

# REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR  
C. RĂDULESCU-MOTRU  
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

## STUDII

- Inceputurile irationalismului modern . . . . . Tudor Vianu  
Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții . . . . . Eugeniu Speranția  
Filosofia în Japonia de azi . . . . . Seinoske Yuassa  
Experiența artistică și experiența onirică . . . . Edgar Papu  
Încercare asupra inexistenței cunoașterii cu considerațiuni despre vanitatea epistemologiei . . . Al. M. Solomon

## DISCUȚII

- Asupra programului studiilor filosofice în liceu . I. Nisipeanu  
În jurul «Criticei rațiunii practice» . . . . . Mircea Vulcănescu  
Răspuns d-lui M. Vulcănescu . . . . . I. Brucăr

## RECENZII

Tudor Vianu: Estetică, vol. I (Edgar Papu). — Mircea Djuvara: Drept rațional, Izvoare și Drept pozitiv (George Papahagi). — I. Brucăr: Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei (Al. Posescu), Emilian Vasilescu: Suflet și viață (Edgar Papu). — Bernard Jansen: I a psychologie religieuse de Kant (V. Godeanu). — Adriano Tilgher: Studi di poetica (N. Façon). — G. A. Borgese: Poetica dell'unità (Ninette Façon). — Dr. Nicolae Balca: Die Bedeutung Gegartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart (George D. Vasiliu). — Richard Pauli: Fichte als Politiker und als politischer Erzieher (Victoria Petrescu-Herciu).

## NOTE ȘI INFORMAȚII

Al VIII-lea congres internațional de filosofie. — Vizita unui filosof ilustru. — Un omagiu adus filosofiei.

# REVISTA DE FILOSOFIE

A P A R E T R I M E S T R I A L

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

REDACTIA: Bulevardul Ferdinand Nr. 47  
București IV

ADMINISTRAȚIA: Strada Carol Nr. 26  
Tel. 3-5375 — București I.

ABONAMENTUL: Pe un an . . . . . lei 240  
Pentru studenți . . » 200  
Pentru Instituții și Au-  
torități . . . . . » 300  
Numărul trimestrial . » 60

CONT LA CEK Nr. 2679.

*Rugăm pe abonații noștri să-și achite abonamentul direct la Administrația revistei, fără să mai aștepte încasatorul, care ne mărește cheltuielile.*

---

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

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

---

---

## INCEPUTURILE IRAȚIONALISMULUI MODERN

Epoca noastră a fost martora uneia din cele mai adânci revoluții filosofice din câte cunoaște istoria gândirii europene. Convingeri vechi și dintre cele mai bine întemeiate au suferit o răsturnare atât de radicală, încât ne găsim astăzi într'un punct cu totul opus aceluia dela care gândirea filosofică a pornit în Antichitatea greacă și sub semnul căruia a continuat să se desvolte în tot acest timp. Vreme de două mii de ani și mai bine, pentru toți cugetătorii continentului nostru, sarcina filosofiei era să corecteze impresiile instabile și particulare pe care le primim dela lucruri, descoperind în substratul lor realitatea statornică și generală. Cum însă ceea ce este schimbător și individual apare intuiției noastre nemijlocite despre lucruri, pe când ceea ce este permanent și general nu apare decât spiritului care cercetează, adică rațiunii discursive a omului, aceasta din urmă putea trece drept adevăratul organ al filosofiei, Fondul rațional al realității și valoarea rațiunii omenești în sarcina cuprinderii lui sînt cele două axiome primite de quasi-unanimitatea filosofilor antici și moderni.

Nu putem urmări aci îndelungul proces care a condus la compromiterea unor adevăruri care păreau atât de adânc înrădăcinate. Este însă necesar să spunem că pentru o mare parte a opiniei filosofice actuale, realitatea nu mai pare a se rezema pe categorii permanente și generale și rațiunii nu i se mai recunoaște nici dreptul de a investiga adâncimile realului și nici puterea de a le cunoaște cu adevărat. Ceea ce am păstrat însă cu toții din felul filosofiei antice de a-și reprezenta lumea, este conștiința unei profunzimi a lumii, a unui plan mai adânc și al unui plan mai superficial al lucrurilor, a unei esențe și a unei aparențe, într'un cuvânt conștiința despre ceea ce Nietzsche numea odată „ambiguitatea realului”. În acest cadru identic, gândirea filosofică a ajuns însă la puncte de vedere care se opun cu totul celor pe care le-am amintit. Pentru mulți gânditori ai timpului, esența lucrurilor nu mai este statornică și generală, ci mobilă și particulară. A privi în adâncime, nu mai înseamnă a surprinde permanentul în trecător și generalul în particular, ci tocmai dimpotrivă.

Revelația fluenței și individualității lucrurilor pare a fi rodul unei străbateri mai profunde în natura realității. Rațiunea generalizatoare încetează a mai fi în aceste condiții, adevăratul organ al cunoștinței filosofice. Funcțiunile ei sunt mai de grabă practice, căci acțiunea se desinteresează de subtilele deosebiri individuale dintre lucruri, neoprinde-se decât în fața asemănarilor dintre ele, însumabile în concepte generale și în raporturi universale între acestea. Dincolo de rațiune, limitată în funcțiunile ei la nevoile vieții practice, adevăratul organ al filosofiei pare a fi deci intuiția.

Am spus că nu putem urmări aci toate forțele vii ale istoriei care au condus la această răsturnare a perspectivei filosofice. Ar trebui să întreprindem în acest scop o cercetare pentru care ne lipsesc și spațiul și timpul. Sigur este însă că dacă am face-o, ar trebui să depășim cadrul mărginit al unei istorii a filosofiei, înțelegând ca succesiunea genetică a sistemelor filosofice. Geneza iraționalismului modern nu trebuie căutată într'un anumit sistem de gândire, unde ar fi apărut mai întâiu și în forme mai timide, pentru a dobândi treptat o conștiință de sine mai limpede și mai hotărâtă. Pentruca iraționalismul modern să se nască, au fost necesare în primul rând transformări adânci în viața oamenilor, o prefacere esențială în poziția lor față de realitate. Numai o istorie a filosofiei înțelegând ca o ramură a istoriei generale a civilizației omenesti, adică așa cum ea nu e decât rare ori practică, ar putea găsi răspunsul greii întrebări pe care am indicat-o. Dar dacă ne oprim a urmări toate cauzele care au îndemnat la un moment dat pe oameni să afirme esența realității în formele ei mobile și individuale, în loc de acelea permanente și generale și să recunoască organul potrivit cuprinderii lor în intuiție și nu în rațiune, unele indicații putem da cu toate acestea. Vom fi aduși astfel a vorbi despre unii cugetători cari n'au mărturisit niciodată o conștiință deplină a inițiativei lor, bogată în atâtea consecințe.

Printre cei dintâiu cugetători moderni cari au afirmat existența unui alt izvor al cunoștinței decât rațiunea și anume a unui care amintește deaproape noțiunea contemporană a intuiției, este călugărul spaniol Baltasar Gracian, rectorul colegiului iesuit din Taragona. Baltasar Gracian este autorul cărții „El oraculo manual y arte de prudencia“ (1653), o lucrare cu mult răsunset în vremea ei, făcută din nou celebră în epoca noastră de Arthur Schopenhauer, care dă o traducere germană în 1832, publicată însă abia în 1862, prin îngrijirile lui Iulius Frauenstädt, sub titlul „Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit“. Dar în afară de aceasta Gracian mai scrie o carte turnată într'un tipar devenit tradițional încă din timpul Renașterii. De când italianul B. Castiglione publicase renumitul său „Il cortegiano“, cu un secol și mai bine înainte (1528), era fixat modelul acelor tratate în care era descris portretul omului repre-

zentativ al timpului. Din acestea face parte și „El discreto“ al lui Gracian, una din lucrările lui azi mai puțin cunoscute. Dar pe când cartea lui Castiglione construia și recomanda portretul „curtezanului“, al omului de lume, așa cum el se desvoltase în micile curți italienești ale Renașterii, sub îndoita influență a cavalerismului și a umanismului, Gracian ridică pe acel al omului practic, superior prin tactul lui, „el discreto“. În această substituire de idealuri s'a văzut de fapt o lichidare a Renașterii. „Gracian pune în locul idealului științei și al educației artificios-artistice, scrie A. Bauemler, pe acel al omului mișcându-se activ în lume. Cunoștința practică de oameni începe a fi preferată teoriei și tactul, științei. Umanismul savant și viril este astfel disolvat de acea cultură de salon care poate degenera ușor în feminitate“<sup>1</sup>). Insușirea capitală a noului om ideal este *gustul*, în a cărui noțiune mi se pare a găsi tocmai anticiparea *intuiției* contemporane. Căci gustul este pentru Gracian călăuză intimă în cunoștința oamenilor și împrejurărilor, în mijlocul alunecării generale a principiilor și opiniilor din jurul nostru.

