

Revista de Filosofie

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



VOL. IX

TRIMESTRELE OCTOMBRIE 1923 și IANUARIE 1924

No. 3-4

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

CUPRINS

Pag. 141	Pico della Mirandola	P. P. NEGULESCU
" 163	Incercările de reformă a Logicii tradiționale . . .	N. PETRESCU
" 176	Cinci dialoguri platonice	ST. BEZDECHI
" 188	Filosofia ca disciplină teoretică, II	MIRCEA FLORIAN
" 245	Curentele realiste în filosofia mai nouă	STEFAN KLETT

RECENZII

PLATON : Apărarea lui Socrate, Kriton și Phaidon, traducere de Cezar Papacostea (St. Zeletin). — ERICH HEYDE: Grundwissenschaftliche Philosophie. (M. Florian).

FAPTE

Jubileul Universității din Neapole. — Congresul Internațional de Filosofie.

REVISTA REVISTELOR / Central University Library Cluj

Bilychnis. — Convorbiri Literare. — Revista Generală a Invățământului. — Revue d'Université de Bruxelles.

BIBLIOGRAFIE

R E V I S T A iese în patru fascicule trimeseriale, formând un volum în fiecare an. **MANUSCRISELE** se trimit la adresa Redacției, București, Pasagiul Român, 20. **ABONAMENTUL** costă 80 lei pentru un volum; în străinătate, 100 lei; Ediție pentru Instituții și autorități, 150 lei.

ACEST NUMĂR : 30 lei.

REVISTA DE FILOSOFIE

ORGANUL SOCIETAȚII ROMANE DE FILOSOFIE

Vol. IX

Trimestrele: Octombrie 1923 și Ianuarie 1924

No. 3-4

PICO DELLA MIRANDOLA

Prin modul cum ia naștere, legenda se apropie uneori de caricatură. O întâmplare din viața unui om însemnat sau o trăsură de caracter a lui, izbînd mai cu putere atenția contemporanilor, ajung, cu vremea, să arunce în umbră tot restul activității sau al personalității lui. Aceste elemente răslețe, smulse din întregul unei vieți sau din complexul unui caracter, rămân apoi singure în amintirea urmașilor, a căror imaginație le exagerează adesea, până la alterarea desăvârșită a figurii istorice respective. Acea figură devine atunci, grație legendei, o caricatură.

Așa s'a întâmplat cu Pico della Mirandola. Un gest, pripit desigur, dar care avea o semnificare teoretică deosebită, dela începutul vieții lui intelectuale, a fost utilizat de unii contemporani puțin scrupuloși, ca să facă dintr'însul tipul vanității filosofice, dacă nu chiar al șarlatanismului logic. El a rămas astfel în amintirea urmașilor, cari au avut și mai puțin grija adevărului, omul care se credea a-tot-știutor, fiind gata să discute cu oricine despre orice, — de omnibus rebus... et quibusdam aliis, — cum ziceau, plini de ironie, ceice îl combăteau, cu mai multă patimă decît conștiință, pe vremea cînd trăia.

Realitatea a fost însă alta. Acest *don Quichotte* al legendei filosofice a fost un cugetător de o structură sufletească aleasă și rară, din specia, stinsă de mult, a înțelepților antichității, cari nu se dau înapoi să jertfească totul pentru căutarea adevărului. Deși, prin nașterea lui, putea să ajungă domnitorul unuia din micile state italiene ale veacului al XV-lea; deși, prin calitățile lui, putea să joace un rol de frunte în cariera ecleziastică, la orizontul căreia strălucea pentru ambițioși viziunea, măreață pe atunci, a Scaunului Pontifical; deși spiritul Renașterii îl îmbia să se bucure de toate plăcerile lumii, pe care totul, atît o neobișnuită frumusețe bărbătească, cît și o avere însemnată, i-ar fi îngăduit să le guste cît mai larg; Pico della Mirandola a renunțat la toate aceste «zădărnicii», și a trăit retras, într'o

simplitate și o curățenie de moravuri ce contrastau puternic cu atmosfera timpului, consacrandu-se întreg cercetărilor filosofice.

Dacă aceste cercetări n'au dat, după părerea noastră, a celor de astăzi, rezultatele dorite, vina n'a fost nici a sincerității desăvârșite cu care învățatul italian a căutat adevărul, nici a voinței lui neștrămutate de a-și jertfi toate puterile, fizice și morale, în acest scop. Vina a fost a nedesăvârșirii naturii omenești; vina a fost a puținătății mijloacelor timpului; vina a fost a imensității problemelor, pe care, poate, nici chiar mintea celor mai înaintați reprezentanți ai omenirii viitoare nu le va cuprinde nici odată pe deplin. Dar asupra acelorora din contemporanii săi, care l-au cunoscut și l-au înțeles cu adevărat, Pico della Mirandola a avut o influență adâncă. În vastul laborator sufletesc al Renașterii, în care, din împreunarea fecundă a ideilor vechi cu năzuințele nouă, au eșit mai toate elementele culturii moderne, filosoful italian a fost îndrumătorul celor ce au studiat natura, pe căi ce ne surprind astăzi prin ciudățenia lor, dar care au fost utile atunci, și au dus la începuturile mișcării științifice propriu zise. Iohann Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Hieronymus Cardanus, — și atâția alți entuziaști rătăcitori pe hotarele ideale, ce nu despărțeau încă, pe atunci, cugetarea metafizică de cunoștința științifică, — au urmat cu credință luminile lui.

Nimic nu e mai neașteptat decât această desprindere înceată a științei moderne din încercările fantastice ale astrologilor și alchimistilor, conduși de concepția magică a naturii, în legătură cu neoplatonismul lui Pico della Mirandola. Nu e dar numai un act de dreptate istorică, ci și o contribuție la lămurirea originelor, atât de obscure, ale cugetării științifice moderne, ca străduințele filosofice ale acestui prețios, și atât de puțin cunoscut, precursor să fie puse, cu deslușirile cuvenite, la dispoziția contemporanilor noștri.¹

Giovanni Pico della Mirandola s'a născut la 24 Februarie 1463, în castelul feudal al părinților săi, ale cărui rămășițe se văd și astăzi în orașelul cu acelaș nume din Italia de nord. Neamul său pretindea că se trage din împăratul Constantin cel Mare, care avusese un nepot cu numele de Picus; dar nici o dovadă istorică nu venea în sprijinul acestei genealogii

¹ Un erudit italian relevase totuși, în trecut, influența direcției filosofice pe care o reprezenta Pico della Mirandola, asupra dezvoltării științelor. Într-o „Istorie a medicinei” uitată astăzi, acest învățat zicea că „renașterea platonismului cu Academia din Florența a fost una din cauzele cunoscute ale înaintării științelor tămăduitoare”. — Francesco Puccinotti, Storia della Medicina, II, p. 511. — Cf. Arnaldo della Torre, Storia dell'Accademia Platonica di Firenze, p. 34.

ce fusese probabil făurită după gustul și obiceiurile timpului. Sigur e numai că cel dintâiu strămoș cunoscut al conților de Mirandola, Manfredo Pico, era pela 1118 „podestà” la Modena. Comitatul de Mirandola — și cel de Concordia, cu care era împreună — erau situate în triunghiul pe care îl formează fluviul Po cu afluenții săi Secchia și Panaro, și prin poziția lor dedeau familiei Pico o oarecare importanță în relațiile dintre casele domnitoare din Italia de nord. Tatăl filosofului nostru, Giovanfrancesco al II-lea, a murit în 1467, la patru ani după nașterea fiului său Giovanni, a cărui educație a rămas astfel numai pe seama mamei sale Giulia. Ca soră a lui Matteo Bojardo, autorul celebrei poeme «Orlando innamorato» și nepoată a lui Tito Vespasiano Strozzi, cunoscutul umanist și autor a numeroase poezii latine, contesa Giulia avea o mare slăbiciune pentru literatură și în genere pentru îndeletnicirile intelectuale. Potrivit cu aceste gusturi, ea ar fi voit să pregătească pe unul cel puțin din copiii săi pentru cariera literelor și — lucrurile mergeau pe atunci împreună — pentru înaltele demnități ale bisericii. Cei doi fii mai mari însă, Galeotto și Antonio, moșteniseră firea războinică și pătimașă a tatălui lor; cel mai mic, Giovanni, avea singur firea blândă și visătoare a mamei, precum și dragostea ei pentru citit. Alte calități îl predestinau parcă la învățătură. Memoria lui extraordinară nimea pe toți. Era deajuns bunăoară să audă o singură dată o poezie și o putea repeta pe din afară, fără greșală, nu numai în ordinea naturală a cuvintelor, dar și invers. Iar la vârsta de 14 ani a dedicat profesorului său Giovanni Tamasia un discurs în latinește de o frumusețe de formă neobicinuită. Asemenea daruri i-ar fi putut deschide în scurtă vreme, grație legăturilor și influenței familiei sale, calea celor mai înalte situații, — dacă deslănțuirea timpurie a unei patimi fără margini pentru știință nu l-ar fi făcut să piardă din vedere orice scop practic.

Trimis la universitatea din Bologna ca să studieze dreptul, tânărul a luat în scurtă vreme toiagul pribegiei și a colindat fără preget pela toate universitățile, atât din Italia, cât și din Franța, interesându-se de tot ce se putea învăța, și mai ales de teologie și de filosofie. Dela Bologna a trecut la Ferrara, de aci la Padua, la Pavia, la Florența și la Paris. Tot ce îi puteau da însă universitățile de pe acea vreme, în filosofie, era peripatetismul scolastic, mai mult sau mai puțin averroist. La Padua, unde a stat mai mult Pico, averroismul era încă în floare. Nicoletto Vernias își începuse strălucita sa carieră de interpret a lui Averroes de-abia în 1471 și trebuia să fi fost în plină putere pe vremea când a trecut Pico pe la universitatea unde profesă (1489-82). De altfel, în toată Italia, peripatetismul se bucura încă, în a doua jumătate a veacului al XV-lea, de vechia sa autoritate. La universități, fondul învățământului filosofic îl formau operele lui Aristotel și ale comentatorilor săi, iar umaniștii căutau să-i restabilească doctrinele în

forma lor primitivă, după originalele grecești. Lupta ce se da la unele universități în jurul peripatetismului se ridica mai mult împotriva deformărilor lui scolastice, precum am văzut în volumul întâiu al lucrării de față. Și încă, această luptă, al cărei principal protagonist a fost Pietro Pomponazzi, nu începuse încă, pe vremea când a trecut Pico pela universitatea din Padua.

Prima sa cultură filosofică a fost scolastică-averroistă. Curentul larg al umanismului l-a prins însă în scurtă vreme și l-a făcut să se apuce de studiul limbii grecești, ca să poată citi în original operele filosofilor vechi și în deosebi ale «Maestrului» universal Aristotel. Dascăl i-a fost un grec emigrat din Constantinopol, de origine însă din Creta, Emanuel Andramythenus, pe care Pico l-a găzduit multă vreme în casa sa. Această influență a umanismului a avut mai întâiu de efect să lămurească și să adâncească peripatetismul său, apropiindu-l de originalele grecești ale lui Aristotel. La Florența însă, unde s'a dus pentru prima oară către sfârșitul anului 1483 sau începutul celui următor,¹ Pico a pătruns într'un cerc nou de umaniști, în care domnea influența lui Platon. Marsilio Ficino ne-a povestit el însuși, în dedicația către Lorenzo de'Medici a traducerii operelor lui Plotin, prima vizită pe care i-a făcut-o Pico. Voința lui Dumnezeu, zice el, mi l-a trimis tocmai în momentul când isprăvisem traducerea, de atâta vreme începută, a operelor lui Platon. După primele cuvinte de salutare, Pico i-a cerut învățatului florentin traducerea sa, care avea să-i deschidă «poarta templului misterelor» existenței. O discuție a început apoi între ei asupra câtorva probleme filosofice și Marsilio Ficino a rămas uimit de întinderea cunoștințelor și adâncimea priceperii tânărului său oaspe. În timpul acestei discuții și după îndemnul lui Pico a luat învățatul florentin hotărârea să traducă și operele lui Plotin, spre a desăvârși sarcina ce își impusese de a face cunoscut contemporanilor săi platonismul, sub toate formele lui. Relațiunile astfel începute au dus în curând la o oarecare comunitate de idei și Marsilio Ficino a început să-i dea lui Pico numele, familiar între membrii academiei sale, de «frate întru Platon».

Însă influența nouă a platonismului n'a putut răsturna în sufletul lui Pico influența mai veche a peripatetismului. Aceste două direcții filosofice nu-i păreau, lui, nici de cum contradictorii, precum păreau celorlalți contemporani ai săi. Ce e drept, Marsilio Ficino însuși nu le considera ca atare. Aristotel nu poate fi opus lui Platon, obicinuia să zică el, precum drumul nu poate fi opus locului unde voim să ajungem sau precum mijlocul nu poate fi opus scopului. Dar majoritatea contemporanilor opunea pe Platon lui Aristotel; acesta era înțelesul lungii discuții ce a urmat după conciliul din Florența și de care am vorbit în volumul întâi al acestei lucrări.² Pico întreprinde dar să concilieze aceste două direcții — și de

¹ Cf. p. 70 ss.

aci ies primele sale două lucrări filosofice, scrise în timpul primei sale șederi la Florența, «Heptaplus» și «De ente et uno».

Și mai mult l-a întărit pe Pico în ideea de a concilia pe Platon cu Aristotel, trecerea sa pe la universitatea din Paris în 1485 — 86. El plecase din Italia plin de ideile neoplatonice ale academiei din Florența și găsisse la Paris peripatetismul mai puternic ca ori unde. Iar acest peripatetism i se înfățișa nu numai cu autoritatea unei vechi tradiții, dar și cu prestigiul unui renume universal. Cât de vestită era, de veacuri, universitatea din Paris, ca centru al studiilor aristotelice, ne-o pot arăta câteva cuvinte din vechia cronică a lui Jordanus Teutonicus, dela sfârșitul veacului al XIII-lea: «precum le-a fost merit Italianilor sacerdoțiul și Germanilor imperiul, așa le-a fost hărăzit Francezilor studiul, ca dar de căpetenie, printre popoarele cele mari; iar locul studiului este Parisul singur».¹ Ceeace făcea mai ales strălucirea universității din Paris erau faimoasele «disputații» care adunau în juru-i un public, mai mult sau mai puțin întins de învățați streini. Orice învățat putea să provoace asemenea disputații, anunțând una sau mai multe teze, pe care își propunea să le apere în public. Tezele acestea erau de regulă afirmări deosebite de cele curente asupra diferitelor probleme teoretice sau practice ale timpului, afirmări pe care cei ce le făceau se ofereau să le dovedească în public și să răspundă la toate obiecțiile ce li se puteau aduce. Aceste disputații au isvorât în evul mediu, când au început, din nevoia învățaților de a lua contact unii cu alții și de a-și supune ideile unei discuții comune. Astăzi, tiparul pe de o parte, ușurința și repeziciunea comunicațiilor pe de alta, permit ca ideile nouă să se discute în scris, în reviste, broșuri sau volume speciale. Pe atunci însă aceste înlesniri nu existau și contactul direct al învățaților în anumite centre, pe care le formau de regulă universitățile, era indispensabil. Fiește, ca mai toate instituțiile, care, deși isvorând din nevoi reale, sunt expuse să fie abătute dela scopul lor primiliv de oameni ce nu le mai pricep rostul, tot așa și «disputațiile» medievale, înființate ca să creeze o viață științifică internațională, ajunseseră în multe locuri o instituție menită să satisfacă vanitatea celor ce voiau să să producă în public. De aci venea și forma, extrem de subtilă, pe care o luau uneori. Tot meșteșugul celor ce luau parte la disputații era să încurce pe adversari în nenumărate «distingții» și să iasă învingători cu orice preț. Cu acest meșteșug erau deprinși studenții de timpuriu și tractatele de logică și retorica purtau adesea titlul comun «de disputationum usu»¹. La Paris, în deosebi aceste disputații erau în mare cinste. Aci își căpătase, bunăoară, Duns

¹ Ottokar Lorenz, Deutschland's Geschichtsquellen, II, p. 342. Cf. Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts.

¹ Cf. vol. I al lucrării de față, cap. VI.

Scotus, celebrul filosof medieval, renumele pe care îl consacra titlul de «doctor subtilis».

Pico della Mirandola a luat parte, fără îndoială, și el la asemenea disputăți și s'a gândit că aceasta ar fi forma cea mai potrivită, că să răspândească în lume ideile sale asupra conformității lui Platon cu Aristotel. Aceste idei i se părea mai important să le răspândească în Italia, unde platonismul forma, alături de peripatetism și în opoziție fațășă cu el, un curent mai puternic ca în toate celelalte țări. I se părea dar indicat să-și dezvolte teza — sau tezele — la Roma, nu la Paris.

Intorcându-se dar în Italia, s'a apucat să se pregătească în acest scop. Retras la țară, mai ales la Fratta lângă Perugia, Pico a căutat să-și adâncească ideile, — și încetul cu încetul conformitatea celor doi reprezentanți de frunte ai filosofiei vechi, a lui Platon și Aristotel, a luat în mîntea sa proporțiile unei conformități universale a tuturor doctrinelor filosofice ale omenirii, — a filosofiei vechi cu cea medievală, a filosofiei scolastice cu cea arabă, a acesteia cu doctrinele cabalistice ale evreilor, etc. Calea însă pe care a ajuns Pico la studiul acestor doctrine exotice trebuie să ne oprească un moment.

Alături de curentul umanist propriu zis, care căuta să redeștepte cultura clasică greco-romană, începuse a se pronunța în Italia, în veacul al XV-lea, și un curent către străvechile culturi orientale. Originea acestui curent trebuie s'o căutăm în hotărîrea luată de papa Clement al V-lea la conciliul din Vienne (Franța), în 1311, de a se institui la universități catedre pentru limbile orientale. Motivele acestei hotărîri erau firește de natură practică, bisericească. Nu interesul pentru culturile orientale ca atare, ci dorința de a întreprinde convertirea la creștinism a popoarelor orientale și în deosebi a evreilor, o dictase. Limba ebraică, mai ales, se mai recomandă și prin utilitatea ei pentru studiul izvoarelor creștinismului; ea fusese doar limba lui Cristos și a apostolilor. De aci silințele papei Nicolae al V-lea de a găsi originalele ebraice ale evangheliilor.

Ca toate științele însă, care au atras mai întâi pe oameni prin folosul lor, dar au ajuns pe urmă să fie cultivate pentru ele înși-le, tot așa și indeletnicirea cu limbile și culturile orientale a căpătat cu vremea o valoare teoretică independentă. Era farmecul vechimii și exotismului lor pe de o parte, iar pe de alta nimbul misterios al unei înțelepciuni adânci, ce părea a se ascunde într'însele. Era în tradiția Renașterii să caute și frumosul și binele și adevărul înapoi, în operele antichității. Și cu cât aceste opere erau mai vechi cu atât păreau, nu numai mai venerabile dar și mai prețioase, ca cuprinzând revelații mai primitive, mai primordiale, mai apropiate de înțelepciunea divină. Am văzut deja această tendință la Plethon. La ceilalți contemporani ai săi mai era poate și Influența directă a celor

ce-i ajutau la învățarea limbilor orientale, în deosebi a evreilor. Aceștia vorbeau desigur școlarilor lor de cărțile secrete ale rabinilor, de Kabbalah și de Talmud, misterioasele comori de înțelepciune, ce nu se deschideau decât numai puținora și numai când treceau pragul maturității. O dorință firească de a le cunoaște se trezea astfel la mulți, dorință ce rămânea de regulă nesatisfăcută. Cel dintâiu care a studiat cu adevărat aceste cărți secrete ale evreilor a fost Pico della Mirandola. El învățase limba ebraică cu lochanan Alemanno, un evren emigrat din Constanțiinople, care i-a deschis cel dintâiu înțelegerea Kabbalei; Flavius Mithridates l-a învățat dialectul chaldaic și i-a deschis înțelegerea Talmudului; iar Eliah del Medigo, un evreu cu cultură mai înaltă, care da lecții publice de limba ebraică la Padua¹ și care fusese ales odată de senatul venețian ca arbitru într-o discuție filosofică, i-a ajutat lui Pico să pătrundă mai adânc în misterele acestor scrieri.

Încetul cu încetul, numărul tezelor, pe care Pico își propunea să le susțină la Roma, s'a ridicat la nouă sute. Ele priveau toate domeniile cugetării filosofice, logica, metafizica, etica, ba chiar și fizica și matematica, în înțelesul antic, și firește și teologia. Publicându-le, Pico le-a trimis tuturor universităților din Italia, Franța, Spania și Germania, pe care le invita cu insistență să trimită reprezentanți la susținerea lor. El se declara gata să plătească singur drumul și întreținerea învățaților ce n'ar fi dispus de mijloace spre a veni la Roma.

Disputația ce se anunța cu atâta pompă și cu așa proporții a atras firește atenția tuturor, ca un eveniment științific, — și biserica romană s'a crezut datoră să supună cele nouă sute de teze unui examen prealabil, ca să vadă, dacă nu cuprindeau cumva principii opuse dogmelor ei. Treisprezece dintr'însele au fost găsite «neconforme» și Pico a fost invitat să renunțe la dezvoltarea lor. El s'a apărat însă, arătând că admite întru toate dogmele bisericii, dar nu poate renunța la dreptul de a le inter-

¹ De unde îi luase cu sine la Florența în 1482, spre a-l ajuta în studiul comentariilor lui Averroes, din care unele se păstrau încă în redacțiuni ebraice. De la el s'a păstrat, bunăoară, o traducere a comentariilor lui Averroes asupra primelor analitice ale lui Aristotel, — cu indicația autorului că traducerea s'a făcut pentru Pico: „Has nobilissimas quaestiones divi Averrois in librum priorum ego Helias Cretensis Hebraeus de hebraico in latinum transtuli domino Ioani Pico Mirandolano, dignissimo comiti” (Jules Ducas, Notes bibliographiques, in Bulletin du bibliophile, XLII, p. 185). La Florența, în timpul primei șederi în acest oraș, casa lui Pico della Mirandola era locul de întâlnire al evreilor învățați, printre cari se distingeau Abrahamo Farissol și Guglielmo Raimondo da Moncada (Cf. Joseph Perles, Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis, in Revue des études juives, XII, p. 251). Mai cu ardore s'a apucat însă Pico de studiul textelor vechi ebraice după întoarcerea sa din Paris, în retragerea sa dela Fratta, unde avea cu sine pe Eliah del Medigo și pe Flavius Mithridates.

preta cum crede. Această apărare a indispus pe papa Inocențiu al VIII-lea care l-a sfătuit pe cale particulară să renunțe la disputația proiectată. Pico însă n'a urmat acest sfat și atunci papa a interzis în mod oficial ținerea ei la Roma.

Văzându-și astfel planul zădărnicit, tânărul filosof a scris o «Apologie» ca să-și apere tezele învinuite de heresie și să obțină astfel autorizația dorită. În focul indignării sale tinerești însă și, poate, încrezându-se prea mult în prestigiul numelui său și în influența legăturilor sale de familie cu casele domnitoare italiene,¹ Pico a trecut peste marginile prudenței susținând că învinurile ce i se aduceau se întemeiau pe nepriceperea «intenționată» a tezelor sale. Când dar Apologia sa a apărut, în vara anului 1487, răspunsul sfântului scaun a fost bula de excomunicare dela 4 August. Spre a scăpa de urmările inchiziției, Pico a fugit în Franța. În Dauphiné însă a fost prins și arestat de către Philippe de Bresse. În urma intervenției prietenilor săi din Paris, fugarul a fost transportat la Vincennes și menținut închis în citadelă. Aci însă, cel puțin, închisoarea i-a fost ușurată de aceiași prieteni, cari veneau să-l vadă și îi aduceau și cărți.²

Când a fost pus în sfârșit în libertate, în primăvara anului 1488, Pico, urmând îndemnul lui Marsilio Ficino, s'a întors la Florența. Și'n adevăr, nicăeri nu putea fi mai în siguranță decât acolo, sub ocrotirea luminată a lui Lorenzo de' Medici. Spre a nu părea însă că nesocotește bula papală, principele florentin a scris lui Inocențiu al VIII-lea, rugându-l să revină asupra măsurilor luate împotriva lui Pico și asigurându-l că tânărul învățat ducea la Florența o viață foarte retrasă, cu totul conformă cerințelor bisericești. Papa n'a ridicat măsurile luate, dar a dat o dovadă de bunăvoință, permițând lui Pico să locuiască «în apropiere» de Florența, fără să poată intra totuși în oraș. Lorenzo de' Medici i-a dăruit atunci o vilă la Fiesole, a făcut să i se acorde cetățenia florentină și să i se recunoască dreptul de a cumpăra pământuri pe teritoriul republicii. Șederea la Fiesole nu-l împiedica pe Pico să ia parte la adunările academiei platonice, care se țineau de regulă afară din oraș, în vilele lui Lorenzo de Medici dela Careggi, Caffajuolo, Poggio a Cajano, sau în grădinile mănăstirii dela Camaldoli. Cât de mult ținea Lorenzo de' Medici la Pico ne-o poate arăta faptul că în ziua morții sale, la 8 Aprilie 1492, simțind că i se apropia sfârșitul a cerut să-l vadă și, când a intrat în odate, i-a zis zâmbind: «n'aș fi murit împăcat, dacă nu m'aș fi putut bucura încă o clipă de priveliștea ta». Au început apoi a vorbi de filosofie. Convorbirea, la care a luat parte și Angelo Poliziano, a avut o influență binefăcătoare asupra bolnavului, potolindu-i durerile și înseninându-l. Ca înțelepți vechi, greci și romani,

¹ Bunăoară cu ducii d'Este din Ferrara.

² Cf. Liéon Dorez et Louis Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, Paris 1897.

aşa își căutau umanistii din timpul Renașterii întărirea sufletească, în momentul morții, în atmosfera setină a unei filosofii idealiste.

În retragerea în care trăia și în liniștea regăsită însfârșit, și-a reluat Pico studiile sale filosofice. A refăcut primele sale două scrieri „Heptaplus“ și „De ente et uno“, care au fost publicate în 1489, a început lucrarea „Impotriva astrologilor“ și opera cea mare, opera fundamentală a vieții sale, opera la care se gândise de la început „Concordanța lui Platon cu Aristotel“. Desgustul pe care i-l lăsase conflictul său cu sfântul scaun și primejdiile prin care trecuse, dăduseră mai multă tărie pornirii fundamentale a naturii sale: dragostea de studii, în libertatea și pacea singurătății. El însuși zicea într'o scrisoare: „prefer celula mea, rafturile bibliotecii, studiile și pacea sufletului, palatelor regale, afacerilor statului și favorilor curiei“. ¹ Și această preferință nu era numai o atitudine literară, precum ar fi fost la cei ce n'ar fi avut alegerea. Pico o avea. Născut dintr'o familie domnitoare, tânăr (când scria aceste rânduri n'avea încă treizeci de ani), frumos ca un zeu, ² de o inteligență rară și de o cultură și mai rară încă, Pico ar fi putut să joace în lumea sa cele mai înalte roluri. Patima sa pentru filosofie l-a făcut să aleagă retragerea și izolarea, și, spre a rupe ori ce legătură cu lumea, a vândut nepotului său Giovanfrancesco, cu un preț derizoriu, drepturile sale de suveranitate asupra comitatelor de Mirandola și Concordia. Iar din suma primită, a dat cea mai mare parte săracilor, păstrând pentru el strictul necesar și ceva care să-i permită să mai ajute și pe săracii ce s'ar fi întâmplat să i se înfățișeze mai târziu.

Imprejurările timpului, reacțiunea religioasă ce a sguudit Florența în ultimul deceniu al veacului XV-lea și influența lui Savonarola, au dat în cele din urmă acestor dispoziții ale filosofului un caracter religios foarte pronunțat. Pico cunoscuse pe fanaticul călugăr la o adunare a Dominicanilor, la Reggio, în 1486. Pe atunci însă deosebire dintre ei era prea mare. Pico n'avea de cât douăzeci și trei de ani, și îndeletnicirile intelectuale nu înăbușiseră încă într'însul gustul pentru lume și nu isbutiseră încă să rupă ochiurile strânse ale mrejelor vieții. Influența lui Savonarola asupra-i n'a putut fi dar decât foarte mică sau nulă. A doua oară l-a întâlnit în 1493, la Ferrara. Inocențiu al VIII-lea murise cu un an mai înainte și Alexandru al VI-lea Borgia ridicase printr'un *Bre-*

¹ Opera, epist. 36.

² Nepotul său, Giovanfrancesco, fiul fratelui său mai mare Galeotto și autorul biografiei ce precedă de regulă edițiile operelor sale complete, ni-l descrie astfel: „Corpul său era frumos și svelt, mișcările sale erau pline de măsură și de nobleță. Carnea sa era albă și fragedă, figura sa era plină de grație, dinții îi erau albi și regulați, iar ochii cenușii și limpezi. Părul blond cădea în bucle lungi pe umeri“. Așa ni-l arată și portretul din galleria degli Uffizi din Florența, care mai adaugă la farmecele descrise și pe acela al unei melancolii blânde și visătoare.

³ În acelaș an, 1486, cade cunoscuta lui aventură cu donna Margherita de' Medici.

ve cu data de 18 Iunie 1493, bănuiala de heresie ce apăsă asupra lui Pico, precum și exilul la care fusese condamnat. De acum înainte filosoful putea să călătorească liber în toată Italia și să se așeze oriunde. De această libertate a profitat mai întâi ca să meargă la Ferrara unde îl invitase familia domnitoare de Este, cu care era înrudit. Aci a asistat Pico la o adunare a Dominicanelor și a reînnoit cunoștința cu Savonarola. Figura impunătoare a călugărului l-a impresionat de astă dată mai mult. Când apoi Savonarola și-a început predicile la Florența, în Septembrie 1494, Pico s'a dus să-l asculte. Ce efect i-a produs violența de cugetare și de cuvânt a călugărului, a povestit-o el însuși nepotului său Giovanfrancesco: „un fior îi trecea prin corp și părul i se ridică pe cap” — subț potopul sguduitor al elocvenței predicatorului fanatic. Puterea acestei elocvențe n'a simțit-o numai Pico singur. Mai toți contemporanii săi au suferit din pricina ei sdruncinări sufletești mai mult sau mai puțin adânci. Până și Angelo Poliziano, poetul de care am pomenit mai sus și care era dintre toți umaniștii florentini cel mai pătruns de spiritul antic, de iubirea păgână a vieții și a plăcerilor ei, în urma predicilor lui Savonarola, s'a închi's într'o retragere absolută, quasi-ascetică. Iar numeroși oameni de litere, numeroși oameni politici și tineri din cele dintâi familii din Florența, și-au început noviciatul în mănăstirea San Marco unde era „prior” Savonarola. Aceste întâmplări ne dovedesc că curentul umanist nu pătrunsese destul de adânc în spirite, că cultura antică redeşteptată cu atâta pompă nu atinsese încă temelile vieții sufletești a Italianilor din veacul al XV-lea și nu-i putuse încă scăpa de lanțurile grele ale creștinismului ascetic, medieval. Acest sincretism al vieții sufletești a Renașterii, care se adăpa la izvoare așa de diferite, ne explică și caracterul eclectic al academiei din Florența și în deosebi al filosofiei lui Pico, precum vom vedea mai jos.

Ceeace făcea mai ales posibilă influența lui Savonarola asupra umaniștilor era faptul, că el nu era propriu vorbind un dușman al oricărei culturi, mai ales nu al limbilor și literaturilor orientale. Subț prioratul său mănăstirea San Marco s'a distins prin studiile greco-orientale. Iar când Medici-i au fost isgoniți din Florența, numai lui Savonarola i se datorește că operele ce compuneau vestita bibliotecă a familiei lor nu s'au risipit, luate fiind în păstrarea mănăstirii.¹

La Pico, influența lui Savonarola găsea un teren pregătit mai dinainte. Subț această influență, dragostea sa de retragere și izolare, nostalgia sa de o viață curată, imaterială, în sensul neoplatonismului antic, — l-au adus un moment la ideea să intre și el în mănăstirea San Marco. Savonarola însuși l-a îndemnat foarte mult și foarte adesea. Și totuși Pico n'a făcut acest pas. Contactul prelungit cu filosofia îi deschisese o lărgime de

¹ Cf. P. Villari, *Geschichte Girol. Savonarola's und seiner Zeit.* (trad. germană a lui Bernduschek) vol. II, pag. 110-117.

orizonturi care nu mai încăpea în marginile strîmte ale ritualului monastic. Religia sa filosofică era prea înaltă și prea liberă, și nu se mai putea coborî la dogmatica îngustă a Dominicanilor. În curând însă, în primele zile din Noembrie 1494, Pico a căzut greu bolnav. Regele Carol al VIII-lea al Franței, care tocmai se apropia de Florența, în drum spre Neapole, și care cunoștea pe Pico de la Paris, i-a trimis medicii săi, dar a fost în zadar. Starea bolnavului devenea din zi în zi mai rea. În fața morții care se apropia, ultimele sale îndoeii au încetat și Pico a cerut să fie înmormântat în haina Dominicanilor în rîndul cărora nu voise să intre. La 17 Noembrie 1494, tocmai în ziua când Carol al VIII-lea a intrat în Florența, Pico și-a dat sufletul, și Savonarola l-a înmormântat în cimitirul mănăstirii San Marco, în vestimintele ordinului său.¹

II

Cu un cuvînt împrumutat de la Plutarch, cu numele de *sincretism*, au încercat contemporanii lui Pico della Mirandola să caracterizeze sistemul său filosofic. Sincretismul acesta însă era mai mult o tendință de cît un sistem. Era tendința de a concilia toate doctrinele filosofice sau, mai exact, de a arăta că aceleași adevăruri fundamentale se găsesc în toate. Iar la această credință, că toate sistemele filosofice se acordă în fond, oricât ar fi de diferite formele lor, a ajuns Pico printr'o aplicare foarte simplă a ideilor neoplatonice. Dacă cultura sa filosofică s'ar fi mărginit la peripatetismul pe care îl învățase la universități, e probabil că n'ar fi ajuns nici odată la sincretism. Dar neoplatonismul, cu care făcuse cunoștință mai de aproape la Florența, prin Marsilio Ficino, i-a deschis în mod firesc această cale nouă.

În adevăr, neoplatonismul e un panteism emanatist. După Plotin, bunăoară, pe care îl tradusese Marsilio Ficino, natura întregă e un imens curent de viață divină, isvorînd, ca dintr'o fântână pururea nesecată, din ființa primordială, unică și eternă. Această vecinică „emanare“ a existenței din sânul substanței creatoare, stabilește între toate părțile naturii o adîncă și indestructibilă unitate. Intocmai după cum o rază de lumină, cu cît se depărtează mai mult de focarul din care porcede, cu atît devine mai

¹ Operele lui Giovanni Pico della Mirandola au fost publicate în ediții complete sub titlul „Opera Omnia“, la Basel, în 1472-73, 1584 și 1601. Asupra lui, de consultat: Georg Dreydorff, *Das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia*. Marburg, 1858; F. Calori Cesis, *Giovanni Pico della Mirandola, detto la fenice degli ingegni*. Bologna, 1872; Hermenn Hettner, *Das Wiederaufleben des Platonismus, in Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance*. Braunschweig, 1879; Vincenzo di Giovanni, *Pico della Mirandola, filosofo platonico*. Firenze 1882; Francesco Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento*. Napoli 1885; G. Massetani, *La filosofia Cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, Empoli, 1879; Otto Willman, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1897.



slabă și dă lucrurilor aspecte mai diferite, tot așa și „emanațiile“ substanței primordiale, cu cât se depărtează mai mult de ea, cu atât iau forme mai streine de firea ei adevărată. Așa se coboară curentul creator dela înalta strălucire a rațiunii divine, pe care nu ne-o putem închipui nici măcar în visurile noastre cele mai îndrăznețe, până la materia întunecată și inertă, pe care o călcăm sub picioare. Precum însă raza de lumină rămâne aceeași dela obârșie și până când o pierdem din vedere, tot așa și torentul de viață rămâne același sub toate formele pe care le ia.

Această adâncă unitate a naturii nu poate să nu-și aibă echivalentul în lumea intelectuală. Viața sufletească a omenirii formează și ea un tot unitar. Una și aceeași rază divină se răsfrânge în sufletele tuturor oamenilor, unul și același gând divin a trecut prin mințile tuturor cugetărilor, ce alcătuiesc istoria culturii omenești. Prin urmare, unul și același adevăr trebuie să se găsească la temelii tuturor doctrinelor, așa de diferite ca formă, ale diferitelor timpuri și locuri. Și sarcina filosofiei este să descopere și să pună în evidență această identitate fundamentală a lor.