Împrejurări istorice explică această evoluție a idealului moral. Marele Conciliu din Trient (1545—1563), din ale cărui hotărâri pornise mișcarea de contra-reformă, crease ordinul iesuiților, cu însărcinarea specială de a milita pe lângă șefii de state și cercurile conducătoare ale tuturor țărilor în favoarea bisericii romane, atât de sguduită de reforma lui Luther. Pentru îndeplinirea misiunii lor, iesuiții au trebuit să se perfecționeze în acea artă a „cunoștinței de oameni“, care stă într'o largă măsură la origina psihologiei moderne. „Oracolul manual“ al lui Gracian este unul din fructele acestei silințe de a ceti mai afund în sufletul omenesc și de a ști să-l cucerești. Rezultatele ei au fost remarcabile. Un istoric al psihologiei ca M. Dessoir a putut cu bună dreptate trece cartea lui Gracian printre scrierile inițiatoare ale științei moderne a sufletului<sup>2</sup>). În forme variate și uneori sub o altă terminologie, revine aci caracterizarea puterii omului de gust de a ceti nemijlocit, cu scăpărare intuitivă, în sufletul semenilor săi. „Altădată, scrie Gracian, a ști să vorbești trecea drept arta artelor. Lucrul nu mai ajunge astăzi, căci trebuie să poți ghici, mai cu seamă atunci când este vorba de risipit unele iluzii. Nu poate trece drept cuminte, acel care nu înțelege ușor“<sup>3</sup>). „Cine este înzestrat cu privire ascuțită și judecată, devine stăpân peste lucruri. În cea mai mare adâncime se pricepe a pătrunde și puterile unui cap știe să le despice deplin. Indată ce zărește un om, îl înțelege și judecă ființa lui intimă. Observă și știe cu măiestrie să citească în adâncul lui cel mai tainic. Ia aminte cu ascuțime, pricepe temeinic

1) A. Bauemler, Kants Kritik der Urteilskraft, I, 1923, pg. 19.

2) M. Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie, 1911, pg. 8.

3) Gracians Handorakel unde Kunst der Weltklugheit, ed. Krönr, pg. 17.

și judecă drept" <sup>1)</sup>). „Trei lucruri fac pe omul minunat și sunt darul cel mai înalt al generozității divine: un geniu fertil, o inteligență adâncă și un gust superior și plăcut. Să pricepi just este o mare superioritate, dar una mai mare încă este să gândești drept și să știi ce este bine... Sunt capete care răsfrâng lumină, întocmai ca ochii linxului, așa că ele recunosc mai bine, acolo unde întunericul e mai mare..." <sup>2)</sup>).

Dacă stabilim o comparație între feluritele teze ale lui Gracian, observăm că *gustul* desemnează atât facultatea unei cunoștințe intuitive, cât și aceea a unei drepte judecăți a meritelor și neajunsurilor cuiva, dar nu pe calea discursivă a rațiunii, ci tot prin scăpărare intuitivă. „Să găsești binele în orice lucru este fericirea bunului gust. Albina merge drept la dulceața necesară mierei sale și șearpele la amărăciunea otrăvurilor lui. Tot astfel gustul unora merge către bine și al altora către rău" <sup>3)</sup>. Cu acest din urmă înțeles ideea de gust s'a răspândit în veacul al XVII-lea. La Rochefoucauld îi dă o largă aplicație. „Există oameni, scrie el, care au mai mult spirit decât gust și alții care au mai mult gust decât spirit; în gust este însă mai multă varietate și mai mult capriciu decât în spirit. Termenul acesta de gust are felurite semnificații, încât întrebându-l este ușor să te înșeli. Există astfel o deosebire între gustul care ne îndeamnă către lucruri și acela care ne face să cunoaștem și să discernem calitățile lor, ținându-ne de regulă. Cineva poate iubi comedia, fără să aibă gustul destul de subțire și delicat pentru a o judeca bine, după cum poți avea destul de bun gust în judecarea ei, fără s'o iubești. Există gusturi care ne duc pe nesimțite către lucruri și altele care ne târâsc prin forța și stăruința lor. Există oameni cari au gustul fals în toate și alții cari îl au fals numai în anumite lucruri, avându-l drept și just în cele care sunt pe măsura lor. Alții au gusturi speciale, pe care le recunosc drept rele, fără să înceteze a le urma. Sunt unii cari au gustul nehotărît, încât numai întâmplarea îi decide: se schimbă din ușurință și sunt atinși de plăcere sau plictis, după cele ce aud dela prietenii lor. Alții sunt totdeauna preveniți; sclavi ai propriilor gusturi, le respectă în toate ocaziile. Unii sunt sensibili la ce este bun și isbiți de ce nu este; vederile lor sunt nete și juste, încât motivul gustului, pe care îl încearcă, îl găsesc în spiritul și discernământul lor. Sunt unii cari, printr'un fel de instinct, a cărui cauză n'o cunosc, decid cu privire la lucrurile care le apar în cale și nimeresc dintr'odată dru-

1) Gracian, op. cit., pg. 29.

2) Gracian, op. cit., pg. 143.

3) Gracian, op. cit., pg. 70.

mul cel bun" <sup>1)</sup>). Apropierea gustului de instinct, justificată de altfel și de amintita comparație a lui Gracian, nu mai lasă nicio îndoială asupra dreptului pe care-l avem de a vedea în el o anticipare a intuiției în filosofia contemporană. Intuiția nu este pentru Bergson altceva decât instinctul aplicat în cunoaștere, „instinctul devenit desinteresat, conștient de el însuși și capabil de a reflecta asupra obiectului său...” <sup>2)</sup>).

Un fapt capital al evoluției pe care o urmărim aci este aplicarea noțiunii de gust, ca valorificare intuitivă, în domeniile artei. B. Croce, care consacră problemei o cercetare foarte erudită, găsește noțiunea de „gust” în întrebuintarea ei estetică, curentă încă din veacul al XVI-lea. „L'aver avuto in poesia buon gusto”, scrie Ariosto despre Împăratul August, în „Orlando furioso” și cu același înțeles, termenul poate fi întâlnit la Varchi, Michelangelo și Tasso. Înțeles însă ca o facultate specială a sufletului, termenul nu apare, după Croce, decât sub influența lui Gracian, la sfârșitul veacului al XVII-lea și începutului celui de-al XVIII-lea. Mai înainte însă ca iezuitul Camillo Etori (*Il buon gusto ne' componimenti rettorici*, 1696), Trevisano și Muratori (*Riflessioni sopra il buon gusto*, 1708) să-l fi înscris în fruntea unui tratat, el se găsește la moralistii francezi. Citatul din 1688, pe care Croce îl spicuește în Labruyère nu este decât unul din multele care pot fi culese în literatura timpului <sup>3)</sup>). Mai vechi în tot cazul sunt reflecțiile consacrate bunului gust artistic de către Pascal, care îl înțelege ca facultatea capabilă să perceapă raportul de adaptare dintre un anumit lucru și natura noastră. A avea bun gust, pentru Pascal, înseamnă a resimți plăcere la lucrurile constituite după modelul acestui raport și neplăcere pentru acelea care îi contravin. „Există, scrie Pascal, un anumit model al plăcerii și frumuseții care consistă într'un raport dat între natura noastră, fie ea slabă sau puternică, și lucrul care ne place. Tot ce este alcătuit în conformitate cu acest model ne convine, fie acestea casă, cântec, discursuri, versuri, proză, femei, păsări, arbori, camere, haine, etc. Tot ce nu este făcut potrivit cu acest model displace acelor care au bun gust” <sup>4)</sup>). Interesul acestui citat este capital, dacă observăm că peste două sute de ani mai târziu, când Im. Kant încearcă să fundeze judecățile de gust, adică tocmai judecățile estetice, el se întoarce de fapt la formula lui Pascal. Judecata de gust, spune Kant, nu este determinată de un scop obiectiv. Un obiect nu ne apare frumos pentru că realizează scopul lui, ci pentru că este acordat cu puterile intelectuale în noi. Găsim frumoase obiectele care prin constituția lor, în același timp

1) *La Rochefoucauld*, Réflexions diverses, X. Du Goût, în vol. Maximes, ed. Larousse, pg. 143.

2) *H. Bergson*, L'Évolution créatrice, ed. 1923, pg. 192.

3) *B. Croce*, Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale, tr. fr., pg. 186 urm.

4) *B. Pascal*, Pensées, Ch. IX, XXV, ed. Charpentier, pg. 211.

variata și unitară, satisfac deopotrivă și într'un mod armonios imaginația și inteligența noastră. „Judecata de gust, scrie Kant,... privește raportul dintre facultățile intelectuale, întrucât sunt determinate de o anumită reprezentare“<sup>1)</sup>). Frumusețea n'ar fi așa dar decât expresia unui raport fericit dintre noi și lucruri și gustul nimic altceva decât facultatea capabilă să-l perceapă. Astfel de vederi sunt în mod evident anticipate de Pascal și este de mirare cum niciunul din comentatorii lui Kant nu s'au oprit, după câte știm, în fața acestei filiații de idei. Nici V. Basch, nici Baumler, care au dat cercetările cele mai amănunțite asupra antecedentelor esteticii lui Kant, n'au surprins această legătură cu Pascal.

Clasicismul francez dă însă gustului și un alt obiect decât acel raport de adecuare dintre lucruri și sufletul nostru, despre care vorbește Pascal și anume cea „delicatesse“ sau „je ne sais quoi“, al cărei teoretician este un alt iesuit, părintele Bouhours. Inițiativa lui Bouhours este cu atât mai importantă, cu cât ea apare în vremea suveranității lui Boileau, care recunoscuse în „adevăr“ obiectul propriu al artei: „Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable“. O evoluție se produsese totuși în spirite, de vreme ce Bouhours putea constata că pe când în timpul lui Coëffetau și Malherbe se vorbea de un spirit *just*, de un raționament *just*, de o vorbire *justă*, oamenii vremii lui preferă să lege toate aceste substantive cu atributul *delicat*<sup>2)</sup>). Adevărul și justetea urmărite cu prea multă insistență duc la trivializarea gândirii și din această primejdie, spiritul nu se poate mântui decât învăluindu-și cugetările lui, făcând adică să transpară adevărul lor printr'un voal de falsitate, așa cum se întâmplă de fapt în „ironie“, „echivoc“ sau „metaforă“ și „hiperbolă“, tot atâtea procedee ale *delicateței*. Delicatețea, astfel analizată de Bouhours în lucrarea sa din 1687<sup>3)</sup>, nu se dispensează de rațiune, ci numai o inhibează în funcțiunile ei prea luminoase. Mai hotărît în afirmarea fondului irațional al artei și frumosului se dovedește Bouhours în analiza expresiei „je ne sais quoi“, motivul tainic al atracției pe care o exercită asupra noastră unele persoane și unele aspecte ale naturii și artei<sup>4)</sup>). Cu această ocazie ne oferă Bouhours și o privire asupra originilor expresiei. Italienii și spaniolii, „națiunile cele mai misterioase“ par a o fi găsit mai întâiu, încât scrierile lor abundă în astfel de „non sò che“ și „no sò que“, pe care Bouhours nu uită să le

1) *Im. Kant*, Kritik der Urteilskraft, ed. Reclam, pg. 66.

2) *P. Bouhours*, Entretiens d'Ariste et d'Eugène, 1671, retipărite în Collection des Chefs d'oeuvre meconnus, cu o introducere și note de R. Radouant, 1920, pg. 81.

3) Cartea lui *Bouhours*, De la manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit 1687, retipărită la Amsterdam în 1719, a devenit azi foarte rară. Asupra ei vd. analiza lui *H. von Stein*, Die Entstehung der neueren Aesthetik, 1886, pg. 86 urm.

4) *P. Bouhours*, Entretiens d'Ariste et d'Eugène, pg. 194 urm.



identifice și la Gracian. Misterul intrase în adevăr în arta europeană odată cu *barocul* italian și spaniol al veacului al XVII-lea. În cuprinsul acestui curent artistic, pictorii bolognezi, un Caravaggio, un Guido Reni încep a folosi clar-obscurul, în timp ce sculptorul italian Bernini sau pictorii spanioli Ribera sau Zurbaran se specializează în expresia sentimentelor adânci și misterioase, cum sunt acelea ale martiriului și extazului religios. Italienii și spaniolii puteau fi în cazul acesta considerați ca „națiunile cele mai misterioase”, ca unui cari revărsaseră mai întâi în lumea de clarități constituită în Renaștere, primul val de misticism și irațional. Din Italia și Spania, valul cuprinde apoi și Franța, unde întâlnim expresia caracteristic barocă de „*je ne sais quoi*”, chiar la un poet atât de pătruns de raționalismul cartesian, cum a fost Corneille. Bouhours citează în această privință versurile din Rodoqune (I, 5):

Il est des noeuds secrets, il est des sympathies  
 Dont par le doux rapport les âmes assorties  
 S'attachent l'une à l'autre et se laissent piquer  
 Par ces *je ne sais quoi* qu'on ne peut expliquer.

Atributul de *je ne sais quoi* este în adevăr un mister, ceva „atât de delicat și de imperceptibil că scapă inteligenței celei mai pătrunzătoare și subtile, astfel că spiritul omenesc care cunoaște ce este mai spiritual în îngeri și mai divin în Dumnezeu, nu-și dă seama de unde vine farmecul obiectului sensibil care ne atinge inima”<sup>1)</sup>. Rațiunea filosofilor este deci neputincioasă a explica această valoare cu adevărat irațională. Totuși unele explicații, interesante prin tot viitorul pe care îl cuprind în ele, se încearcă în paginile care urmează: „Socotesc, spune Eugen, unul din personagiile care discută în dialogul lui Bouhours, că dacă sufletul nu vede trăsătura care îl atinge în aceste întâlniri, lucrul se datorește faptului că efectul ei este atât de prompt încât n'are timpul de a-l observa. Căci, dacă ai luat seama, tot ce se mișcă cu o viteză extremă nu se vede. Astfel săgețile, glontețele muschetei, ghiulele tunului și loviturile fulgerului trec prin fața ochilor noștri fără să le observăm. Toate aceste lucruri sunt vizibile în ele însele, însă mișcarea care le duce le răpește privirilor noastre”<sup>2)</sup>. Poate în sfârșit că misterul căutat provine numai din adaosul pe care-l acordă imaginația lucrurilor învăluite<sup>3)</sup>. Astfel de explicații rămân însă cu totul episodice în dialogul lui Bouhours, care preferă să păstreze misteriosului „*je ne sais quoi*”, farmecul inefabil al tainei lui.

1) *Bouhours*, op. cit., pg. 199.

2) *Bouhours*, op. cit., pg. 200.

3) *Bouhours*, op. cit., pg. 204.