Ca predecesori ai săi, ca cugetători în mintea cărora a licărit pentru prima oară ideea acestei identități, numește Pico pe Boethius, care dovedea identitatea lui Platon cu Aristotel, pe Numenius care dovedea identitatea lui Platon cu Moise, în fraza celebră „Platon nu e decât un Moise attic“, pe apoloziștii creștini... etc. Mai ales însă i se părea filosofului italian interesant să dovedească, ca o confirmare a ideilor sale, că până și în cărțile secrete ale evreilor, în Kabbala și în Talmud, se găsesc adevărurile fundamentale ale neoplatonismului grec și ale creștinismului. Aceste cărți secrete erau privite în cercurile învățaților evrei ca o misterioasă revelație din timpurile cele mai vechi ale neamului lor.¹ În realitate ele erau cu mult mai recente. Prima parte a Kabbalei bunăoară, cartea Jezirach, a fost scrisă după toate probabilitățile prin veacul al IX-lea, iar partea a doua, cartea Sohar, prin veacul al XIII-lea, după Cristos, deși amândouă cuprind tradiții mai vechi. Apariția doctrinei secrete dintr'însele e un rezultat al evoluției monoteismului mosaic. Contactul cu religiile streine, cu cea egipteană, cu cea asiriană, cu cea babiloniană și, mai târziu, cu cea greco-romană și cu cea creștină, care se sileau toate să dea forme sensibile zeilor pe care îi adorau, a avut de efect, printr'o reacțiune firească, să accentueze și mai mult caracterul transcendent al acestui monoteism iudaic. Zeul lui unic, Jehovah, devenea din ce în ce mai abstract, mai strein, mai depărtat de lumea sensibilă. Atunci s'a impus teologilor evrei problema raporturilor dintre divinitatea lor abstractă și lumea concretă. Soluția a fost găsită în concepția unor agenți intermediari, meniți să facă posibile aceste

¹ Pico însuși împărtășea această părere, pe care o dezvoltă în discursul său „asupra demnității omului“. Cf. Opera, ed. din Basel 1601, pag. 207 și următoarele.

raporturi. Așa a găsit intrare în teologia mosaică concepția persană a „îngerilor“ mai întâi, ca o formă mai concretă a acelor agenți intermediari, și apoi, mai târziu, teoria platonice a ideilor și cea stoică a Logos-ului, ca o formă mai înaltă a lor. Această contopire a metafisicei grecești cu teologia ebraică, începută în perioada alexandrină sub influența lui Philon, s'a continuat mai târziu, dând naștere cu încetul tradițiilor din care a isvorât, în a două jumătate a evului mediu, doctrina secretă a Kabbalei, dar a căror origine se uitase probabil cu totul, când această doctrină a apărut.¹

Partea propriu-zisă filosofică a Kabbalei, cartea Sohar, e un amestec de neoplatonism și pitagoreism, cu o nuanță foarte pronunțată de pantelism; unii au văzut înstrânsa și urme ale învățăturilor lui Zoroastru. Dumnezeu se confundă, în această carte, cu lumea în sine. Dumnezeu e cu neputință de cunoscut; în afară de lumea pe care a creat-o, el nu mai e nimic sau, spre a întrebuița forma pozitivă originală, e „Nimicul“. Acest Nimic e infinit. El umple la început tot spațiul. Pentru ca „ceva“ să ia ființă în afară de el, Nimicul s'a străns, la capătul vremilor, într'o parte a spațiului, lăsând tot restul gol. În acest spațiu gol a apărut apoi lumea prin iradierea puterii creatoare a Nimicului. Această iradiere a fost asemenea aceleia a razelor ce pornesc în toate direcțiile dintr'un centru de lumină. O serie de cercuri luminoase s'au format deci în jurul centrului creator, dând naștere lumilor, în număr de patru, ce alcătuiesc universul. Cea dintâi, manifestarea cea mai directă a divinității, e compusă din primele zece cercuri sau forme sau numere (Sephiroth) prin cari s'a „săpat“ în văzduh, ca pe o tablă de aramă, cuvântul creator, cuprinzând oare cum planul și puterile creațiunii. A doua, e lumea formelor pure sau a ideilor generale, adică, în sensul platonice al cuvântului, lumea modelelor vecinice, a tiparelor obștești ale creațiunii, care sunt privitye însă, în felul neoplatonic, ca ființe sau existențe spirituale. A treia lume e aceea e sferelor cerești, cele dintâi două fiind dincolo de aceste sfere sau deasupra lor. Această a treia lume cuprinde alte două categorii de existențe spirituale, îngerii și sufletele. În sfârșit, a patra lume e aceea a lucrurilor materiale ce se pot percepe cu simțurile și care se schimbă vecinic. prin naștere, creștere și moarte.

Omul, ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, face parte din toate aceste lumi. Rațiunea lui, sau sufletul lui rațional, face parte din prima lume, ca manifestare directă a divinității, ca scânteie isvorâtă deadreptul din flacăra rațiunii divine. Sensibilitatea lui, cu dorința și voința sau sufletul lui sensibil, face parte din lumea a doua. Din lumea a treia face parte sufletul său vital, al cărui simbol e respirația și de care atârnă

¹ Cf. A. Franck, *Système de la Kabbale*, Paris, 1842 și A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852.

viața organică. În fine corpul său material face parte din lumea a patra, din lumea menită schimbării și pieirii. Omul concentrează astfel în sine toate cele patru lumi ce alcătuiesc universul. El este, în toată puterea cuvântului, un univers în miniatură, din care nu lipsește nici unul din elementele fundamentale ale existenței cosmice.

Asemănarea acestei concepții kabbalistice a universului cu cea neoplatonică este evidentă. Nouă, celor de astăzi, care cunoaștem geneza Kabbalei, care știm ce influențe filosofice au determinat formarea doctrinelor ei fundamentale, această asemănare ni se pare dela sine înțeleasă. Lui Pico însă, care o credea o revelație primitivă a poporului evreu, această asemănare i se părea extraordinară. Într'însa vedea el cea mai bună dovadă a părerii sale că aceleași adevăruri fundamentale se coprink în toate încercările omenirii de a înțelege universul, de orice natură ar fi ele.

Acum, am zis mai sus că rolul filosofiei este tocmai să pună în evidență această identitate fundamentală a tuturor doctrinelor filosofice și religioase ale omenirii, să ne arate că unul și acelaș spirit divin le însuflește pe toate. Acest rol al filosofiei însă trebuie lămurit mai deaproape, ca să știm ce putem cere sau ce putem aștepta dela ea. Odată ce ne-a dovedit că unul și acelaș spirit divin însuflește toate încercările omenești de a înțelege universul, trebuie oare filosofia să se oprească? Nu ne dă ea oare și mijlocul să cunoaștem acel spirit unic, acel spirit universal?

Nu, răspunde cu hotărâre Pico. Filosofia n'are decât un rol pregătitor. Ea ne ajută să recunoaștem unitatea spiritului suprem al universului în multiplicitatea infinită a fenomenelor lui. Dar puțința să-l cunoaștem nu ne o dă nici decum. Căci filosofia, ca produs al rațiunii, lucrează cu noțiuni, — și spiritul suprem al universului nu poate fi prins în noțiuni. Nici o noțiune nu e destul de largă ca să-l cuprindă, pe el, cel fără de margini. Noțiunile prin care încearcă unii cugetători să i determine attributele, ca bunătatea, puterea, știința, etc. ..., nu sunt decât aspecte parțiale și diferite ale lui, care în unitatea lui absolută, nu poate avea părți și nu poate cuprinde deosebiri. Toate noțiunile noastre, chiar și cele mai generale, poartă încă într'însele urmele percepțiilor sensibile din care au fost scoase. Toate sunt prea colorate pentru cel ce n'are culoare, prea pământești pentru cel n'are nimic pământesc. Nu e dar de mirare, că autorii cărților secrete ale evreilor, când s'au hotărât să fixeze în scris vechile tradiții orale ale religiei lor, simțind că nu se pot apropia pe nici o cale de spiritul suprem al universului, i-au zis, în disperarea lor, Nimicul. Căci în adevăr nimic nu i se poate potrivi din ceace poate concepe mintea omenească. Tot ce au putut spune despre el învățații evrei a fost, că e fără început și fără margini. De aceea i-au zis — pe înțelesul tuturor — «bătrânul zilelor», ca să priceapă toți că el a fost înainte de tot ce este. Și i-au mai zis, tot pe înțelesul tuturor, unicul și obștescul, ca să știe toți că el

singur este tot ce există și el singur este pretutindeni. Dar, în afară de aceste determinări, n'au mai putut s'-i zică decât «ascunsul ascunșilor», pentru ca nimeni să nu mai încerce să-l cunoască și nimeni să nu-și închipue că l-a cunoscut.

Dar noțiunile noastre nu sunt numai prea strâmte, prea precise, prea mărginite. Ele mai au un cusur: sunt prea goale, prea uscate, prea lipsite de viață, ca să poată cuprinde viața plină, bogată, clocotitoare, pe care spiritul suprem al universului o răspândește vecinic în toate părțile lui, viață care este el însuși. Ce noțiune poate da orbului o idee de strălucirea soarelui? Ce noțiune poate zugrăvi frământarea uriașă a oceanului înfuriat celui ce nu l-a văzut niciodată? Ce noțiune poate face să simtă puterea mistuitoare a iubirii pe cel ce n'a iubit niciodată? Aici n'ajută decât intuiția directă, și nu intuiția intelectuală, ci intuiția de sentiment. Numai cine a rămas mut de admirație dinaintea maiestății unui răsărit de soare, — numai acela știe ce e soarele. Numai cine a înghețat de spaimă în mijlocul vuetului înfricoșat al valurilor oceanului, — numai acela știe ce e oceanul. Numai cine și-a topit inima la flacăra arzătoare a iubirii, — numai acela știe ce e iubirea. Tot așa, numai avântul de sentiment al sufletului nostru către spiritul suprem al universului, numai entuziasmul religios, numai extasul mistic, ne-ar putea apropia de înțelegerea lui. Cu aceasta ajungem însă la misticismul lui Pico della Mirandola, asupra căruia trebuie să ne oprim mai pe larg. Căci misticismul în gener. a jucat un mare rol în viața sufletească a Renașterii și se cuvine să-i cercetăm mai de aproape geneza, nu numai intelectuală ci și de sentiment.

III

Filosofia ce stăpâna încă spiritele la începutul Renașterii era scolastica medievală. Am văzut cum a luat naștere această filosofie, în veacurile când creștinismul absorbea întreaga viață sufletească a popoarelor europene, din nevoia de a împăca credința cu știința. Ca formă supremă a științei, filosofia avea să dovedească, cu mijloacele obicinuite ale rațiunii, dogmele religioase, ce cuprindeau adevărul revelat omenirii de Dumnezeu. În afară de acest adevăr, nu mai era nimic de cercetat. Căci omul nu putea avea pretenția să știe mai mult decât Dumnezeu; singura sa aspirație trebuia să fie, să înțeleagă adevărul pe care Dumnezeu l-a desvăluit aleșilor săi și pe care îl cuprind cărțile sfinte. Studiul realității concrete, studiul direct și liber al naturii, era astfel închis filosofiei, ca inutil. Iar curiozitatea firească a oamenilor simpli îl ocolea de asemenea cu grijă, ca primejdios. Căci natura, care atrage pe oameni prin atâtea frumuseți și tinde să-i abată dela gândul vieții viitoare, era socotită de ascetismul medieval ca o vecinică ispită. Când farmecetele ei amenințau să covârșească sufletul lor în-

duioșat, biserica le venea în ajutor cu rugăciunile ei, menite să alunge duhurile necurate. Minunat a caracterizat această atitudine a creștinismului — și în genere a culturii medievale — în fața naturii, poetul german Heine. În cunoscuta sa «Istorie a Religiei și a Filosofiei în Germania»¹, vorbind de starea spiritelor sub influența ascetismului creștin din evul mediu, zice: «Natura însăși părea a se prefăce atunci într'un vis rău... Și totuși, deși omul, cufundat în subtilitățile abstracte ale teologiei și ale scolastice, își întorcea cu supărare ochii dela ea, glasul ei lua uneori tonuri așa de spaimântător de dulci și de pline de iubire, așa de groaznic de fermecătoare, încât omul asculta fără voe, și zâmbea încântat, și se speria, și se îmbolnăvea de moarte. Imi vine tocmai în minte istoria cu privighetoarea din Basel, și fiindcă nu o cunoașteți, vreau să v'o povestesc. În Mai 1433, pe vremea conciliului, un cârd de fețe biseicești, de vlădici, cărturari și călugări de toate culorile, s'a dus să se plimbe într'o pădure de lângă Basel discutând controverse teologice, și distingând, și argumentând, sau cercetând dacă Toma din Aquino e mai mare filosof decât Bonaventura, — sau mai știu și eu ce. Dar deodată, în mijlocul discuțiilor lor abstracte, se opriră cu toții și rămăseră nemișcați, ca și când ar fi prins rădăcini, dinaintea unui tei înflorit, printre ramurile căruia o privighetoare își cânta dorul în suspine melodioase și nespuse de dulci. O ciudată înduioșare cuprinse pe învățați. Tonurile calde ale primăverii năvăleau biruitoare în inimile lor închise cu atâtea verigi scolastice. Simțirea lor se deștepta ca dintr'un somn greu de iarnă. Și, în încântarea lor neașteptată, se uitară unii la alții cu o mirare plină de spaimă. Atunci unul dintr'înșii își dădu cu părerea că așa ceva nu e lucru curat, că privighetoarea aceea trebuie să fie un diavol, care a luat un glas așa de fermecător ca să-i abată dela gândurile lor creștinești și să-i împingă la voluptate și la alte păcate dulci. Și a și început să reciteze rugăciunea pentru isgonirea demonilor: adjuro te per eum qui venturus est iudicare vivos et mortuos... etc. Și se zice, că cei ce ascultase cântecul privighetoarei s'au îmbolnăvit chiar în acea zi și au murit curând după aceea».²

Iată care era atitudinea omului în fața naturii în evul mediu. Creștinul adevărat trecea prin mijlocul frumuseților ei cu ochii închiși, în parte fiind că nu știa și în parte fiind că nu voia să le vadă. Isgonit dar din mijlocul naturii, nu numai de principiul fundamental al științei sale, ci și de educația sa religioasă, filosoful medieval era redus să construiască o lume abstractă, de entități metafizice și de spirite supra-naturale, printre care rătăcea el însuși ca o nălucă fără viață și fără nici o legătură cu pământul.

Renașterea însă a îndreptat din nou privirile omului către natură

¹ Sämtliche Werke, ed. Lachmann, vol. III, p. 14.

² Traducerea e liberă.

Odată cu deșteptarea individualismului, s'a trezit în mod firesc, în pragul ei, și interesul pentru cadrul vieții omenești, în înțelesul cel mai larg al cuvântului. Marii poeți și prosatori italieni dela începutul Renașterii, Dante Petrarca, Boccacio, au cultivat și dezvoltat acest interes, au învățat pe contemporanii lor să vadă natura în mijlocul căreia trăesc și să-i admire frumusețile. Iar în iubirea sa redeșteptată pentru natură, omul a găsit puterea să creadă că ea nu poate să fie rea, că frumusețile ei nu pot să fie o ispită a diavolului, cum susține ascetismul creștin.

O asemenea schimbare de atitudine față de natură se simțea pe la sfârșitul evului mediu și începutul Renașterii, chiar și printre reprezentanții bisericii. Francesco d'Assisi bunăoară vedea în natură, în toată natura fără deosebire, opera lui Dumnezeu. Păsările, pe care doctorii conciliului din Basel le «exorcisau» ca pe niște duhuri necurate, el le cânta în poeziile sale religioase, în «Fioretti», ca pe niște «surori», le dădea de mâncare și le construia cuiburi, le îngrijea adică cu aceeași dragoste și cu același devotament ca pe copiii, săracii și bolnavii din jurul mănăstirii sale.

Odată cu iubirea pentru natură apare dar ideea, că natura e înrudită cu omul, care e înrudit cu Dumnezeu, că Dumnezeu se manifestează prin urmare într'însa ca și în sufletul omului. Această idee, restabilind legătura naturii cu omul și înodând-o cu legătura stabilită de mult de biserică între om și Dumnezeu, ducea în mod firesc la un fel de panteism de sentiment. Dumnezeu înceta de a mai fi o ființă izolată, despărțită de univers, ascunsă în adâncimile nepătrunse ale spațiilor supracerești. Dumnezeu e pretutindeni în natură, în toate lucrurile ei, fără deosebire, dela cele mai mari și mai frumoase până la cele mai mici și mai respingătoare. Teismul transcendent și intelectualist al evului mediu face loc în timpul Renașterii unui panteism de sentiment.

Această schimbare de atitudine față de natură a atras după sine o schimbare corespunzătoare față de filosofia scolastică. Ea avea pretenția să explice pe Dumnezeu cu formule abstracte, să facă pe oameni să înțeleagă pe Dumnezeu cu mijloace logice. Ideea însă a unității absolute a tot ce există, pe care o implica panteismul de sentiment de care am vorbit mai sus și la întărirea căreia a contribuit în deosebi neoplatonismul, ducea în mod firesc la convingerea că Dumnezeu e forța infinită pretutindeni prezentă în natură, în stelele de pe bolta cerului și în firele de nisip de pe fundul mării, în razele de soare și în adierele de vânt, în munți și în văi, în râuri și în lacuri, în plante și în animale. Cum putea intra însă această forță infinită în categoriile strâmte ale predicatelor logice, prin care voia să explice scolastica pe Dumnezeu? Omul nu poate cuprinde cu simțurile decât bucăți mărginite ale realității multiple și schimbătoare și nu poate îmbrățișa cu gândirea decât aspecte izolate ale unității infinite ce-i formează

ză isvorul și temelia. Toate predicatelor, pe care le putem atribui lui Dumnezeu, exprimă laturi deosebite ale naturii sale. Dacă zicem că Dumnezeu e infinit, ne gândim numai la mărimea lui; dacă zicem că e atotștiutor, ne gândim numai la inteligența lui; dacă zicem că e atotputernic, ne gândim numai la voința lui... și așa mai departe. Niciunul din aceste atribute nu ne poate da intuiția unitară a lui Dumnezeu, intuiție care trebuie să fie unitară, ca să fie intuiția unității fundamentale, unității absolute a tot ce există. Această intuiție nu ne-o poate da decât sentimentul. Pe când rațiunea se târăște neputincioasă pe drumul abstracțiunii logice, dela o noțiune la alta și nu poate vedea pădurea fiindcă numără copacii, sentimentul se avântă liber prin întunericul adânc ce învălue pe Dumnezeu și izbutește uneori să se apropie în deajuns de el, pentru ca ceva din lumina lui misterioasă să se coboare în sufletul omului. În asemenea momente poate vedea cel ce a luat această cale, ca în licărirea de o clipă a unui fulger, unitatea fundamentală a naturii, principiul suprem al universului.

Iar această stare sufletească, în care omul are în sfârșit intuiția unității ultime a lumii, nu e un act intelectual. Căci inteligența presupune deosebirea subiectului și a obiectului, și această deosebire trebuie să dispară pentru ca intuiția unității fundamentale a universului să fie posibilă. În această unitate nu mai există deosebiri de nici un fel, ne cum deosebirea cea mai adâncă ce poate exista în univers, deosebirea dintre eu și non-eu. Tot de aci rezultă că omul, ca să aibă conștiința unității supreme a lumii, trebuie să piardă conștiința de sine însuși, pentru ca deosebirea de eu și non-eu să nu mai existe într'insul. În starea sufletească ce rezultă din această uitare de sine, omul, cuprins parcă de o beție necunoscută, uimit, pierdut în neguri adânci, învăluit de lumini orbitoare, vede ca în vis pe Dumnezeu însuși, creatorul a tot ce există.

Această stare sufletească este extasul mistic.

IV

Cel ce a ajuns însă la această intuiție supremă, în taina conștiinței sale, n'o poate comunica și altora. A o descrie în cuvinte ar fi a o materializa, a o întuneca, a o micșora. Ș'apoi analiza, pe care o impune oricărui fapt sufletesc traducerea în cuvinte, e o descompunere. Unitatea ultimă a universului n'ar putea fi dar descrisă fără a fi descompusă în părțile sale, fără a înceta adică de a mai fi o unitate. Căci părțile înșirate una după alta nu ne dau, prin aceasta chiar, unitatea. Pico însuși zice că „perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu, ca unitate supremă a universului, nu poate rezulta din perfecțiunile sale parțiale”, adică din întrunirea laolaltă a diferitelor sale atribute. ¹ Incapacitatea predicatelor logice de a traduce intuiția

¹ De ente et uno, Opera, ed. cit., pag. 164.

unității supreme a universului merge până acolo, încât nu-i putem, propriu vorbind, atribui nici măcar existența, — nu putem adică zice nici măcar că Dumnezeu există, în înțelesul în care zicem că există lucrurile experienței noastre. Iacă bunăoară câteva rânduri caracteristice din «de ente et uno»: «Dumnezeu este plinătatea dintru început a toată ființa. El singur este prin sine însuși. Numai prin el au ajuns să fie toate cele ce sunt. În felul totuși cum vorbim de existența lucrurilor, nu putem atribui lui Dumnezeu existența; căci el stă cu mult deasupra oricărei existențe. Dacă numim pe Dumnezeu unitatea universală, nu spunem prin aceasta ce este el, ci arătăm numai raportul său cu tot ce există. Când Platon, în prima parte a lui «Parmenides», zice că unitatea stă deasupra existenței, acea unitate nu e altceva decât ceea ce am numit Dumnezeu, — în care privință se învoesc toți urmașii și interpreții lui».¹

Iacă de ce, cei ce au ajuns la cunoștința principiului suprem al universului, pe această cale, disprețuesc formulele logice cu care se construiesc sistemele filosofice obicinuite. Toată știința lor stă într'o intuiție care nu se poate comunica nimănui, care rămâne secretă, fiind că e inexprimabilă. Toată știința lor e un mister, condamnat să rămână veșnic închis în adâncurile conștiinței lor, un mister pe care ei îl cultivă cu sârguință și evlavie, dar în tăcere. De aci și vine numele lor de mistici, — nume ce derivă din cuvântul grec μυσίς, care înseamnă a închide ochii, a rupe comunicațiile cu lumea din afară, spre a contempla mai bine misterul din lăuntru, spre a asculta mai bine glasurile tainice ale conștiinței intime.

Misticismul nu e dar un sistem, ci o metodă. Cugetătorii ce iau cuvântul spre a propovădui misticismul lor, nu voesc decât să arate și altora calea pe care au ajuns ei la acea intuiție inexprimabilă. Și metoda lor are două părți, una negativă, alta pozitivă. Cea dintâi caută să dovedească omului că nu poate ajunge la cunoștința principiului suprem al universului pe căile obicinuite ale rașionii. Această parte negativă a metodei mistice are ea însăș două grade. Cum zice Pico însuși: «Sunt două trepte de cunoștință, pe care trebuie să călcăm, spre a ne apropia de întunerecul ce învâluie pe Dumnezeu. Pe cea dintâi căpătăm convingerea că nu putem atribui divinității nici una din însușirile ce i s'ar potrive. Pe cea de a doua ajungem la conștiința nimicniciei puterii noastre de cunoaștere, ajungem să înțelegem că niciodată nu vom putea pricepe natura lui Dumnezeu. O noapte pururea nepătrunsă îl învâluie, și mintea omului nu poate niciodată să-i risipească întunerecul. Poți spune asupra naturii lui Dumnezeu orice-i vrea; să-l înțelegi însă cu adevărat, nu vei putea niciodată. Puterea sufletului nostru n'ajunge în fața nemărginirii lui Dumnezeu. Așa încât nu ne rămâne, la urma urmei, să zicem decât că Dumnezeu, în spiritualitatea pură a ființei

¹ Opera, p. 162.

sale și în plenitudinea infinită a existenței sale, stă neînchipuit deasupra oricărei perfecțiuni pe care o putem gândi. Când Dionysios Areopagitul a ajuns la această cunoștință, a strigat: El, prea înaltul, nu este adevărul și puterea, nu este înțelepciunea, nu este unitatea, nu este bunătatea, nu este divinitatea. Nimic din cecece este, a fost sau va fi-pe pământ, nu poate sluji la zugrăvirea Lui. Vezi, când ai ajuns să recunoști că nu poți atribui lui Dumnezeu nici o însușire cunoscută sau închipuită de tine, când orice determinare îți scapă printre degete, atunci poți să te crezi un învățat. Acesta este cel mai înalt grad de cunoștință pe care îl poți atinge, și dacă te-ai înălțat până la el, vei zice cu David Profetul: «Doamne, a tăcea în fața ta, este a te lăuda»¹.

Și totuși, mintea noastră nu se poate mulțumi cu atât. Am voi «să ne ridicăm mai sus, tot mai sus, să intrăm în lumina neștiinței, până când ochiul nostru va orbi de întunerecul strălucirii divine».² Această dorință ne-o îndeplinește partea a doua, cea pozitivă, a metodei mistice. Am văzut că, după doctrinele neoplatonice, omul joacă în univers rolul de mijlocitor între lumea ideilor și lumea materială. Am dezvoltat această concepție mai sus, când am examinat sistemul filosofic al lui Plotin. Am indicat-o de asemenea în treacăt, în capitolul de față, când am schițat conținutul neoplatonic al Kabbalei. Pico reia la rândul său această concepție în discursul «asupra demnității omului», cu care voia să deschidă discuția publică a celor nouă sute de teze, la Roma. «In mijlocul întregii creațiuni stă omul, ca principiu de unificare al întregii naturi. El este înrudit cu cerul și este stăpânul pământului. Lui i-au fost menite lumina spiritului și darul înțelegerii întregii existențe. Viața sa nu dispăre cu fiecare clipă și nu durează vecinic. El este, cu o veche zicătoare persană, trăsura de unire, ba chiar legătura căsătoriei pentru întregul univers»³.

În adevăr, în om sunt reprezentate în mic toate categoriile de existențe din univers. Și de aceea, din cauza naturii sale universale, omul poate deveni orice. Cum zice Pico însuși, «el poate fi tot ce dorește. Animalele au dela naștere tot ce trebuie să aibă. Spiritele cele mai înalte au fost dela început cecece trebuie să fie și cecece vor rămânea în vecii vecilor. Omul singur a primit la naștere sămânța tuturor puterilor și germeii tuturor purtărilor. Și după cum le cultivă, așa înfloresc și dau roade. Dacă cultivă pornirile simțurilor, se sălbăticește și ajunge un animal. Dacă cultivă pornirile rațiunii, iese din el o ființă cerească. Dacă își dezvoltă însă puterile intelectuale, ajunge un înger și un fiu al lui Dumnezeu. Și dacă,

¹ De ente et uno, Opera, p. 164. Ultimul pasagiu vedește înrăurirea lui Nicolaus Cusanus, despre a cărui operă „de docta ignorantia”, vom vorbi mai jos.

² De ente et uno, Opera, p. 164.

³ Opera, p. 207.

în sfârșit, nemulțumit cu soarta sa de om, se retrage în mijlocul întregii existențe, atunci „ajunge tot una cu Dumnezeu însuși”.¹

Omul se poate ridica dar până la Dumnezeu, fiindcă e înrudit cu el prin sufletul său, care e o existență spirituală de aceeași natură cu existențele spirituale ce alcătuiesc lumea suprasensibilă, lumea ideilor sau a spiritelor divine. Spre a se putea însă ridica până la această lume, omul n'are decât o cale: să se silească a-și ușura cât mai mult sufletul de lanțurile grele ce-l țin legat de materia corpului. În adevăr, spre a-și îndeplini menirea de mijlocitor între lumea ideilor și lumea materială, sufletul omului se coboară pe pământ și, ca atras de un magnet, pătrunde în corpul ce i-a fost destinat. După moartea acestui corp, sufletul, dacă nu s'a materializat prea mult, se ridică din nou în sferile din care a purces și unde, precum am văzut, contemplă în față marile categorii de spirite ale universului. Dar această înălțare a sufletului către sferile supra-sensibile e posibilă și în timpul vieții, în rarile momente când izbutește să rupă orice legătură cu corpul. Cum este însă cu puțință acest lucru ?

Sufletul care trăește numai pentru nevoile corpului, se înstreinează de natura sa primitivă, se materializează, se îngreuiază, și nici chiar după moartea corpului, necum în timpul vieții lui, nu se mai poate ridica în sferile suprasensibile. Dimpotrivă, sufletul care se ocupă foarte puțin de nevoile corpului și trăește mai mult pentru contemplarea universului, își păstrează neatinsă natura sa primitivă. Căci spiritele din univers, fiind imateriale, singura lor funcțiune este cunoașterea, înțelegerea, contemplarea. Iar în rarile momente, când sufletul omului izbutește să rupă cu desăvârșire legăturile cu corpul, să piardă până și conștiința existenței lui, atunci natura sa primitivă se arată în toată strălucirea ei, puterea sa de contemplare îi revine întreagă. O lumină misterioasă, ce n'are nimic pământesc, lumina din sferile suprasensibile, îl inundă atunci, — și în această lumină îi apar marile categorii de spirite ale universului, în mijlocul cărora strălucește spiritul suprem, Dumnezeu însuși.

Ca să ajungă dar la intuiția ultimă, pe care i-o dă extasul mistic, îi trebuie omului o lungă pregătire, care constă în perfecționarea etică, în spiritualizarea ființei sale. Omul trebuie să disprețuiască adică, toată partea materială a vieții, care întreține agitațiile dezordonate ale sensibilității, patimile și viciile, ce tind să-l coboare în rândul animalelor. El trebuie să reducă la minimum nevoile corpului și să desvolte până la maximum puterile sufletului său. El trebuie să trăiască numai pentru dreptate, bunătate și adevăr, ca să-și păstreze neatinsă natura sa primitivă. Căci spiritele din lumea suprasensibilă, din care precede sufletul omului, neavând nimic de împărțit cu existențele pământești, sunt bune și drepte cu toți oamenii fără

¹ Opera, p. 209.

deosebire, iar viața lor întreagă e o vecinică contemplare a adevărului, ce se înfăptuește printr'însele, a procesului creațiunii ce se desfășură vecinic subț ochii și prin mijlocirea lor.

Misticismul e dar, în partea lui practică, o doctrină de perfecționare morală, cu tendințe ascetice foarte pronunțate. Așa a fost la Plotin, care mergea cu disprețul materiei până acolo, încât îi era rușine că avea un corp; așa a fost la Pico della Mirandola, care, deși se trăgea dintr'o familie domnitoare și ar fi putut juca în lumea sa cele mai înalte roluri, s'a retras, în floarea vârstei, într'o singurătate aproape călugărească și a trăit numai pentru bunătate, dreptate și adevăr.

P. P. Negulescu

Profesor la Universitatea
din București

INCERCĂRILE DE REFORMA A LOGICEI TRADIȚIONALE

A fost un timp când se credea că logica nu este o știință propriu zisă, supusă unei dezvoltări și refaceri continue, ci un sistem închis de principii fundamentale. Această opinie era împărtășită cu deosebire de Kant, care credea că logica formală nu a făcut nici un progres dela Aristotel și că orice modificare în sfera ei ar fi posibilă mai mult cu privire la întregirea și definițiunea conceptelor, decât cu privire la conținut. În secolul al XIX-lea o schimbare radicală s'a petrecut atât în studiul cât și în știința logicei. În Anglia, cursul de logică al lui Hamilton (la Universitatea din Edinburg) dădea naștere la o serie de studii logice cu tendința de a se îndepărta de tradițiunea aristotelică și medievală.¹ În Germania, o mișcare de reformă a logicei se inaugura cu studiile lui Trendelenburg. Tendința că logica nu are nevoie de întregire și reformă cu privire la conținut, era astfel părăsită cu desăvârșire pe la mijlocul secolului trecut. Astăzi cei mai dogmatici partizani al lui Aristotel recunosc lipsurile logicei tradiționale și meritele logicei moderne.

În cele ce urmează voi încerca să relev cele mai importante inovațiuni aduse în știința logicei. În acelaș timp voi căuta să arăt dacă astfel de inovațiuni pot înlocui cu desăvârșire logica lui Aristotel. Această chestiune trebuie lămurită pentru a decide asupra caracterului logicei, ca disciplină. Căci vechea întrebare, dacă logica este știință sau artă, cuprinde în sine răspunsul la încercările de reformă a logicei tradiționale.

I

Trendelenburg a pus pentru întâia oară întrebarea dacă logica tradițională, extrasă din operele lui Aristotel și ale Scolasticilor, are un caracter

¹ Chiar mult răspânditul manual de logică al lui Whately (*Elements of Logic*, 1827), scris cu mult respect pentru Aristotel, introducea unele inovațiuni. Vezi: B. IV, chap. I.

formal.¹ Întrebarea pare a avea numai o importanță de interpretare, ea se referă însă la o problemă fundamentală. În adevăr, ceea ce se înțelege prin acesta, este separațiunea logicei de metafizică. Chestiunea este de a ști dacă există o știință pur formală, independentă de condițiile psihice și fizice ale lumii.

Aristotel, prin tratarea categoriilor și prin teoria conceptelor, dovedește că avea o concepțiune a logicei nu tocmai formală. În fapt, categoriile sunt mai mult principii metafizice decât forme de gândire, pentru că represintă clasificarea relațiilor de lucruri. De asemenea, conceptul este considerat de Aristotel mai mult ca un simbol care exprimă esența lucrului, decât ca un rezultat formal al judecării. În acelaș sens, definițiunea «reală» represintă pentru el esența sau substratul metafizic.² Aceste puncte arată clar confuziunea ce există la Aristotel între probleme metafizice și logice. Aceeaș confuziune se întâlnește în logica scolasticilor unde, după cum se știe, chestiunea universalelor a fost determinată de aceeaș cauză.

Logica tradițională avea însă un caracter formal în ceea ce privește tratarea științei. Astfel, teoria silogismului la Aristotel și metoda tratatelor de logică ale lui Petrus Hispanus (Papa Ioan al XXI-lea), Duns Scotus, etc., represintă tot ce poate fi mai formal. Ceea ce înțelegem astăzi prin «formalism medieval», în filosofie este expresiunea acelei note în învățământul scolastic, care își avea originea în studiul logicei formale.

Fără îndoială că concepțiunea strict formală a logicei se găsește pentru întâia oară la Kant. Ca știință «a formei de gândire în general», logica însemna pentru Kant o disciplină cu totul independentă de conținutul gândirii. În acest sens, logica servește «nu la înlărgirea, ci numai la judecarea și îndreptarea cunoștinței noastre».³

Problema conținută în întrebarea lui Trendelenburg se reducea la chestiunea dacă logica poate fi o știință pur formală și independentă de metafizică. Logiciani ca Hamilton, Drobisch, Mansel, De Morgan, etc., considerau teoria formelor și principiilor gândirii ca o știință eminentemente formală. Prin această concepțiune se înțelegea limitarea logicei la cunoștința sistematică a formelor sub care gândirea se manifestă. Logicianii moderni mergeau însă mai departe și încercau să stabilească o logică «pură», care să conție o teorie de cunoștință idealistică, arătând că există condițiuni pentru necesitatea și validitatea gândirii noastre, independente de lumea reală sau de existența lumii din afară. La baza acestei concepțiuni se află

¹ *Logische Untersuchungen* (Berlin, 1840), I, 1,

² *De Interpretatione*, I.

³ *Logik* (Jäsche, 1800), Einl., I. Cf. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, II, § 120

dorința de a emancipa știința logicei nu numai de metafizică, ci și de psihologie. Astfel, Husserl a încercat, în combaterea sa a Psihologismului, să desvolte un fel de logică *a priori*, pe baza principiului «*universalia ante rem*», pentru a lua un punct de vedere independent de metafizică și psihologie.¹ Husserl releva în special confuziunea care se face între legi reale și legi ideale, între ordonarea causală și ordonarea ideală.² Problema logicei pure constă în (I) fixarea categoriilor pure (*reine Bedeutungs und-gegenständliche Kategorien*), a (II) legilor și teoriilor care residă în aceste categorii, și în (III) teoria formelor posibile ale cunoștinței.³

Cercetările lui Husserl se îndreptau de fapt și în contra teoriei psihologice a judecății, emisă de Fr. Brentano și susținută și de Sigwart, Bergmann, Windelband și alții. Brentano susținea că baza gândirii se găsește în manifestațiuni psihice și că prin urmare orice judecată este produsul unui sentiment. Judecățile de calitate, adică afirmative și negative, sunt rezultatul unui sentiment de aprobare sau desaprobară.⁴ Pentru a dovedi baza psihologică a gândirii, Brentano considera judecățile de calitate ca expresiunea a două sentimente fundamentale ale naturei omenești, și pune astfel judecată negativă pe aceeaș treaptă de existență logică ca și judecata afirmativă.

Chestiunea judecăților negative a fost discutată de mulți logicieni. Lotze nu vedea nici o deosebire logică între predicatul unei propozițiuni afirmative și acela al unei propozițiuni sau judecăți negative, pentru că atât afirmarea cât și negarea exprimă relațiunea între S și P și ambele răspund la aceeaș întrebare: este $S=P$?⁵ Sigwart considera că negațiunea, ca formă de judecată, este dependente de afirmațiune, fiindcă ea nu exprimă un conținut, ci lipsa unui conținut implicat într'o afirmațiune. Căci judecata negativă nu determină o relațiune reală, ci represintă numai un aspect subiectiv al gândirei.⁶ Această opiniune era împărtășită, cu mici modificări, și de Bradley, care susținea că condițiunea negațiunei este o sinteză sugerată în actul judecăței. Pentru a nega ceva trebuie să ne gândim la ceva pozitiv. Așa, de exemplu, în propozițiunea «A nu este B»

¹ *Logische Untersuchungen* (Halle a S., 1900), I, p. 7 și p. 211.

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, pp. 243-248. Cf. și partea doua a lucrării. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hale a. S., 1901), p. 92 și pp. 673-674. Volumul al doilea intitulat „*Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*“ (în ediția doua revăzută, Hale a. S., 1921) desvoltă o teorie atât de deosebită de principiile logicei tradiționale, încât nu ne poate interesa aici.

⁴ *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (Leipzig, 1874), B1. I, p. 236. Germanul acestei teorii se află și la Aristotel: *Ethica Nic.*, VI, 2.

⁵ *Logik* (Philos. Bibliothek, Leipzig, 1912), § 40, pp. 61-62.

⁶ *Logik* (4 te Aufl., Tübingen, 1911) Bd. I, pp. 158-191.

faptul real este un caracter X aparținând lui A și care este incompatibil cu B. Baza negațiunii este, prin urmare, aserțiunea «unei calități care exclude pe X». ¹ În noua ediție a logicei sale Bradley își menține concepțiunea despre negațiune, dar o consideră ca «subiectivă» numai în sensul când negarea simplă este o abstracție. ²

În sfârșit, într'o lucrare apărută mai de mult, am căutat să consider problema negațiunii din cele trei puncte de vedere pe care ni le sugerează această formă de judecată în funcțiunea gândirii (psihologic, logic și metafizic), arătând că nici una din aceste înfățișări, luată singură, nu poate corespunde în mod adecuat negațiunii, ci că toate la un loc numai, ne dau o concepțiune clară despre rolul și însemnătatea ei. ³

Psihologismul în logică avea meritul de a fi arătat legătura organică între forma și natura gândirii. Fără îndoială că din punctul de vedere al originii, gândirea este un produs psihic. Știința logicei poate fi cuprinsă în sfera psihologiei, dar această concepțiune privește în primul rând originea gândirii. Ceea ce se ignorează în acest caz este faptul că logica este o știință care se ocupă nu cu origina, ci cu formele gândirii. Definițiunea aceasta trebuie menținută dacă se admite necesitatea unei științe independente a logicei. Psihologismul în logica modernă este de fapt rezultatul aceleiaș confuziuni între probleme metafizice și logice, între conținut și formă, între realitate și idealitate, pe care o găsim la atâția gânditori.

Pe de altă parte, lupta în contra Psihologismului întreprinsă de Husserl și alți partizani ai logicei «pure», avea tendința de a degenera în metafizică. Căci o știință care caută a se emancipa de orice substrat psihic devine artificială prin faptul că se depărtează de realitate. Formele gândirii însăși au un înțeles în raport cu realitatea pe care o formulează. Controversa între Psihologism și logica pură ne arată totuș un adevăr fundamental, anume, că este imposibil de a separa forma de conținut fără o construcție arbitrară. Dar în sensul acesta orice știință este o mutilare a realității. Este bine totuș a fi conștient de acest adevăr elementar, mai cu seamă într'o disciplină care prin definiție se ocupă cu formele gândirii.

Problema cuprinsă în întrebarea lui Trendelenburg se rezolva astfel într'un mod relativ. O logică formală există numai ca o disciplină limitată la studiul sistematic și clasificarea regulilor de gândire.

II

O reformă radicală a logicei a fost încercată de Hamilton prin teoria așa numită «Quantificarea Predicatulului». Hamilton credea că clasificarea

¹ *The Principles of Logic* (London, 1883), I. Chap. III, § 6.

² *Second edition revised with commentary and terminal essays*, (London, 1922), vol. I, p. 127.

³ *Die Denkfunktion der Verneinung* (Berlin-Leipzig, B. G. Teubner, 1914.)

tradițională a propozițiilor de cantitate este incompletă, pentru motivul că se referă numai la subiect. El susținea că predicatul poate fi de asemenea cantificat, și indica astfel opt scheme de propozițiuni logice, în loc de cele patru ale logicii tradiționale.¹ Rezultatul acestei teorii consta după Hamilton în următoarele modificări: (1) termenii indefiniți ai unei propozițiuni, fie subiect sau predicat, nu sunt niciodată gândiți ca îndeterminați în cantitate; (2) Revocarea celor doi termeni ai unei propozițiuni la ade-vărata lor relațiune, o propozițiune fiind întotdeauna o ecuațiune a subiec-tului și predicatului ei; (3) Reducerea conversiunii propozițiunilor dela trei specii la una, și anume, la simpla conversiune; (4) Abrogarea tuturor legilor speciale de silogism și demonstrarea posibilității exclusive a celor trei figuri silogistice, cu excluderea figurei a patra.²

Doctrina lui Hamilton era bazată pe asumțiunea că predicatul este întotdeauna gândit în extensiunea sa, sau că judecata normală exprimă întotdeauna o ecuațiune. Cantitatea predicatului se gândește însă numai câte-odată, anume, în conversiune, în propozițiuni identice, și în silogisme de a treia figură. În general, când o judecată este exprimată, predicatul este gândit ca indefinit. Pe lângă aceasta, o propozițiune ca «Tot S este tot P», unde atât subiectul cât și predicatul este gândit în extensiune, conține de fapt două propozițiuni, anume: «Tot S este P» și «Tot P este S». Astfel, teoria Quantificării Predicatului complică în loc să simplifice gân-direa, ceea ce este în contra scopului general al logicii.

Mânați de aceeaș dorință de simplificare a logicii, Boole, De Morgan și Jevons încercau să desvolte o logică simbolică *more mathematico*, sus-ținând că orice formă de gândire poate fi redusă la relațiuni matematice. Leibniz concepușe posibilitatea unei astfel de logici. Prin «*characteristica universalis*» el înțelegea să găsească o disciplină care să înlocuiască vorbele prin semne, ca în matematică, urmărind în acelaș timp și o limbă filosofică sau universală.³ Pe lângă aceasta, el considera înlocuirea celor trei clase de obiecte (termeni, propozițiuni și silogism) prin termeni algebrici. Astfel, termenii simpli ar fi *literale*, termenii complexi *formulele*, propozițiunile sunt *ecuațiile* și raționamentele ar fi *operațiunile* prin care se deduce o relațiune dintr'alta⁴.

¹ *Lectures on Logic* (Ed. by Mansel and Veitch, London, 1860), pp. 242-248. Teoria quantificării predicatului se găsește în formă sporadică la G. Bentham, *Outline of a New System of Logic* (London, 1827).

² *Prospectus of Essay towards a New Analytic of Logical Forms* (in *Discussions*, 3 rd ed., Edinburgh and London, 1866).

³ *Fundamenta Calculi Ratiocinatoris* (Opera Philos, ed. I. E. Erdmann, XVIII); Cf. de asemenea *De Scientia Universalis seu Calculo Philosophico* (*Ibid.* XI).

⁴ *Lettre à Vegetius*, 1696 (Dutens, III, 339) apud L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, d'après des documents inédits (Paris, 1901), pp. 283-284. F. Tönnies a căutat să arate că Leibniz datorește ideia unei „*characteristica universalis*” lui Hobbes. Vezi articolul său „Leibniz und Hobbes” în *Philos. Monatshefte*, XXIII (1887).

Boole pleca dela premisa, obținută pe baza teoriei Quantificării Predicativului, că orice propozițiune logică este o ecuațiune, și că prin urmare toate deducțiunile logice tradiționale pot fi reduse la formule de algebră. El considera astfel logica mai mult ca o ramură a matematicii și construia un fel de calcul logic bazat pe procesul algebraic. Principiul contradicțiunii devine pentru Boole numai consecința unei reguli fundamentale de gândire, a cărei expresiune este: $X^2=X$.¹ Bazat pe aceeaș teorie, De Morgan concepea deasemenea o logică simbolică în care toate procesele deductive ale gândirii sunt reduse la formule matematice,² iar Jevons considera că principiul oricărui fel de raționament este substituirea unui membru al unei ecuațiuni cu celălalt, orice gândire consistând în a lua un lucru ca un reprezentativ sau substitut al altui lucru.³

Toate aceste încercări de reformă presupuneau că principiul subsumțiunii, care se află la Aristotel și în întreaga logică tradițională, formează fundamentul gândirii logice. Pentru aceasta, logica simbolică nu conținea un principiu nou de metodă a gândirii, ci numai o translațiune de formule. Boole ar fi trebuit să probeze că relațiunile matematice sunt mai simple și mai cuprinzătoare decât cele logice, pentru a arăta necesitatea unei astfel de logice. Rezultatul cercetărilor sale precum și ale celorlalți partizani ai logicei simbolice, nu arăta însă că logica poate fi redusă la o dependență a matematicii, ci numai că raționamentul logic poate fi reprezentat prin formule de algebră. Un punct de vedere mai fertil era acela luat de B. Russell, care susținea că matematica este logică și că principiile fundamentale ale matematicii consistă în analiza logice simbolice.⁴ Aceasta implica dela sine dependența matematicii de logică. În orice caz, principiile matematicii, precum și a celorlalte științe, sunt principii logice care domină fiecare proces de gândire.

III

Silogismul a fost discutat de logicianii moderni cu o deosebită persistență. Mill declara, după Sextus Empiricus, că silogismul este un raționament care conține o *petitio principii*, pentru că concluziunea este întotdeauna

¹ *An Investigation of the Laws of Thought* (London, 1854), p. 49. Cf. și lucrarea sa *The Mathematical Analysis of Logic* (Cambridge and London, 1847).

² *Formal Logic* (London, 1847).

³ *The Substitution of Similars* (London, 1869), sec. 17. Algebra logice era perfecționată mai târziu de E. Schröder, *Algebra der Logik*, 3 Bde. (Leipzig, 1890-1895).

⁴ *The Principles of Mathematics* (Cambridge, 1903), vol. I. Chap. 1. Aceeaș atitudine o ia și L. Couturat. Cf. R. B. Haldane, „The Logical Foundations of Mathematics” in *Mind*, vol. 69 (1909), pp. 1-39.

conținută în premisă.¹ Această obiecțiune este îndreptățită numai dacă luăm premisa majoră ca o enumerare de cazuri particulare. În silogismul «Toți oamenii sunt muritori, Socrate este un om, Socrate este muritor», premisa majoră este însă o enunțare a unei relațiuni necesare între două concepte. Astfel concluziunea reprezintă ceva nou, și anume, necesitatea între doi termeni. Fără o idee de necesitate sau relațiune necesară, nici un caz particular nu poate fi probat.

Valoarea silogismului, în ceea ce privește înaintarea cunoștinței, rămâne totuș o problemă. Dar trebuie ținut în minte că o astfel de problemă nu aparține logicii propriu zisă. Adevărul este că toate atacurile în contra silogismului pornesc dintr'o confuzie între problemele logice și ale teoriei cunoștinței. Așa, Locke observa din punctul său de vedere că putem gândi și raționa prin propozițiuni particulare și că prin urmare regula silogismului, că trebuie să avem cel puțin o propozițiune *generală* pentru a raționa, este greșită². Spencer deasemenea ignora rolul strict formal al silogismului când observa că «actul raționativ nu este adevărat exprimat de silogism», pentru că există și alte forme mai simple și mai complicate prin care gândirea se manifestă³. Dar înainte de a formula rolul și însemnătatea silogismului, să vedem care sunt reformele propuse în această privință de logicianii moderni.

Fără îndoială că reformele cele mai pozitive ale logicii moderne se găsesc cu privire la figurile și regulile silogismului. Logica tradițională păcătuia prin a avea prea multe figuri și formule de raționament deductiv, care nu se întrebuițau în gândirea obișnuită. Kant a arătat că numai figura I-a conține raționamente pure și că figurile II, III și IV conțin raționamente «hibride»⁴. Aristotel însuși considerase figura primă a silogismului ca singura «perfectă» (τέλειος), arătând în acelaș timp necesitatea de a reduce celelalte figuri (II și III, căci a IV-a fusese adaosă de Galenus) la întâia figură⁵.

Cea mai radicală reformă a silogismului o întâlnim la Bradley. După acest logician, premisa majoră este o prejudecată, pentru că în cele mai multe raționamente o astfel de premisă nu există. Așa, de exemplu, în următorul raționament: «A este la dreapta lui B, B este la dreapta lui C, prin urmare A este la dreapta lui C», nu se află o premisă majoră⁶. Mai mult decât aceasta, silogismul este, ca și premisa majoră, o superstițiune, pentru că pre-

¹ *A System of Logic* (New ed. London, 1906), B. II, chap. 3, § 2.

² *An Essay concerning Human Understanding*, B. IV, chap. 17.

³ *The Principles of Psychology*, § 303-305.

⁴ *Die falsche Spitzfindigkeit der vier, Syllogistischen Figuren*, § 4-5.

⁵ *Anal. Pr.*, I. I.

⁶ *The Principles of Logic* (1883), II, Chap. I, § 4.

tinde a fi modelul raționamentului, pe când există raționamente valide care nu se exprimă în forme de *Barbara Celarent*. Principiul *Dictum de omni et nullo* nu cuprinde toate formele de gândire validă¹. Bradley găsește patru sau cinci principii care operează în procesul de inferare sau raționament: (I) Principiul sintezei subiectului și atributului, ca, de exemplu, când două subiecte au același sau un deosebit atribut — sunt asemenea sau diferite. (II) Principiul identității: unde un termen are unul și același punct în comun cu două sau mai multe termene, acolo acestea au același punct în comun. (III) Principiul sintezei de grad: când un termen stă, prin virtutea unuia și aceluiași punct în sine, în o relațiune de grad cu două sau mai multe alte termene, atunci acestea sunt de asemenea în relație de grad. De exemplu: A este mai cald decât B și B decât C, prin urmare B este mai cald decât C. În sfârșit (IV și V), principiul sintezei de timp și spațiu: unde unul și același termen stă în relațiune de timp și spațiu cu doi sau mai mulți termeni, acolo există o relațiune de timp sau spațiu între acestea. De exemplu: A este nord de B și B vest de C, prin urmare C este sud-est de A; sau: A este o zi înainte de B, B este contemporan cu C, prin urmare C este o zi după A².

Din toate aceste principii numai acela al sintezei subiectului și atributului corespunde silogismului tradițional. Celelalte principii de raționament sunt mai cuprinzătoare decât figurile și modurile silogismului din logica tradițională. Bradley recunoaște totuși imposibilitatea de a găsi formule definitive prin care orice fel de raționament să poată fi reprezentat. Orice canon care pretinde a fi prototipul raționamentului valid, este mai mult sau mai puțin limitat. A încerca de a găsi un astfel de canon, înseamnă a voi o «infinitate complectă». Căci gândirea este infinită, și relațiunile de timp, spațiu și grad sunt infinite și inepuizabile³.

În rezumat, teoria lui Bradley duce la următorul rezultat: inferarea este o «construcție ideală rezultând în percepțiunea unei noi conexiuni», și o astfel de percepțiune nu poate lua naștere după regulile logicii silogistice. Cu toate acestea Bradley, admite, în comun cu partizanii silogismului tradițional, că este imposibil de a raționa decât pe baza identității și a unei premise universale⁴.

Originalitatea teoriei lui Bradley nu constă numai în critica îndreptată în contra formelor silogistice, ci și în realizarea unui adevăr fundamental pe care logica tradițională a căutat să-l ignoreze. Gândirea se exprimă în forme bazate pe principii eterne, dar nu formele, ci principiile

¹ *Ibid.*, Chap. II, § 1.

² *Op. cit.*, I, Chap. IV, § 3.

³ *Ibid.*, § 6.

⁴ *Ibid.*, Chap. VI, § 1.

cuprind întregul proces de gândire. Formele de raționament sunt întotdeauna limitate la cazuri mai mult sau mai puțin trecătoare. Faptul este că putem gândi întotdeauna prin diferite forme, și că prin urmare nu trebuie să oprim mișcarea minții prin formulări rigide. Gândirea rămâne un proces infinit care nu corespunde nici unui sistem pedant. Cu toate aceste considerații, rolul silogismului, ca o formulare ipotetică a gândirei valide, nu este scăzut. Aristotel nu a voit să ne dea prin silogism o sinteză a întregului proces de gândire, ci numai o formulă după care se poate gândi corect. Dacă această formulă este respectată, raționamentul este exact. În acest sens ipotetic Bradley însuși recunoaște valoarea silogismului. Contribuția sa la știința logicii este din acest punct de vedere mai pozitivă decât inovațiile celorlalți logicieni moderni.

IV

Cele mai mari lipsuri în doctrina logicii tradiționale se aflau cu privire la inducțiune. Se știe că Aristotel tratase procesul inductiv de gândire ca un caz de silogism în figura a III-a (silogismul epagogic)¹. Logicienii scolastici aveau același punct de vedere limitat. După ei, inducțiunea constă în o enumerare de cazuri particulare adunate sub o formulă generală. În secolul al XVII-lea, logica inductivă începe a lua o nouă direcțiune în urma operei lui Fr. Bacon, dar mai ales în urma metodelor noi de investigațiune ale lui Galilei și Newton. Interpretarea empiristă a cunoștinței, care se găsește la Hobbes, Locke, Hume și Condillac, întemeia adevărul că orice raționament științific este inductiv. Din acest punct de vedere, Mill desvolta, în urma lucrărilor lui Herschel și Whewell, logica inductivă. Contribuția sa cea mai originală este de a fi explicat natura procesului inductiv de gândire.

Bazată pe definițiunea lui Aristotel, că inducțiunea este o progresiune dela singular la universal², logica tradițională limitase procesul inductiv de gândire la o colecțiune de cazuri particulare. Galilei observase cu dreptate că dacă inducțiunea cere să trecem prin fiecare caz individual, atunci este ori inutilă, nedând nimic nou, ori imposibilă, fiind un proces infinit de observațiune³. Mill susținea însă că relațiunea între cazuri particulare și propozițiuni generale nu este o colecțiune de observări, ci o inferență, prin care se obține un nou adevăr. Așa, de exemplu, propozițiunea «Toate metalele din acest district sunt exploatate», nu este o inducțiune, pentru că nu conține ceva nou afară de cazurile particulare observate. Mai mult decât

¹ *Anal. Pr.*, II, 23.

² *Top.*, I, 12.

³ *Il Saggiatore*, I, 501.

aceasta, propozițiunea nu este strict generală, fiindcă predicatul nu este afirmat de un număr infinit de cazuri individuale, ci numai de *toate* metalele districtului în chestiune. Pe de altă parte, propozițiunea «Toate metalele sunt conducători buni de electricitate», este o inducțiune, pentrucă conține implicit o inferare, anume, că ceea ce am găsit să fie adevărat de câteva cazuri particulare va fi adevărat de toate cazurile care aparțin aceleeaș clase. De asemenea propozițiunea este generală în sensul strict al cuvântului, predicatul fiind afirmat de un număr infinit de cazuri particulare aparținând aceleeaș clase. Mill accentua astfel că inducțiunea este un «proces de inferare» și că orice proces de gândire în care concluziunea nu este mai largă decât premisele din care a fost trasă, nu cade în sfera terminului de «inductiv». ¹ Cu alte cuvinte, inferarea nu consistă în enumerarea de cazuri particulare, ci în enunțarea unei propozițiuni generale. O astfel de propozițiune este obținută prin observarea faptelor, controlată de o lege sau de o «concepțiune», cum zice Whewell. ² Dacă se descoperă o astfel de concepțiune sau lege, testul cazurilor particulare se reduce la o simplă verificare. În acest sens Galilei substituia vechea metodă inductivă de comparație și enumerare, prin analiza unui singur caz caracteristic.

Dacă procesul inductiv de gândire este o inferare, atunci inducțiunea are un caracter deductiv. Întrebarea naște, prin urmare: este inducțiunea o metodă independentă, sau reprezintă ceva deosebit de deducțiune? Aceasta este problema cercetată de mai mulți logicieni moderni. Jevons consideră inducțiunea ca o «deducțiune inversă». ³ Căci orice proces inductiv presupune o premisă majoră, cu toate că aceasta este suprimată în cursul raționamentului. Bradley găsea pentru acelaș motiv că inducțiunea nu este un mod independent de inferare. ⁴ În acelaș sens Sigwart considera inducțiunea ca o «deducțiune inversată». ⁵ În sfârșit, B. Russell observa că inducțiunea este un fel de «deducțiune deghizată», ⁶ susținând că cele patru metode inductive formulate de Mill nu pot fi întrebuințate dacă începem numai cu fapte, că chiar canoănele acestor metode presupun adevăruri universale, și că prin urmare metodele nu sunt strict «inductive». Mai mult decât aceasta, natura raționamentului de care se servește cele patru metode nu este inductivă, ci deductivă, pentrucă procesul gândirii în astfel de cazuri nu funcționează decât pe baza unor propozițiuni universale. ⁷

¹ *Syst. of Log.*, B. III, chap. 2, § 1.

² *Novum Organon Renovatum* (3rd ed., London, 1858), II, sec. 5.

³ *The Principles of Science* (2nd. ed., London, 1877), vol. I, p. 265.

⁴ *Princ. of Log.* II, Chap. 3, § 14.

⁵ *Logik*, Bd, II, p. 457.

⁶ *Princ. of Math.*, vol. I, Chap. 2, § 12.

⁷ *Ibid.*, § 6 și § 15. Aceasta era relevat și de Sigwart. *Op. cit.*, p. 439.

Toate aceste considerațiuni ne întorc de unde am plecat, la Aristotel. Procesul inductiv formulat în «silogismul epagogic» este, de fapt, o inferare deductivă. Problema inducțiunii ne arată însă acelaș adevăr fundamental pe care l-am întâlnit cu ocazia discuțiunii logice formale: orice separațiune radicală cu privire la natura gândirei, este mai mult sau mai puțin arbitrară și artificială.

V

Înainte de a considera concluziunile care se impun din teoriile expuse, trebuie să mai menționăm încă o încercare de reformă a logice tradiționale. De data aceasta avem o teorie care pretinde a face abstracție de întreaga doctrină tradițională. Este așa numita teorie logică a Pragmatismului.

Trebuie observat dela început că Pragmatismul încearcă să înlocuiască logica tradițională a lui Aristotel, precum și logica transcendențială a lui Kant sau logica empiristă a lui Mill, printr'o «logică a experienței». Prin aceasta se implică concepțiunea că și știința formelor sau regulilor gândirei este în funcție de experiență. Aici însă experiența nu înseamnă numai formularea științifică a impresiunilor și ideilor, ci mai ales *acțiunea*, adică viața trăită a elementelor care constituie cunoștința. Adevărul unei idei sau al unei propozițiuni nu rezidă numai în conținut, ci mai ales în *relațiunea* pe care o are față de realitate. Dar o astfel de relațiune nu este o «proprietate stagnantă», ci ceva viu și evolutiv. În sensul acesta, W. James declara că «adevărul se întâmplă (*happens*) unei idei» prin faptul că este un proces în continuă mișcare, determinat de experiență.¹

Se înțelege dela sine că baza acestei concepții este psihologică. Logica devine astfel pentru pragmatisti un fel de disciplină psihologică. Dewey, un pragmatist mai radical decât James, a încercat să desvolte o logică a experienței pe bază pragmatistă. «Gândirea este», spune Dewey, «un fel de activitate pe care o executăm dintr'o nevoie specifică, după cum din altă nevoie ne angajăm în alte feluri de activitate»². Astfel, «propozițiuni există raporiându-se la *agenda* — la lucruri de făcut sau să fie făcute, judecați a unei situațiuni cerând acțiune»³. Sau, cum se exprimă un alt pragmatist, «judecata tipică este o parte dintr'o acțiune»⁴. Gândirea văzută ca un act

¹ *Pragmatism* (New-York, 1907), p. 201; Cf. și următoarele lucrări ale aceluiaș autor: *The Meaning of Truth* (New-York, new ed. 1911), pp. 51—101 și *Essays in Radical Empiricism* (New-York, 1912), Chap. VI.

² *Essays in Experimental Logic* (Chicago, 1916), p. 75.¹

³ *Ibid.*, p. 335.

⁴ H. Sturt, „The Logic of Pragmatism” in *Proceedings of the Aristotelian Society*, (1903), p. 111.

pur reflectiv ne dă cheia unei logice a experienței ca o «metodă de cercetare și interpretare» a tuturor fenomenelor¹.

Vedem, prin urmare, că Pragmatismul, reducând toată doctrina logică la cercetarea naturii gândirii și la criteriul adevărului din punct de vedere practic al acțiunii, desființează logica sau cel mult o consideră ca o ramură a psihologiei și a epistemologiei. Aci apare iar aceeași confuziune între idealitate și realitate, între forma și natura gândirii. O «logică a experienței» poate exista în sensul oricărei logice limitate la o înfățișare a realității, dar nu poate ține loc logicii propriu zisă. Se pare că pragmatistii înșiși mărturisesc insuficiența doctrinei lor, când o consideră mai mult ca o «atitudine». De fapt, logica Pragmatismului nu înseamnă mai mult decât atât. Dar chiar în acest sens nu este o contribuție originală. Concepțiunea psihologică a gândirii se găsește, cum am văzut, și la alți logicieni. Am însemnat totuși teoria logicii după pragmatisti, fiindcă reprezintă o manifestare de încercare de reformă a logicii tradiționale. Voind să subsume cu desăvârșire logica — psihologiei, și neținând seama de caracterul formal al gândirii, logica Pragmatismului iese din cadrul științei logice propriu zisă².

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Încercările de reformă a logicii tradiționale ne duc, după cum am văzut, la rezultate foarte relative. Diferite puncte de vedere dau naștere la diferite teorii. O opinie identică există numai în aspirația pe care toți logicienii o nutresc de a formula în mod adecvat principiile și regulile gândirii valide. Din această dorință provine păcatul exagerării de care orice teorie suferă. Partizanii logicii pure sau ai logicii simbolice, precum și criticii silogismului sau reformatorii teoriei inducțiunii, încearcă a limita gândirea prin scheme, în aceeași măsură ca și Aristotel. Deosebirea este numai că, pe când părintele logicii nu avea nici un premergător în întreprinderea de a fonda o știință nouă, logicienii moderni au înaintea lor întregul schematism la care gândirea a fost supusă. Încercarea lor de a înlocui cu desăvârșire principiile logicii tradiționale, nu poate rezulta decât într-o translațiune de formule. Spiritul de inovațiune al logicianilor moderni amintește încercarea unor matematicieni de a înlocui geometria lui Euclid. O astfel de înlocuire este posibilă, dar, pentru a se impune în mod ge-

¹ Dewey, *Op. cit.*, p. 99. Cf. A. W. Moore, *Pragmatism and its Critics* (Chicago 1910), p. 107.

² Metoda Pragmatismului a fost întâi formulată de C. S. Peirce într'un articol intitulat „How to make our Ideas clear” în revista *The Popular Science Monthly* (Ian. 1878), pp. 286 — 302. F. C. S. Schiller, exponentul Pragmatismului (sub numele de „Humanism”) în Anglia, o găsește în propozițiunea lui Protagoras: *Studies in Humanism* (London, 1907), Pref., p. xiv.

neral, are nevoie de o schimbare graduală a felului de a vedea aceleași probleme. Totul depinde în acest caz de punctul de vedere al gânditorului, și cum majoritatea oamenilor s'a obișnuit cu logica lui Aristotel, ca și cu geometria lui Euclid, inovațiunea, fie cât de genială, rămâne mai mult pe hârtie.

Cu toate acestea, reformele propuse de logicianii moderni au meritul de a fi arătat lipsurile logicei tradiționale. Critica silogismului, formele noi de raționament deductiv și teoria inducțiunii, sunt contribuțiuni pozitive pentru știința logicei. Dar iarăși nu trebuie să uităm că aceste reforme nu înlătură logica tradițională, ci numai o întregeste. Căci sistemul logicei lui Aristotel cuprinde în sine nucleul tuturor principiilor și problemelor fundamentale cu care logica modernă se ocupă.

Incerările de reformă, precum și reformele pozitive introduse în corpul logicei tradiționale, dela jumătatea secolului trecut, sunt o dovadă că logica nu este numai o artă, sau, cum credea Kant, un sistem închis de concepte, ci o știință în adevăratul înțeles, fiind capabilă de întregire și dezvoltare continuă. Vechea întrebare pe care și-o puneau Scolasticii era astfel definitiv lămurită. Logica este o artă în sensul că ne învață cum să gândim corect, dar în același timp este o știință pentru că ne dă posibilitatea de a cunoaște principiile, regulile și formele gândirii valide. Caracterul logicei, ca știință, este un fapt pe care nu-l mai poate nega nimeni astăzi, când vedem o continuă dezvoltare în doctrina ei.

Pe de altă parte este adevărat că controversele care s'au desfășurat în secolul trecut și continuă a preocupa pe logicianii de azi, sunt de fapt aceleași ca și pe timpul când se cristaliza știința logicei. Aceasta nu înseamnă însă că logica nu este o știință. Problemele fundamentale rămân cam aceleași în orice disciplină. Dezvoltarea unei științe este chiar condiționată de statornicia unor principii. Căci numai pe baza unui sistem de probleme și principii poate o știință să progreseze.

Problema capitală a logicei de azi, ca și a logicei tradiționale, este de a sistematiza condițiile formale sub care procesul gândirii se manifestă, și de a simplifica pe cât se poate cunoștința regulilor de raționament valid. Toate celelalte probleme de logică sunt puse cu acest scop. A căuta soluțiunea lor, înseamnă a înainta știința logicei în direcțiunea pe care o indică însăși rațiunea de a fi a acestei discipline. În acest sens, încercările de reformă a logicianilor moderni nu sunt decât rezultatul firesc al dezvoltării logicei ca știință.

Nicolae Petrescu
Conferențiar la Universitatea
din București

CINCI DIALOGURI PLATONICE

ALCIBIADE, PROTAGORAS, EUTHYPHRON, LYSIS ȘI SYMPOSION

PREFAȚĂ LA VOL. II DE TRADUCERI DIN OPERA LUI PLATON

Nu considerațiuni de ordin cronologic, nici dorința de a prezenta doctrina lui Platon în creșterea și devenirea ei organică, ne-au determinat să prezintăm aceste scrieri ale marelui filosof, în ordinea adoptată, cu convingerea că ele ne pot sluji la înțelegerea mai deaproape a marelui cugețator care a fost Socrate. Firește că întreaga operă a lui Platon trebuie pusă la contribuție de cel care vrea să cunoască mai bine pe maestrul său, întrucât toată aceasta operă e împletită cu reminiscențe din ideile inițiatorului său în filosofie. Decât, dintre dialogurile platonice, unele sunt mai caracteristice pentru că ne oferă un material mai bogat pentru cunoașterea fiului Fenaretei.

Caracteristica marilor personalități e că sânt nepuizabile. Firea lui Socrate, complexă ca a unui Proteu, nu poate încăpea în cadrul unui sau a două dialoge. Lui Platon i-au trebuit cel puțin o duzină ca să ne schițeze liniile lui mai interesant, pe omul «ciudat» care nu intră în nici una din formulele cunoscute. Publicului său, întemeietorul Academiei i-ar fi putut spune cuvintele, pe care Nestor i le spune lui Telemah, venit să cerceteze urma tatălui său, Odiseu: «Nici cinci nici șase ani nu mi-ar ajunge să-ți povestesc». Și Platon a povestit Atenienilor, — mai ales publicului mai tânăr care nu-l cunoștea pe Socrate de cât din tradiții — nu cinci ani, ci o viață întreagă, cerând pentru el, ca artist ce era, doar dreptul modest de a-și spune și ideile lui prin gura aceluia pe care îl urmase ca pe un steag ce duce la mântuire și victorie. Pentru el numele lui Socrate, căruia îi închină mai toate dialogurile sale, e o declarație și un program. Și dacă în cadrul acestui program a găsit de cuviință să-și expună sub egida maestrului și genialele sale idei, e că el era încredințat că lucrează în spiritul

marelui dispărut, când nu se mulțumește să fie numai paznic al comoare de gânduri lăsată de acela, ci lucrează să o sporească, ducând mai departe cercetările începute și căutând să fructifice învățătura mântuitoare.

Mântuirea era această învățătură, în ochii lui Platon, pentru că ea arăta pe ce cale se poate găsi mântuirea Statului și a cetățeanului. Nu în bunurile externe, în avuție, situație, rang, stă fericirea individului, ci în desăvârșirea sufletului. Aceiași normă o recomanda Socrate și când era vorba să se realizeze fericirea Statului. Statul, ca și individul, trebuie să se întemeieze pe un principiu moral, căci numai acesta îi asigură trăinicia. Și după cum omului singuratic nu poate să-i dea valoare definitivă mijloacele externe de care el dispune, tot astfel și Statul nu poate dăinui și nu poate să-și îndeplinească adevărata lui menire decât dacă are la baza lui dreptatea. Și e limpede că existența unui asemenea Stat e condiționată de existența unor cetățeni pregătiți în acest sens. Așa se explică de ce Socrate — și după el, Platon — pusese așa de mare preț pe pregătirea omului ca om moral.

Viirea acestor doi mari apostoli, Socrate și Platon, a căror încercare de reformă are parcă un caracter de religiositate, corespunde unei crize în viața Statului atenian. După războiul peloponesiac, Atena mergea vizibil spre decădere. Oamenii politici însă caută să-i redea vechea strălucire și putere vârand-o iar în întreprinderi primejdioase. Însă toate încercările astea, conduse mai ales de Alcibiade, au dovedit odată pentru totdeauna că politica de ambiție și cuceriri e nefastă pentru Atena, care nu mai avea vechea energie, obișnuită să câștige mereu victorii.

Atunci ce are de făcut? Cum să-și orienteze politica externă? Și în general, de ce concepție avea să se lase călăuzit acest popor care se simțea încă plin de sevă și capabil încă de lucruri mari? — Iată întrebări pe care și le vor fi pus toți oamenii de bine și cu dragoste pentru cetatea lui Erehteu. Și această întrebare și-o va fi pus și tânărul — pe atunci — Platon, care și încearcă să-i dea un răspuns în Alcibiade al său. Răspunsul lui e scurt și e așa cum s'ar fi putut aștepta dela un discipol al lui Socrate: «Viitorul țării sale el nu-l mai vede în urmărirea himerică a unei predominări devenite imposibile, ci mai de grabă în realizarea unei vieți moralmente superioară»¹. Bine înțeles că pe lângă motivul de mai sus, care explică geneza acestui dialog «Alcibiade», mai e și o altă cauză — să-i zicem — ocazională. Dacă moartea mizerabilă a lui Alcibiade și după asasinatul lui Socrate, — dacă admitem că manifestul acesta a fost scris curând după execuția lui Socrate, când Platon trăia retras la Megara² — se pusese în discuție două chestii de o actualitate arzătoare: 1. Valoarea ca om și ca politic

¹ Platon — Vol. I. M. Croiset. Notice sur Alcibiade, pag 51.