În același fel îl resimt de altfel toți contemporanii lui Bouhours, nu numai Corneille, pe care acesta îl citează, dar și un Pascal. Autorul celebrelor „Cugetări” este un alt spirit de seamă al veacului al XVII-lea, pe care progresul meditației l-a dus la descoperirea forțelor iraționale ale sufletului omenesc. Pe acestea din urmă le cuprinde Pascal în noțiunea de „coeur”, a cărei antiteză cu rațiunea a simțit-o și exprimat-o cu o limpezime neegalată de nimeni în vremea sa. „Inima are rațiunile ei, pe care rațiunea nu le cunoaște, scrie Pascal. Afirm că inima iubește ființa universală sau se iubește pe sine în chip natural, după cum se dăruiește uneia sau alteia; și se închide față de una sau de alta, după propria alegere. Dacă ai respins pe una și ai păstrat pe cealaltă, ai făcut-o oare din motive ale rațiunii? Inima simte pe Dumnezeu și nu rațiunea. Iată ce înseamnă credința: Dumnezeu sensibil inimii, nu rațiunii”<sup>1)</sup>. Toate formele iubirii, nu numai aceea a Divinității, relevă de ordinea irațională a inimii, încât Pascal putea observa că „nimeni nu poate dovedi că trebuie să fie iubit, expunând în ordine cauzele iubirii, căci lucrul ar deveni ridicol”<sup>2)</sup>. Cauzele iubirii stau într’un „nu știu ce”, pe care nimeni nu-l poate cuprinde cu mintea. „Cine ar dori să cunoască din plin vanitatea omului n’are decât să considere cauzele și efectele iubirii. Cauza este un „nu știu ce” și efectele lui sunt înspăimântătoare. Acest nu știu ce, un lucru atât de mărunț încât nimeni nu-l poate recunoaște, s’guduie pământul și pe stăpânitorii lui, armatele și lumea întreagă. Dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, toată fața pământului s’ar fi schimbat”<sup>3)</sup>. Niciodată Pascal n’a vorbit în aceiași termeni de mizeria condiției omenești. Căci vanitatea omului, adică neantul și slăbiciunea lui i-au apărut altădată împreună cu măreția prin care omul se ridică deasupra forțelor distrugătoare ale naturii, întru cât le cunoaște și înțelege. Câtă vreme luminile rațiunii nu-l părăsesc, nefericirea sa cunoaște mângâerea. „Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gânditoare”. Numai întâlnirea cu forțele iraționale ale vieții vădesc nimicnicia noastră totală.

Importantă pentru dezvoltarea problemei pe care o urmărim aci este și deosebirea pe care o stabilește Pascal între „spiritul de geometrie” și „spiritul de finețe”. Obiectul unuia este mai simplu, al celuilalt mai complex. Unul se îndreaptă către principii limpezi și puține la număr, celălalt are de-a face cu principii mai numeroase și cu unități complexe. Oricui îi devin evidente principiile spiritului de geometrie, pe când spiritul de finețe mai mult simte decât vede principiile sale și sarcina de a le face sensibile, acelaia care nu le simte

1) *Pascal*, op. cit., IX, 19, pg. 209

2) *Pascal*, op. cit., IX, 20, pg. 210.

3) *Pascal*, op. cit., VIII, 29, pg. 196.

el însuși, este infinită. În sfârșit, spiritul de geometrie este mediativ, înaintează odată cu progresul raționamentului, pe când spiritul de finețe cuprinde dintr'odată unitatea complexă a obiectelor sale<sup>1)</sup>. Între discursivitatea rațiunii și imediatitatea intuiției deosebirea nu putea fi făcută mai bine. Cu diferențierea între spiritul de geometrie și finețe, Pascal deschide o nouă poartă iraționalismului modern. Căci limitând rațiunea în funcțiunile sale și aceasta chiar pe terenul cunoașterii, locul se lărgea cu atât mai mult pentru forțele iraționale ale sufletului. Reacțiunea lui Pascal era dintre cele mai necesare. În adevăr, veacul lui Descartes amenința să culmineze într'un raționalism căruia i se ascundeau laturi importante ale naturii și culturii omenești. Publicul contimporan s'a amuzat multă vreme de exclamația unui savant, în care Brunschvicg crede a recunoaște pe matematicianul Roberval, care ieșind dela reprezentarea tragediei *Polyeucte*, s'ar fi întrebat cu o rară mărginire de spirit: „Ce dovedește aceasta?“<sup>2)</sup>. Astfel de întrebări deveneau imposibile după contribuția lui Pascal. Afirmarea drepturilor „inimei“ și ale „spiritului de finețe“, cu orientarea lui către cuprinderea totală a realităților complexe, echivala cu o restaurație a omului, amenințat de direcția exclusivistă pe care o lua cartesianismul.

Comarate cu rezultatele câștigate în timpul clasicismului francez, teoria leibnizeană a ideilor, în care se vede uneori prima tresărire a iraționalismului modern, nu este decât un produs tardiv, având simpla valoare a unei sistematizări. Descoperirea *micilor percepții* (les petites perceptions), mulțumită căreia se putea afirma că viața sufletească se continuă și în afară de conștiința rațională, a fost făcută de fapt de scriitorii cari au legat un înțeles de expresiile „gust“ și „je ne sais quoi“ și în cele din urmă de Bouhours. Cu referire la aceștia scrie Leibniz în prefața uneia din scrierile sale capitale: „Micile percepții au o însemnătate mai mare decât credem. Ele sunt acelea care formează acel je ne sais quoi, acele gusturi și imagini ale calităților sensoriale, limpezi în totalitate, dar confuze în părțile lor“<sup>3)</sup>. Descartes asociase atributele *clarității și distincției*, făcând din întrunirea lor semnul evidenței raționale. Este meritul lui Leibniz de a fi disociat între aceste însușiri, arătând că există idei *clare*, întrucât spiritul le recunoaște și discerne cu ușurință, dar care nu sunt și *distincte*, întrucât părțile care le compun nu pot fi bine întrezărite. Pentru a dovedi posibilitatea unor astfel de idei în același timp *clare* și indistincte sau *confuze*, Leibniz citează încă odată exemplul celui je ne sais quoi, de care scriitorii francezi ai

1) *Pascal*, op. cit., IX, 12, pg. 202.

2) *L. Brunschvicg*, *Le Génie de Pascal*, 1924, pg. 47.

3) *Leibniz*, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, redactate încă din 1704, dar publicate postum abia în 1765, ed. Flammarion, pg. 15.

timpului făceau atâta folosință<sup>1)</sup>. Bouhours putea fi deci combătut cu propriile sale arme, ceea ce Leibniz nu pregetă să facă, atunci când observă că sunt unele cugetări care nu trebuiesc analizate cu prea multă scrupulozitate, după cum operele picturii nu trebuiesc privite din prea mare apropiere, așa cum i se întâmplă totuși uneori autorului operei *De la manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*<sup>2)</sup>. Dar dacă Leibniz afirma existența unor idei clare în totalitate, dar confuze în părțile lor, lucrul devenea posibil și sub influența observațiilor pe care Pascal le făcuse asupra spiritului de finețe, al cărui obiect sunt tocmai acele lucruri atât de complexe, încât mîntea le poate cuprinde în întregul lor, nu însă și analiza în principiile simple care le compun. Ideile clar-confuze ale lui Leibniz nu sunt alceva decât „les choses de finesse”, despre care vorbise Pascal, ale cărui „Cugetări” se găseau publicate într-o primă ediție încă din 1669.

Se poate spune că odată cu sfârșitul veacului al XVII-lea bazele pe care avea să construiască mai departe iraționalismul modern erau puse. Mai multe forțe istorice au lucrat în această direcție. Mai întâiu, spiritul contra-reformei care vrând să câștige și să fixeze în sânul bisericii turma credincioșilor, răscolită de fapta revoluționară a lui Luther, a inițiat acea artă de afecte intense și mistice, cu atâta înrăurite asupra imaginației contemporanilor și în care aceștia găseau prima experiență modernă a iraționalului. Tot din inițiativele contra-reformei pornea ordinul militant al iesuiților, cu însărcinarea specială de a câștiga asupra sufletelor, o putere care trebuia folosită în serviciul papalității. Iesuiții alcătuiesc primul ordin „monden”. Părăsind mănăstirile, ei se amestecă în viața curților și saloanelor, desăvârșind o artă a cunoștinței de oameni, care făcu evidentă constatarea că în astfel de împrejurări, simpla rațiune nu ajunge. Nu este deci nicio mirare că în problema „gustului”, primele contribuții hotărîtoare apar sub mîna unor scriitori aparținând celebrei societăți a lui Isus, cum este un B. Gracian, un Bouhours, un Ettore. La rândul ei, cultura franceză de salon, așa cum se putea desvolta din spiritul unei societăți de aristocrați, centralizate în jurul Regelui și a curții sale, cultivând arta conversației și trăind o viață în care preocuparea

1) *Leibniz*, op. cit., II, XXIV, 2, pg. 206. Cp. și observațiile lui Leibniz asupra gustului, în legătură cu care nu lipsește nici comparația gustului cu instinctul, întâlnită mai sus sub pana lui La Rochefoucauld: „Gustul spre deosebire de inteligență consistă în percepții confuze... El este ceva asemănător cu instinctul...” (*Recueil de diverses pièces*, pg. 285, cit. ap. *H. Cohen*, *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889, pg. 30). Asupra lui „je ne sais quoi” ca o cunoștință clară și confuză Leibniz se exprimă în prima scrisoare către Arnauld (1686), publicată în traducere germană, sub titlul „*Metaphysische Abhandlung*”, vd. *Leibniz Hauptwerke, zusammengesetzt und übertragen von G. Krueger*, ed. Kröner, pag. 67.

2) *Leibniz*, op. cit. II, XI, 2, pg. 98.

de sine și supravegherea altora juca un rol atât de însemnat, trebuia în chip firesc să ducă la acea ascuțire a simțului psihologic, căruia nu putea să nu i se releve mișcările mai subtile și mai ascunse ale sufletului. În același timp formele de viață tradiționale și autoritative, în care oamenii trăiseră atâtea sute de ani, încep să se disolve sub acțiunea criticii cartesiene. Însăși progresele raționalismului ajută să elibereze pe individul autonom din cadrele care îl constrâneau altădată. Omul care în judecata pe care o poartă asupra semenilor și operelor se conduce de „gustul” său<sup>1)</sup> și care în fața iubirii sub toate formele ei știe că nu este călăuzit de motivele impersonale și obiective ale rațiunii, ci de impulsunile iraționale ale naturii sale, este primul individualist deplin conștient de sine.

Din crearea problemei iraționalului prima știință care a tras foloase a fost estetica. Apariția ei sub forma unei discipline sistematice, odată cu lucrările lui Alexandru Baumgarten la mijlocul veacului al XVIII-lea, este continuarea directă a desfășurării de gânduri pe care am urmărit-o aci. Concepută ca o logică a cunoștinței sensitive inferioare, estetica lui Baumgarten se desprinde din teoria leibnizeană a ideilor, ea însăși redevabilă mișcării literare a timpului său. Leibniz arătase în adevăr că impresia de je ne sais quoi este provizorie, urmând ca ea să se risipească îndată ce spiritul ar descifra contextura obiectelor care o provoacă<sup>2)</sup>. Nu cumva atunci impresiile confuze pe care le primim dela artă conțin o raționalitate implicită, deși învăluită? Bouhours o afirmase atunci când definea „delicatețea” ca un adevăr străluminând prin falsitate. Ideia revine și la alți scriitori ai timpului, de pildă la elvețianul Crouzas, pentru care gustul nu este decât o anticipare a rațiunii. Astfel pregătită estetica lui Baumgarten putea apărea cu misiunea de a cerceta legile analoge rațiunii care conduc cunoștința sensitivă în artă, acel *analogon rationis* despre care de-atunci s'a vorbit de atâtea ori. În felul acesta iraționalismul veacului al XVII-lea se dovedea a fi servit numai un material, pe care rațiunea dorea acum să-l prelucreze cu procedeele ei obicinuite. Nașterea esteticii moderne este produsul acestei încercări.

Din toate acestea se cuvine a trage o concluzie de un ordin mai general. Iraționalismul nu poate fi un regim spiritual permanent. Printr'o deprindere esențială a spiritului nostru, ajungem la un moment dat să reintegrăm rațiunea chiar în domeniile care până la un timp ni se par a-i fi interzise. Mai ales ființele orientate către cunoștință, trebuie în cele din urmă să recunoască rațiunii drepturile ei imprescriptibile. Căci un iraționalism desvoltat cu ultimă consecvență

1) Asupra gustului ca manifestare a individualismului modern, vd. și A. Baumler, op. cit., pg. 2 urm.

2) Leibniz, op. cit., pg. 206.

sfârșește în *trăire*, nu în *cunoștință*. Numai trăirea se poate îndes- tula în sentimentul confuz al realităților, în timp ce cunoștința do- rește până la urmă să le stăpânească cu claritate și distincție. Nu vom tăgădui marele rol pe care iraționalismul l-a jucat de mai multe ori în dezvoltarea cugetării omenești. Prin contribuția lui, experiența noastră a fost treptat lărgită și aspecte pe care simpla rațiune și le refuză s'au oferit meditației. Cine devine atent la laturile iraționale ale realității, face experiența sa mai bogată și mai adâncă. Dease- meni, nu vom nega că anumite probleme, cum sunt acelea în legă- tură cu sentimentul, cu individualitatea sau cu arta, sunt departe de a fi rezolvate sau cel puțin de a apărea ca rezolvabile cu certitu- dine. Dar recunoașterea atâtor elemente iraționale în natură și în viața omului, nu ne poate împiedica a năzui să strângem cercul în jurul lor, cucerind pentru rațiune domenii din ce în ce mai întinse. Vom spune în sfârșit că alături de iraționalismul filosofic, există unul din înclinație, complăcându-se în aspectele umbrite ale realității și care preferă să nesocotească țintele accesibile rațiunii și către care ea este în drept să aspire. Dacă celei dintâiu dintre aceste forme, trebuie să-i cunoaștem o îndreptățire și un rol, nu putem considera pe cea din urmă decât ca pe o anulare a poziției filosofice a spiritului.

TUDOR VIANU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## LEGILE ȘI FORMELE GÂNDIRII CA PROECȚIUNI ALE PROPRIETĂȚILOR VIEȚII \*)

Cunoștința teoretică este, pentru subiectul cugetător, o atitudine prin care un „lucru“ este „pus“ sau „propus“ (*positus*) ca independent de faptul gândirii.

Această distincțiune sau separațiune dintre lucru și subiect apare ca implicită în postulatul necesar al acțiunii lucrului asupra subiectului, dar în fond, ea nu e decât desemnul schematic al acțiunii virtuale a subiectului asupra lucrului.

A cunoaște este a pregăti făgașuri acțiunii. În cunoștință, acțiunea se găsește anticipată, rezumată, simbolizată ca arborele în sămbure sau ca o curbă grafică oarecare în ecuația sa algebrică.

Ceea ce pretinde, din partea gândirii, supunerea cea mai riguroasă la anumite *forme* și la anumite *legi*, este destinația ei pragmatică. Fără o atare supunere, gândirea încetează de a fi aplicabilă ci rămâne nearticulată, ca visul, față cu orice incitație la mișcare. Dacă o mișcare este călăuzită de o gândire care nu ascultă de anumite legi și forme, ea nu are niciodată multe șanse de a deveni o mișcare practicește reușită.

Aceasta ne determină să presupunem că formele și legile gândirii, care fac posibilă cunoștința *adevărată*, trebuie să împlinească și ele acele condițiuni care fac posibilă acțiunea. Între spirit și viața musculară trebuie să existe un acord ocult și originar care se exprimă în gândire prin *logicitatea* cunoștințelor. Formele și legile gândirii, trebuie deci să fi reprezentând numai traducerea în termeni mintali a legilor activității.

Problema care se pune atunci este: dacă se pot atribui activității, ea însăși, forme și legi asemenea cu cele ale gândirii noastre. Cum trebuie să înțelegem o astfel de ipoteză ?

Să ne amintim mai întâiu că, în ultimă analiză, activitatea nici nu e altceva decât *viața* însăși. „Enigma vieții, în activitate se ascunde“, zicea *Gustav v. Bunge*, și tot după acest autor trebuie să fi

---

\*) Comunicare expusă la al VIII-lea congres internațional de filosofie din Praga (Septembrie 1934).

existând o mecanică anumită a activității vitale, alta desigur decât aceea a mișcării corpurilor materiale, neînsuflețite. „Evoluția organismelor și activitatea (zicea de altă parte biologul *Aug. Pauly*) trebuie să fie de aceeași natură, căci condiția subiectivă a evoluției este un act perfect analog cu cele care, în sistemul nervos, realizează gândirea; nu este între ele decât o deosebire de scară”.