² Cum admite M. Croiset: ibidem.

a genialului nepot al lui Pericle și 2. legătura dintre el și Socrate cât și natura influenței pe care acesta din urmă se zicea ca exercitat-o asupra celui dintâi

Era, cum vedem, la ordinea zilei o chestie «Alcibiade» și o chestie Socrate, și ce putea fi mai interesant decât a prezenta alături pe acești doi oameni spre a arăta raporturile dintre ei. Există o literatură dușmănoasă marelui om politic, pe care mulți îl socoteau, și nu fără motiv, drept pricina nenorocirilor Statului. Circulau șvonuri tot mai consistente, că părintele spiritual al lui Alcibiade fusese Socrate, pe care astfel mulți erau îndreptățiți să-l socotească drept autorul indirect al tuturor nenorocirilor patriei. Un ecou al acestor polemici îl avem și în Memorab. lui Xenofon, care se crede îndatorat să ia apărarea ilustrului om politic, pentru ca totodată prin asta să apere și memoria lui Socrate. În această polemică intervine și Platon cu «Alcibiade» al său, care caută să pue la punct cele două chestiuni, arătând pe de o parte ce dezastre poate produce un om de geniu nedesciplinat de un principiu moral, și pe de alta, că Socrate nu poate fi considerat ca vinovat de politica și faptele lui Alcibiade. Natural că cea mai mare parte din aceste lucruri nu le spune el deadreptul în dialogul său, ci le lasă subînțelese. Căci cel care citește această lucrare platonice și vede la ce se reducea raportul între cei doi oameni, poate să tragă numai decât concluzia că dacă fiul lui Clinas ar fi urmat sfaturile desculțului maestrului, n'ar fi urmat politica de aventuri pe care a urmat-o; n'ar fi vârat țara în aventuri, ci s'ar fi convins că fericirea țării sale trebuie căutată pe altă cale.

Toate cele spuse mai sus ar putea fi adevărate, sau cel puțin probabile, când ar fi un lucru cert că acest dialog a fost scris de Platon. Lucrul acesta nu e cert de loc; ba chiar majoritatea cercetătorilor mai vechi și mai noi au contestat autenticitatea lui. Pe reprezentanții acestei păreri îi găsim mai ales în școala germană, care, începând cu Schleiermacher și Ast și terminând cu Zeller și Wilamowitz, s'a silit să găsească tot felul de motive externe și interne ca să dovedească inautenticitatea lucrării în discuție. S'a obiectat, că stilul ei nu corespunde adevăratului stil plonic, că e sarbăd, trădându-se astfel ca opera unui imitator. Cât de fragile sunt aceste criterii interne, de care se lasă călăuziți unii filologi, se poate vedea din aceea că, despre acelaș dialog un filolog german¹ se exprimă astfel: «Nu cunosc ceva mai fermecător ca primul dialog al lui Alcibiade; sânt înclinat să-l numesc cea mai frumoasă bucată a limbei (grecești); și mai are pe deasupra o subtilitate de spirit și o fineță care reclamă cea mai mare atenție». Apoi e cel puțin ciudat ca din faptul că din acest dialog se află unul sau două cuvinte poetice, ce nu se mai întâlnesc în altă

¹ Cf. Müller, citat de Chaignet-Platon. 71. nota 1.

parte a operii lui Platon, să tragi un argument¹ în favoarea tezei că lucrarea aceasta ar fi neautentică. Ca și cum unui autor nu i-ar fi îngăduit să scrie de cât într'o manieră, pe care apoi ar fi obligat s'o respecte strict. Chiar dacă am admite acest lucru, și el e într'adevăr admisibil pentru un scriitor grec din această perioadă, nu trebuie să uităm însă că un scriitor nu ajunge la «maniera lui» dintr'odată, din prima zi când a pus mâna pe condei să scrie, ci și-o formează încetul cu încetul. Atunci de ce n'am admite că «Alcibiade» e una din operele scrise de Platon înainte de a ajunge să-și cristalizeze maniera?

Se spune că e opera unui imitator. Dar tocmai aceștia sânt mai prudenți decât chiar modelele lor, și, în orice caz, un imitator inteligent nu și-ar fi îngăduit, el, mai ales, să iatrebuițeze cuvinte străine de vocabularul lui Platon.

E mult mai probabil că lucrurile stau altfel. Dialogul acesta e platonice și dacă presintă oarecare deosebiri de restul operii filosofului, ele se datoresc faptului că „Alcibiade” a fost una din cele dintâi încercări literare ale autorului. De altfel imitatorul — dacă ar fi vorba de un atare — dă dovadă de un talent așa de remarcabil și așa de ingenios, și e așa de profund și subtil, în cât nu înțeleg de ce n'am vedea în el pe Platon însuși care, spre a satisface niște ulterioare supoziții filologice, s'ar fi făcut imitatorul său însuș.

Școala franceză, mai prudentă, îl consideră ca autentic². Și cu drept cuvânt, când ne gândim că în tradiția școlii platonice acest dialog s'a bucurat de cea mai mare trecere. El a fost comentat de predilecție de platonisti antici, — pentru că era socotit printre cele mai autentice dialoge. Albinus și Olympiodor ne spune că³ «cel care vrea să se dedea cu filosofia, va trebui să înceapă lectura lui Platon cu «Alcibiade», iar Iamblichos consideră acest dialog, deklasat de critica germană ca neautentic, ca un fel de propilee ce conduc în sanctuarul filosofiei platonice.

Dupăce în «Alcibiade» divinusul filosof vorbise între altele și despre condiția pe care trebuie s'o îndeplinească cel care vrea să se manifeste ca om politic și conducător al poporului, și ajunsese la concluzia că un atare om trebuie să poseadă, neapărat, «știința» a ceea ce formează obiectul politicii, el atacă în «Protagoras» chestia învățământului. Unul din meritele de căpetenie ale sofisiților, fusese că au pus pe primul plan această problemă, însă ei au făcut greșeala că au rezolvat-o într'un chip vicios, într'un spirit pur formal, fără să ție socoteală de loc sau prea puțin de ceea

¹ Cum face Wilamowitz, Platon II. p. 326.

² Cousin, Chaignet, M. Croiset.

³ Chaignet. op. cit. pag. 169. n 1.

ce trebuia să stea la baza învățământului, de acel fond real fără de care forma nu înseamnă nimic. Pentru a-și putea exercita activitatea lor cu folos, ei trebuiau să dărâme mai întâi credința înrădăcinată adânc în spirite, că «virtutea», în sensul ei cel mai larg, nu se poate învăța, ci ea numai se moștenește, sau că în orice caz ea poate exista într'un suflet bine născut și bine înzestrat. Față de o astfel de credință, firește că activitatea lor n'ar mai fi fost îndreptățită, sau ar fi fost mărginită la un câmp foarte restrâns. Dar ei afirmă și caută să dovedească, că susnumita credință nu e întemeiată, căci virtutea — spun ei — se poate învăța. Astfel, fără să'și dea poate seama de însemnătatea «descoperirii» lor, ei realizează una din achizițiunile cele mai importante pentru viitorul și progresul democrației. Căci asta înseamnă nici mai mult nici mai puțin că orice cetățean, cât de umil, dacă'și dă osteneală și dispune de mijloacele pentru a căpăta îndrumarea necesară, poate ajunge în posesiunea acelei «virtuți» intelectual-morale, care până atunci forma apanajul unui număr restrâns de «bine-născuți».

Ideea lor, realizată în practică cu ajutorul unei metode suigeneris, conținea în germen toată școala de mai târziu, și până la un punct se poate afirma că ideea de școală de azi — minus caracterul ei etatist — se datorește sofștilor.

Decât, această metodă a lor prezintă anumite scăderi, pentru că se punea prea mult preț pe partea formală. Aceste lipsuri ale ei nu scăpase spiritelor profunde ale vremii, și nu-i scăpase unui Socrate sau Platon. De aci divergența de păreri și de multe ori chiar ostilitatea între acești doi din urmă și sofștii.

Ca să ne arate raportul în care se aflau, unul față de celălalt, cele două «ideale de cultură», Platon pune în «Protagoras» al său, față în față, pe cei doi corifei ai celor două direcțiuni. Evident, că din punct de vedere istoric, scena care formează nucleul acestui dialog, nu se poate menține: când Protagoras, ajuns la o respectabilă bătrânețe, era considerat ca prințul științei grecești și cel mai mare sofist al timpului, Socrate era un nimenia, așa că raportul dintre ei nu trebuie înțeles de la egal la egal. Scena se bazează mai mult pe o ficțiune, menită să pună față în față cele două «școli», într'un cadru cât mai limpede și mai artistic. Căci nu trebuie să uităm niciodată când citim pe Platon, că e un mare, un foarte mare artist, care, voind să trateze o chestie așa de aridă ca cea pomenită mai sus, găsește mijlocul de a ne-o prezenta sub forma unei comedii de o fineță și un umor incomparabil. Protagoras e o comedie, și acest lucru îl va înțelege și mai bine cititorul care își aduce aminte că Platon, înainte de a se face filosof, era dramaturg.

Casa vestitului bogătaș Callias, ruda lui Pericle și a lui Alcibiade, era pe

atunci un cuib de înfelepciune. La el erau primiți cu brațele deschise toți sofștii călători, cari în peregrinațiunile lor nu uitau să se abată în primul rând la Atena, metropola culturii grecești. La masa acestui Mecena se întâlneau toți reprezentanții de seamă ai științei grecești, un Prodicos, un Hippias, un Protagoras.

Pentru bătrânii conservatori din Atena, cari nu vedeau cu ochi buni această invazie de oameni suspecti — cum erau sofștii — casa lui Callias va fi fost o casă de scandal, purtarea lui socotită de mult ca smintită, iar sofștii considerați ca niște paraziți ce găseau astfel un prilej lesnicios de a trăi comod pe spinarea seniorului risipitor și maniac după discuții filosofice. Bă încă Eupolis îi făcuse acestuia cinstea să ni-l înfățișeze ca eroul unei comedii, «Paraziții», unde era caricaturizat atât amfitrionul bun de pus sub curatelă, cât și diferitele personaje «filosoficești», ca Protagoras și alții. E probabil că această comedie a exercitat o sugestie asupra lui Platon, când s'a apucat să ne prezinte în dialogul său pe Protagoras, așa cum ni l'a prezentat. În câteva cuvinte, lucrurile se petrec în chipul următor: La casa sus numitului bogătaș, unde din întâmplare se aflau reuniți în acelaș timp cei trei sofști pomeniți mai sus, vine într'o zi Socrate ca să-i prezinte lui Protagoras pe un tânăr, Hippocrate, ce vrea să ia lecții de la vestitul maestru. Dupăce Socrate face convenitele prezentări — el cunoștea mai înainte pe Protagoras — personajul neînsemnat al tânărului, în care nimic nu ne împiedică să bănuim pe însuș Platon, trece cu totul pe planul al doilea, și discuția se începe între Socrate și Protagoras, spre a se ști dacă virtutea se poate sau nu învăța. Sofistul, evident, e de părerea că se poate învăța. Spre a se cerceta dacă sofistul își poate întemeia logicește această părere a lui, Socrate se preface că ar fi convins că, dimpotrivă, virtutea nu se poate învăța. Asta, precum vom vedea mai târziu, numai ca să pue la încercare pe partenerul său. Acesta, într'un discurs strălucit, dovedește afirmarea lui, care pare că-l convinge și pe Socrate. De cât, curiosul fiu al Feneratei, ar mai vrea să știe un lucru: Ce crede Protagoras? E virtutea unitară? Iar diferitele virtuți speciale ca: dreptatea, vitejia, temperanța, sunt ele oare numai părți identice între sine ale aceluiaș întreg, sau sunt diferite? În răspunsul la această întrebare, Protagoras se încurcă lamentabil în fața tânărului conlocutor, care nu-l slăbește cu întrebările și-l silește mereu să bată în retragere. Căci sofistul, spre a dovedi că virtuțile speciale nu sunt identice, căutase să arate că cel puțin vitejia e cu totul deosebită. Socrate îi demonstrează că punctul lui de vedere e fals, că toate virtuțile sunt asemenea, întrucât au la bază acelaș lucru: știința. Ce înfrângere rușinoasă pentru marele sofist! Să nu știe el să dea socoteală nici măcar de principiul care stă la baza întregului său program de instrucție!

Ultima parte a dialogului se ocupă cu întrebarea dacă într'adevăr

virtutea e știință sau nu. Și din discuție reese — lucru curios!, cum observă cu o diabolică ingenuitate prefăcutul Socrate — că Protagoras, împotriva afirmației sale de la început, ajunge acum la concluzia că virtutea nu e știință, pe când interlocutorul său, care la început afirmase că virtutea nu e știință, demonstrează acum contrarul. Ceeace ne dovedește — dacă n'ar fi alte indicii în sensul acesta — că punctul de vedere luat de Socrate la început, era numai un «truc», spre a smulge sofistului mărturisirea propriei sale ignoranțe în domeniul «didactic».

Și acest dialog pare a fi, negativ, întrucât n'ajunge la nici o concluzie precisă. Nu-i vorbă, după părerea maestrului lui Platon, nici o discuție, făcută cum trebuie, nu poate fi negativă, adică lipsită de un folos. Nici chiar atunci când n'a ajuns la nici un rezultat precis. «Căci — spune Socrate într'un pasagiu¹ foarte semnificativ prin aceea că ne explică secretul metodelor socratice și rostul ciudat în aparență al tuturor dialoagelor pe care critica obișnuiește să le numească «negative» — examinarea unei afirmații e adese ori examinarea atât a celui care întreabă, cât și a celui care răspunde». Ceeace înseamnă că dialectica lui Socrate nu tinde peste tot la formularea unor doctrine etice, ci la trezirea aceluși auto-examen moral, care alcătuește fondul personalității morale a unui om.² Și apoi «Protagoras» al lui Platon mai arată limpede un lucru: că acolo unde se isprăvește înțelepciunea sofistică, începe dialectica lui Socrate.

Tot odată acest dialog era un fel de manifest către tânăra generație, căreia îi deschidea ochii asupra drumului pe care avea să-l aleagă, ajunsă la răspântia de unde se despărțeau cele două căi, dintre care una ducea la sofisti și alta la evanghelia lui Socrate, păstrată de Platon și alți câțiva.

Dacă «Protagoras» ne înfățișează pe Socrate în contrast cu reprezentanții școlii sofistice, discutând o problemă relativă la învățământ, «Euthyphron» ni-l arată cercetând o problemă religioasă împreună cu un reprezentant oficial al cultului și al credinței, cu un «doctor în teologia ortodoxă». În felul acesta Platon avea prilejul să examineze care a fost adevărata atitudine a victimei lui Anytos față de religia Statului și să arate cât de puțină dreptate au avut Atenienii să condamne la moarte, pentru impietate, pe omul care avea despre divinitate și despre datoriile omului față de ea, o idee așa de pură, o înțelegere așa de superioară. Ca să facă să reiasă cât mai limpede acest lucru, Platon pune pe Socrate față în față cu un servitor al cultului oficial, un «ghicitor», Euthyphron, care în acelaș timp trecea drept și un teoretician al credinței, căci — pe cât se pare — scrisese și o carte despre acest subiect. Discuția între smintitul prooroc, care vrea să dea în judecată

¹ Protagoras, cap. 20.

² H. Maier, Sokrates, p. 130.

pe tată-său pentru că din neglijență și-a lăsat un sclav să-i moară de foame, și între Socrate, care în vremea aceasta e presupus ca fiind ei însuș pus sub urmărire din cauza acțiunii intentate de cei trei oameni politici, se învârteste în jurul pietății, căci dintr'un sentiment de pietate a luat Euthyphron — precum o mărturisește el singur — această măsură.

Astfel, după ce în dialogurile de mai sus Platon tratase despre temperanța (Charmide) și despre vitejie (Laches), se ocupă acum de a treia virtute cardinală, de pietate. Din dialogul dintre reprezentantul teologiei tradiționale și purtătorul de cuvânt al noii direcțiuni morale, reese că acesta din urmă are despre virtutea în discuție o concepția cu totul superioară aceleia a lui Euthyphron, din definiția căruia rezultă că pietatea ar fi un trafic rușinos între zei și oameni. Socrate îi dovedește cât de mult se înșeală, arătându-i în acelaș timp că pietatea e ceva autonom, constatând din «omagiul adus unei justiții superioare, de o conștiință pură»¹.

Prin evenimentele la care face aluzie, acest dialog pare că aparține primei perioade a lui Platon, întrucât în el e vorba de procesul lui Socrate. Acesta e motivul care i-au făcut pe mulți să-l pue în vecinătatea Apologiei. Alte considerente, foarte puternice însă, ne îndreptătesc să-l socotim ca aparținând unei epoci mai târzii din viața autorului. Intr'adevăr, într'un pasagiu din acest dialog, se întrevește pentru prima dată, în nucleu, mai bine ca în toate dialogurile de până acum, ceea ce are să fie mai târziu teoria ideilor. Autorul vorbește anume lămurit despre «ideea pietății» și «forma în sine prin care devine pios tot ceea ce e pios». (cap. VII). Acest argument e îndestulător ca să ne convingă că această lucrare a fost scrisă în ceea ce s-ar putea numi a doua perioadă a lui Platon, când filosoful începe să aibă viziunea lumii ideilor. De aceea «Euthyphron» își are locul său mai potrivit în apropiere de Lysis și Symposion, care ne anunță că de aici încolo elevul își ia rămas bun dela maestru, pentru a merge pe drumul său propriu, pe drumul care avea să ducă la lumea strălucitoare a stihilor ideale.

Fermecătorul dialog Lysis, e oarecum porticul ce ne conduce în templul iubiri platonice. În el se tratează propriu zis problema prieteniei, întrucât aceasta e considerată ca un stadiu premergător al iubirii. Între aceste două noțiuni, *φιλία* și *ἔρως* e o deosebire de intensitate. Dacă cea dintâi se poate compara cu lumina ce ne desfată și ne înveselește prin strălucirea ei, cel de al doilea sentiment se poate asemăna cu focul ce arde și mistue, spre a purifica.

Lysis, ca formă exterioară, seamănă foarte mult cu Charmide, și acest lucru ne-ar îndreptăți să-l punem la început printre primele dialoguri plato-

¹ M. Croiset. Introducere la Euthyphron.

nice. Însă atât subiectul său cât și reflexul din ce în ce mai puternic al teoriei ideilor, care se află indicată și aici încă mai împiedică decât în vremenul din dialogele precedente, ne dau dovezi precise că Lysis a fost scris puțin înainte de Symposium.

Cadrul în care află loc discuția povestită aici, e o palestră a unui oarecare sofist, Micos, cunoscut și admirator al lui Socrate, care sta de vorbă cu mai mulți tineri din cele mai bune familii ateniene: Lysis, Hippothales, Menexen și alții. Dragostea pe care Socrate o observă între cei dintâi doi tineri, dă prilej filosofului să deschidă discuția despre prietenie. După ce trece în revistă concepțiunile curente despre această noțiune, după ce analizează diferitele explicații ce se dau acestui fenomen sufletesc și după ce le respinge pe toate, arătând că iubirea nu poate să ia naștere nici între ființe asemănătoare, nici între ființe cu caractere opuse, el ajunge la concluzia că iubirea nu poate exista decât pe deoparte între ceea ce e bun și între ceea ce nu e nici bun nici rău, adică între ceva pozitiv și ceva neutru, teorie pe care o s'o mai întâlnim și în Symposium, când va fi vorba de Eros, înfățișat de Socrate ca un daimon, nici bun, nici rău, nici înțelept, nici ignorant.

Însă, continuă conducătorul discuției, pentru ca noi, ce nu suntem nici buni, nici răi, să putem iubi binele, în ce raport trebuie să se găsească acesta cu noi? Căci una din două: Dacă el e asemănător cu noi, nu-l putem iubi, fiindcă așa s'a demonstrat mai sus că, între cele asemănătoare nu poate exista prietenie, și tot astfel, dacă el e ceva contrariu nouă fiindcă, după cum iarăș s'a demonstrat, nici între contrare nu poate exista prietenie.

Cum vedem, și acest dialog e negativ, întrucât încheie cu o aporie. Dar asta numai în aparență. Dacă Platon nu vrea să ne prezinte în chip concret rezultatul pozitiv al discuției dintre Socrate și cei doi tineri, motivul trebuie căutat în faptul că autorul nu socotește c'a sosit momentul să expue sistemul lui în chip dogmatic, ca în dialogele sale de mai târziu. El ținea să clarifice mai întâi pentru sine și pentru cititor toate premisele acestui sistem. Și apoi felul acesta de a indica numai problema cu toate greutățile ei, fără a încerca să o rezolve, era un procedeu favorit al metodei socratice, care voia să lase pe auditor să-și dumirească el însuș chestia, căci numai așa se putea trezi cineva la gândirea filosofică. Un miez pozitiv există în acest dialog și el se poate rezuma în următoarele două constatări:

1. Oamenii tind din firea lor spre bine și caută să ajungă la posesiunea acestui bine, ceea ce înseamnă pe de altă parte că cei ce au ajuns în posesiunea binelui încetează să îl iubească.

2. Prietenia dintre doi oameni trebuie să se întemeieze pe reciprocitate și ea e posibilă numai între oameni buni. Căci cine iubește binele în sine, și

îl posedă, întinde această iubire și asupra binelui care se găsește la alți oameni, și numai această iubire curată și neîntinată de vreo lipsă sau un interes, merită să se numească prietenie¹.

În «Lysis» — cum văzurăm — filosoful se ocupă de sentimentul mai restrâns al iubirii între doi oameni, sentiment numit prietenie; în Symposium (Banchetul) el ne zugrăvește acelaș sentiment ridicat de data asta la valoarea unui principiu cosmic. Căci tot iubire se numește și forța iresistibilă care împinge diferitele elemente ale naturii unul către altul. Ei i se datorește atracția umedului pentru uscat, a caldului pentru rece, ei i se datorește viața întreagă a universului. Și dacă, în ultima instanță, prietenia se reduce — precum s'a arătat în „Lysis” — la iubirea binelui, tot astfel și acel Eros, de care e vorba în Symposium, al cărui subtitlu e «despre bine» — nu înseamnă la urma urmei decât năzuința spre Bine, întrucât Frumosul la Platon se confundă cu Binele.

Pentru a ilustra această temă, autorul se slujește de un cadru deosebit, căci el de data asta nu mai întrebuițează dialogul, ci lasă pe diferitele personaje cari s'au adunat la masă la tragicul Agaton, să-și expună părerea lor despre atotputernicul Eros, sub forma unui discurs. Socrate, care era și el printre invitați, e deasemenea silit să întrebuițeze tot forma discursului, care, după cum știm, îi repugnă. E dela sine înțeles că baza acestei inovații, pe care o mai găsim și în Fedru, trebuie să fi fost un motiv. Și acest motiv pare a fi următorul: În opera lui Platon, Symposium reprezintă oarecum o răspântie. Această scriere e piatra de limită între așa numitele dialoge socratice, al căror scop de căpetenie e să ni-l înfățișeze pe maestru sub trăsăturile adevărate, și între dialogele de mai târziu, în care Platon își expune propriul său sistem, deosebit de al maestrului, însă crescut din ideile acestuia, cum crește un fruct dintr'un germen. Symposium este un rămas bun și tot odată un omagiu adus memoriei aceluia pe care Platon îl socotise cel mai bun și cel mai înțelept dintre oameni. Căci «Symposium este dialogul în care pentru prima dată răsună într'un bogat acord, teoria ideilor»² și această teorie e creația cu totul personală a lui Platon, care vrea să atragă atenția cititorului, că de acum încolo el se va găsi pe un tărâm cu totul nou. Acesta e și înțelesul cuvintelor pe care Diotima din Mantinea le spune, când îi atrage atenția lui Socrate că îl va iniția în misterele superioare ale eroticei, exprimându-și înțelesul că el n'o să o poată urmări în aceste înalte regiuni. Ceea ce era un fel de a spune că fiul Fenaretei se menținuse în lumea eticei practice, pe când el, Platon, avea să creeze fundamentul științific, teoretic, al adevărului, numai întrevăzut de Socrate.

¹ Arnim, Platos Jugenddialoge. pg. 62.

² H. Maier, Sokrates, pag. 140.

Și cum această mărturisire, cu greu sau nici decum n'ar fi intrat în cadrul unui dialog propriu zis, autorul recurge la acel discurs al Diotimei, care aici n'are decât valoarea unui mit, mijloc de care se slujește divinusul filosof ori de câte ori ideile lui, în cazul acesta mai bine zis intuiția lui de poet al gândului, riscă să nu poată fi înțeleasă în forma trează a raționamentului discursiv. Căci în această lucrare el ne lasă numai să ghicim lumea minunată pe care a întrezărit-o el într'un moment de fericită inspirație filosofică. Și comunicarea acestui fior nu se putea face decât sub forma artei pure, așa cum o întâlnim în *Symposion*, care e cea mai artistică dintre toate operele acestui mare artist, care aici, în cadrul unei comedii strălucitoare de spirit, de umor, fantezie suavă sau barbară, știe să înfățișeze tremurul de bucurie al unei suflete, fericit că a găsit ceea ce crede că e ultimul și supremul adevăr: Filosofia e iubire, iubire de frumos și de bine, și cel care a pătruns taina acestei iubiri, e răsplătit prin aceea că va avea parte să vadă paradisul Ideilor nespuse de frumoase, desăvârșite, imutabile. Numai cu bucuria păgânului care a descoperit paradisul creștin, se poate asemăna bucuria iluminată a marelui filosof grec când a făcut această descoperire fundamentală pentru el și pentru sistemul său.

În cele cinci discursuri pușe în gura diferitelor personaje care iau parte la acest revelator banchet, se discută diferite opinii vulgare relative la acest Eros sub forma lui specific grecescă. Un cititor modern care n'are destulă pricepere pentru viața Atenei, nu poate să le înțeleagă decât dacă își reprezintă în loc de acest amor viril, dragostea dintre femei și bărbat. Ori și cum, ele n'au decât valoarea unui artificiu literar, care prin o grație ascendentă ne duce până la minunatul discurs al lui Socrate, însărcinat să ne spuie care e ființa adevărată a lui Eros, pe care oamenii l'au văzut numai printr'o latură, fără să-și dea seama de ființa lui atot cuprinzătoare și atot puternică. Eros nu este, cum se crede, (spune Socrate), un zeu frumos, ceea ce înseamnă că iubirea nu implică posesiunea frumosului. Dimpotrivă, această năzuință, această mișcare a sufletului, înseamnă numai năzuința spre frumos a celui care îl dorește și îl caută, tocmai pentru că nu îl are. Eros nu e nici urât, ci între amândouă. De aci analogia în domeniul spiritului cu filosoful (iubitor de înțelepciune) care nu e nici înțelept, nici ignorant, ci între ambele extreme, căutând un bun a cărui intuiție o are, căci dacă n'ar avea-o nu l'ar dori (*Nulla cupido ignoti*). În sensul acesta e și Eros filosof și încă cel mai mare filosof. Însă acest Eros, această iubire nu trebuie să se oprească la lucrurile sensibile, ci abstragând din ele modelul ideal, să-și poarte sborul în regiunea spirituală a «ideilor», unde întâlnește frumusețea și bunătatea desăvârșită. Eros e, în definitiv, tendința spre creare. Și rostul acestei creațiuni, e dorința de a se veșnici. Dar orice ființă în care sălășluiește Eros, nu se poate veșnici în

cadrul strâmt al individualității, ci numai în acel al speciei, căreia în lumea abstractă îi corespunde iarăși ideea, forma prototip.

Iată leacul prin care sufletul se poate vindeca de moarte, de vremelnicie. Filosoful descoperise taina nemuririi. Însă în felul acesta el se expunea primejdiei de a nesocoti prea mult lumea sensibilă, lumea contingențelor materiale. «Și atunci se puneă întrebarea: Ce rost are toată această lume imperfectă, trecătoare? Care-i rostul lumii sensibile? Ce scop are viața unei furnici, ce scop are viața mea? Răspunsul ni-l dă Symposium: Nu exemplarul izolat are valoare, ci specia; nu omul ca individ, ci omenirea. Iar rostul vieții noastre individuale este colaborarea la viața omenirii, colaborarea la conservarea ei, nu numai a părții ei trupești, ci și a posesiunii ei spirituale, la care de fapt se reduce ființa omenirii. Rostul năzuinții noastre este realizarea veșnicului în noi și prin noi»¹.

St. Bezdechi

Profesor la Universitatea
din Cluj

BCU Cluj / Central University Library Cluj

¹ Max Pohlenz. Aus Plato's Werdezeit, pag. 387.

FILOSOFIA CA DISCIPLINĂ TEORETICĂ

II¹

14. Am încheiat expunerea celor mai semnificative înțelesuri ale metafizicei și a transformării acesteia în filosofia *sensului*.² Trecem de acum la examenul critic. Cercetarea noastră n'a cuprins «metafizica ca știință inductivă», fiindcă acesteia îi opunem obiectul special care n'au un raport nemijlocit cu tema articolului de față. De altminteri, din punctul de vedere susținut aci, «metafizica inductivă» suferă de scăderile principiale ale oricărei metafizice: în întâia linie, și ea acceptă prejudecata de bază că «universul» e un *tot*, că el constituie un individ sau un organism.

Numai prin faptul că această metafizică persistă în a specula asupra «întregului» realității — oricât de numeroase împrumuturi ar face științei, — ea rămâne o construcție poetică, o împletire ingenioasă de exactitate și imaginație, un reflex al emotivității personale.

De ceeace este legitim în atitudinea antimetafizică a pozitivismului, vom pomeni în decursul cercetării critice a celor doi stâlpi ai oricărei metafizice: 1. universul e un întreg; 2. lumea e identică cu realitatea. Cea dintâi propoziție e o prejudecată de obârșie naiv-științifică; a doua, e o superstiție obișnuită a omului practic și «vulgar».

Cea dintâi problemă este, așadar, dacă lumea (universul) constituie un *întreg*, un *tot* care să se distingă, ca un plus, de părțile sale. Însăș întrebarea se înfățișează, dela început, ca o absurditate: o *știință a totului* este o contradicție în sine, orice știință are ca obiect un *particular*, adică ceva *deosebit* de altul; de aceea «întregul», ca atare, nu poate fi un particular, neexistând nimic «în afară de el, de care să se deosebescă măcar, nu spun să se separe. Spinoza a văzut că «substanța» nu e unică, decât dacă e infinită; dar aci se ivește o nouă greutate: un «întreg» infinit e o nouă

¹ Vezi no. 2, Vol. IX, din *Revista de Filosofie*.

² Astăzi nu se mai vorbește d. p. de metafizica vieții, morții, societății, etc., ci de *sensul* vieții, morții, etc. (Vezi, între alții, lucrările lui *Hermann Keyserling*).

contradicție; orice întreg este determinat, conturat, finit. Nimic nu poate fi finit și infinit în același timp. Spinoza alunecă totuși în această contradicție: la el universul e infinit și e totodată un individ (ceva finit).

Se va replica: cu toate acestea universul este ceva particular față de părțile sale, și noi deosebim, cel puțin ca întindere, un corp compus de părțile sale componente. Acest suptefugiu nu folosește la nimic. Lumea reală nu e alcătuită numai din corpuri¹ ci și din suflete (conștiințe), și în acest caz, ne întrebăm: care să fie acea notă a întregului care să se distingă și de întinderea corpului și de neîntinderea sufletului? Această notă a «întregului» trebuie să cuprindă în același timp pe cele două din urmă. Să n'o mai căutăm, fiindcă n'o vom găsi niciodată, afară numai, se înțelege, dacă nu sacrificăm preconcepției materialiste, după care realitatea nu cunoaște decât corpuri. În această ipoteză, universul e în adevăr un corp compus, care se distinge de fiecare din părțile sale, ca orice corp compus, numai prin întinderea sa mai mare. Dar acest corp universal poate fi conceput sau ca infinit, ceea ce e contradictoriu, sau ca având în afară de el un spațiu infinit, față de care se detașează ca un tot particular, dar nu ca întregul în general.

Este dar mai mult decât o bănuială, e o siguranță, că ideea unui univers, tot individual, este de origine materialistă. Faptele ne arată că numai în lumea materiei există un individ compus, adică un întreg unitar, alcătuit din mai multe părți ce stau unele față de altele în raport de acțiune. Toți filozofii, chiar cei spiritualiști, când vorbesc despre lume, ca despre un «întreg» individual, sunt tributari, fără voe, materialismului științific. Se înțelege, cred, ușor că nu poate exista un «întreg», a cărui o parte să fie corpul întins, iar cealaltă sufletul neîntins. De asemenea e vădit că, în cadrul spiritualismului, «întregul» spiritual nu e alcătuit din părți; căci «parte» și «întreg» nu întâlnim decât la corpuri, nu și la existențele nemateriale. Percepția d. p. nu e o parte a sufletului, cum grădina Cișmeșiu e o parte din București. Leibniz vorbește de monadele spirituale ca de niște părți ce nu formează totuși un «întreg» individual; substratul materialist e vizibil: o lume spirituală se prezintă mai degrabă ca un tot, însă fără «părți», în sensul adevărat al acestui din urmă termen, și mult mai puțin ca o pleavă de «părți», incapabile a închea un tot.

Repet: nu întâlnim la acest pretins «întreg» — lumea — nici un atribut al său propriu, care să fie distinct și de suflet și de corp, cu alte cuvinte, să fie și corp și suflet, sau, mai bine, să nu fie niciunul nici altul. Posedarea acestui atribut propriu ar fi singura condiție care ar putea să ridice lumea la rangul de tot, de oarece, cum am văzut, în afară de ea, prin de-

¹ De bună seamă, liber e fiecare să dea cuvintelor chiar un sens arbitrar. Așa d. p. E. Becher (Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung. 1915, p. 1) numește lume numai lumea corporală. Însă acest sens al lumii nu e acela de care se servește metafizica.

finiția «totului», nu există nimic altceva, față de care lumea să se profileze ca un *particular*. Un univers, care să alcătuiască un «întreg» absolut și totuș să aibă un vag decor, nu e de conceput.

Rezultatul examenului este dar descurajător pentru partizanii «totului», pentru metafizicieni: dacă realitatea cuprinde nu numai lumea corporală, ci și lumea spirituală, ea nu se mai prezintă ca un «întreg»; iar dacă cumva alcătuește un «întreg», ea nu cuprinde decât materie sau corpuri. La rândul ei, o lume strict materială, sau e un «tot infinit — ceea ce e o contradicție — sau e un tot finit — și în acest caz trăsătura distinctivă a acestui «tot particular e dimensiunea sa.

Dar ce se întâmplă atunci cu metafizica, care caută originea și esența ascunsă a lumii? Pentru problema originii, teologia creștină are de mult un răspuns stereotip: Dumnezeu este creatorul acestei lumi, de aceea el este «în afară de ea», e transcendent. Pentru problema esenței aceeași teologie are ca răspuns un vag *dualism*,¹ pe care însă, din motive arătate mai sus, nu-l putem transforma într'un «întreg» numit lume. Pe de altă parte, credința că «esența» sau «substanța» sunt «ascunse» simțurilor, are la temelie ei aceeași eroare materialistă: cum ar putea materia să ascundă ceva spiritual, sau cum ar putea spiritualul să alcătuiască un «interior» sau să stea ascuns «înapoia» materialului? Dacă noi nu *percepem* sufletele celorlalți, nu e fiindcă ele ar sta ascunse în *interiorul* corpurilor, ci fiindcă sufletul, prin chiar natura sa necorporală, nu e perceptibil.

Ca bilanț al metafizicei avem dar: din întreaga metafizică nu rămâne decât afirmația banală a creștinismului: Dumnezeu a creat lumea. Marile greutăți de înțelegere, stârnite de termenul de «creație», nu ne interesează aci. Este clar însă că, dacă Dumnezeu a creat lumea, această lume nu poate fi decât un individ; căci creat sau procreat este numai individul, nu generalul. Avem ca urmare alternativa: dacă lumea creată nu e un individ, creația este un focar de contradicții; dacă lumea creată e un individ, întemeierea, în afară de materialism, a acestei vaste individualități, este o încercare fără perspectivă de reușită.

Am susținut însă că concepția unui univers-tot își află lămurirea în stăruitorul materialism primordial, născut odată cu gândirea umană. Omul, fascinat de materialismul inevitabil, face totuș un pas înainte spre recunoașterea naturii eterogene a sufletului, chiar atunci când socotește lumea ca un «corp însuflețit», cum întâlnim nu numai la cei dintâi cosmologi greci, ci și la gânditori mai noi, ca Giordano Bruno, Telesio, etc. și chiar în pansihisraul contemporan. Un «corp însuflețit» e o afirmație fără noimă;

¹ Dualismul (suflet-corp) nu e o eroare *fiindcă* a fost susținut de teologia creștină, ci *din cauza modului* cum a fost susținut de aceasta din urmă.

căci sufletul nu aparține corpului pentru a-l însufleși, precum nici corpul nu aparține sufletului, pentru ca acesta din urmă să fie corporalizat. Totuș, numai în atmosfera materialistă s'a putut menține monstruoasa idee a lumii-întreg sau individ.

Această fatală prenoștiune a primit o lovitură puternică, în preajma cugetării moderne, din partea *concepției coperniciene* a lumii (această concepție luată în înțelesul cel mai general). Din nefericire, această urmare atât de însemnată a copernicismului n'a fost limpede recunoscută nici până azi. Infinitatea lumii și în acelaș timp individualitatea ei, sunt afirmații de neîmpăcat.

Ideea «lunii-tot» este un reziduu al astronomiei dinainte de Copernicus, al acelei concepții care socotea «universul» ca un sistem unitar, al cărui centru imobil era pământul. Această greșită teorie, susținută de teologie ca și un simplu articol de credință, stăruiește, în motivul ei generic, și după Copernicus; iar Kant o admite, scoțând-o totuș din raza cunoștinței. Ea este, în mod pozitiv, mobilul oricărei metafizice, iar, în mod negativ, țința obiecțiilor agnosticismului.¹ Pluralistul James susține că ar exista numai un «univers de limbaj» și că, dacă există vreo *unitate*, aceasta nu se află în lume, ci în *explicațiile științifice* ce conspiră a forma un *sistem*. Sistemul cunoștințelor nu e însă unitatea lumii².

Dogma unității lumii are ca obârșie o altă dogmă: omul e un *individ* — fie simplu, lucru afirmat mai rar, — fie compus: a) din corp și suflet («corp însufleșit»), b) numai din alte mici corpuri (celulele), dintre care unele au «funcția» de a simți, gândi și voi (materialismul). Că omul ar fi un *individ*, e o concepție destul de răspândită. Cercetarea acestei dogme reclamă un spațiu de care nu ținem a ne folosi acum. Pot spune numaidecât că și pseudo-concepția omului-individ *compus*, își are originea în subtile prejudecăți materialiste.

De altminteri, chestiunea prezintă și o altă latură. Omul nu numai că se socotește un «individ» sau o «unitate individuală», dar el «proiectează» unitatea sa, pretins individuală, în lume, transformând lumea într'un «mare individ». Pe deoparte omul este un «microcosm», pe de altă parte lumea este, cum spune Schopenhauer, un «makranthropos», un «mare om». Tendința de *antropomorfizare* este primordială în umanitate: omul însufleșește lumea, o umanizează, individualizând-o. Egocentrismul sau antropocentrismul preface lumea într'o unitate supraconștientă sau supra-individuală, pe

¹ Bertrand Russell: *Le Mysticisme et la Logique*, Paris, 1922, pp. 80/1.

² L. Rougier, care de asemenea socotește o pseudo-problemă cercetarea totului individual al lumii, concedă că putem vorbi de „lumi individuale“, în sensul de lumi relativ mici, cum e d. p. sistemul nostru solar și chiar întregul sistem sideral. (En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein, 1921, ed. 2-a, p. 254)

care panteismul o numește *divinitate*. Iar metafizica este ascultătoarea unealtă a dorințelor și «valorilor» umane, e avocatul subtil și iscusit al «animismului» primordial. Religia și metafizica au aceeași origine: umanizarea lumii, «apercepția antropomorfică», «rațiunea practică». Antropomorfismul pătrunde cugetarea și limbajul omului până în firidele cele mai întunecoase. Metafizica e o religie laică; metafizicianul e un preot fără investitură.

15. Dacă universul nu constituie un *tot*, obiectul specific al metafizicii se topește ca un nou la orizont, iar soarta metafizicii e pecetluită. Problema metafizică e o pseudo-problemă; neputința de a o deslega nu decurge din nu știu ce infirmitate a spiritului cunoscător, și nici abținerea de a-i da o deslegare nu e un ascetism intelectual sau vreun act meritos de curaj. Problema metafizică e o problemă rău pusă; chestiunea întregului se pune la sisteme *din lăuntru* lumii, nu la lumea întreagă ca atare. Ceeace se aplică la un particular al lumii, nu se aplică și la lumea însăși. Aceasta e adevărat și pentru alte probleme: cauzalitate, substanță, esență. Ceeace valorează pentru «parte», nu totdeauna e valabil și pentru «întreg». Strămutarea problemei dela parte la întreg e o sofismă.

Am văzut însă că un întreg al lumii, prin natura sa, deosebit de părțile componente, nu există. Întreaga realitate este expropriată de științele naturii și spiritului: astronomie, fizică, chimie, biologie, sociologie, psihologie, etc. Tot ce e și poate fi real, e împărțit între cele două categorii de științe speciale, e așadar «empiric»; o realitate rezervată metafizicii, o realitate «substanțială», «esențială», o «lume de dincolo» sau «inteligibilă», sunt poeme, rezemate pe dogme morale și pe dorințe practice.

O realitate de ordin metafizic (nesensibilă și supranaturală) postulează în chip necesar că numai gândirea speculativă și dialectică e capabilă de a se «ridica» până la ea; în timp ce realitatea *inferioară* «sensibilă» e monopolizată de științe sau cedată, de voe sau de nevoie, acestora. Filozofia kantiană a câștigat în mod definitiv adevărul că *numai* prin gândire, a priori, nu putem intra în contact cu realitatea. «Pura gândire», independentă de orice experiență, nu are nici o valoare ontologică; din ea nu putem extrage nici un atom de real. «Judecățile a priori», adică judecățile independente de considerația real-nereal, se pot, desigur, aplica la real, însă sub condiția expresă că realitatea e dată pe altă cale. Nici o realitate nu e dată a priori, prin pură gândire sau pură intuiție; numai percepția simțurilor selectează realul de nereal. Cu alte cuvinte, e real ceea ce poate fi obiectul unei «experiențe posibile»; o realitate numai prin și pentru gândire este o veche prejudecată raționalistă. Prejudecata că tot ce e *gândit ca necesar* trebuie să fie și real, ba chiar de o realitate superioară, este pivotul oricărei metafizice. Condițiile acestei prejudecăți vor fi indicate mai târziu.

Așadar, realitatea în totalitatea ei a fost parcelată în loturi de științele

speciale; o realitate curat filozofică, gândită sau «intuită», este o susținere brutală, deci arbitrară. Rickert recunoaște că îndată ce trecem peste *suma* părților la întregul *sintetic* al realității, depășim orice realitate; el menține totuș vechea concepție a «lunii întregi», cu adaosul că «întregul» lumii nu e un dat sau un fapt, ci o temă infinită, un ideal nerealizabil. Corectivul nu salvează nimic; căci tema nu e a lumii, ci a «subiectului cunoscător». «Întregul realității însă, căruia îi aparține orice parte pregăsită, și fără de care acea parte n'ar fi reală, nu poate el însuș să fie pregăsit sau dat vreodată. Trebuie să-l gândim ca ceva pururea de căutat și niciodată de găsit, ca ceva niciodată dat și totuș pururea dabil (Aufgegebenes), ca un postulat, care ne e adresat cu necesitate; și de aci decurge că noțiunea de «întreg al realității» nu mai e o pură noțiune de realitate, ci o noțiune în care realitatea e legată cu o valoare». (op. cit. p. 15).

În consecință, nu șovăim a declara că — *din acest punct de vedere* — mutismul metafizic al pozitivismului este ratificat cu deplină satisfacție de către critică. Deoarece științele speciale și-au distribuit între ele toate provinciile realității, totalitatea realului se reduce la suma obiectelor acestor științe. «Știința generală» a realității e știința coerenței generalităților științifice, a cărei condiție necesară e întrunirea în acelaș cap «sintetic» a tuturor științelor. Pozitivismul e o problemă de concentrare științifică.

Se atribue metafizicei sarcina de a armoniza, de a unifica, amplifica și chiar de a profetiza — ceeace e excesiv — rezultatele științelor speciale, în sfârșit, de a face din ele un întreg sistematic, o «unitate și conexiune», pe scurt, de a raporta un număr cât mai mare de cunoștințe la un obiect a-tot-cuprinzător (întregul lumii). Filozofia va lua dela științe «fundamentul experienței» și le va da aceloră, ceeace le lipsește: «conexiunea generală a cunoștințelor». ¹

Cu toate că această opinie e destul de răspândită, n'o putem primi. Wundt fundează definiția sa a filozofiei pe împrejurarea că științele speciale, prin chiar natura lor, rămân pururea străine unele altora, și că prin urmare o unificare din propria lor inițiativă și numai prin puterile lor, e o utopie. ²

O atare teorie e bizară: științele între ele întrețin raporturi, în cazul cel mai bun, de indiferență, în cazul cel mai rău de contradicție. E adevărat că azi nici o filozofie nu mai are pretenția de a «deduce» fenomenele, ci numai de a le «unifica». Dar e oare legitimă și cea din urmă pretenție: are filozofia, spre deosebire de științe, bagheta magică a armoniei? O porțiune a realității nu e *reală* decât raportată la toate celelalte, alături de

¹ W. Wundt: Essays, ed. 2-a, p. 27

² W. Wundt: Metaphysik, (Kultur der Gegenwart-Systematische Philosophie.) pp. 134/5 cf. A. Fouillée: L'avenir de la Métaphysique. 1889, p. 22.

cari alcătuește sistemul realității. Ce ar fi viața fără condițiile fizico-himice și astronomice, ce ar fi lumea fără vietăți conștiente? Știința științelor nu e, drept vorbind, o știință nouă, ci un aspect al științelor speciale, aspectul lor general; ea aduce noi probleme și deslegări, însă nu ne revelează noi cunoștințe.

Pe de altă parte, științele speciale nici nu vor să accepte cărpeli metafizice, îndemnuri de apropiere între ele, dacă aceste îndemnuri nu purced din preocupările lor și dacă nu sunt îndestulate cu mijloace științifice. Orice tentativă de unificare din afară a științelor este sau fără de folos sau primejdioasă. Din știință iese numai știință, nu și filozofie. Este o eroare a crede că prin știință putem trece peste știință.¹ Acelaș proces, care determină *specializarea* științifică, reclamă, ca un complement necesar, *generalizarea* cosmică; de ce știința să cunoască numai *diferențierea* și să lase metafizicii *integrarea*?

O concepție monistă sau, mai exact, unitaristă, a *realității*, este treaba științelor; ea este produsul colaborării imanente a specialităților științifice, nu al unei «sinteze» transcendente (metafizice). Monismul științific poate fi conceput sau ca o «reducere» principială a diverselor aspecte ale realității (fizică, chimie, biologie, etc.) la o formă fundamentală (d. p. legile mecanicii), sau, cum admite Comte, ca o simplă omogeneizare metodologică, care nu știrbește însă originalitatea nereducibilă, *pluralitatea*, formelor realității. Il n'est pas nécessaire que la doctrine soit une, il suffit qu'elle soit homogène.² În ambele cazuri, — aceasta e esențialul — ipoteza de bază e aceeaș: nu există între științe un dezacord real.

Unitatea realității — o unitate progresivă prin experiență — este transparentă științelor; căci orice știință este o parte dintr'un tot, precum obiectul e o fracție dintr'un întreg (o sumă). Putem, desigur, denumi acest concert al științelor, această «organizare» a științei prin sine însăș, — o filozofie. Însă într'o astfel de filozofie nu putem tolera nici urmă de metafizică. Raportul dintre științe și metafizică este sintetic; raportul dintre științe și sistemul lor organic, este analitic. Armonia lumii nu e un sunet perceptibil numai pentru «urchea spirituală»; armonia «lumii» este armonia științelor. Dacă aceasta din urmă nu e cu puțință, nici o altă concepție unitară despre *realitate* n'o poate înlocui.

Folosul unei organizări a științelor, cu toate stâncile și apele ce-i stau împotrivă — un singur om nu poate stăpâni deplin toate științele — nu are nevoie de o dovedire deosebită. Cine oare n'a simțit plăcerea ascensiunilor pe înălțimi, a priveliștilor largi, a popasurilor odihnitoare pe culmi senine? Numai o curiozitate cu orizonturi sgârcite și o lene inerentă anumitor spi-

¹ E. Boutroux: Wissenschaft und Philosophie, Logos, I, 1, p. 43.

² Aug. Comte: Cours de philos. positive, vol. II, lecția 1, pp. 52-55.

rite, ar putea provoca ridicarea din umeri și nesocotirea vederilor sinoptice în științe. Umanitatea nu numai că le reclamă, dar nici măcar nu se poate lipsi de ele. Timpul nostru simte sporind nevoia generalităților științifice clare; sistematizarea lor, pe cât e necesară, pe cât e de grea, din nefericire. Un Auguste Comte nu se naște în fiecare an.

16. Am recunoscut buna dreptate a pozitivismului în atitudinea sa negativă față de metafizică, se înțelege, dacă considerăm pe aceasta din urmă ca o știință cu resurse proprii în cercetarea «întregului» realității. Dar nu putem fi de acord cu pozitivismul în reducerea filozofiei numai la «organizarea științelor». Există probleme teoretice ce nu pot fi adăpostite nici în științele speciale și nici în sistematizarea organică a acestora. Există o instanță teoretică, nu zic superioară, ci deosebită de științe, considerate acestea în parte sau în total, fără însă să li se opună. Acest punct de vedere nereductibil se vedește, mai întâiu, în chiar critica pozitivistă a metafizicei.

Pozitivismul respinge îndeobște metafizica nu pe temeiul unui examen critic al principiilor științei și metafizicei, ci pe baza unei constatări istorice: metafizica n'a ajuns până în prezent la nici un rezultat mulțumitor, deci, conchide pozitivismul, nu e nimic de așteptat dela ea nici în viitor. Știința, dimpotrivă, s'a distins prin siguranță teoretică și prin utilitate practic-tehnică, de aceea *de fapt* ea a înlocuit metafizica, ce n'ar reprezenta decât puntea de trecere la știința pozitivă.

Se trece cu vederea dar că punerea «chestiunii de fapt» implică neapărat și «chestiunea de drept». Negarea oricărei metafizice, negare rezemată numai pe fapte istorice, este un pur non-sens, obiectează Husserl¹. Un asemenea «istorism» nu e numai greșit ci și absurd. Istoria nu e îndrituită, a susține imposibilitatea absolută a «metafizicei», numai pentru *faptul* că aceasta din urmă n'a isbutit până în prezent să se constituie ca știință exactă. Faptul istoric afirmă că până acum metafizica n'a dat roade mulțumitoare, însă el, numai prin sine, nu exclude categoric orice surpriză din partea viitorului.

Critica filozofiei nu poate fi fundată numai pe isoare și indicații istorice, ci postulează necesar o concepție precisă despre *natura* filozofiei. Critica filozofiei este ea însăși o filosofie, care pretinde a avea o valoare de adevăr, independentă de contingențele istorice. Negarea absolută a filozofiei e lipsită de orice sens: filozofia e un cuvânt care nu va dispărea niciodată din vocabularul culturii. Filozofia este o funcție teoretică imanentă oricărei culturi.

Filozofia nu poate fi negată decât tot prin filozofie sau, mai corect, o anumită filozofie este respinsă de o alta. Istoricește putem avea nesocotirea, disconsiderarea de fapt a filozofiei — presupunând că aceasta ar fi cu

¹ Edm. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos. I, 3. p. 326

putință — nu însă o repudiare justificată a filozofiei indeobște. În puține cuvinte : tăgăduirea valorii obiective a filozofiei este și ea de natură filozofică, și se prezintă cu pretenția de siguranță apodictică și de o competență *necon condiționată* și nerelativizată de timpuri și de locuri. Istoria ne dă constatări de fapt, nu aprecieri critice și determinări filozofice.

Care va fi soarta metafizicei în genere, nu ne-o spune istoria filozofiei, ci numai cercetarea critică, susținută de o concepție preciză despre natura filozofiei ca *știință fundamentală*. Admitem prin urmare că metafizica nu e adevărata știință fundamentală sau știința principiilor; însă reprimarea ei presupune o altă știință filozofică, de a cărei legitimitate *teoretică* nu ne mai îndoiim. Că trebuie să existe o știință a principiilor «lunii», e necontestabil; că știința principiilor se referă la «întregul realității», la totalitatea metafizică, e un mare semn de întrebare. În orice caz, accentul cade pe *esența filozofiei*, pe severa determinare a obiectului și a competenței aceleia. Istoria, invocată de pozitivism, servește ca informator sau martor, nu însă ca judecător; ea nu hotărăște, nu poate hotări, adevărul sau neadevărul unei concepții.

17. — Épilogul examenului celei dintâi note fundamentale a metafizicei: *realitatea* («lumea») e un «întreg», un «individ», un «organism», examen întemeiat nu pe fapte istorice, ci pe structura imanentă a filozofiei, este și nu poate fi decât neligitimitatea oricărei metafizice ca știință autonomă a *Totului real*. Pe cale sistematică, nu istorică, am ajuns la convingerea că tot ce aparține realității nu poate fi decât obiect de știință specială, de știință «empirică». O *unitate supraempirică* a realului nu e ceva dat. Deasemenea am recunoscut trebuința unei «organizări filozofice» a științelor speciale, în sensul cerut de pozitivism: o însumare coerentă a generalităților științifice.

Nu recunoaștem însă două «realități», una fizică și cealaltă metafizică; nu există două patrii, una pe pământ și alta în cer. Primesc bucuros un sbor vulturesc spre soare, o călătorie aventuroasă pe oceanul metafizicei; recunosc mai departe că în problemele metafizice e de preferat aventura prudenței temătoare.¹ Dar cu o condiție: să se dovedească mai întâiu că există un soare sau un ocean metafizic. Altmintrelea, aventura metafizică se aseamănă cu aventura donchijotescă, care lua drept uriași nevinovatele mori de vânt.

Dacă metafizica este doar o *nevoe subiectivă*, nu putem tolera ca o asemenea trebuință sentimentală să decidă ce este real și ce nu. Până ce nu se va face dovada existenței unui domeniu specific metafizic, rezerva pozitivistă, departe de a fi un act de sficiune teoretică, e un gest de curaj. Să fim severi față

¹ Une grande philosophie n'est point une philosophie sans reproche. C'est une philosophie sans peur (Ch. Péguy — Note sur m. Bergson, p. 66).

de îndemnurile inimii, când pătrundem, vorba lui Hegel, în «sfânta sfințelor». De sigur, metafizica ar fi posibilă, dacă am dovedi îndrituirea unor *întrebări* de natură metafizică. Ori unde există întrebări, există și puțința deslegării lor, deci o știință. Dar pentru a avea întrebări trebuie să fie dat un *obiect* supus întrebării și, prin urmare, determinării. Întrebări, ce rămân pururea fără răspuns, sunt întrebări mincinoase. Dacă există întrebări, există și obiect; și dacă avem un obiect dat, e cu puțință și determinarea lui științifică. Altfel, oricât de prudenți am fi, speculația metafizică e o cetate de nouri și o searbădă poezie.

Examinarea pur filozofică a metafizicei s'a raportat până aici numai la prima latură a problemei, atingând numai în treacăt pe cealaltă, care este cel puțin tot atât de însemnată ca și cea dintâiu, dacă nu chiar mai mult.

Metafizica era nu numai știința Totului, ci și știința Realității în întregul ei, cercetarea «enigmelor universului». Părerea obiștească e că cea mai înaltă problemă filozofică e aceea care îmbrățișează *realitatea* în integralitatea ei: părțile ne duc cu necesitate la «întregul sintetic» al realului. O problemă mai cuprinzătoare nu e cu puțință, — e problema metafizică. Universalitatea metafizicei e limitată de «întregul realității». După Fouillée, atât științele lumii materiale (cosmologia) cât și științele lumii sufletești (psihologia) sunt parțiale și «abstracte». Realitatea e un tot, pe care cele două categorii de științe îl împart în două, pentru a-l cerceta mai cu succes. Metafizica reface întregul, unificând factorii subiectivi și obiectivi ai lumii. «La métaphysique est, de toutes les études, la seule qui soit orientée vers la réalité même. Aussi la métaphysique, selon nous, doit-elle être une synthèse de la psychologie et de la cosmologie, — synthèse originale qui ne peut entrer dans le domaine d'aucune de ces deux sciences... C'est pour cela que nous considérons la métaphysique comme étant par essence une unification ou, selon le mot que nous avons employé de préférence, une conciliation de tous les points de vue possibles sur le réel». (op. cit. 8).

Față de rezultatul cercetării noastre, că o *totalitate a realului* este numai o temă de organizare a științelor speciale și nu o problemă superioară acestor științe, ar urma să reducem filozofia la acea meritoasă dar grea disciplină a specialităților. Dacă aceasta e unica soluție, cu toate că ea se prezintă ca o *capitis diminutio*, trebuie să ne plecăm, orice alte dorințe am avea. Dar iată că, independent de preferințele noastre și numai sub presiunea problemei, un alt drum se deschide, un drum ce duce la adevăratul obiect al filozofiei ca știință fundamentală. În ce constă acel *novum* filozofic? Aci e nodul problemei; deslegarea ei e hotărâtoare pentru determinarea esenței filozofiei.

Că există un punct de vedere deosebit și chiar superior considerării exclusive a *realității* — independent dacă adoptăm în această chestie deslegarea

metafizică sau agnostică a pozitivismului — dovada fost implicit făcută în precedenta cercetare critică. Dacă n'am fi avut un punct de observație, așezat oarecum mai sus, am fi putut oare statornici ce este «*întregul realității*»: o sumă de părți sau o unitate cu «individualitate» proprie? Acest observator curat filozofic ar putea fi numit, într'un înțeles general, observatorul *critic*. Denumirea însă e echivocă și periculoasă; căci ne așează deadreptul în teoria cunoștinței, a cărei prioritate filozofică și al cărei caracter de știință fundamentală sunt, dela Kant, vederi obișnuite nu numai pentru filozofi, ci și printre oamenii de știință.

Observatorul strict filozofic nu e însă teoria cunoștinței, pentru rațiuni ce în acest studiu vor fi numai indicate. E de ajuns să declarăm de pe acum că teoria cunoștinței nu e lipsită de prejudecăți, și tocmai aceasta e condiția neapărată a atitudinii filozofice, peste care nu ființează o instanță mai înaltă. Lipsa de prejudecăți, de orice fel de prejudecăți, în punctul ei inițial, e o chestiune vitală pentru filozofie. Aceasta e și piatra de încercare a unei juste tâlmăciri a înțelesului filozofiei. Există un asemenea punct de plecare? Să cercetăm.

18. — Metafizicei, care, precum am văzut, se îndreaptă spre universalitatea și esențialul *realității*, i s'a adresat adesea învinuirea că e prea «abstractă», prea «generală», cu toate că — toți recunosc — aceste note sunt intrinsece noțiunii ei; mai departe, nesuccesul ei istoric a fost atribuit aceluiaș motiv.

Studiul nostru de până acum ne dă dreptul a afirma că, în afară de alte cauze, neisbânda metafizicei se datorește împrejurării că n'a fost mai generală decât avea dreptul să fie. Obiectul filozofiei trebuie să aibe toată generalitatea cu putință; filozofia trebuie să stea pe culmea cea mai înaltă a lumii.

B. Russell, cunoscutul matematician și filozof, susține că propozițiile filozofice sunt datoare să fie absolut generale, deci să nu se raporteze la lucruri de pe pământ, din sistemul solar, etc., însăfârșit la vreo regiune particulară din spațiu sau la vreo porțiune din timp («interes local»). Sunt filozofi, adaugă acelaș, cari fundează propoziții filozofice pe ochiul crustaceelor, pe circonvoluțiile cerebrale, pe cursul istoriei, etc. Aceste fapte, și toate faptele *reale* la un loc, stau în afara competenței filozofiei; propozițiile filozofice sunt adevărate, oricare ar fi constituția lumii reale, ele sunt oarecum a priori. De aceea el definește filozofia, ca și vechea ontologie wolffiană, «știința posibilului». (op. cit. p. 98). Husserl declară încă și mai explicit: «vechea teorie ontologică, după care cunoașterea posibilităților trebuie să premeargă acelelea a realității, e un mare adevăr». ¹

Termenul de «posibilitate» este unul din cei mai frecvenți, nu numai

¹ Edm. Husserl — Jahrbuch der Philosophie, I, p. 159.

în viața de toate zilele, ci și în filozofia cea mai înaltă. El e totuș un cuvânt plin de echivocuri și în consecință un focar nestins de zadarnice controverse metafizice și de grave erori filozofice.

Există o posibilitate logică, d. p. lipsa de contradicție, sau ceea ce poate fi gândit; întâlnim și o posibilitate reală, adică ceea ce poate fi real, d. p.: posibilitatea sămburelui de ștejar de a se desvolta, în anume condiții externe, într'un ștejar; sau posibilitatea viitorului în prezent. Trendelenburg afirmă chiar în mod general: «posibilul e viitorul».

Lange, care ne-a dat o ascuțită critică a acestei noțiuni, observă că un fenomen ni se înfățișează ca «posibil» când cunoaștem numai o parte din condițiile sale. Dacă le-am cunoaște pe toate, el ar apărea ca necesar¹. Ca și Lange, Schuppe opune posibilul necesarului, nu realului².

O discuție mai amănunțită a acestei probleme ne-ar duce prea departe. E însă neapărat a preciza, pentru a exclude orice echivoc, că «posibilitatea» este un termen de relație, ce implică ca un corelativ al său «realitatea»; așa că o «pură posibilitate», înainte de orice realitate, un «posibil», care prin intervenția Divinității, ca la Leibniz, se transformă în realitate sau în «composibil», este o teorie fără sens.³

Cum să decurgă realul din posibil, «mai multul» din «mai puțin», actul din potență? O astfel de deducere, cu care ne-a deprins aristotelismul, e o sofismă, declară de Ruggiero contra lui Rehmke, care de altfel n'a susținut niciodată așa ceva⁴.

Totuș, în definițiile lui Russell și Husserl descoperim o idee rodnică: există un punct de vedere mai general decât «întregul realului», un domeniu care cuprinde atât *realul* cât și *nerealul*, și pe care noi îl numim *datul în genere*.

Problema obiectului filozofiei se precizează în chipul următor: nu numai că nici un obiect *real*, în particular, nu poate sluji ca reazăm filozofiei, dar acest privilegiu nu-l poate avea nici realitatea în «totalitatea» ei. Opinia că ceea ce noi cunoaștem, că tot ceea ce poate fi obiect de cunoștință, trebuie să fie un obiect *real*, este o curată superstiție, pe care o putem boteza «prejudecata realității».

Prejudecata realității stă adesea în strânsă legătură cu superstiția materialistă: toate cunoștințele noastre, fie direct (percepție) fie indirect (reprezentaje și noțiuni), se referă la ceva real; iar din realitate la ceea ce e material. Explicația e că pe om l-a interesat mai întâiu realitatea, și din

¹ Fr. A. Lange. — Geschichte des Materialismus (ediția H. Cohen), 1921, I. pp. 163 și urm.

² W. Schuppe — Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, ed. 2-a, p. 66.

³ L. Brunschwig — La modalité du jugement, 1897, p. 233.

⁴ G. de Ruggiero — La Filosofia contemporanea, 1920 (ed. 2a), vol. I, pp. 50/1.

realitate corpurile, a căror stăpânire practică avea precădere. Pe omul de rând laturea sufletească îl interesează prea puțin; și chiar unii oameni de știință nu simt trebuința de a avea o concepție clară despre suflet, mulțumindu-se cu aproximații materialiste. Primitivul nu avea nevoie să cunoască mai intim motivele sufletești ale semenilor săi; puterea fizică era îndestulătoare pentru disciplina colectivă. Civilizația democratică a contribuit și ea la dezvoltarea studiului sufletului, a psihologiei, și aceasta în măsura în care conducerea oamenilor și disciplina socială trebuiau să se servească de procedee noi: persuasiune și înrăurire indirectă.

Filozoful, spre deosebire chiar de omul de știință, se liberează nu numai de tirania materialității, ci și de presiunea realului. Nota capitală a filozofiei e desinteresarea, «contemplația», expresia cea mai pură a spiritului «teoretic». Filozoful este cel mai puțin înarmat pentru conservarea și sporirea vieții sale, nu fiindcă îi lipsește inteligența, ci fiindcă inteligența sa nu e orientată spre aplicabilitatea «ad hoc» a vederilor teoretice. Diviza lui e: *philosophari necesse est, vivere non est necesse*.¹

Pătrunzătorul filozof austriac, A. Meinong, susține că «obiectele» reale alcătuiesc o mică parte din ceea ce este sau poate fi «obiect» (Gegenstand). Că lucrul acesta a rămas neobservat, «își are rațiunea în aceea că interesul deosebit de viu pentru real, care stă în natura noastră, favorizează exagerarea de a trata nerealul ca un simplu nimic, mai exact, ca ceva la care cunoștința nu află sau nici un punct de contact sau nici unul demn de atenție»².

• Meinong acordă un sens general «obiectului» (Gegenstand), cuprinzând în el mai ales: 1. «obiectele» reale și nereale, adică tot ce poate fi reprezentat, și 2. «obiectivele», exprimate prin «propozițiile cu că»: «că pomul e verde», „că zăpada e albă“; precum și prin acea categorie de gândiri, cercetată de el în deosebi: «supozițiile» (Annahmen).

O însemnătate deosebită au «obiectele» matematicilor; ele sunt prin natura lor străine realității, deși secundar pot avea o sferă de aplicație reală. Mai departe, orice «obiect» este un «particular» sau, în termenii lui Meinong, «este așa» și nu altfel (Sosein), fără ca prin aceasta să «existe» (Sein) adică să fie real, în mod necesar. Cugetătorul austriac rezimă această stare de lucruri în formula generală: «principiul independenței lui Sosein de Sein» (op. cit. p. 8).

Așadar, obiectul filozofiei, dacă aceasta ține să-și păstreze rangul de «știință fundamentală», trebuie să fie independent de considerația «existenței» și «neexistenței», a realului și nerealului, — tocmai pentru a le cuprinde pe

¹ E. Spranger: *Lebensformen*, 1922, ediția 3a, pp. 113/4.

² A. Meinong: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie*, 1904, p. 5.

amândouă și a statornici critic hotarele fiecăruia. Însăș cercetarea realului ca *întreg* ne silește a depăși realitatea și a ne fixa într'un punct «superior» «întregului» real. Ruperea cu prejudecata realității și în acelaș timp cu prejudecata corelativă a materialității universale, rupere ce nu implică adoptarea idealismului, ci din potrivă, asigură realitatea contra amestecului metafizicei, este imperios cerută de postulatul capital al filozofiei: lipsa de prejudecăți sau de predeterminări, indiferent dacă aceste predeterminări sunt științifice sau preștiințifice.

Cel ce alege ca punct inițial filozofic realitatea, fie în parte, fie în total, presupune ca deja deslegată problema realității, cu alte cuvinte, presupune că am lămurit deplin: în ce constă realitatea, care e criteriul sigur pe baza căruia un lucru e socotit real sau nereal. Și tocmai statornicirea neîndoelnică a «criteriului realității», în scopul de a ne feri de eroarea «ontologică», cade în sarcina filozofiei. Pentru a determina în ce condiții suntem îndreptățiți a vorbi de realitate și nerealitate, e evident că trebuie să posedăm un observator deasupra realului și nerealului, că în sfârșit trebuie să găsim un domeniu, care să cuprindă corelația real-nereal și în acelaș timp să se deosebească de ea. Astfel, bunăoară, matematica determină natura cercului, fără să se întrebe în prealabil, dacă cercul determinat e real sau nu. Matematica e însă o știință specială și ca atare nu poate servi ca temelie filozofiei, cum nu servește nici o altă știință specială. Ceeace apropie totuș matematica de filozofie, este faptul că amândouă se desinteresează principial de realitatea și nerealitatea obiectelor lor.

Punctul de vedere specific filozofic va apărea în toată stringența sa logică, dacă vom părăsi considerațiile generale și vom recurge la exemple împrumutate mai ales «metafizicei», de oarece aceasta se află în raza discuției noastre.

Metafizica spiritualistă susține că nu «există» *in sine* materie și, prin urmare, că aceasta se «reduce» la spirit. Spiritul ar fi «adevărata» realitate, iar materia este numai o realitate «aparentă» sau «fenomenală». Din potrivă, metafizica materialistă afirmă că nu «există» spirit *in sine*, ci numai materie, la care se «reduce» — Dumnezeu știe cum — și «spiritul».¹

Așadar, sau nu „există” materie (spiritualismul), sau nu „există” spirit (materialismul). Răspunsul nostru la această antinomie metafizică are un caracter decisiv și eliminatoriu. Nimeni, absolut nimeni, nu poate tăgădui, că d. p. înlăuntrul spiritualismului, materia este totuș ceva cunoscut, că ea e *dată*, cel puțin, cum se obișnuște a se spune, ca «reprezentare», „noțiune” sau numai ca „fenomen”. Dacă materia n'ar fi dată, într'un chip sau altul,

¹ Materialismul vechiu consideră sufletul o *mişcare*, o vibratilitate a substanței nervoase; materialismul nou — mai delicat — privește sufletul ca o „funcție” (?) a creierului.

dacă n'ar fi „obiect de cunoștință“ (nu interesează, real sau nereal), nu numai că spiritualistul nu i-ar tăgădui «realitatea», dar nici măcar n'ar vorbi de ea. Cel ce vorbește de materie, însă îi neagă realitatea (e o ipoteză, căci în sine negarea absolută a materiei e o pură absurditate), trebuie totuși să recunoască că materia îi este *dată*, altminteri discuția devine o logomahie.

Și tot așa materialistul, care tăgăduiește «existența» sufletului, nu se poate eschiva de a recunoaște că sufletul îi este cunoscut sau dat, independent dacă e real sau pură iluzie; altcum, gâlceava oșioasă dintre spiritualism și materialism ar fi numai vorbă de clacă.

Pentru a fixa mai solid poziția noastră, e neapărat să lămurim termenul vag de «existență». Materia *există* (materialistul); materia *nu există* (spiritualistul). Termenul de «existență» (l'être, das Sein) este un alt *caput mortuum* al tuturor filozofilor de până acum; s'a abuzat de el în modul cel mai neîngăduit. Un Parmenides prezenta ca axiomatic că «existența există» și non-existența nu există»; iar în vremea noastră Simmel consideră opoziția «existență-devenire», ca cel din urmă extract al lumii¹. Discuția pe acest teren e ca un bolovan în cap.

«Existența», adesea *substanțializată* de filozofi, este un modest termen de relație. Prin «existență» se înțelege îndeobște un *raport*, și anume *raport de acțiune* între cel puțin două lucruri sau «obiecte», ceace de altminteri nu e un secret, căci orice relație presupune cel puțin doi factori. «Existența» e doar o relație: o relație de acțiune între două sau mai multe lucruri. Un lucru ce ar *exista* singur, un obiect primordial, fie el și Dumnezeu, este un pur nonsens. Pe scurt: «existența» = realitate. Dar cu această determinare, «existența» nu e deplin elucidată. Ea are un îndoit înțeles, unul mai restrâns, altul mai larg, și, în bună parte, confuzia dintre ele e pricina denaturării obiectului autentic al filozofiei.

Când spiritualistul afirmă că materia «nu există», el înțelege de bună seamă că materia nu e *reală*, că nu e «independentă de subiect»; însă subt nici un cuvânt nu înțelege prin aceasta că materia nu e *dată*, că nu e «reprezentată», de oarece despre ceva *nedat* nimeni nu stă de vorbă. «A exista» este, așadar, sau «a fi real» (înțelesul restrâns) sau «a fi dat», «a fi obiect de cunoștință» (înțelesul cel larg).

Pentru spiritualist, materia «există» în sensul că e *dată*; dar «nu există» în înțelesul că e *reală*. Mă pot îndoii de realitatea unui lucru *dat*; dar că el este *dat*, că el «există» (în sensul general), mă îndoiesc, în cel mai bun caz, numai verbal. Materialistul deasemenea poate pune la îndoială *realitatea* desinestătătoare a sufletului; dar să se îndoiască că *are* sentimente, dorințe, percepții, etc., că acestea îi sunt *date*, e sau o glumă sau o nebulie.

¹ G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie, 1911, ed. 2-a, pp. 43 și urm.

19. Iată prin urmare că am descoperit un punct de vedere neatârnat de opoziția realitate-nerealitate: *datul în genere*. Că un lucru sau altul, când îmi este dat, îmi e dat în adevăr, e mai presus sau dincolo de orice îndoială. E un aspect de o siguranță apodictică, e pentru orice gândire un temei de nesdruncinat. Că ceea ce e dat, e dat, e nediscutabil, e un truism.

O altă pildă istorică va arunca o nouă lumină asupra deslegării noastre. Este cunoscut că filozofia numită eleată (precis: Zenon) pune la îndoială «existența» mișcării și a schimbării: săgeata care zboară, «în realitate» stă pe loc. Întrebarea: există sau nu mișcarea?, se referă fără îndoială la *realitatea ei* (înțelesul mai restrâns), nu la sensul mai larg, la faptul că mișcarea e *dată* sau *avută*.