E drept că îndată ce un autor abordează acest raport incontestabil dintre *vieață* și *activitate*, îndată ce se apucă să construiască pe bazele acestea, înclinarea vitalistă urmează de aci aproape fatal, — și de aceea antivitaliștii, fără a putea nega faptul, se abțin de a-l comenta sau de a-i da prea ample dezvoltări. Fără a specula acum în această direcție, reținem de aci numai constatarea că termenii problemei noastre pot fi puțin remaniați, pentru a ne ajuta astfel la urmărirea soluției. Astfel: deoarece „activitate” și „vieață” sunt termeni echivalenți, vom enunța problema de mai sus substituind acești termeni, unul cu altul, și ne vom întreba atunci: dacă se pot atribui *vieții în general* forme și legi asemenea cu ale gândirii, sau, inversând întrebarea: legile și formele gândirii nu sunt oare derivate ale legilor și formelor vieții însăși? Și, înainte de toate: există oare legi și forme ale vieții? Ce trebuie să înțelegem prin asemenea termeni?

Când e vorba de „legi”, negreșit, biologiștii le presupun și le afirmă existența. Ele sunt căutate, cel puțin dela *Bichat*, *Treviranus* și *Cuvier*, ca niște formule ce rezumă observațiunea și experiența. Dar, în privința aceasta, trebuie să evităm o primejdioasă confuzie, căci dacă e vorba de o confruntare între legile vieții și legile gândirii logice, atunci nu mai poate fi vorba de legi în sens empiric, de „legile” induse din experiență. Legile gândirii, legea identității, legea contradicției și legea terțiului exclus, (care e un produs al celorlalte două), nu sunt legi pe care observatorul le atribuie ipotetic și *din afară, obiectului* (așa cum sunt: legea căderii corpurilor, legea gravitației universale sau legea cererii și ofertei, în economie). Legile gândirii nu sunt, după cum a observat *Husserl* la începutul secolului nostru, legi asemenea cu cele pe care Psihologia se străduiește să le stabilească. Legile gândirii logice sunt cele pe care subiectul cugetător și le impune, oarecum interior, sie-și, și cărora li se supune prin propria sa efortare. Ele sunt legi în sensul *imperativ*, și nu în sens *indicativ* ca în științele naturale. Legea identității și aceea a contradicției pot, prea bine, să fie transgresate, atunci când controlul gândirii nu e îndeajuns de vigilent, dar de îndată ce ne dăm seama despre transgresare, ne reprobăm, ne muștrăm, încercăm să dregem lucrurile cât se mai poate, sau măcar să ne găsim o scuză, față cu propria noastră conștiință. Tot ca și în aplicarea legilor juridice și morale (imperative și ele), caracterul lor categoric nu rezidă în imposibilitatea producerii abaterilor, ci în obligativitatea intrinsecă pe care o recunoaștem acestor legi.



La rândul său, făcând abstracție de „legile” pe care vrea să i-le descopere observația empirică, Vieața, și ea, observă în desfășurarea ei unele legi imperative pe care singură și le impune: ea apare în tot întinsul său ca un efort de îndeplinire, ca urmărind execuția unor consemne de irefragabilă autoritate, pe care însă, ea singură și le-a pronunțat. Vieața urmărește întotdeauna conservarea sa. Dar conservarea vieții nu e un fapt care să se poată exprima printr’o lege de acelaș tip cu legea conservării energiei, de pildă, din fizică. Energia reușește să se conserve totdeauna și indefinit, fără să-și fi impus ea însăși această conservare, pe când vieața și-o impune întotdeauna, fără să reușească niciodată complet și definitiv. Adevăratele legi ale vieții sunt legi intrinsece și imperative, ca și ale logicei.

Pentru a păși cu un pas mai departe, să observăm că legea identității (în gândire) și aceea a conservării de sine (în vieața organică) n’ar putea să se afirme vreodată dacă atât gândirea cât și vieața nu ar îmbrăca în mod statornic o anumită formă indispensabilă manifestării lor. Care ?

Să ne oprim mai întâi la ceea ce constituie forma în care se manifestă vieața. Vieața organică apare întotdeauna în individualități mai mult ori mai puțin precis conturate. Individuațiunea este forma caracteristică a tot ce e viu. Cea mai mare parte dintre biologi actuali accentuează asupra acestui caracter general al vieții și fac din el un element definitoriu. În cursul evoluției sale, vieața manifestă, într’adevăr, o continuă tendință de progresivă autonomizare a diferitelor sale procese de detaliu. Putem spune, cam în limbajul obișnuit al lui *H. Bergson* și al lui *Ed. Le Roy*: înmugurirea, partenogeneza, reproducerea sexuală sunt momente în care curentul vieții se fărâmă într’o multitudine de direcțiuni, fiecare ramură viețuind de atunci pentru sine ca și cum ea singură ar fi întreagă Vieața. Tendința spre autonomizare a fiecărui proces vital care se prelungeste, are drept efect diferențierea în ontogeneză și în filogeneză. Lupta părților organismului (studiată odinioară de *W. Roux*) nu e decât aspectul anatomic al opoziției care se ivește fatal între funcțiunile care, fiecare în felul său și pentru sine, își urmăresc o progresivă afirmare de autonomie. Desprinse, eliberate din ansamblul organic, anumite celule sau țesuturi vii cultivate „in vitro” de *Braus*, *Harrison*, *Carrel*, confirmă ușor această tendință de afirmare individuală, căci în nexul organic ea nu apare destul de vizibilă în comportamentul fiecărei părți sau regiuni, dar, scăpând din strâmtoarea acelu nex, ea dobândește posibilități și împrumută înfățișări cu totul insolite. Totuși, cu toată sfortărea spre autonomie, niciodată ramificațiunile vieții nu se detașează complet de trunchiul de origine, fie că legăturile materiale ar subsista deplin (ca în vlăstarele viței de vie), fie că acele legături ar dispărea: deoarece fiecare proces izolat al vieții deține încă toate particularitățile vieții și întreagă istoria ante-

rior trăită de trunchiu se repercutează, fără încetare și fără greș, în cea mai modestă rămurică.

Intocmai ca și celelalte procese ale vieții, *actele de gândire*, cu toată originea și natura lor comună, sunt procese care tind să trăiască și să se conserve indefinit. Dar fiecare conține în izbucnirea sa o tendință de individualizare; fiecare, ca și mugurii, se afirmă la un moment dat ca izolat, ca independent de celelalte acte de gândire, anterioare și posterioare. Fiecare gând, fiecare „*idee*” își revendică o existență autonomă și distinctă. Fiecare prezintă oarecari contururi care o individualizează și care o reliefează în curentul conștiinței.

Ceea ce decurge de aci pentru faptul conștiinței, are o importanță de primul ordin: nefiind cunoscută și gândită decât prin emisiunea acestui fel de „*quante*” spirituale, care sunt atitudinile gândirii, realitatea ne apare, prin discontinuitatea lor, discontinuă ea însăși. Lucrurile se închid în contururi mai mult ori mai puțin rigide grație faptului că gândurile noastre (despre lucruri) fiind procese de viață, se afirmă și ele ca mici individualități distincte. Cu alți termeni: dacă gândirea impune totdeauna lucrurilor *forma discontinuității*, aceasta decurge din faptul că viața în general (și, ca toate procesele ei, cele ale gândirii tot așa) se îmbracă întotdeauna în forma mai mult ori mai puțin accentuată a individualității.

Grație acestei individualități, tendința conservării individuale se poate afirma ca o lege a vieții organice: fără ea, viața ar fi un curent continuu cu conținut indistinct și omogen, ținând mai mult de legea inerției. Legea conservării sau a perseverării în viață este o lege a tuturor individualităților vii: individul sau segmentul individualizat al vieții este cel care se luptă să se conserve.