Dacă mișcarea n'ar fi cunoscută sau dată, eleații nu i-ar fi tăgăduit realitatea; iar alții nu i-ar fi afirmat-o. Nici nu s'ar mai pomeni de mișcare cum nu vorbim despre ceea ce e *nedat*. Nu avem să decidem aci, cine are dreptate: dialecticianul eleat sau preopinentul ce dovedea mișcarea, făcând ocolul pieții. Ne mulțumim a sublinia apăsător că *datul în genere* are o situație mult mai favorabilă decât *datul real*. Motivul e vădit: în cadrul datului în genere avem libertatea de a cerceta care sunt condițiile speciale ale datului real sau nereal; pe câtă vreme cel ce se instalează în realitate, ca metafizicianul, nu e în stare a lămuri deosebirea dintre real și nereal decât recurgând la intervenția activă a subiectului cunoscător, cu alte cuvinte, numai cu sprijinul «teoriei cunoștinței», despre care a priori putem spune că și ea are la bază «prejudecata realistă» a metafiziciei.

Întrevăd și previn obiecția: — concedăm banalitatea că punctul de plecare al oricărei științe (inclusiv filozofia) este *datul*; dar acesta e numai un punct de plecare, nu e elementul unic al cunoștinței, și nici măcar cel mai însemnat.

Știința în genere e mai mult decât o prezentare și chiar o descriere de date; ea depășește totdeauna datul, prelucrându-l, de oarece gândirea e o «activitate internă», o potență spirituală, care chiar *crează* un nou plan de cunoștințe, cu totul deosebite de *datele simțurilor*. — Se prea poate, răspundem noi, însă aceasta nu e evident din capul locului, nu e o axiomă. Socotesc însă că nimeni nu protestează, dacă afirm, cel puțin provizoriu (e numai o concesie!), că și «activitatea internă» (gândirea), ca și «produsele» ei (noțiuni, «scheme», «categorii») sunt tot ceva *dat*. Dacă toate aceste lucruri minunate n'ar fi date, cum oare am mai vorbi de ele?

Că «activitatea gândirii» este un dat, e neîndoelnic. Îndoiala apare îndată ce ne întrebăm: ce fel de dat e această «activitate internă»? Este ea o realitate sau o plăsmuire a imaginației? În zadar se va face un apel desperat la ceea ce «nemijlocit trăiește». Nu oricine a observat la sine o atare «activitate internă». Prin urmare, acest dat nu e un «dat nemijlocit», adică

un dat real dela început. Pentru a afirma cu temeiul realitatea sa, e nevoie o cercetare critică ulterioară. Nu e deloc exclus ca așa numita «activitate internă» a gândirii să fie un simplu mit filozofic, o dogmă necugetată, dar de o remarcabilă valoare practică și morală, ceea ce ne-ar lămurii, până la un punct, miraculoasa și dârza ei persistență.

Dar iată că se ridică acum o nouă obiecție: «— dacă totul e dat, atunci omul nu mai produce nimic; iar viitorul devine neexplicabil. Cum, și viitorul e dat? Prezentul și trecutul, desigur, sunt date; dar cum poate fi socotit dat viitorul, care n'a fost și nu este dat?» Confuzia, săvârșită de această obiecție, între datul real și datul în genere, sare în ochi. De bună seamă că din punctul de vedere al realității, viitorul nu este încă dat; dar din punctul de vedere mai cuprinzător al «obiectului în genere» și viitorul (cel puțin «ca reprezentare») este ceva dat, cum e de altfel orice lucru despre care vorbim. Ce fel de dat e viitorul, etc., sunt chestiuni subsidiare, care nu înlătură însă caracterul «de a fi dat» atât la viitor cât și la trecut și prezent.

Să luăm bine aminte: datul în genere exprimă raportul inerent oricărui obiect față de *cunoștința în deobște*, nu față de *realitate*. Natura produce noutate, omul de asemenea e producător prin fapta sa voluntară: însă, în nici un chip nu recunoaștem că spiritul sau gândirea ar «produce», grație unei misterioase activități, vreo cunoștință.

Miezul controverselor rămâne dar cea activitate sintetică, productivă, creatoare, a gândirii în faptul cunoștinței. Este această activitate, ne întrebăm din nou, reală sau numai o aparență? După noi, e o imensă iluzie. Orice obiect e pregăsit de cunoștință, este dat acesteea din urmă. Cunoștința logică îl determină, îl clarifică prin ceea ce el *are* deja, așadar îl explicitează; dar nu-i adaogă nimic. Gândirea nu îmbogățește datul, ci ni-l revelează; căci nu există nici «categoriile a priori» și nici o «activitate sintetică» interioară.

Privitor la capitala deosebire dintre dat real și dat în genere, avem de făcut o ultimă observație. Punctul inițial al filozofiei fiind, după noi, datul în genere (indiferent, real sau nu), filozofia, față de chestia realității, își asumă o singură răspundere: cercetarea condițiilor *generale* a tot ce e real. Filozofia nu are ambiția și nici puterea să decreteze a priori: ce anume e real sau «în adevăr» real și ce nu e real sau e numai «în aparență» real. Precum matematicile, prin mijloace proprii, nu sunt capabile de a descoperi nici un strop de lume reală, tot așa filozofia, cãntonată în datul în genere, nu are competența de a fixa realități *particulare*. Filozofia dă numai formula «realității în genere», dar refuză, ca ceva ce depășește sfera acțiunii ei, de a revela omului ce anume obiecte sunt reale și care nu sunt.

Numai științele naturii și spiritului (științele realului) au chemarea de a determina *în particular*, ce e real și ce nu e. Metafizica a crezut totdeauna că posedă în gândire sau «intuiție» instrumente speciale de optică mintală, pentru desvăluirea unor realități «esențiale», ascunse simțurilor. Iar spiritul public de azi, obosit de izbânzile științei clare, se adresează inimii, implorându-i realități «profunde», delicios de misterioase.

Filozofia datului, în problema realității, nu cunoaște decât o competență: științele naturii și spiritului, și un singur criteriu: experiența în îndoitul sens de 1) raport de acțiune între lucruri și organele simțurilor, și 2) de raport de acțiune între lucrurile lumii. Pe scurt, e real *în sine* ceea ce se află în sistemul de interacțiuni ale universului; e real *pentru noi* ceea ce poate fi observat sau experimentat (corpuri și suflete). Orice *ontologie*, fundată pe imaginația mitogenă, e de respins.

20. Din cele expuse până aci, rezultă că umanitatea e terorizată nu numai de «prejudecata materialistă», care confundă «existența» cu *realul perceptibil* sau *spațial*, pe scurt, cu materia, ci și de o altă prejudecată, mult mai subtilă și mai perfidă, de «superstiția realității», care amestecă «existența» cu realitatea, datul în genere cu datul real. Pentru a distinge aceste două date, filozofia, sub presiunea «superstiției realității», se vede nevoită a recurge la «subiect», la «conținutul de conștiință»: *datul în genere* e «conținutul de conștiință», «lumea interioară». În chipul acesta, datul în genere devine datul *nereal*, «numai reprezentat sau gândit», sau, mai exact, «realitatea subiectivă», în fața căreia, *în afară* de conștiință, se află «realitatea obiectivă».

Aceste două mari și dârze superstiții sunt pricina de căpetenie, dacă nu chiar unică, a stagnării filozofiei, a scepticismului, precum și a tuturor încercărilor metafizice, făcute în scopul de a ocoli încheerile sceptice și solipsiste ale oricărei teorii consecvente a cunoștinței. Pentru a netezi drumul filozofiei, trebuie să smulgem din rădăcină aceste două prejudecăți. Față'n față cu aceste două erori tradiționale, filozofia se află la o răspântie. O nouă întorsătură, o nouă epocă, filozofică își va face apariția, în ciipa când acești *idoli* ai cugetării vor fi alungați din toate numeroasele lor ascunzișuri, și când vor fi deplin luminate multiplele lor urmări teoretice și practice. Va fi o mare simplificare filozofică și o capitală reformă morală.

Metafizica, îndreptată exclusiv spre *realitate*, își luase nerealizabila sarcină de a desvălui «tainele lumii», de a revela «cauza primă» sau «esența» lumii reale. Problema metafizică eră sortită, din capul locului, a ajunge la bancrută, fiindcă presupunea eroarea «lumii-organism individual» și superstiția că numai realitatea «există» (= e dată).

Filozofia slobodă de superstiții — precum s'a mai văzut — nu are să răspundă *ce anume* e real; esențial sau accidental; — aceasta e treaba

științelor speciale. Tema ei exclusivă e stabilirea unui criteriu al realității, lucru ce de altminteri implică că *realitatea ca dat* stă mai presus de orice îndoială. Că nouă *ne e dată* realitatea, e un fapt primordial, e neîndolnic: o filozofie care ajunge la iluzionism complet, cum întâlnim la unele idealisme, e o grozăvie logică. Problema schopenhaueriană: cum a ajuns realitatea să fie reală, e o șaradă filozofică. Realitatea în genere e primar dată; filozofia lămurește condițiile ei generale; științele speciale o explorează și o descrie. Teoria metafizică a celor două realități e o legendă.

Dar iată că în clipa când, după lupta cu furtuna, socoteam că am intrat cu bine în port, cu alte cuvinte, că am ajuns la o fundare solidă a filozofiei, iată, zic, că se ridică o disciplină filozofică, care pretinde că ea e știința fundamentală, și că numai ea este în stare a elucidă greutățile metafizice și a statornici temeliiile de nesguduit ale științei omenești. E vorba de mai sus pomenita *teorie a cunoștinței*. Aceasta pare a ruina cele susținute până aci, afirmându-se ca disciplina propedeutică ce premerge nu numai științelor speciale ci și metafizice.

Teoria cunoștinței crede că posedă piatra filozofală, cheea deosebirii dintre real și nereal. Obiecția ei de căpătenie poate fi prezentată în următoarele cuvinte: «datul în genere e socotit ca „superior“ realului și nerealului, pentru cuvântul că îi îmbrățișează deopotrivă pe amândoi: dar ce este acest dat? Nu e el «reprezentarea în conștiință», separată de „realitatea din afară de conștiință”? În puține cuvinte, nu e „conținutul de conștiință” punctul inițial cel mai sigur al reflecției filozofice? Dece să ne ascundem după termenul vag de «dat în genere», când e limpede că dat e numai „cuprinsul conștiinței”? Nu constituiesc procesele sufletești (senzații percepții, reprezentări, etc.) datul nemijlocit și absolut sigur? Faptul conștiinței e primordial, el e neatârnat de orice ipoteză metafizică, este așadar slobod de superstiții — postulatul imperativ al punctului inițial filozofic.

Dacă lucrurile ar sta astfel, ar trebui să capitulăm în fața teoriei cunoștinței. O examinare cu deamănuntul a bazelor teoriei cunoștinței ne-o rezervăm; ea nu-și are locul aci. Vom prezenta esențialul, și cred că e de ajuns.

Este oare dela sine înțeles sau, cum se mai zice, evident, că prin natura sa orice dat este un „conținut de conștiință”, că e o „reprezentare în suflet”? Să reflectăm puțin. Primește oricine fără discuție, chiar omul de rând, această afirmație? Cred că în această privință nu există nici umbră de îndoială. „Subiectivitatea”, constitutivă oricărei cunoștințe, așa cum e susținută de teoria cunoștinței nu e pricepută deplin nici măcar de toți inițiații în filozofie, necum de profani; iar pe de altă parte nu e îmbrățișată — filozofia de azi e o dovadă — de către toți filozofii.

Așadar, «iumea ca reprezentare» în conștiință nu e o propoziție evi-

dentă, cel puțin dela început, nu e o axiomă. Cine știe!, poate că în fond e adevărată; însă mai întâi trebuie demonstrată, întemeiată. Un Schopenhauer o așează în fruntea unei voluminoase opere; însă o dovedește, sau pretinde că o dovedește, în tot cuprinsul lucrării. Și cu toate argumentele, care mai de care mai subtil și neverosimil, tot nu se lasă convinși toți.

Dacă e așa, «principiul conștiinței» nu poate sluji ca punct de plecare filozofic absolut sigur, pe scurt, nu e un fundament pe care să cuterăm a clădi, fără teamă să ni se va întâmpla ca meșterului Manole. Și noi tocmai un asemenea fundament căutăm! Plecând dela «datul în genere», poate vom ajunge — e o simplă presupunere — la încheerea ca datul este în definitiv «conținutul de conștiință», pe care «spontaneitatea» gândirii, prin categoriile ei, îl transformă în obiecte; poate!, însă nu e sigur și nediscutabil dela început. Se prea poate să nu ajungem acolo, și atunci am muncit de geaba.

Dinpotrivă, e cu puțință să se impună constatarea că datul în genere nu închide în sine *relația de conținut* față de conștiință — *conținător*, și atunci el rămâne un punct de plecare mai sigur decât conștiința, așadar superior subiectivismului. E de ajuns să recunoaștem o atare posibilitate, pentru ca punctul inițial al teoriei cunoștinței să înceteze de a mai fi fundamental.

Un asemenea rezultat nu e de natură a ne surprinde; căci o analiză neprevenită a fundamentelor teoriei cunoștinței descoperă că ele sunt un amalgam necontrolat de numeroase dogme, între cari stau în frunte cele două, întâlnite și la metafizică: dogma materialistă, cristalizată în teoria «conținutului de conștiință» și dogma realității, rezemată pe opoziția cardinală: *subiect* (sufletul real) și *obiect* (lumea reală). Această din urmă dogmă, atât de folositoare constituirii *psihologiei* ca știință specială, dacă e însă strămutată în filozofie și înscăunată ca «fundamentală», devine o eroare, numită azi *psihologism*. Psihologie, da; psihologism, nu.

Implică oare datul opoziția psihologică: conștiință-lume? Da, răspunde teoria cunoștinței, și obiecția ei e următoarea: «îmi vorbești de dat, însă dat cui? Căci nu există un dat «în vânt». Obiecția merită o deosebită atenție, dar n'o putem examina aci *in extenso*. Oricum, răspunsul categoric e că și conștiința este ceva dat, luând datul în înțelesul cel mai general și cel mai lipsit de prejudecăți. Așadar nu datul în genere aparține conștiinței, ci conștiința aparține acestui dat.

Datul în genere nu aparține și nici nu poate aparține conștiinței, ci numai acel *dat real*, de care se ocupă psihologia: percepere, reprezentare, sentiment. Dacă totuș datul în genere este redus la percepție sau reprezentare (date *reale* sufletești), și dacă, mai departe, percepția (pretinsul dat) este «subiectivizată», lămurirea o aflăm: 1—în confuzia dintre aparținere și «conținut»; 2—în subînțelesul materialist al termenului de „conținut de conștiință“.

Așadar, datul mai întâiu e confundat cu percepția sau reprezentarea sa. Faptele ne arată că datul ca atare și datul ca percepție sunt două aspecte deosebite; așa d. p. steaua și steaua ca percepție sunt unul și același lucru, considerat însă din două puncte de vedere complementare. *Percepția* stelei, care e o modificare a sufletului, aparține acestuia, nu însă steaua ca atare. Percepția exprimă *relația* dintre sufletul percepător și obiectul perceput, pe câtă vreme obiectul ca atare nu închide în natura sa o raportare la conștiință. Atât și nimic mai mult.

Dacă cu toate acestea steaua, care în nici un fel nu aparține sufletului, a fost confundată cu percepția stelei, pricina trebuie căutată în identificarea eronată dintre *aparținut* și *conținut*. Percepția, care în adevăr aparține sufletului, a fost transformată într'un *conținut* de conștiință, și astfel dintr'o simplă relație a devenit o *entitate în suflet*. Există o stea în suflet „ca percepție“, și o stea în afară ca obiect. Aparținerea, care nu implică nici un subînțeles spațial, e înlocuită cu conținutul, ce are totdeauna o pecetie materialistă.

De aceea spunem că, în al doilea rând, *localizarea* datului în conștiință se datorește rezidului materialist al noțiunii de „conținut de conștiință“. Conținător și conținut se întâlnesc numai la corpuri, și anume la corpurile compuse, cum e d. p. corpul omenesc. În acest chip datul în genere devine o „reprezentare în suflet“, așadar o „realitate interioară“ opusă „realității externe“.

Falsa prezentare a cunoștinței drept „conținut de conștiință“ are și o altă urmare eronată, urmare ce lămurește și pretinsa deosebire dintre conștiință și dat. Dacă datele (cunoștințele) sunt „conținuturi“ ale conștiinței, se înțelege dela sine că *aceste* date sunt chiar separate de conștiință, nu numai deosebite; căci pretutindeni și totdeauna conținutul este *separat* de conținătorul său (sufletul, în cazul de față).

Lucru destul de bizar e însă că și sufletul (conștiința) se cunoaște pe sine, el își este sieși dat. Cum datul e privit ca fiind în suflet, urmează că sufletul ca dat se află în sufletul ca „primitor“ sau „conținător“. Prin urmare, conștiința se află în sine, și aceasta în așa chip încât sufletul ca dat sieși se deosebește de sufletul care se primește pe sine. Absurditatea strigă până în înaltul cerului.

Totul se lămurește, dacă renunțăm fără zăbavă la teoria „conținutului de conștiință“, teorie care a provocat separarea dintre dat și conștiință. Datul ne mai fiind un „conținut“ al sufletului, între el și conștiință nu există raport de opoziție: conștiința aparține datului, e adecă un dat, nu datul conștiinței.

Conștiința, de care se ocupă psihologia, ca obiect al ei, este numai o parte din dat, și anume, o «parte» din datul *real*; de oarece realitatea pe lângă conștiință (suflete) cuprinde și corpuri.

Cum orice teorie a cunoștinței se sprijine, dacă nu totdeauna pe psihologie, cel puțin pe fundamentul acesteia [opoziția *reală* între conștiință și corpuri (lume)], ridicarea teoriei cunoștinței la rangul de *știință fundamentală* este o adevărată uzurpare. Nimeni nu tăgăduște legitimitatea psihologiei cunoștinței, adică a cercetării cauzale a condițiilor *reale*, în cari *fiecare* conștiință ajunge să poseadă lumea; însă psihologia nu ne spune: ce este cunoștința ca atare (datul în genere) și nici măcar ce este realitatea psihică în raport cu restul realității. De bună seamă, nu pot vorbi de un obiect real, dacă nu-l am ca realitate psihologică (percepție, reprezentare); însă el nu e real, numai fiindcă e percepția mea, adică numai ca percepție, afară numai dacă nu transform obiectul într'un „conținut“ în suflet, și în acest caz un alt obiect „independent de conștiință“ devine problematic.

Psihologia ca atare ne oferă numai un aspect parțial al *realității*, și în consecință ea nu poate constitui, nici un punct de vedere lipsit de prejudecăți, nici un observator pe cea mai înaltă poziție a cugetării omenești. Psihologia se sprijine pe un număr de determinări filozofice fundamentale, a căror legitimitate ea n'o mai cercetează, ci o ia ca acordată. Psihologia nu s'ar fi constituit ca știință specială, dacă ar fi trebuit să cerceteze mai întâiu: ce e realitatea în genere, ce e sufletul și ce e corpul. Psihologia are la temelie ei, ca premise implicite, realitatea sufletului ca și a *corpului*, și tocmai această realitate precum și determinarea naturii sufletului și corpului sunt tema filozofiei.

Psihologia e fundată de filozofie (ca determinare a datului în genere), nu filozofia de psihologie; *logicește* filozofia are prioritate față de psihologie. Amestecul dintre aspectul parțial al psihologiei și aspectul general al filozofiei, patent sau latent oricărei teorii a cunoștinței, este o greșală destul de răspândită în filozofie: e un *hysteron-proteron*, o *petitio principii*. Teoria cunoștinței nu luptă la câmp deschis, ci la adăpostul unor întărituri, ce pot rezista pietrelor, dar nu proiectilelor explozibile. Proiectilul este critica dogmelor și prejudecăților — numeroase, semnificative și cu grije cultivate — inapoi a cărora teoria cunoștinței se crede în deplină siguranță.

Cum filozofia n'a murit după căderea metafizicci, ci mai de grabă s'a întărit, tot așa puterile ei vor spori; când teoria cunoștinței va înceta de a mai fi „știința filozofică“ de bază. Disciplina, care îi va lua locul, desigur că nu va învia din morți ceea ce teoria cunoștinței a doborât, ci mai de grabă va asigura vechile cuceriri și va face și altele noi. Acea disciplină va fi singura vrednică a fi încununată ca *știință fundamentală*. Punctul ei de reazem, a cărui certitudine trebuie să dezarmeze orice îndoială, nu poate fi decât *datul în genere*, pentru cuvântul unic că acesta cuprinde un minimum de supoziții acceptabile de oricine. Că *datul* este dat, e o propoziție ce înfruntă orice îndoială, fie ea și radicală. Cel puțin ca punct de plecare, *datul în genere* poate fi recunoscut de fiecare, chiar dacă acesta e ostil demonului exactității.

21. H. Rickert înlăturase metafizica, știința a „întregului real“, dar descoperise un punct de vedere superior realității, mai întâiu în domeniul valorii și apoi în acela al sensului, ce făcea legătura între realitate și valoare. Este oare valoarea sau sensul observatorul cel mai înalt al cugetării umane? Nici acest paliativ al metafizicei nu poate fi primit, căci și față de valoare sau sens se ridică aceeași întrebare: sunt sau nu valoarea și sensul niște *date*? În măsura în care vorbim despre ele, se înțelege că sunt *date*, în sensul general.

De oarece datul în genere nu e identic cu datul empiric (real) sau «conținutul sensibil», se înțelege că valoarea, respectiv, sensul, nu pot fi asimilate datelor „perceptibile“, totuși și ele trebuie să fie date. Ce anume date sunt ele și cum sunt date, adică dacă sunt date nereale sau „prodate ale spiritului“, acestea sunt probleme ce nu ne interesează deocamdată. E de ajuns că și valoarea sau sensul sunt date, independent dacă, în mod secundar, presupun sau nu «activitatea» spiritului, dacă în sfârșit sunt absolute sau relative.

Esențialul e să cădem de acord asupra celui minimum nediscutabil; restul vine, dacă nu dela sine, cel puțin mai lesne. Că înțelesul datului în genere este vag, nu văd în aceasta vreo scădere. Provizoriu, e și trebuie să fie vag, în scopul laudabil al stabilirii unui teren filozofic neutral; dar nu rămâne vag, ci dimpotrivă e treptat specificat, analizat, în sfârșit, clarificat până la cel din urmă rest.

De altminteri, o cercetare neprejudițioasă ne arată că valoare și sens sunt în fond *relații de finalitate* (mijloc în vederea unui scop) și că aceste relații au loc numai între factori *reali*. Așadar, nici filozofia sensului, asemenea teoriei cunoștinței, n'a reușit să se degajeze în întregime de „prejudicata realității“, resortul oricărei metafizice. Atât filozofia valorii cât și teoria cunoștinței au purces din imposibilitatea constituirii metafizicei ca știință a totului real, însă amândouă păstrează supoziția de bază că filozofia are ca temă totul real. De oarece „întregul realității“ nu e obiect de cunoștință, ambele se refugiază într-o „parte“ din realitate: la *subiect*, la *spirit*. Atât cunoștința cât și valorile (inclusiv sensul) au o legătură nemijlocită cu ceea ce Rickert numește «subiectivizarea» lumii, așadar cu o psihologie fie empirică fie transcendentă. Și astfel amândouă își dau mâna în fața erorii, numită de Aristoteles, *hysteron-proteron*.

22 — Am speranța că expunerea de până acum, cu toată conciziunea ei, a isbutit să demonstreze necesitatea unei reforme a filozofiei, în direcția numită de noi: *filozofia datului*. Socot de prisos a zăbovi mai mult asupra unei contingente terminologice. Ambiția de a ține la o anume expresie sau de a fi, cum zice Kant, legislator în domeniul limbajului, mi se pare meschină și superficială. Dacă termenul de *dat* displace, liber e fiecare să-l înlocuiască cu altul. Terminologia e o chestie de oportunitate și convenții

cine nu scapă de înbrobodeala cuvintelor nu e vrednic de filozofie. Să mi se indice un alt cuvânt pentru lucrul prezentat aci, și-i voiu primi bucurios. Până atunci îmi iau libertatea de a-l menține.

Obiectul filozofiei este așadar *datul în genere*. Definiția reclamă o lămurire. Determinarea fără înconjur a temei unei științe, implică simultan fixarea domeniului ei unic, a proprietății ei bine hotărnicite și inalienabile. Numai prin circumscrierea fără echivoc a obiectului ei, o știință intră în raporturi precise cu celelalte științe. Altminteri, atribuțiile și competențele se confundă; iar raporturile interștiințifice devin oportuniste și dependente ide preferințe personale.

Avantajul statornicirii datului în genere ca obiect al filozofiei este ndoit: 1. numai datul în genere se prezintă ca unica *supoziție* teoretică, ce nu închide în sine *prejudecăți*; 2. nefiind încărcat cu prejudecăți, el este cu totul *nedeterminat*, dar înfinit *determinabil*. Lipsa de prejudecăți în întemeerea sistematică a filozofiei distinge hotărât filozofia de celelalte științe speciale, și e un fapt de o mare însemnătate pentru cunoștința noastră. Numai pe această cale înlăturăm dictatura științelor speciale în filozofie, dictatură tot atât de nepotrivită ca și aceea a filozofiei în științele speciale.

Lipsa prejudecăților în punctul inițial filozofic are drept corolar *nedeterminarea* lui: datul în genere ca bază de operație a filozofiei nu e încă determinat, deși e determinabil. Iar dacă cumva este predeterminat, vom vedea îndată în ce împrejurări, toate aceste pre-determinări trebuiesc puse subț semnul întrebării și în cumpăna îndoelii. De asemenea nedeterminarea principială a datului în genere își are însemnătatea ei. Nedeterminarea e înlăturată prin cercetarea a tot ce e mai general în dat.

Prin urmare, datul în genere, obiectul filozofiei este constituit din tot ceea ce este *mai general*, din tot ceea ce în cunoștința noastră are *summum* de generalitate. Obiectul filozofiei este *generalitatea* în dat; universalitatea e patosul filozofic. Filozofia nu se ocupă de anumite spații sau numere (matematica), de anumite corpuri anorganice (astronomie, fizică, chimie), de suflete determinate (psihologia individuală, colectivă, etc), și tot așa mai departe; ci de spațiu și număr *în genere*, de corp și suflet *în genere*, etc. Intre științele speciale și filozofie nu ființează nici asperități de neînlăturat, nici o «înțelegere diplomatică» nutrită de o mutuală neîncredere. Filozofia nu privește obiectul științelor speciale ca o expropiere prin uzurpare a domeniului ei. În raporturile dintre ele au dispărut regretul, invidia sau gelozia. Filozofia nu mai e nici pură debitoare sau parazitul, nici pura creditoare sau *nutritoarea* științelor speciale. Nu există primejdie ca științele să înghită filozofia sau ca filozofia să devoreze științele. Filozofia și științele sunt solidare, tocmai fiindcă sunt separate; ele nu se pot ignora reciproc, cum propune hegelianul din vremea noastră, Bradley. Ele se întâlnesc,

fiindcă tae acelaș tunel din două direcții convergente: generalitatea mai mare în filozofie, mai mică în științe.

O opinie obișnuită susține că știința continuă „simțul comun” sau cunoștința preștiințifică; iar filozofia continuă la rândul ei științele. Această tranziție în continuare: «simț comun», știință, filozofie, nu e confirmată de fapte. Filozofia nu pornește de unde sfârșesc științele speciale, ci tot de acolo de unde încep toate științele: dela cunoștința preștiințifică sau „simțul comun”, așadar dela fapte; de asemenea idealul lor e comun: deplina determinare a lumii. De aceea fiecare știință specială are relații directe și imanente cu celelalte științe; pe câtă vreme cu filozofia are numai un raport indirect și transcendent. Științele speciale se află pe acelaș plan; filozofia stă pe un plan mai înalt, fără însă ca această poziție superioară să închidă o valorificare mai mare de adevăr. O fuziune completă între științe și filozofie nu e nici posibilă nici de dorit; însă o «uniune personală» între „specialist” și filozof nu e numai cu puțință dar e și de dorit.

Scopul urmărit de toate științele, inclusiv filozofia, este așadar acelaș: determinarea datului cu ajutorul *generalului*. Orice știință e o știință de generalități; filozofia este o știință de generalități supreme. Legătura-tampon dintre științele speciale și filozofie o fac disciplinele ce s’au dezvoltat din belșug în vremea noastră: *filozofia* matematicii, a naturii, a spiritului, a dreptului, a istoriei, etc. De bună seamă, cum pot exista lupte de competițiune între științele speciale—să ne amintim doar de controversele contemporane în jurul biologiei, psihologiei, sociologiei și chiar fizicii—fără ca prin aceasta autonomia acestor științe să fie primejduită; tot așa nu ne mirăm de rivalitățile cu puțință dintre unele științe sau toate la un loc și filozofie, însă ne-am mira mult, dacă una din părți ar pretinde să tiranizeze pe cealaltă. În lumea ideilor arbitrariul forței și tentativa de exterminare e un anahronism. Între științe și filozofie există un raport democratic de coordonare, nu un raport absolutist de sub-și supraordonare. Nu există de o parte precizie și determinare (științe), de altă neprecizie și nedeterminare (filozofie). Dacă însă știința specială devine agresivă, filozofia se retrage pe «Muntele Aventin», unde atmosfera e mai senină.

Pentru a contribui la o înțelegere cordială între științe și filozofie, e nevoie neapărat să curățim terenul de o eroare, pricină, în vremea noastră, a multor neînțelegeri. Orice știință specială, prin natura ei, nu urmărește determinarea sistematică și fără rest de îndoială a generalităților supreme, pe care ea se sprijine, și ca urmare firească, ea nu este lipsită de anumite prejudecăți. Așa d. p. geometria nu așteaptă determinarea filozofică a spațiului în genere, și nici fizica nu determină ea însăși cu deplină claritate: ce este *corpul în genere*, pentru ca cea dintâiu să porceadă la cercetarea spațiilor «particulare», iar cealaltă a corpurilor «particulare». Știința se

interesează numai indirect de noțiunile ce *constitue* fundamentul ei, fiindcă ele *depășesc* raza lucrării ei logice. De aceea științele se mulțumesc, în cece privește temelia lor, cu unele «definiții» sau «axiome» provizorii și «simbolice», pe care deseori le împrumută necontrolat „sîmțului comun” preștiințific, și le păstrează câtă vreme acelea promovează cercetarea specială. Când însă noțiunile de bază ale științelor intră în conflict cu determinarea specială, isbucnește, cece numeam înainte, o «criză filozofică» în știință. Intr’o asemenea împrejurare intervenția filozofiei este necesară; filozofia trebuie să se rostească. În acest înțeles se poate vorbi de o „filozofie a filozofilor” și de o „filozofie a specialiștilor”.¹ Există dar în fiecare știință o filozofie latentă, o „metafizică” virtuală, de care știința se ocupă accidental în măsura nevoilor ei specializate.

În chipul acesta, ni se înfățișează în adevărata lor lumină două aspecte complimentare ale relației dintre omul de știință și filozofie: 1. — Specialistul, prudent în domeniul său bine limitat, pătrunde cu o temeritate de necredut în domeniul filozofiei, animat de ascunsă convingere că în filozofie poate afirma orice, ca și cum opera de mii de ani a filozofiei, cel puțin în cece privește laborioasele rezultate *critice*, n’ar fi vrednice de nici o considerație. 2. — Al doilea aspect este, spuneam, complementar celui dintâu. Dacă în filozofie totul este îngăduit, atunci omul de știință se simte îndrituit *a crede* că acele componente generalisime sau filozofice ale științei sale sunt „arbitrare”, „convenționale” și deci variabile.

Indată ce însă aceste noțiuni de bază pătrund în sfera logică a filozofiei sau a „științei generale”, ele dobândesc locul lor natural și li se acordă însemnătatea sistematică cuvenită. Acele noțiuni încetează de a mai apărea „arbitrare”, „simbolice” sau variabile, după nevoile explicării specialiste, ci primesc un indelebil caracter de *necesitate* sistematică, care, fără să fie dogmatică, ne este dictată de natura lucrurilor, de structura datului. Iată de ce spuneam că filozofia, care trebuie să pornească dela o supoziție fără prejudecăți, nu poate accepta nici rezultatele, dar nici mai ales determinările de bază ale științelor. Dacă rezultatele științifice pot constitui prețioase informații pentru filozofie, întrucât ele se reazemă pe cercetarea faptelor determinate, noțiunile de bază ale științelor, chiar dacă sunt în ele înșile juste, apar filozofiei ca acceptabile numai sub beneficiu de inventar.

Privitor la raportul, înlăuntrul științelor, dintre fundamentul și dezvoltările lor speciale, e de remarcat o mare deosebire între științele naturii și științele spiritului. În vreme ce științele naturii pot nesocoti determinarea mai adâncită a fundamentelor lor generale, fără ca aceasta să constituie o

¹ W. Wundt: *Essays*, ed. 2 a, p. 18.

pedică pentru opera lor explicativă, științele spiritului *trebuie* să debuteze prin a fixa cu deplină claritate generalitățile de bază. Așa, bunăoară, o „psihologie fără suflet“, o psihologie fără lămurirea conturului general al obiectului ei este peste putință.

Nu putem cerceta fenomenele sufletești particulare, fără a statornici în prealabil: ce este sufletul (substanță, proces, individ sau general)? Dacă cumva o facem, să nu credem că nu avem o noțiune despre suflet în genere; avem una, însă latentă, confuză, poate eronată, și de aceea primejdioasă pentru exactitatea rezultatelor psihologiei. De altminteri, n'avem decât să deschidem orice tratat de psihologie din vremea noastră, pentru a constata de îndată însemnătatea și întinderea considerațiilor filozofice.

Deosebirea dintre cele două categorii de științe, își află lămurirea în natura specifică a fenomenelor studiate: fenomenele corporale sunt «intuitive», sunt nemijlocit perceptibile de mai mulți; fenomenele sufletești n'au o perceptibilitate comună, ci sunt date nemijlocit numai unui singur ins și de aceea expuse iluziilor subiective.

Revenim la problema relației dintre științe și filozofie. Cournot vorbea cu justețe despre „unirea intimă și totuși primitivă neatârănare a elementului pozitiv sau propriu științific în sistemul cunoștințelor omenești“¹. Această împrejurare, în aparența paradoxală, lămurește de ce știința nu e cu puțință fără soluții filozofice sau fără a presupune, cum scria Fichte, „o știință în genere“², cu toate că siguranța științei nu atârână de deslegarea dată generalităților filozofice. Știința nu se poate lipsi de o substructură filozofică, deși certitudinea ei nu e atinsă de eventualele prefaceri ale acestui substrat „metafizic“.

Știința specială se slujește de generalitatea filozofică ca de un auxiliar, interesul său fiind *specializat*; și tot așa filozofia utilizează științele numai pentru *ilustrarea* propozițiilor ei, deoarece interesul filozofic e atras de prelargul generalităților supreme. Filozofia este pentru știință (și știința pentru filozofie) numai un *mijloc*; scopul atât al științei cât și al filozofiei se află în ele înșile nu în afară, în domenii eterogene. Fiecare e stăpână în casa ei.

Această divergență dintre știință și filozofie, referitoare la problema fundamentului, lămurește și în acelaș timp suprimă cel mai serios motiv de vrajbă între cele două manifestări *teoretice*, deopotrivă de autonome, de îndreptățite și de trebuitoare, ale culturii omenești.

Mircea Florian

¹ Aug. Cournot: Essai sur les fondements de nos connaissances, 1851, II, pp. 21 și urm.

² J. G. Fichte: Werke (Philos. Bibliothek), I. (Über den Begriff der Wissenschaftslehre), p. 18.

CURENTELE-REALISTE IN FILOZOFIA MAI NOUĂ

Pare că ne-am săturat de subiectivism, că ne cuprinde din nou dorul după comoara anticilor, după naivitatea senină cu care priviau ei lumea ca ceva obiectiv, ca o revelație palpabilă a Creatorului invizibil. Fapt e, că criticismul, cu toată stăruința depusă de școala neokantiană, pierde din teren pe zi ce merge. Două curente, mai cu seamă, îi dispută cu succes lungă sa predominare: bergsonismul și fenomenologismul. Sprijinindu-se, în parte, pe rezultatele certe ale criticismului, aceste două curente tinere se alătură în tendința comună de a respinge principiul fundamental al categoriilor subiective, încercând, fiecare în felul lui, să pătrundă iarăși până la miezul lucrurilor, să cuprindă absolutul. Fără absolut — haosul nesfârșit al teoriilor noi ne-o dovedește, cu prisosință — domnește numai relativul¹, aparența, opiniunea.

Bergson caută să găsească punctul lui Arhimede, al absolutului, în noi înșine. În datele imediate ale conștiinței; iar școala fenomenologistă a lui Husserl, cu toată preferința fondatorului ei pentru idealism, proclamă «drept principiul principiilor, că orice contemplație originară (*jede originär gebende Anschauung*) formează un izvor de drept al cunoașterii; că tot ce ni se prezintă în «intuiție» ca originar, trebuie luat pur și simplu drept ceea ce el ni se oferă»².

Înțelegem numaidecât că ambele teorii înseamnă o rupere, mai mult sau mai puțin completă, cu criticismul, și o apropiere, dacă nu o revenire intenționată, la realismul aristotelic. Iar atenția, sau chiar entuziasmul, cu care au fost întâmpinate la apariția lor, documentează că răspund

¹ Relativul, nu în înțelesul einsteinian, ci drept concepție metafizică.

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I Band: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. p. 43.

unei cerințe vitale a spiritelor moderne, deziluzionate de formalismul sterp al filozofiei subiectiviste.

Kant, cu teoria sa despre rolul constitutiv al intelectului în funcțiunile perceptive, îngăduise prea mult raționalismului dominant de atunci. Pe de altă parte, răpise intelectului orice speranță de a percepe vreodată natura internă a lucrurilor, condamnându-l pe vecie la captivitatea categoriilor conceptuale.

Realismul antic lua cuprinsul senzațiunilor drept obiecte. Reprezentația subiectivă fu considerată drept chipul adecvat al lucrurilor concrete. Iar modul cum se produce percepția, s'a explicat prin mici imagini care se desprind de pe obiectele externe și provoacă în noi o reacțiune perfect identică cu obiectele.

Interpretarea aceasta grosolană a fost, mai târziu, abandonată; ideea obiectivității percepțiilor noastre rămase însă o dogmă nediscutabilă. Empirismul și raționalismul își epuizau toată sagacitatea minții ca să-și reveni dice dreptul exclusiv de a deslega misterul cunoașterii, fără de a ieși însă vreunul biruitor.

Ca să pună capăt acestei lupte sterile, Kant compuse vastul său sistem al criticismului, selecționând din cele două concepții antagoniste elementele viabile și aruncând la o parte ceea ce i se păru greșit sau exagerat. În înțelesul empirismului, Kant afirmase că «materia» percepțiilor provine de la obiecte, iar raționalismului îi făcu concesia că «forma» e opera exclusivă a intelectului constructiv. Nu intuim «lucrurile în sine», ci numai în funcție de intelect. Lumea obiectivă rămâne pentru noi o enigmă, cel mult un postulat al rațiunii practice.

Prin deosebirea arbitrară între rațiunea pură și practică, Kant crezu că satisface tendințele legitime atât ale intelectului cât și ale bunului simț practic. În realitate, însă, n'a îndestulat nici pe unele nici pe altele. Intelectul fu condamnat să renunțe pe vecie de a cunoaște absolutul, în vreme ce rațiunea practică se simțea adânc jignită prin faptul că, fiind opusă rațiunii pure, riscă să-i fie repudiate cunoștințele sale de aceasta, ca simple ficțiuni sau chiar fantasmagorii. Și unea și altele îi lipsa baza sigură pe care să se razime. Subiectivismul cel mai desfrânat era consecința inevitabilă din acest sistem. Subiectivismul însă înseamnă, sau o înjosire a ființei omenești, restrângând-o în cercul îngust al individualității, sau o exaltare iluzorie a ei, confundând-o cu universul sau chiar cu infinitul; el conduce la extremele sale consecințe: sau la un solipsism sau la apoteoză panteistă a «eului». Nici unul nici cealaltă, însă, nu îndestulează spiritul omnesc, doritor de adevăr și nu de ficțiuni, ori cât de amețitoare ar fi acestea.

Omul, cu toată convingerea sa în libertate, se simte dependent de o lume obiectivă, materială și ideală, care-l înconjură, impunându-i imperios

caracterele ei nestrămutate. Nici măcar interpretarea liberă a acestei lumi nu-i este îngăduită omului; chiar și intelectul are normele sale obiective, pe care nu le inventează ci le constată pur și simplu, și le aplică. Nimeni, cu minte sănătoasă, nu e liber să se îndoiască de principiul identității sau să refuze celebra concluzie: «Cogito, ergo sum». Cu alte cuvinte, omul se știe la tot pasul: obiect între obiecte, creat și nu creator. Cu toate subtilitățile unei dialectice rafinate și afară din cale îndrăznețe, subiectivismul n'a reușit să ne emancipeze de subt influența obiectivității. Istoria rătăcirii idealiste ne-a documentat acest adevăr în chip definitiv.

Reacțiunea pozitivistă era inevitabilă. Metafizica își pierduse tot creditul, iar locul ei îl ocupase un sensualism științific. Limitându-și singură competența la un simplu rol de descriere a fenomenelor, școala lui Mach crezu că întemeiază o știință sigură, neatacabilă, scăpând-o atât de pericolul unui scepticism cinic cât și de speculațiile arbitrare ale subiectivismului postkantian.

E de prisos să mai accentuăm că, în concepția acestui «mutism metafizic» (Mircea Florian), filozofia fu degradată, cum spune Bergson—la o simplă «Curte de conturi» a datelor științifice, fără nici un rol propriu și inițiator.

Dar și știința pierduse simțitor prin restrângerea ei la fenomene. Pentru Mach, singurul obiect al cunoașterii științifice e sensibilul, și singura metodă a ei: măsurarea. Unica lume pe care o cunoaște, e cea a relațiilor cantitative. Ce nu se poate exprima prin ecuație, nu formează obiectul unei științe pozitive; e metafizic, adică iluzoriu. Intregul câmp al datelor psihice, întru cât nu erau și ele exprimabile cantitativ, a rămas astfel în afară de cadrele științei.

E clar că nici această concepție, numai aparent realistă, n'a putut îndestula pentru mult timp spiritele. În orice suflet omenesc se sbate o pornire irezistibilă pentru a depăși limitele sensibilului, trăește un dor neseecat după adevărul etern și invizibil. Și acest dor tainic, în loc ca să-i apară omului ca ceva ireal, ca o ficțiune, îl înalță, îl face să reziste victorios naturii din sine însuș și din afară din el, îl împinge necentenit spre mai nobil, spre superior, spre infinit.

Frica de absolut nu numai că nu împacă mintea noastră, ci îi apare evident ca o atitudine nerațională. Știindu-se, înainte de toate, pe sine însuș ca ceva real, ceva absolut existent, omul se simte, din interna sa natură, legat de o realitate mai largă, mai cuprinzătoare. Lumea rece a relațiilor poate că satisface intelectul, lasă însă sufletul gol și neîndestulat.

Iată motivul cel mai puternic care a determinat pe Bergson să abandoneze criticismul intelectualist și să întocmească un sistem antiintelectualist pe o bază nouă: a *intuiției*. Lăsând principiile celui dintâu neatînse în cece privește «materia», le respinge categoric în domeniul datelor ime-

diate ale conștiinței. Conștiința depășește intelectul. Categoriile acestuia se sparg îndatăce încercăm să le aplicăm la viață, la spontaneitate. Aici atingem imediat absolutul. Cufundându-ne în valurile fâșnioare ale vieții interne, vedem, pipăim realitatea. Timpul real, singura formă în care ni se relatează datele conștiinței, nu mai e o categorie subiectivă, ci un factor constitutiv al vieții. În felul acesta înlătură Bergson ultimul obstacol care-l împiedica de a pătrunde până la «lucrul în sine»; deocamdată în cece privește conștiința și datele ei. În *simpatie* își găsește apoi mijlocul de a extinde percepția imediată și asupra obiectelor externe. Cu un fel de divinațiune sau de simț artistic ne transpunem în interiorul obiectelor, le percepem și pe acestea ca făcând parte din aceeași ființă vie și unică care e universul sau viața universală.

Vedem îndată că vitalismul spiritualist al lui Bergson nu seamănă prea mult cu realismul naiv al anticilor. Realitatea nu-i apare ca ceva de sine înfașes, realul nu este cece-mi referă simțurile, și mai cu seamă, nu e real pentru singurul motiv că ni-l referă simțurile; ci realitatea e cece trăim și *pentrucă* o trăim. «Materia» e reală numai ca o inversiune a tendinței ascendente a vieții universale, și noi o percepem ca reală nu pe baza senzațiunilor ci prin simpatia care ne revelează marele univers ca un fluviu imens de vitalitate, ca o singură conștiință universală a cărei stație de trecere («lieu de passage») e individualitatea noastră concretă.

Vălul des și impermeabil al categoriilor conceptuale fu, astfel, rupt, dar numai pentru intuiție și într-o câțva pentru simpatie. Intelectul a rămas, și în concepția bergsoniană, fermecat de propria sa structură. Singurul domeniu unde atinge, poate, și el ceva din absolut — absolut mai mult în sens logic decât ontologic — e sfera cauzalității și a «formelor generale»¹.

Filozofia intuiționistă avu ca urmare faptul că trezise interesul pentru realism. Problema absolutului a răsărit din nou la orizontul cugetării omenesii. Odată apărută, ea a atras cu putere atențiunea spiritelor asupra ei. Datele imediate ale conștiinței punându-ne în contact viu cu realitatea, nu se înțelege de ce trebuiesc considerate mărturisirile senzațiunilor și ale intelectului ca ceva subiectiv? Argumentul pe care-l aduce părintele criticismului ca să-și sprijine teza, nu ne convinge deloc. Căci universalitatea și necesitatea acestor acte se pot explica și în înțelesul realist, din caracterul universal și necesar al *evidenței* obiective. Iar subiectivitatea timpului și a spațiului e o chestie atât de problematică încât nu ajunge să servească ca bază sigură pentru un sistem așa de vast, așa de radical o-pus convingerei comune, ca teoria criticismului. E de mirare, ce înrăurire hotărâtoare, ba chiar orbitoare, exercită în istoria cugetării câte o teorie,

¹ H. Bergson: *Evolution créatrice*. 21-e édit. Alcan, Paris, p. 216.

nu atât prin evidența ei internă cât pe urma faimei autorului. Chiar și aberațiunile exotice ale idealismului modern ar fi trebuit să ne trezească din somnul fermecător al sugestiei kantiane. Și totuș, abia azi în urma fanfarei răsunătoare a filozofiei bergsoniane, începem să ne ștergem ochii de praf și să vedem din nou cum văzura, în admirabila și mult invidiata seninătate a lor, cei vechi. Începem a pricepe că universalitatea și necesitatea percepțiilor noastre e o notă obiectivă și esențială a adevărului, și că oriunde și în orice formă această notă sau evidență ne isbește privirea, stăm în fața unei realități, contemplăm absolutul.

Meritul de a fi scos în relief acest fapt fundamental, revine lui E. Husserl și școlii fenomenologice. În înțelesul principiului fenomenologist de căpetenie — citat mai sus — unicul criteriu al realității și adevărului e evidența obiectivă. Ori de câte ori ni se impune această evidență, avem o întrezărire nemijlocită a realității sau adevărului; iar singura datorie a științei și filozofiei este să contempleze realitatea, năzuind să mărească din ce în ce gradul evidenței, în nici un caz, însă, să transforme de dragul unui sistem preconcept, datele evidente. «*Treue . . . peste tot în fenomenologie să avem curajul ca cele contemplate într'un fenomen, în loc de a le răstălmăci («umzudeuten») să le luăm drept cum ni se prezintă în sine și să le descriem în chip fidel («ehrlich»)».*¹

Cum știm, acesta e principiul de bază și al pozitivismului, numai că rafinat și extins asupra întregului câmp al cunoașterii. «In vreme ce ei (pozitivisti), ca adevărați filozofi ai profesiei («Standpunktphilosophen») și în evidență contrazicere cu postulatul lor de a fi nepreveniți, pleacă dela prejudecăți nici decum întemeiate și obscure, — noi pornim dela ceva ce stă înaintea tuturor punctelor de vedere, dela universalitatea lucrurilor, date în mod intuitiv și antecedent oricărui raționament teoretic; dela tot ce se poate contempla și înțelege imediat, dacă nu ne lăsăm orbiți de preocupări și împiedicați să luăm în considerare clase întregi de date sigure. Dacă «pozitivismul» înseamnă o întemeiere absolut nepreocupată a tuturor științelor pe «pozitiv», adică pe ceea ce percepem în mod originar («das originär zu Erfassende»), în cazul acesta noi suntem pozitivisti cei adevărați. Noi, într'adevăr, nu suferim să ne știrbească o autoritate oareșică, fie măcar autoritatea «științelor naturale moderne», bunul drept de a considera toate formele vederii («alle Anschauungsarten») ca surse deopotrivă de legale ale cunoașterii.² «Vederea» imediată, nu numai vederea sensibilă, experimentală, ci vederea în general și de orice natură ca conștiință originară dătătoare e izvorul ultim al tuturor predicamentelor raționale³.

¹ Husserl, l. c. pag. 221

² Husserl, l. c. pag. 38.

• ³ Husserl, l. c. pag. 36.

Înțelegem fără trudă, că teoria fenomenologistă, mai cu seamă în forma sa scheleriană de azi, înseamnă o rupere conștientă cu principiul critic și o reluare serioasă și intenționată a firului realist din antichitate. Intrezărirea, sau viziunea obiectivă, e ultima sursă a cunoștințelor și ultimul criteriu al adevărului. Rămâne numai ca să lămurim natura acestei viziuni, și vom avea o restaurare modernă a teoriei peripatetico-academice.

Husserl a introdus, prima dată, în filozofie, noțiunea contemplării «categoriale» suprasensitive («übersinnliche», «kategoriale», «Anschauung»).

Ce înțelege distinsul logician sub noua sa noțiune, cam riscată? Pledează, într'adevăr, acest cap eminent logic pentru o facultate mistică, precum i s'a obiectat și se obiectează și astăzi? Să ilustrăm lucrul cu un exemplu. Simțurile ne înfățișază un arbore verde. Sensualistul va replica că noi, intuitiv, nu percepem arborele verde ci numai diferitele senzațiuni ale noastre pe care apoi intelectul le sintetizează într'o concepție abstractă a arborelui verde. Interpretarea aceasta însă e, evident, falsă; căci o percepție distinctă, s. e. a verdelui, e indiscutabil o abstracție *posterioră*. Înaintea ochilor mei stă arborele concret, și numai prin o reflexie ulterioară pot să separ *din* percepția complexă vizuală noțiunea verdelui. Ceeace mi se oferă imediat și intuitiv e, înainte de toate, un obiect, o realitate, un «lucru».

Mediat apoi, dar tot intuitiv, mi se prezintă în viziunea sensibilă încă o percepție pe care o pot exprima, s. e., cu formula: «Acest arbore e verde». Percepția aceea a *faptului* sau a *stării* «de a fi verde», diferă esențial de viziunea sensibilă a arborelui verde, deși o presupune necondiționat; dar nici nu e un rezultat al raționamentului discursiv, ci al reflexiei analizoare. Pe baza intuiției afirm despre arborele contemplat că e verde.

Tot pe aceeaș bază mai avem o percepție imediată (nu discursivă!) și a *esenței*. Să reluăm exemplul de mai sus. Având viziunea empirică sau imaginară a arborelui verde, putem să îndreptăm atenția în primul rând asupra culoarei verde a frunzelor, putem apoi să uităm de împrejurarea că culoarea verde se găsește tocmai pe frunzele acestui arbore sau chiar că se găsește pe vreo frunză, putem să contemplăm exclusiv «verdele», ca, s. e., când exclam: «Acesta e un verde strălucitor». De această nuanță a verdelui care n'are nimic comun cu culoarea verde a frunzelor arborelui intuitiv, pot să progrez până la verdele în genere, la esența verdelui, care iarăș e ceva cu totul diferit de orice obiect verde. Astfel purcedem, s. e., când afirmăm: «Verdele nu e roșu». Aici nu-i vorba de nici un obiect verde, ci de esența însăș a verdelui care nu există în sine, nu se naște nici nu piere, și care, cu toate acestea, pe baza experienței sensitive, e un obiect al apercepției intuitive și un subiect pentru afirmațiuni evidente, ca în exemplul citat mai sus.

Caracterul intuitiv al esenței, în primul rând, fu contestat de mai mulți filozofi remarcabili. Nu se vede însă de unde ar răsări atunci conștiința noastră despre esența lucrurilor; cum am ajunge, s. e., dela contemplarea unui arbore verde prin o *dialectică discursivă* la esența verdelui? Husserl examinează, rând pe rând, toate teoriile de abstracție, constatând în urmă că nici una nu explică în chip satisfăcător, această apercepție. Fapt e că intuiția esenței e ireductibilă și nedefinibilă; cu toate acestea nu e om care să nu știe imediat și fără raționament, ce e verdele, roșul, etc. Presumpția cea mai naturală e deci să admitem o *contemplație* intuitivă a esenței, nu în înțeles platonice ca făcând parte dintr'o lume reală, suprasensibilă, cu o existență distinctă, ci numai ca o percepție obiectivă, imediată, bazată pe însăși viața sensibilă.

Am relevat aici numai două din «apercepțiile categoriale», cele mai tipice, care servesc lui Husserl chiar ca bază pentru împărțirea științelor în două grupe generale: *științe despre fapte* («Tatsachenwissenschaften») și *științe despre esențe* («Wesenswissenschaften»). Mai există și alte categorii intuitive: ale valorilor, ale mișcării, ale cauzalității, etc. Toate percepțiile acestea, în teoria școlii fenomenologice, ne prezintă în mod intuitiv date originare («Gegebenheiten»), care trebuiesc luate ca ceea ce ele ni se prezintă, fără nici o răstălmăcire arbitrară a lor, săvârșită în interesul unui sistem preferat. Sunt percepții obiective, originare, pe care nu le deducem printr'un raționament discursiv, ci le experimentăm pe baza contemplării sensitive însăși; iar datorită noastră, datorită științei și a filozofiei, este să evidențiem datele intuiționate, scoțându-le cu ajutorul unei analize stăruitoare, libere de orice preocupare, într'o lumină din ce în ce mai clară, mai strălucitoare, până la știința ideală a oricărei cunoașteri, la actul de împlinire («Erfüllungsakt») în completă evidență.

Tocmai cerința aceasta a trudei neconținute pentru evidențierea apercepțiilor intuitive, formează atât punctul culminant al metodei fenomenologice cât și atracția cea mai ispititoare a ei. Ar însemna o fatală neînțelegere a procedurii fenomenologist, dacă l'am interpreta ca o «via regia» a contemplării mistice sau ca o știință absolută din care ne împărtășim numai deschizându-ne ochii. Roadele fenomenologismului nu ne cad coapte în brațele deschise, ci sunt rezultatele unei munci stăruitoare, unei sfertări colective, precum n'o cere, într'un grad mai superior, nici un alt sistem.

Consecințele principiului fenomenologist sunt de însemnătate decisivă atât pentru știința propriu zisă cât și pentru filozofie și religie. Se apropie, însăfârșit, una de alta, aceste trei discipline, fiecare cu pretenția de a fi surse autentice ale cunoașterii. Având același criteriu al autenticității: evidența, sau, cum spune așa de nimerit într'un alt șir de concepții, Cohen:

«mărturisirea de sine a adevărului» («das Selbstzeugnis der Wahrheit») precum și aceeaș metodă, metoda analizei intuitive, — s'ar termina pentru totdeauna rivalitatea seculară pentru predominare, între ele. Toate trei sunt autonome, suut deopotrivă de autentice, fiecare cu câmpul bine definit al activității proprii.

Un optimism încrezător în veracitatea intelectului, e condiția «sine qua non» a concepției realiste. El trebuie însă *presupus* în orice teorie care intenționează să evite scepticismul. Greșeala de căpetenie a filosofiei kantiane era că a întreprins să *fondeze* acest optimism. În realitate, l'a distrus și împreună cu el a dărâmat baza ultimă a cunoștințelor obiective, născocind întâiu subiectivismul idealist, apoi pozitivismul sceptic al lui Mach, iar în urmă relativismul universal. Etapa ultimă a acestei dezvoltări firești, scepticismul sistematic, fu evitată numai în urma sguuirii puternice a războiului mondial. Realitatea dură a vieții, suferințele nemaipomenite ale milioanei, pericolul ruinei culturale a Europei, trezise spiritele din lunga letargie a abstracțiunilor speculative, deschizându-le, din nou, ochii, spre realitate. Omenirea începu să cuprindă înțelesul cuvintelor cerești: «Veritas liberabit vos». Mântuirea voastră va fi adevărul. Nu miturile «adevăruri», născocite de sufletele îngâmfate; nu idollii slăbănogi ai speculațiilor desfrânate, ci *adevărul*, unul și etern, care se revelă irezistibil în lumina evidenței obiective.

Ca să percepi însă lumina, trebuie să-ți deschizi ochii, trebuie să *vrei* să vezi. Iată de ce caracterizează Max Scheler, unul dintre cei mai ingenioși discipoli ai lui Husserl, pe fenomenologist ca un tip nou al omnirii, un tip deschis, văzător, sincer și modest, un tip democratic în înțelesul cel mai superb al cuvântului — față de tipul închis, calculator, îngâmfat și egoist al secolului capitalist trecut.

Lumea rece a relațiilor era lumea bancherilor raționaliști, a măsurătoarelor și a apotezei subiectului; lumea fenomenologistă e o lume a realităților orginare, a datelor și faptelor concrete, a supunerii subiective. Tipul nou n'are pretenția să-și *creeze* obiectivitatea, ci o primește așa cum ea i se oferă. Știința nu înseamnă pentru el o turnare a obiectelor în retorta teoriilor preconceptuate. Intellectul, în gândul lui, nu preschimbă natura lucrurilor, ci o constată pur și simplu. Tot ceace i se manifestă cu evidență, e pentru fenomenologist ceva real, ceva indiscutabil; imensa varietate a obiectelor nu-l sperie, dimpotrivă o privește cu inima largă, cu ochi deschiși și nealterați de idei preconceptuate. Atitudinea lui față de lumea reală e modestia unui cercetător conștiincios, iar nu îngâmfarea unui pretins creator

Acest tip realist se știe dependent de o lume întreagă, de o obiectivitate imensă, care-i e dată nu ca o temă de rezolvat, ci ca realitate de

analizat. Pe baza fermă a acestei convingeri își ridică cu încredere măreața clădire a concepției sale unitare despre lume și viață, care se înalță dela pământ până la cer, cuprinzând în porticele ei superbe întregul univers, și rezervă un loc de onoare și pentru «transcendent». Căci tipul deschis al fenomenologistului nu cunoaște nici frica de transcendent. Oriunde aceasta i se manifestă în chip obiectiv, dorul lui sincer și însetat de adevăr îl primește cu inima deschisă.

Dumnezeul raționalismului din secolul al XVIII-lea e un Dumnezeu al abstracțiilor, al speculației egoiste, pe care, «dacă n'ar exista, ar trebui să-l inventăm». Transcendentul fenomenologiei nu tronează în sferile reci ale deducțiilor sterpe, ci intră în cercul cald și luminos al întrezăririlor obiective; se manifestă în ființa noastră intimă, e eternul în noi («Das Ewige im Menschen»). Intru dânsul trăim, ne mișcăm și suntem.

Evidența, ultimul criteriu al realității, nu este decât scânteerea splendoarei eterne a acestui «Transcendent», un surâs înveselitor pe fața părintească a iubirii nemărginite.

Credința, pentru acest tip nou al omenirii, e de asemenea o revelație de sine a adevărului, unul și nedespărțit, ca și știința și filozofia.

Sibiu

Ștefan Klett
Doctor în filozofie

RECENZII

PLATON : *Apărarea lui Socrate, Kriton* (Datoria Cetățeanului) și *Phaidon* (Despre Suflet); în românește de Cezar Papacostea, București, edit. Casa Școalelor, LXXIIC – 270 pg., 18 lei.

Lucrarea d-lui C. Papacostea, deși se înfățișează sub forma modestă a unei traduceri, trebuie totuși privită ca o operă proprie. Nu numai că această lucrare cuprinde o expunere a filosofiei platonice, care este cea mai largă și mai completă din cele scrise în limba română; dar însăși traducerea, lăsând la o parte că întrupează idei străine, se prezintă ca o creație proprie, rod al unei munci îndelungate, străbătută de o tenace năzuință de a realiza o limbă filosofică românească curată.

Cele vreo șaptezeci de pagini de *Introducere*, în care d-l Papacostea dă o îndrumare în filosofia lui Platon, ni-l arată ca pe unul din cei mai buni cunoscători ai acestui gânditor. Bibliografia sa este bine venită; ea pune pe studentul român al înțelepciunii lui Platon, în măsură de a se lipsi de indicațiile, până acum neapărate, ale lui Überweg-Prächter. Căci cele câteva lucrări de seamă, care lipsesc, ca de pildă celebra operă a polonezului Lutoslawsky, scrisă în limba engleză (*Origin and growth of the Platonic logic*), sau monografia lui Windelband din „Frommanns Klassiker der Philosophie“, nu știrbesc întru nimic utilitatea acestor date bibliografice.

D-l Papacostea pune pe Platon în mediul său social și filosofic; d-sa ne arată împrejurările istorice în care a trăit, și evoluția filosofică de unde a pornit opera proprie a marelui gânditor grec. De aceea începutul îl face, cum era de așteptat, expunerea filosofiei lui Socrate. D-l Papacostea ne înfățișează, în chip firesc, opera Socrate-Platon ca o reacțiune împotriva sofistilor: ca o năzuință de a răpune individualismul acestor din urmă, descoperind ceia ce e general și permanent în sufletul omenesc. Această năzuință a dus la *conceptul* socratic, și apoi la *ideea* platonică. Autorul nu se oprește la indoeli ca aceia a lui Friederich Albert Lange, dacă această reacțiune înseamnă în adevăr un progres științific; sau la temeri ca aceia a lui Frederic Canning Schiller, și a întregului grup filosofic din Oxford, dacă în adevăr Platon a isbutit să combată individualismul sofistilor; sau la concepții sociologice ca aceia a lui Pöhlmann, după care opera Socrate-Platon trebuie concepută ca o simplă reacție a vechei lumi agrare împotriva spiritului capitalist. Pentru d-l Papacostea opera acestor doi mari gânditori ai Eladei înseamnă un hotărât pas înainte în dezvoltarea cugetării filosofice. D-sa arată cum se încheagă doctrina ideilor — punctul culminant al acestei cugetări — și încheie cu morala și politica lui Platon. Această interesantă contribuție română la istoria filosofiei elene este scrisă în aceeași românească limpede și curată, care caracterizează peste tot scrișul d-lui Papacostea, făcând din lectura sa — după expresia antică — o împerechere de util și dulce.

Dar partea de seamă a lucrării de față o alcătuiește traducerea celor trei dialogi enumerați în titlu. Cu o deosebită mulțumire salutăm această traducere, cu atât mai mult acum, când traduceri lipsite de conștiinciozitate încep să ne abunde. Traducerea d-lui Papacostea se distinge: a) printr'o desăvârșită adaptare la textul original și b) printr'o statornică silință de a reda limba greacă într'o limbă română fără neologisme. Sarcină ingrată! Căci numai cel ce a scris filosofie în limba română își poate da seama, ce înseamnă a exprima abstracții filosofice într'o ro-

mânească fără împrumuturi străine; cu atât mai mult, când e vorba de a reda ideii filosofice turnate în limba greacă, și aceasta încă a celui mai mare stilist al tuturor timpurilor! D-l Papacostea se arată deplin conștient de greutatea sarcinii d-sa scrie în prefață: „Pentru o literatură tânără și nu prea bogată, daruri ca acesta; de ar fi isbutite, ar avea un preț: ele pun pe tinerii, cari vor fi sufletul neamului nostru de mâne, în fața *umanității etice și estetice*; pe lângă inițierea cea mai potrivită în arcele filosofice, ele sunt și mijloace minunate de educație. Dar am zis: „dacă ar fi isbutite“, căci încercarea nu este ușoară. Limba grecească este mai bogată ca a noastră, în cuvinte și înțelesuri, în alcătuirii de forme și de stil. Dar încă să ai de aface cu măestria lui Platon!“

Impresia noastră este că d-l Papacostea a învins în mod fericit această greutate. Nu numai cunoștințele sale de limbă greacă, ci cultul pentru o formă curat românească, i-au dat această puțință. În adevăr, traducerea ce ne-o prezintă dovedește că d-sa posedă ceva mai mult: posedă spirit elen. Traducătorul lui Platon a trăit îndelung în lumea gândirii grece, a absorbit în sine ceva din spiritul acelei lumi, pe care acum se silește să ne-o redca într'o românească adecvată. Spre a ne convinge de aceasta nu e nevoie să mergem la pasajii celebre, cum e moartea lui Socrate, în care traducătorul și-a pus cu deosebire la contribuție darurilor sale, și unde grija de a găsi pentru orice cuvânt grec un cuvânt neaș românesc devine cu adevărat tiranică. Orice pasaj, luat la întâmplare, invederează cu prisosință calitățile traducerii. Luăm de pildă, locul unde Socrate își arată dorința sa de tânăr de a cunoaște știința naturii; îl dăm în mai multe traduceri străine celebre spre a putea fi puse în paralelă cu traducerea d-lui Papacostea.

Traducerea latină a lui M. Ficinus, revăzută de Hirsching:

„Cum essem juvenis, mira quadam ejus sapientiae cupiditate fragrabam, quam naturae vocant historiam. Praeclarissima enim esse mihi videbatur, causas cognoscere singulorum, per quam quodque fiat atque intreat et qua existat ratione: et saepe me sursum deorsumque versabam, talia primum considerans, utrum postquam calidum et frigidum putrefactionem aliquam acceperunt, uti nonnulli dicebant, tunc animalia nutriuntur?...“ (Platonis Opera, ed. Didot, t. I, pg. 75).

Traducerea germană a lui Schleiermacher:

„In meiner Jugend hatte ich ein wundergrosses Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt: sie dünkte mich gar etwas Herrliches, die Ursachen von Allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier bald dort hin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte. Also wenn das warme und kalte in Fäulnis gerät, wie einige gesagt haben, dann bilden sich die Tiere?...“

(Platons Werke, von F. Schleiermacher, Berlin, 1805, 2 Th. 3 B., pg. 87)

Traducerea franceză a lui Victor Cousin:

„Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel dêsir j'avais de connaître cette science, qu'on appelle la physique. Je trouvais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être: et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même si c'est du froid et du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent, que se forment les êtres animés...“

(Oeuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, Paris, 1822, t. I, p. 272).

Traducerea română a d-lui C. Papacostea:

„Când eram tânăr aveam o grozav de mare dorință pentru studiul ce se numește știința naturii: prea strălucit lucru mi se părea să cunoști cauzele fiecărui

fenomen: pentru ce se naște fiecare lucru, pentru ce moare, pentru ce există. Adeseori alergam în sus și în jos și cercetăm în deosebi chestiuni de felul acesta: dacă nu cumva viețuitoarele se nasc prin căldură și frig, după ce s'a săvârșit mai întâi un fel de putrezire, cum susțin unii..." (Op. cit., pg. 209).

De aici, ca și din oricare alt pasaj, se poate vedea că traducerea d-lui Papacostea stă la înălțimea celor mai celebre traduceri streine. Ca formă, ea se apropie mai mult de traducerea latină, cecece e lesne de înțeles; căci oricine are experiența traducerii din grecește, știe că cea dintâi grijă a traducătorului din această limbă este de a controla cum e redat textul grec în limba latină, cea mai înrudită ca spirit și ca construcție cu originalul. Astfel, pe când Schleiermacher redă hyperphanos din original prin „*etwas Herrliches*“, iar V. Cousin prin „*quelque chose de sublime*“, și în ciuda construcției grecești, ambii lasă să se piardă importanța acestei expresii, punând o în cuprinsul propoziției, d-l Papacostea traduce „*prea strălucit lucru*“ (*praeclarissima*) și face să cadă toată greutatea asupra sensului acestor cuvinte, așezându-le chiar la începutul propoziției, ca și traducătorul latin, care urmează de aproape modelul grec. Și tot astfel în alte privințe (de pildă pollakis = germ: hundert mal = frc: de mille manières = lat: saepe = rom: adeseori) cum celitorul poate controla singur din citatele de mai sus.

În această privință ne îngăduim a crede că distinsul recenzent din „Cugetul Românesc“ (An. II, No. 8-9), d-l Em. B., nu face un bun serviciu publicului român, când pune în paralel traducerea d-lui Cezar Papacostea cu aceea de dată mai proaspătă a d-lui Șt. Bezdechi, făcând chiar să reiasă oarecare superioritate a celei din urmă asupra celei dintâi. După recensent, traducerea d-lui Papacostea e arhaizantă, sfătoasă, încărcată; aceea a d-lui Bezdechi e modernă, zimbitoare, simplă. Dar această impresie se lămurește foarte lesne: d-l Papacostea traduce deadreptul din grecește, cu sprijinul textului latin; d-l Bezdechi traduce din franțuzește, fără a se mai duce la originalul grec. Dăm ca dovadă însuș pasajul citat de recenzent și pus alături de modelul său francez:

Traducerea V. Cousin.

Je ne sais, Athéniens, quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous; et cependant, peu s'en fallu que je ne me méconnusse moi-même, tant ils ont parlé d'une manière persuasive; et cependant, à parler franchement, ils n'ont pas dit un mot qui soit véritable. Mais parmi tous les mensonges qu'ils ont débités, ce qui m'a le plus surpris, c'est lorsqu'ils vous ont recommandé de vous bien tenir en garde contre mon éloquence; car, de n'avoir pas craint la honte du démenti que je vais leur donner tout-à-l'heure, en faisant voir que je ne suis point du tout éloquent, voilà ce qui m'a paru le comble de l'impudence, à moins qu'ils n'appellent éloquent celui qui dit la vérité“. (V. Cousin, op. cit., pg. 61).

Traducerea Șt. Bezdechi.

Nu știu, Atenieni, ce impresie au făcut asupra voastră acuzatorii mei; eu eram cât p'aci să nu mă mai recunosc, atât au fost de convingătoare discursurile lor. Și totuș, ca să vorbim drept, nimic din ce au spus ei nu este adevărat. Dar dintre toate minciunile lor, nici una nu m'a mirat mai mult de cât aceea prin care vă sfătuește să fiți cu băgare de seamă față de elocința mea. Mi s'a părut culmea nerușinării, că nu s'au temut de ocară unei desmințiri, pe care o să le-o dau numaidecât, arătându-le că nu sunt de loc elocvent, afară numai dacă prin aceasta nu înțeleg pe omul care spune adevărul (Bezdechi, Apologia, pg. 119).

Cum se vede, expresiile ce par moderne la d-l Bezdechi, ca de pildă: „impresie“, „acuzatori“, „elocință“, „culmea nerușinării“, nu se datoresc unei interpretări a textului grec în spirit modern, ci unei redări servile a traducerii franceze. D-l Bezdechi traduce în mod greoiu: „*era cât p'aci să nu mă mai recunosc*“.

urmând modelul francez, unde e întrebuințat verbul „*se méconnaître*“. Dar textul grec dă „*oligoû emautou epelathómen*“, ceea ce se traduce ușor și firesc: era aproape să mă uit pe mine însumi“. Astfel e și traducerea latină a lui Ficinus, precum și cea germană a lui Schleiermacher. Expresia aproape comică: minciuna „prin care vă sfătuește“ se datorește unei interpretări neindemânatece a modelului francez. Textul grec dă „*toúto en hô élegon*“ „aceea prin care vă spuseră“; la fel traducerea lui Schleiermacher. Traducătorul francez întrebuințează însă „*lorsqu'ils vous ont recommandé*“: când v'au pus în vedere (Ficinus: monuerunt), expresie căreia d-l Bezdechi îi dă tălmăcirea de mai sus. Căci pentru d-sa originalul grec este inexistent: d-l Bezdechi traduce exclusiv din franțuzește, și traduce și de aici prost. A pune asemenea traducere în comparație cu traducerea d-lui Papacostea, în care orice propoziție este meditată și muncită, înseamnă a încuraja un traducător lipsit de simțul răspunderii, cum e d-l Bezdechi, ale cărui traduceri trebuie întâmpinate de critică cu cea mai aspră dezaprobare.

Nu ne rămâne decât să ne exprimăm părerea de rău, că minunata traducere a d-lui Papacostea nu a avut norocul de a i se hărăzi o tipărire mai simpatică. Greșelile de tipar abundă, pe alocurea destul de supărătoare; calitatea hârtiei variază dela coală la coală; paginația e atât de asimetrică, că nu rareori pagina următoare e așezată cu un sfert mai sus sau mai jos decât cea precedentă. Asemenea lucrare ar fi meritat o formă exterioară ceva mai vrednică de conținut.