Dar, în chip cu totul analog, legea identității, în ordinea gândirii, ar fi inaplicabilă ca atare dacă gândirea n'ar avea și ea aspectul unui curs de date discontinue. Gândirea cuprinde concepte sau noțiuni, imagini sau reprezentări, idei sau date raționale, dar toate acestea, și la toate gradele de înălțime, apar ca distincte, detașate din fondul fluid al conștiinței. Dacă această decupare nu s'ar efectua, legea identității n'ar avea *cui* să se aplice. Identitatea unui concept cu sine însuși nu e decât afirmarea de sine a unui act al gândirii luat ca strop individualizat al vieții spirituale: e exigența de conservare și de neconfuziune, e gestul defensiv în contra negațiunii (care echivalează cu supresiunea).

Lucrurile ne sunt cunoscute întru cât sunt conținuturi ale actelor noastre de gândire și, dacă identitatea unui lucru cu sine însuși se impune logicii noastre, și dacă logica noastră fuzionează lumea într'un mod care o supune progresiv acțiunilor noastre, aceasta e așa pentru că, în fond, actele noastre de gândire ne elaborează un

plan al lumii supus condițiilor sau legilor *Vieții*, care sunt în același timp și legile acțiunii.

Logica noastră nu e deci dominată de unele particularități accidentale ale speciei umane, ci e traducerea legilor superioare ale vieții. *Aprioricul* nu e deci un capriciu al intelectului uman. El derivă din condițiunile de existență ale vieții. De aceea cred că e just să zicem că este o logică în lume și în lucruri și că această logică e identică cu a noastră. Lumea nu e decât un material de gândire și de acțiune. Obiectul luat în particular nu e decât conținutul unui act de gândire și virtualitatea unei mișcări. Dacă viața e totalul actelor de gândire și de mișcare, atunci *lumea nu e decât conținutul și aspectul virtual al vieții*. Viața zace în străfundurile întregii noastre lumi. A căuta logicitatea unei cunoștințe înseamnă a căuta în ea întipăririle imperativelor vieții. Viața, cum a spus-o Conte de H. de Keyserling la Congresul de Filosofie din Bologna, în 1911, viața este unicul fond metafizic al întregii realități imaginabile sau cugetabile de către o ființă vie. O *realitate* nu poate fi concepută decât *pentru și de către* o ființă vie.

EUGENIU SPERANTIA

## FILOSOFIA IN JAPONIA DE AZI \*)

Înainte de a vorbi de filosofia japoneză să ne înțelegem asupra temei pe care o tratăm. În adevăr filosofia, așa cum s'a practicat sute de ani în Japonia, este cu totul deosebită de filosofie în sensul european, adică de filosofie în înțeles teoretic. Filosofia tradițională a Japoniei este o disciplină morală, un drum spre înțelepciune: ea pune practica deasupra teoriei, concretul deasupra abstracției. Preferința aceasta pentru practică se poate de altfel observa și în alte domenii ale culturii, chiar în matematică. Să ne gândim, de pildă, la contrastul izbitor în care se află abacul Japonez<sup>1)</sup>, unind în chip minunat ușurința mănuirii cu precizia rezultatelor, față de stadiul aproape primitiv în care se găsea matematica japoneză înainte de a lua contact cu știința europeană<sup>2)</sup>).

Predominarea practicei asupra teoriei a durat mai multe decenii, chiar după ce se deschisese spiritului european porțile Japoniei, renunțându-se la politica de izolare a lui Tokugawa-Shogunat<sup>3)</sup>). Sarcina grabnică de a ridica la nivelul statelor Europei o țară izolată până aci cu totul, din punct de vedere cultural și politic, în Estul îndepărtat, a silit oamenii cari lucrau, acum 70 de ani, la reconstrucția imperiului, să pună mai mult preț pe științele tehnice decât pe cele abstract teoretice. Filosofii englezi, cu orientarea lor practică, un Spencer, un Mill, au devenit astfel preferații Japoniei.

---

\*) Autorul acestui studiu, d. Seinoske Yuassa, e doctor în filosofie de la Universitatea din Bonn. D-sa a publicat de curând un interesant studiu asupra lui Pascal (*Die existentielle Grundlage der Philosophie Pascals*). Stând în București cinci luni, d-sa a învățat în acest timp așa de bine românește, încât și-a revăzut singur traducerea studiului, făcută de d. C. Floru. (N. R.).

1) Abacul Japonez e o cutie deschisă, îngustă, în care sunt dispuse 20 de rânduri de câte 6 bile.

2) O singură excepție laudabilă, matematicianul Seki Kowa.

3) Epoca ce poartă numele lui Tokugawa-Shogunat, începe cu interzicerea oricărui comerț al Japonezilor cu Europa. Influența creștinismului, introdus în Japonia prin mijlocirea misionarului Jezuit Xavier, devenise prea puternică. Există teama unei întinderi în sfere încă mai largi. Așa s'a ajuns la oprirea, sub pedeapsă de moarte, a oricărui Japonez de a trece la confesiunea creștină.

Starea aceasta însă, nu mai avea să dureze mult. Cunoașterea de aproape a științelor Vestului, îndreaptă pe Japonezi spre știința teoretică. Și cum între timp, statul nou fusese pus pe baze solide, exista și răgazul necesar unei preocupări de știință pură. Schimbarea aceasta de orientare s'a petrecut acum vre-o 40 de ani. Atunci se deschide spiritului japonez înțelegerea lui Kant, a lui Hegel. De atunci începe să fie considerată în universități filosofia germană ca revelație a filosofiei însăși.

Cine ar vrea să-și facă o idee de influența filosofiei europene asupra Japoniei, ar trebui să intre într'o bibliotecă japoneză și să răsfoiască un catalog de cărți filosofice. Ar fi cu siguranță uimit de numărul mare al operelor traduse. Dacă ar privi mai de aproape, ar vedea îndată că printre filosofii traduși cei germani sunt cu mult mai numeroși. Fără să mai vorbim de Leibniz și de Kant, găsești într'un astfel de catalog pe toți filosofii germani mai importanți, fără a exclude pe cei mai noi.

Ca dovadă a predominării filosofiei germane dăm aci o listă a temelor alese de studenții Facultății Imperiale din Tokio, pentru doctoratul în filosofie (cf. Almanahul universității pe 1933). Iată o clasificare a acestor teme: filosofie germană 11 teze, filosofie generală 3, filosofie franceză 2, filosofie greacă 2, sociologie 1. 11 din cele 21 de teme alese privesc așa dar filosofia germană. Din aceste 11 iarăși, 5, așa dar aproape jumătate, sunt privitoare la fenomenologie.

Universul filosofic al Japoniei, supus aproape exclusiv influenței germane, e astăzi dominat de fenomenologie. Totuși contactul publicului japonez cu fenomenologia este numai de dată recentă. Abia în decada a treia a secolului nostru devine catedra lui Husserl, la Freiburg, ținta spre care se îndreaptă pelerinajul tinerilor filozofi japonezi, porniți în Europa, la studii.

Ce curente filosofice s'au afirmat în Japonia înainte de fenomenologie? Mai întâi trebuie să pomenim cele două școli neokantiene, cea din Marburg și cea din Baden. Alături de interesul acesta pentru filosofia teoretică, deșteaptă desigur interesul filosofiei vieții, Nietzsche și Eucken. (Nu punem pe Nietzsche alături de Eucken fără mari rezerve. Mărimea filosofică a lui Nietzsche abia acum începe să fie înțeleasă). Evident, cercul fidelilor lui Nietzsche și Eucken era mai larg decât al fervenților științei pure, orientat spre Cohen, Natorp, Windelband și Rickert. O dovadă este chiar faptul că în timp ce există încă de mult traduceri din Nietzsche și Eucken, dintre filosofii din urmă, nu e tradus decât unul sau doi. Cititorul se miră poate, că n'am pomenit încă numele lui Dilthey. Pentru noi japonezii, Dilthey e o descoperire relativ recentă. Am învățat să-l cunoaștem, abia prin ocolul fenomenologiei, cu deosebire prin mijlocirea lui Heidegger și a analizei existențiale. Abia în zilele din urmă suntem în măsură

să pricepem importanța lui Dilthey în dezvoltarea filosofiei contemporane.