Incheem exprimându-ne dorința, pe care am simțit-o mai deseori cetind traducerea d-lui Papacostea: ca d-sa să nu-și mai risipească activitatea în deosebite direcții, ci să s'o concentreze într'o singură operă: traducerea lui Platon întreg. Dialogii, a căror tălmăcire română ne-a dat d-sa, conțin, pe lângă valoarea lor proprie, și o făgăduință de viitor: ei arată ceea ce ne-ar putea da traducătorul, dacă s'ar concentra numai în direcția indicată. Ar putea astfel păși și cultura noastră, sub acest raport, într'un stadiu mai înalt; ea ar putea trece din stadiul tălmăcirilor fragmentare, în acel al redării marilor clasici în întregime. Și e de prisos a mai vorbi de câștigul cultural ce ar rezulta de aci.

Șt. ZELETIN

HEYDE, ERICH: *Grundwissenschaftliche Philosophie* (Aus Natur- und Geisteswelt, 548. Bd), Leipzig, B. G. Teubner, 1924.

Filozofia contemporană, printr'un caracter general al ei, stă foarte aproape de bisericile creștine de azi. Cum fiecare popor creștin își are Dumnezeuul său, care îl sprijine împotriva Dumnezeilor creștini ai celorlalte națiuni, creștine și ele; tot astfel orice nație europeană, mai ales din secolul XIX, își desmiardă filozofia ei adevărată, ce zice?, singura adevărată, împotriva celorlalte filozofii băștinașe, deopotrivă de adevărate și ele. Fiecare neam se închină la filozofia proprie — se înțelege, dacă o are; nu numai la filozoful sau filozofii săi, — ceea ce e firesc. Această stare de lucruri nu pare a fi un motiv de bucurie, totuși, fiindcă nu poate fi altfel — unii ar dori să fie altfel — e bine că e așa.

Reprezentanții filozofiei naționale, naționalizate sau împământenite — avem tot felul de nuanțe — se cunosc, se cultivă între ei, și totodată ignorează sistematic pe reprezentanții filozofiei din vecini. Și dacă cumva se întâmplă să țină seamă unii de alții, nu reese limpede după ce criteriile obiective s'au făcut alegerea și preferința. Dar se întâmplă și mai rău. Exponentii filozofiei din lăuntru al celuiiaș Stat, gândesc și scriu uneori ca și cum n'ar conviețui și alții, cari săvârșesc acelaș lucru, tot cu aceleaș frumoase intenții. Este de ajuns de cunoscută pățania lui

Schopenhauer. S'ar părea că fiecare scrie nu mai pentru sine și pentru cei câțiva din jur.

Și ne mai mirăm că filozofia nu inspiră prea multă încredere; că mai ales oamenii de știință privesc adesea, cu mândria omului bine așezat și asigurat, la cei ce se numesc singuri filozofi, poate fiindcă și-au clădit, fiecare, o colibă singuratică, bătută de toate vânturile spiritului. Nimeni nu vorbește de o astronomie franceză sau engleză; de ce am vorbi de o filozofie franceză sau de una engleză? Că totuș vorbim, și nu în zadar, o recunoșc. Naționalizarea filozofiei e un fapt.

La noi, din lipsa unei tradiții filozofice, puțina noastră filozofie a putut evolua nestânjenit, cu un interes pururea treaz pentru orice adevăr, ori unde ar fi răsărit el; iar numărul restrâns al slujitorilor ei a produs în rândul acestora cooperare, încurajare mutuală, stimă reciprocă, în fine, emulație rodnică. De bună seamă, am fi în câștig, dacă am putea statornici o măsură obiectivă în judecarea mișcării filozofice și în cernerea ideilor din țările, cari au putut să-și plătească mai din vreme și în continuitate istorică fantezia de a avea asemenea mișcări și de a produce, nu spun idei, ci sisteme originale.

Măcinarea națională a filozofiei a pricinuit o dărză rezistență din partea celor ce visau o unificare științifică a filozofiei. Am scris: unificare științifică, fiindcă în ordinea teoretică un criteriu obțesc de judecată, nu numai formală ci și materială, nu poate fi decât științific. Drept urmare, s'a vorbit din când în când, și atunci în chip stăruitor, de o filozofie științifică. Gândul multora a fost: filozofia, sau va fi științifică sau va înceta de a mai fi o disciplină independentă de artă, morală sau religie. Dar o filozofie științifică, care n'ar face altceva decât să împrumute nu numai procedeele ci și obiectele, specifice altor științe, ar fi doar aparent de natură științifică. O atare filozofie, care ar respira cu plămâni altona, pierde nota obligatorie a oricărei științe: autonomia obiectului, a punctului de plecare, și a sistematizării sau a scopului final. Filozofia, pentru a fi științifică, trebuie să fie exactă în cadrul ei și cu resurse proprii.

Intre cugetătorii contemporani un reprezentant hotărât al filozofiei exacte este Johannes Rehmke. Cu acesta s'a întâmplat tocmai ceea ce spuneam la început. Contemporanii parcă se vorbiseră să nu-i pomenească numele, sau dacă cumva i-l pronunțau, se întâmpla, pentru a-l micșora, să-l vâre cu sila într'o categorie istorică recunoscută, secundară însă, și aproape totdeauna opusă gândirii sale. Dacă există azi un cugetător, care nu poate fi plasat în nici una din cutiile istoriografice, este Rehmke. Gândirea acestuia este atât de superior personală, atât de admirabil revoluționară, încât „ismul“ apare ca o gravă neînțelegere.

Filozofia lui Rehmke sdruncină multe din noțiunile considerate până azi ca cele mai sigure; aduce un duh proaspăt nu numai în deslegarea problemelor, așadar în metodologia filozofică, dar chiar în formularea acelor probleme, în punerea pietrei de temelie. Deși terminologia rehmkeiană este adesea nouă, și de aceea puțin obișnuită, ea îmbracă o cugetare de o limpezime cristalină și de o severitate logică fără seamăn. Filozofia lui Rehmke se prezintă ca un vast efort de gândire, consecventă până la capăt, oricare ar fi concluziile; neîntimidată de soluții milenare sau de perspectiva dărâmarilor necesare. Și tocmai stringența gândirii postulează la el fixarea univocă a termenilor.

Unii nu l-au înțeles, spre liniștea lor; iar cei ce l-au înțeles, dar n'au mărturisit, au tăcut pentru a nu primejdui poziția ocupată de mult.

După apariția *Logiceii* (1918) tăcerea n'a mai putut fi respectată: dura de prea mult și chiar devenise de prisos; noua cugetare începuse să se impună și

să-și facă singură drum, împotriva neînțelegerii voite sau nu. Astăzi filozofia lui Rehmke, fără milă față de jongleria poetico-filozofică, are în revista „Grundwissenschaften“ un organ propriu nu numai de propagandă și critică ci și de creștere organică. Străbate încet dar sigur: încet, fiindcă este inactuală în atmosfera de relaxare logică a prezentului; sigur, fiindcă posedă o veracitate imanentă irrisistibilă.

Ca un simptom al consacării publice, cunoscuta colecție a lui Teubner „Aus Natur-und Geisteswelt“ dă la lumină o concisă expunere a filozofiei lui Rehmke, expunere datorită unuia din cei mai convingători și talentați proseliți ai acestei dure cugetări. Lucrarea lui E. Heyde, limpede și fericit condensată, poate fi considerată ca o nimerită introducere, ce nu scutește totuș de lectura operelor originale, în „știința fundamentală“. Ea este, cred, bine articulată. După „partea pregătitoare“, care cercetează natura științifică, condițiile de exactitate ale filozofiei, respingând cu acest prilej pretenția de știință filozofică de bază a teoriei cunoștinței — această respingere este fără tăgadă meritul cel mai durabil al lui Rehmke, — urmează „partea mai dezvoltată“, unde se ocupă de problemele cu rezultate pozitive: lucru-conștiință; general-unic; unitate-simplu; schimbător-neschimbător; real-nereal. Heyde regretă că din cauza limitelor inerente unei opere de vulgarizare n'a putut dezvolta mai ales latura etică, nu mai puțin originală, a filozofiei lui Rehmke, astăzi un bătrân (peste 73 ani) profesor pensionar.

M. FL.

Jubileul Universității din Neapole Cluj și Congresul Internațional de Filosofie

Universitatea din Neapole, cu prilejul sărbătoririi, în Aprilie a. c., al celui de al șaptelea centenar al întemeierii ei, a luat inimoasa inițiativă — cea dintâi după războiu — a restabili firul, întrerupt de dușmăni sângeroase, al congreselor internaționale de filosofie. Facem sincere urări de reușită; dar nu ascundem unele temeri.

Prin reprezentantul ei, Prof. Antonio Aliotta, universitatea napolitană adresează Profesorului Hans Vaihinger, conducătorul „Societății Kantiene“, invitația de participare la numitul Congres. Intre altele, spune: „E timpul să se restabilească raporturi amicale între filosofii tuturor națiunilor. — Italia a urmărit totdeauna cu simpatie mișcarea cugetării germane. Vom fi bucuroși a strânge mâna colegilor germani, aci în Neapole, și astfel a colabora să înceteze vrăjmășia între națiuni.“

De oarece jubileul bătrânei universități are loc aproape simultan cu de mult pregătita comemorare, tot în Aprilie, a bicentenarului nașterii lui Kant, data Congresului internațional a fost fixată la finele lui Mai a. c., în Neapole.

REVISTA REVISTELOR

L'anima Greca: Odiare per maggiormente amare, este titlul unui ciudat articol pe care-l publică Francesco A. Ferrari în revista romană de studii religioase *Biblichsis*, Ianuar 1294. Cu citate numeroase și foarte adesea surprinzătoare, autorul încearcă a dovedi că în viziunea greacă a vieții, ura era o virtute, după care se măsură valoarea oamenilor. Această stranie orientare-morală a sufletului antic s'ar datoră pe deoparte lipsei ideii de progres — trăsătură constitutivă a ethosului elen,— pe de alta unei concepții staice și delimitate a sumei bunurilor pe care le poate oferi realitatea. Neputând opune răului o fericire transcendentă, ca aceea pe care mai târziu eră s'o ofere creștinismul, Grecul recunoștea implicita imposibilitate a reducerii dualismului: bine-rău, cu corelativul psihologic: iubire-ură, și nevoia de a le afirma pe amândouă.

Farmecul rafinat al acestor raționamente este totuș simțitor redus prin anumite imprecisiuni; așa, odată ura este considerată ca o virtute pozitivă, altă dată ca pur și simplu negativă, reliefând adică valoarea iubirii; uneori ea este opusă erosului platonician, fără ca să poată fi totuș transpusă în planul metafizic pe care doctrina erosului îl impune; alteori, însfârșit, ura nu e decât corelativul amiciției. Cum mai ales în acest din urmă cerc se învârtesc încheerile, interesul mai adânc filosofic apare simțitor micșorat. Tema are însă toate elementele care pledează pentru o reluare mai sistematică.

În acelaș număr al aceleeaș reviste, un articol mai mult în schiță al Profesorului Giovanni Luzzi, *L'uomo secondo l'insegnamento di Gesù nei sinottici*. Cu toate că făcut din țărână, omul a avut puțința și dreptul de a aspira la cer. Dar omul a păcătuit. El are încă, fără îndoială, anumite bune dispoziții; dar răul e mai puternic în om decât binele. Răul venind dela dia-

vol, deci din afara omului, acesta nu poate fi făcut responsabil; responsabil este el deci nu de existența răului, ci de faptul că se lasă învins de rău. Aceasta ar fi după Luzzi antropologia creștină cuprinsă în evangheliile sinoptice. Cu toate că articolul redă exact atmosfera ceva cam greoaie, de bun simț și ateologică, a primelor 3 evanghelii, punctul de plecare este aproximativ inexact. Se afirmă anume că Isus ar fi admis (după sinoptici) universalitatea păcatului. Amintim totuș textul: Non veni vocare *justos*, sed *peccatores* ad poenitentiam (Luc. XV. 32), care hotărăște altfel.

Universalitatea păcatului este o consecință a doctrinei păcatului originar. Această doctrină, — cea mai adâncă și mai plină de semnificație metafizică — este însă, în creștinism, posterioară sinopticilor.

Convorbiri Literare, anul 56, Ianuarie-Februarie. Un articol de Mircea Djuvara, despre *Idealul în filosofie*, cu următorul sfârșit:

Rațiunea explică nu numai lumea cunoștinței, dar și pe aceea a acțiunii. Ca o sinteză a acestor două, stă lumea frumosului, care unește sub o formă proprie morala cu știința, făcând pe om să întrevadă idealul realizat a ceea.

Idealul în genere explică astfel existența și îi dă un rost, o semnificație.

Pornirea eternă spre ideal, este însăși viața.

Vedem cum, după o cercetare de aproape două mii de ani, cugetarea ome-nească ajunge la o concepție nu prea îndepărtată de aceea la care se oprise Platon în filozofia Ideilor.

Care e semnificația acestei concepții filosofice?

E un protest contra materialismului, care nimicește și neagă orice concepție de valoare.

Pentru concepția idealistă există valori: acelea al adevărului, al binelui, al frumosului; numai ele dau sens vieții și deci universului.

Progresul constă în crearea cât mai

multor valori de aceleaș fel în cadrele acestea mari.

Astfel înțelegem mai adânc, cum omul poate avea satisfacțiuni în lumea aceasta: are adevărate satisfacțiuni când reușește să înțeleagă adevărul, să creeze frumosul, să realizeze binele.

Acesta e singurul scop care dă preț și înțeles existenței noastre.

Cultura e mijlocul de a face pe fiecare să înțeleagă, să simtă, să trăiască acest adevăr.

Omul cult se deosebește de cel incult sau semicult, tocmai prin faptul că atribuie însemnătate acestor valori, prețuindu-le mai presus de toate. Pentru el, adevărul, binele, frumosul au o valoare supremă. Orice altă valoare le este subordonată. Idealul, în acest sens, nu e un cuvânt deșert, ci realitatea simțită în felul cel mai adânc și pătrunzător.

Revista Generală a Invățământului, anul XII, No. 4. Un articol de C. Rădulescu-Motru, despre Școala viitoare a naționalismului, din care extragem:

În primul rând, școala viitoare are să lege din nou firul de continuitate a tradiției românești. Ruperea de trecut, pe care au proclamat-o ostentativ intelectualii români din generația dela 1848, și după 1848, a fost o dibace strategie politică; și ca atare ea se explică și se iartă. Fără condamnarea în bloc a trecutului nu s'ar fi realizat așa de repede la noi reformele toate câte s'au imitat din Europa apuseană. Am voit pentru lucruri noi, o țară nouă, așa cum au voit și Francezii, pentru democrația și republica lor, o țară care începea numai dela marea revoluție din 1789. Am îmbrățișat o strategie cerută de împrejurări și pe care o făcuse așa de sugestivă poeticele descrieri ale lui Jules Michelet, marele dascăl în cele istorice pentru generația dela 1848. Continuarea ei însă ar fi o mare greșeală. De altfel am fi singurii în Europa cari am persistat în ea. În Franța de astăzi nimeni nu se mai leapădă de trecut. „L'union sacrée” a readunat la un loc nu numai pe oamenii Franței, ci toate manifestările genului francez, indiferent de momentul în care ele s'au produs. Este o plăcere să constăți astăzi, până la scriitorii francezi cei mai înaintați în idei, recunoașterea puterii tradiției. Conștiința franceză de astăzi își caută în tradiție vigoarea și originalitatea genului său. Un exemplu tipic, în această privință, ni-l oferă sociologul C. Bouglé, profesor la Sorbonne în Paris, care anul trecut ne-a

onorat cu câteva conferințe la București. În scrierea sa ultimă „De la sociologie à l'action sociale”, vine foarte des vorba de tradiție. Tradiția explică politica de astăzi a Franței, în tot ce aceasta are mai umanitar și mai ideal. Tradiția explică și baza solidă a autorității pe care o are morala în popor. Prin urmare, tradiția este izvorul acelei autorități, care se puneă odinioară pe seama religiei! Cât suntem de departe de vremea când un Michelet disprețuia tradițiile trecutului, pentru a face un cât mai mare loc inovațiilor ce aveau să fie aduse de libertatea spiritului!

Revenirea la tradiție nu înseamnă aservirea spiritului cercetător la judecata și instituțiile trecutului. Aceasta ar fi o nouă strategie politică în folosul altora. Tradiția nu înseamnă renunțarea la critică și la progres, ci înseamnă înaintare sigură sub controlul experienței. Numai din ignoranță se poate vorbi de tradiție, ca de o încrămărire a spiritului în forme hieratice. Tradiția este o organizare a spiritului, adică o cucerire stabilă a acestuia în vederea unei dezvoltări ulterioare. Ce este graiul omenesc, decât o continuă înlănuțire de tradiții? Dacă fiecare nou venit pe lume ar fi liber să vorbească așa cum vrea, ce viață socială ar fi cu puțință? Mulțumită însă mecanismului său tradițional, graiul este cel mai important instrument al progresului. Poate individul să inoveze cât vrea în graiul său particular, vorbit și scris, — și mulți literați iau în serios această aparentă libertate, — dar în graiul cel care rămâne se fixează numai inovațiile potrivite tradiției. Și nimeni nu se plânge de aceasta. De ce nu ar fi tot așa și pe celelalte terenuri ale activității sociale?

Tradiția dă cuceririlor spirituale stabilitatea de care acestea au nevoie înainte de a-și lua sborul creșterii. Tot ce este viabil sufletește reușește să intre în tradiție. Incremenită nu ajunge să fie tradiție decât după ce spiritul incremeneste în stăpânciune. În trecutul fiecărui popor găsim pentru aceeaș manifestație spirituală mai multe tradiții. Este de datorია omului conștient să cerceteze și să aleagă între tradiții. Nimeni nu este obligat să devină mai întâiu un prost, și apoi să adopte o tradiție. Indrumarea la alegere constituie tocmai principala menire a școlii.

G. G. Antonescu, vorbind despre ideea dominantă în actualele reforme școlare, găsește:

Că sinteza elementului umanist cu cel

realist, al celui de cultură generală cu acela al îndrumării spre viața practică, o găsim realizată mai întâiu în învățământul primar: în actuala reformă se prevede că după primii 4 ani de școală primară, mai sunt necesari pentru elevii cari nu intră în învățământul secundar, încă 3 ani de completare a culturai generale dobândită de elevi în primii 4 ani. Pe de altă parte se prevede să li se mai dea și oarecare îndrumări practice cu regiunea în care trăesc precum și elemente de educație cetățenească.

În ceace privește învățământul secundar la noi, s'a ajuns la o concepție unitară deplină: școala secundară în cei 7 ani cât va dura, va fi unitară (cultura clasică, modernă și șt. pozitive) iar în loc de clasa 8-a vom avea un an pregătitor de specializare, ce va fi făcut la școala superioară, la care tânărul voeste să se înscrie. Cu chipul acesta, școala superioară e chemată să-și formeze elementele, astfel ca ele să poată corespundă cerințelor ei de educație și program.

Dacă ne referim, în fine, la Universitate, tendința este de a găsi posibilitatea unui contact între școlaele speciale și universitatea propriu zisă, așa în cât și tânărul student al unei școale profesionale să guse din cultura superioară idealistă a Universității. Apropierea aceasta se va face cu atât mai mult, dela facultate la facultate, așa în cât între diferitele facultăți să nu mai existe „ziduri chinezești”, adică studenții din anume facultăți să poată să-și aleagă ca obiecte de studiu și obiecte ale altor facultăți; de exemplu un student dela științe să poată urma filosofia, etc. Ne exprimăm speranța că idealismul activ va anima și actuala reformă dela noi.

Revue d'Université de Bruxelles, Janvier 1924. Un articol al lui Octav G. Lecca despre vechiile rase europene și substratul națiunilor moderne. O. Lecca împarte rasele europene în patru grupuri și dă următoarele subdiviziuni:

I. *Rasa blondă, nord-europeană* (germană — scandinavă), cuprinzând pe Germani (Englezi, Norvegieni, Danezi, Suedezi Germani propriu zisi, Olandezi, Belgi, Flamanzi), pe Baltici (Letoni, Lituanieni, vechii Prusieni) și pe Slavi (Venzi, Polonezi, Ruși).

II. *Pelagii, rasa andrio-pontică*. Aci intră: Ilirienii (Albanezii, Bosniaci, Dalmații), Sciții (Rușii de sud), Egeo-Frigienii (Grecii Anatolieni) și Etruscii, Italoții (Italienii).

III. *Rasa mediteraneană*, brună sau nord africană: Iberii sau Ligurii (Spanioli, Portughezii, Sicilienii, Sardi), Atlanții (Bascii); Libienii (Africanii de nord), Egiptenii.

IV. *Celții* (rasa alpină), în care intră: Ceveno-bretonii (Francezii, Valonii), Alpinii (Elvețienii, Șvabii, Bavarezii, Austriecii, Cehii, Sârbi); Celții occidentali (Irlandezii).

Logos. Bd. XII. 1923. H. 1.

Baensch, Otto: Kunst u. Gefühl. — *Bauch*, Bruno: Das transzendente Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Skizze. — *Cohn*, Jonas: Über einige Grundfragen der Psychologie. — *Hensel*, Paul: Goethes italienische Reise als Wendepunkt in sein Leben. — *Herringel*, Eugen: Emil Lasks Wertsystem. — *Kroner*, Richard: Geschichte und Philosophie. — *Medicus*, Fritz: Von der Zeit und vom Überzeitlichen in der Philosophie und ihrer Geschichte. — *Mehlis*, Georg: Der Begriff der Mystik. — *Spranger*, Eduard: Rickerts System.

Kantstudien. Bd. XXVIII. 1923 H. 1/2.

Kynast, Reinhard: Z. Gedankengang der Kritik d. r. V. — *Timending*, H. E.: Kant und Gauss. — *Anderson*, Georg: Kants Metaphysik der Sitten — ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule. — *Rosenthal*, Georg: Schiller und Kants Kritik d. r. V. — *Ziehen*, Theodor: Z. Begriff der Geschichtsphilosophie. — *Carnap* Rudolf: Über die Aufgabe des Physik. — *Nobel*, Albert: Relationsurteil: als synthetische Urteile a priori. — *Faerber*, Max: Eindeutigkeit und Relativitätstheorie. *Hofmann*, Paul: Zur Antinomie im Problem der Gültigkeit.

Archiv für Philosophie. Abt. I. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. XXV. 1923, H. 1/2.

Rudnianski, S.: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des franz. Materialismus. — *Bise* Pierre: Hippodamos de Millet. — *Kreis*, Friederich: Die Lehre des Protagoras und ihre Darstellung in Platons

Theätet. — *Davillé*, M.: Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). — *Muhl*, Max: Theophrast und die Vorsokratiker.

Idem. 1923. H. 3/4.

Frässdorf, W.: Der Begriff der Nachahmung in der Aesthetik J. J. Rousseaus — *Ehrenberg*, Victor: Anfänge des griechischen Naturrechts. — *Lewinski*, M.: Kants formale Theorie der Sittlichkeit. — *Frankl*: Thales und der Magnetstein. — *Pagel*, Albert: Wilhelm Schuppe.

Idem. Abt. II. *Archiv für systematische Philosophie*. Bd. XXVII. 1923. II. 3/4.

Del-Negro, Walter: Zum Streit über den philosophischen Sinn der Einsteinschen Relativitätstheorie. — *Hall*, Jane: Is the New-Realism new? — *Metallman*, J.: Das dritte dynamische Prinzip von Newton — *Eibl*, Hans: Das Problem der Zeit bei d. alten Denkern. — *Schubert-Soldern*, Richard: Die erkenntnistheoretische Tragweite des Weber — Fechner'schen Grundgesetzes. — *Weinberger*, Wdh.: Die Entstehung der platonischen Ideenlehre. —

Grundwissenschaft. Bd. IV. H. 1/2.

Lüdtke, Der Meister. — *Schumann*, Fr. Karl: Johannes Rehmkes Werk. — *Hegenwald*, Hermann: Das Erkennen in transzendentalistischer und philosophiewissenschaftlicher Erörterung. — *Mihaltschew*, Dimitri: Allmacht und Wirklichkeit. — *Weinhandl*, Ferdinand: Die Methode der Gestaltanalyse. — *Gassen*, Kurt: Der Ansatz der Leistungswissenschaften. — *Iliew*, Nikola: Das Lernen im Lichte der psychologiesfreien Logik. — *Joelsohn*, Hermann: Von der Linie und der Erdachse. — *Heyde*, Erich: Die Suggestion. — *Wieckberg*, Wolfgang: Die Künstlerische Konzeption. — *Unger*, Otto: Das Ethische,

Idem. Bd. IV. 3/4.

Rehmke, Johannes: Die philosophische Erbsünde und die Immanenzphilosophie, — *Hochfeld*, Sophus: „Das Gegebene

schlechtweg“. — *Heyde*, Gerhard: Die Grundlegung der Philosophie bei Hans Driesch. — *Weidmann*, Joseph: Die Willensfreiheit. — *Rehmke*, Joh.: Die Bewegung. — *Hegenwald*, Hermann: Religion und Religionswissenschaft. — *Hochfeld*, Sophus: Das Komische. — *Wittig*, Hans: Die Erkenntnis der Relativitätstheorie. — *Unger*, Otto: Die Frau und das Krokodil. — *Rehmke*, Johannes: „Mein Ich“.

Revue Philosophique. 48e Année. Nos. 1/2.

Dumas, G.: Avant-propos d'un traité de psychologie. — *Paulhan*, Fr.: L'absolu dans l'homme et dans le monde. — *Halbwachs*, M.: Le rêve et les images — souvenirs. Contribution à une théorie sociologique de la mémoire. — *Villey*, P.: La perception des obstacles chez les aveugles de la guerre. — *Rabaud*, E.: La fin du Weismannisme: les nouvelles idées sur la cellule et le noyau. — *Lalo*, Ch.: Esthétique (revue critique).

Idem. 48 Année. Nos. 3/4.

Naville, A.: De la solidarité des intérêts. — *Sageret*, J. Le pluralisme et le monisme scientifique. Leur conciliation. — *Lenoir*, R. — Condillac. — *Gilson*, Et.: Philosophie médiévale et histoire des idées religieuses. — *Bréhier*, E.: Histoire de la philosophie moderne. — *Cramaussel*, E.: Pédagogie.

Idem. 48 Année. Nos. 5/6.

Mayer, A.: L'histoire naturelle des corps organisés et la biologie. — *Gaultier*, J. de: Introduction à une morale de la force. — *Groethuysen*, B.: Les Jeunes-Hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne. — *Hubert*, R.: Le problème de l'existence sociale. — *Rey*, A.: Notes bibliographiques sur quelques ouvrages importants parus en 1920-1921 sur la philosophie des sciences.

Idem. 48e Année Nos. 7/8.

Janet, P. Dr.: A propos de la métapsy-

chique. — *Meyerson*, E.: Hegel, Hamilton, Hamelin et le concept de cause. — *Goblot*, Ed.: Le réel et l'intelligible. — *Dupont*, P.: Trois conceptions du temps physique. *Blondel*, Ch.: L'activité mentale selon Freud, moi et *libido*. — H. Carteron: Un nouveau point de vue sur l'histoire de la philosophie grecque. — *Wahl*, J.: Neo-réalistes d'Angleterre et d'Amérique.

Idem. 48e Année. Nos. 9/10.

Dumas, G.: Un nouveau chapitre de psychologie. — *Pilsbury*, W.-B.: L'épreuve et l'erreur, loi des opérations mentales. — *Davy*, G.: L'oeuvre d'Espinass. — *Goguel*, M.: Quelques remarques sur la morale de Jésus. — *Hubert*, R.: Le principe des nationalités.

Idem. 48e Année. Nos. 11/12.

Chaslin, Ph. Dr.: Quelques mots sur l'idée de limite mathématique, considérée du point de vue psychologique. — *Halbwachs*, M.: L'expérimentation statistique et les probabilités. — *Cantecor*, G.: La vocation de Descartes. — *Cellérier*, L.: La psychologie de Freud. — *Davy*, G.: Les théories contemporaines de la souveraineté: M. Hauriou et la doctrine de l'institution.

Revue de métaphysique et de morale. 30^e Année. No. 1.

Baldwin, J. M.: L'aboutissement de la médiation logique: l'intuition.

Meyerson, E.: Le sens commun vise-t-il la connaissance? — *Bertrand*, R.: Le refus d'évaluer. — *Winter*, M.: Le théorème de Pythagore. — *Weber*, L.: L'expérience humaine et la causalité physique, par L. Brunschwig. — *Aillet*, G.: Droit

et Sociologie, d'après G. Davy. — *Lavergne*, B.: Du principe des Nationalités et d'une théorie générale du droit des peuples.

Idem. 30^e Année, No. 2.

Blondel, M.: Le Jansénisme et l'anti-Jansénisme de Pascal. — *Brunschwig*, L.: La solitude de Pascal. — *Chevalier*, J.: La méthode de connaître, d'après Pascal. — *Filleau de la Chaise*: Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie. *Höfding*, H.: Pascal et Kirkegaard. — *Laporte*, J.: Pascal et la doctrine de Port-Royal. — *Rauh*, F.: La philosophie de Pascal. — *Unamuno*, M. de: La foi pascalienne.

Idem. 30^e Année. No. 3.

Brunschwig, L.: La relation entre le mathématique et le physique. — *Berthelot*, R.: La pensée philosophique de Renan. — *Durkheim*, E.: Histoire du socialisme: Le socialisme au XVIII^e siècle. — *Dorolle*, M.: La conscience et les valeurs morales. — *König*, D.: Sur un problème de la théorie générale des ensembles et la théorie des graphes. — *Aillet*, G.: Droit et Sociologie (suite et fin).

Idem. 30e Année. No. 4.

Gentile, G.: Art et Religion. — *Hamelin*, O.: La morale d'Aristote. — *Forti*, E.: La psychologie bergsonienne et les survivances actuelles de l'associationisme. — *Reymond*, A.: Le „cogito“. Vérification d'une hypothèse métaphysique. — *Bréhier*, E.: Platon, d'après Wilamowitz — Möllendorf. — *Lavergne*, B.: Une nouvelle critique du socialisme.

BIBLIOGRAFIE

Haldane, Vicomte de: La Règne de la Relativité, tr. franc. de H. de Va-rigny, Gauthier-Villars. Paris, 1922, pp. 590.

Haldane, actualul ministru în cabinetul britanic, este și un cunoscut filozof; preferințele lui pentru relativism nu sunt de origine recentă — ele datează, ne-o spune, de vreo patruzeci de ani —; dar stimulat de succesul lui Einstein, pentru care nutrește o admirație entuziastă însă independentă, a clădit un sistem filozofic bazat în întregime pe ideea relativității. Sumarul indică deajuns bogăția cuprinsului:

Introduction. — Le domaine de la Science. — La Relativité et ce qu'elle signifie. — La relativité sous une forme britannique. — Einstein. — La relativité dans l'expérience en général. — *Le fondation métaphysique de la relativité*. — Le soi dans la connaissance. — La signification, en tant qu'entrée dans la réalité. — Apparence et réalité. — Ordres multiples dans la connaissance. — Philosophie grecque. — Le nouveau Réalisme. — Réalisme et idéalisme. — Une critique américaine de Bergson. — Le principe hégélien. — La relation de l'homme à la Société. — L'individu et l'État. — La vie éternelle. — Réflexions finales.

Robin, Léon: La Pensée Grecque et les Origines de l'esprit scientifique. (Colecția: L'Évolution de l'Humanité), La Renaissance du Livre, Paris, 1923, pp. 480.

Opera umple un gol în bibliografia franceză: este cea dintâi expunere documentată a cugetării grecești, dela Thales la Neoplatovici. Titlul ei nu trebuie să înșele; nu e o istorie a științelor exacte, ci a „spiritului științific“, care, în adevăr, la Greci, cel puțin până la Aristotel, se confundă cu filozofia.

Introduction. — Les Origines. — Science

et Philosophie. — La culture humaine. — L'homme et l'Univers. — L'idéal du Sage. — Le déclin de la Pensée grecque.

Séailles, Gabriel: La philosophie du travail. Les Presses universitaires de France, Paris, 1923, pp. 408.

E o colecționare de articole și conferințe, n decurs de aproape două zeci de ani, ale repauzatului profesor, estetician și moralist. Toate sunt însuflețite de acelaș duh: o cultură laică, o credință liberă.

Cităm pe cele mai multe:

La philosophie du travail. — Le dogme et la Science. — Libres penseurs et libres croyants. — L'éducation intellectuelle et l'éducation morale. — Patrie et Patriotisme. — L'éducation morale et l'idéal laïque. — Morale et Religion. — Philosophie. — La leçon des ancêtres. — Pacifisme. — L'union morale dans la diversité des croyances. — L'enseignement de la morale à l'école. — L'éducation morale de la démocratie. — Quel rêve j'aurais voulu réaliser. — Discours à Anatole France. — Hommage aux morts.

Brunschvicg, Léon: L'expérience humaine et la causalité physique. F. Alcan, Paris, 1922, pp. 625.

Brunschvicg, profesor la Sorbona, este azi unul din cei mai respectați gânditori ai Franței, deși, odinioară, teza sa de doctorat „La modalité du jugement“, a fost prea puțin prețuită de juriul examinator.

În această lucrare voluminoasă, subtilitatea dialectică, proprie acestui cugetător, este combinată cu o autentică erudiție științifică. Opera urmărește lămurirea uneia din cele mai spinoase probleme ale filozofiei științifice: raportul intim dintre experiență și matematică, sau, mai specificat, raportul dintre experiență și cauzalitatea fizică, formulabilă matematic. Autorul se pronunță împotriva doctrinei empirismului pur, pe care nu-l cercetează și în repre-

zentații lui germani, și pentru o concepție în genere apropiată de Kantism: uniunea strânsă a faptelor cu *activitatea spiritului*, producător a felurite noțiuni de causalitate, după exigențele faptelor, nu a unei categorii unice și neschimbătoare.

I. Les théories de l'expérience pure. — II. L'organisation intellectuelle de l'expérience: période préscientifique. — III. L'organisation intellectuelle de l'expérience: ère de la mécanique. — IV. L'organisation intellectuelle de l'expérience: marche des idées physique. — V. Constitution de la causalité physique. — VI. Les phases de l'expérience humaine.

Russell, Bertrand: Les problèmes de la Philosophie, traduit par Mlle J. F. Renaud. F. Alcan, Paris, 1923, pp. 176.

Bibliografia franceză numără puține lucrări de inițiere în tainele elementare ale filozofiei. De aceea, editura Alcan, care încă de mult a câștigat dreptul la recunoștință din partea filozofilor, face tututor un adevărat serviciu publicând traducerea acestui răspândit manual, apărut întâiu în colecția *Home University Library*, al cunoscutului matematician și originalului cugetător, Russell.

Acosta, unul din partizanii „noului realism”, isbutește a uni teza realității materiei și lumii externe cu teza platonice a existenței „ideilor” sau „universalilor”. E cutezător, dar ingenios și destul de convingător legitimat.

Apparence et Réalité. — L'existence de la matière. — La nature de la matière. — L'idéalisme. — La connaissance personnelle ou directe, et la connaissance par défini-

tion du signalement. — L'induction. — Notre connaissance des principes généraux. — Comment la connaissance *a priori* est possible. — Le monde des universaux. — La connaissance intuitive. — Le vrai et le faux. — La connaissance de l'erreur et l'opinion probable. — Les limites de la connaissance philosophique. — La valeur de la philosophie.

Blondel, Ch.: La Psychanalyse. F. Alcan, Paris, 1924, pp. 251.

Prezentarea marelui public a doctrinei, obscene în materialul ei, a psihiatrului Freud, este desigur un lucru gingaș.

Profesorul din Strasburg, Blondel, cunoscut prin studii de psihopatie, dă la lumină una din ultimele expuneri populare ale „psihanalizei”, în care documentarea fără reticențe și ipocrizie se unește cu finețea și claritatea franceză. De reținut, în volum, sunt și considerațiile critice. Așa, între altele, găsește că e o vătămare a doctrinei lui Freud a o consideră drept un pansexualism. De asemenea, marele războiu a demonstrat simplu și crucial că faimoasa *libido* nu e cauza dominantă a nevrozelor. La „armata din Orient” unde a fost autorul, comprimarea apetitului sexual a fost mult mai puternică decât în celelalte armate franceze, și cu acestea psihonevrozele n'au fost mai numeroase.

Les actes manqués. — Les rêves. — Les névroses. — La libido et la sexualité infantile. — La genèse des névroses. — La thérapeutique psychanalytique. — La conception psychanalytique de la vie mentale. — Réflexions critiques. — L'interprétation des rêves. — L'interprétation des actes manqués.