Nu trebuie să uităm nici numele lui Bergson, singurul filosof francez care s'a putut afirma în Japonia alături de toți acești filosofi germani. Intuiționismul lui a găsit lesne rezonanță în natura japonezului, inclinat să acorde totul logicii inimii.

De zece ani însă publicul japonez este aproape exclusiv sub influența fenomenologiei. Desigur, apar încă numeroase studii istorice, interpretări filosofice ale cutărui gânditor, fără legătură cu fenomenologia, în sensul ei actual. Lucrările originale însă, se află aproape fără excepție sub influența disciplinei fenomenologice.

Care e explicația acestei orientări entuziaste a filosofilor japonezi spre fenomenologie? La întrebarea aceasta iată ce cred că putem răspunde. Așa cum o înțelegem azi, fenomenologia nu e un sistem care să se înfățișeze publicului filosofic în linii definitive. E o metodă, o cale pe care trebuie să o ia orice filosof conștient de sarcina sa, ca să ajungă la *propria* sa țintă. Fenomenologia nu dă nimic de-a gata, arată numai calea pe care trebuie să mergem. Ea nu poate fi transmisă direct, ca un sistem încheiat, nu dă prilej la critică, de dragul disputei filosofice. Rostul ei e să provoace munca personală. Filosofii japonezi au înțeles deplin lucrul acesta. Ei n'au căutat să facă numai cunoscută publicului japonez o nouă metodă filosofică, ci au încercat să scrie pe baza acestei metode lucrări originale. Scrieri ca „Studiul omului la Pascal”, de prof. Miki, „Structura conceptului de Iki”, a prof. Kuki și „Structura fenomenelor”, a prof. Yamanouchi, trebuiesc pomenite în prima linie. „Studiul omului la Pascal”, a apărut încă în 1926, când scrierea lui Heidegger „Existență și Timp” nu văzuse lumina tiparului. Profesorul Miki studiasse însă la Marburg, cu Heidegger, și-și însușise temeinic metoda acestuia. Cartea asupra lui Pascal este desigur un rezultat din fructele mai bune pe cari le-a dat fenomenologia japoneză până azi.

Lucrarea Profesorului Kuki e o încercare de a supune analizei fenomenologice un concept specific japonez, acela de „Iki”. Numai utilizarea metodei fenomenologice putea face cu puțință cristalizarea în termeni riguroși a unui concept scos din sfera vieții zilnice, fără a-l învălui în palide abstracții. Nu e aci locul să dăm seama pe larg care e sensul acestui concept, specific japonez. E vorba de un concept legat de viața populară. Fiindcă este specific japonez, nu-și găsește în altă limbă o expresie echivalentă. Se pot doar apropia de el diferite cuvinte al căror înțeles se acopere parțial cu acela de „Iki”. În primul rând cuvintele: chic, kokett, smart, cute, etc. Ca să fie bine precizat, conceptul nostru trebuie mai întâi definit față de conceptele asemănătoare pe cari le-am pomenit. Prof. Kuki face însă un pas mai departe, caută să-l înțeleagă din mediul concret în

care-și are izvorul, analizând exemple variate din literatura japoneză și din viața zilnică a poporului.

Despre cartea profesorului Yamanouchi, autorul articolului de față nu poate spune nimic. Judecând însă după recenzii, este o lucrare excelentă, care, scrisă în limba germană sau franceză, ar fi trezit cu siguranță interesul publicului european.

Pe lângă lucrările mari, trebuie să pomenim aci articolele cari apar în reviste de filosofie. Vom numi în primul rând revistele scoase în fiecare lună de Facultățile filosofice ale celor două universități mai vechi și mai bune ale Japoniei, cea din Tokio și cea din Kioto. Una se numește Tetsugaku-Zasshi (Revista de filosofie), cealaltă Tetsugaku Kenkyuu (Studii filosofice). Apar în ele, nu numai referate și recenzii asupra publicațiilor noi europene ci și studii originale, ale filosofilor japonezi. Revistele acestea datează de peste 30 de ani. Să mai amintim o revistă scoasă la Tokio de un prieten al autorului. Poartă numele „Risō” (Idealul) și apare la două luni. Deși datează numai de șapte ani, în scurta ei existență a contribuit mult la progresul filosofiei japoneze. Altă revistă „Shisō” (Gândul) era până acum șase ani consacrată exclusiv publicațiilor filosofice, astăzi însă urmărește scopuri mai largi.

Am merge prea departe dacă am încerca să analizăm aci articolele apărute în reviste. Multe cărți de valoare, de pildă cartea Profesorului Miki asupra lui Pascal, au apărut mai întâi în reviste, sub formă de articole. Vom remarca numai că și în planul periodicelor, tot fenomenologia ține locul dintâi. Să pomenim acum și de o condiție desavantajoasă în care sunt nevoiți să lucreze filosofii Japoniei, aceea că lucrările lor, oricât ar fi de bune, nu găsesc drum spre publicul european fiind scrise într-o limbă în genere inaccesibilă europenilor <sup>1)</sup>.

Cele de mai sus arată că Japonezii au reușit să transpună în țara lor metodele folosite până azi de filosofia europeană și să le utilizeze în cercetări originale. Răsădită într-o insulă din răsăritul îndepărtat, filosofia europeană a găsit, se pare, un pământ fertil. Se pune însă întrebarea dacă vor reuși Japonezii, încă odată, ceea ce au realizat pe vremuri, atunci când, împrumutând cultura Chinei au pus-o în deplină armonie cu tradiția lor proprie, dacă vor reuși așa dar să alcătuiască un tot armonios din filosofia Europei și din cea japoneză, autohtonă. Problema aceasta e o problemă în înțelesul întreg al cuvântului, adică o problemă care-și așteaptă încă soluția.

---

1) Am auzit de curând că un învățat finlandez primind o recenzie românească asupra cărții sale, s'a hotărât să învețe românește ca să urmărească mișcarea filosofică de aici. Mă se pare însă cu desăvârșire îndoiește că s'ar putea găsi vre-un învățat european decis să-și aproprie direct limba japoneză ca să poată înțelege eventual recenzii asupra cărților sale și să cunoască la sursă gândirea Japoniei.

Dacă va fi vre-o dată deslegată, e astăzi o întrebare al cărei răspuns ni-l va da numai viitorul.

Orice Japonez care se închină studiului filosofiei europene se găsește înaintea acestei grele sarcini: împăcarea celor două suflete pe cari le simte în luptă în el însuși. Aprofundează filosofia Europei, admiră sistemele mărețe pe cari i le înfățișează istoria filosofiei, e vrăjit de puterea rațiunii care îndrăznește să prindă în concepte analitice, cele mai misterioase unghere ale psihicului uman. Dar în sufletul său, deprins de milenii să-și însușească esența lucrurilor prin intuiție oarecum artistică, se trezește o rezistență; o opoziție instinctivă se ridică în fața acestei afirmări necruțătoare a rațiunii. Sufletul său de poet se împotrivesc prozei rațiunii. Nu e vorba de o problemă academică, destinată orelor de răgaz, ci de o problemă de viață, pe care e destinat să o trăiască cu toată ființa. Viața sa însăși îi este problemă. Cum va alcătui un tot din filosofia Europei, clădită pe temeiul rațiunii și din filosofia Japoniei eșită, ca să întrebuițăm o vorbă a lui Pascal, din logica inimii: iată, prin excelență, problema vieții sale.

Ca să înțeleagă mai bine greutatea acestei situații, povestim cititorului o anecdotă.

Trăia odată în Tang un filosof zenist<sup>1)</sup>, cu numele de Nangen Zengan. Intr'o zi veni să-l vadă un călugăr. Bătrânul preot, îmbrăcat modest ca un țăran, cosia tocmai niște iarbă. Călugărul nebănuind că bătrânul acesta ar fi preotul Zengan, îl întrebă: „Cum ajung eu mai ușor la casa bătrânului preot Zengan?” Drept răspuns, preotul îi arătă coasa și îi zise: „coasa asta am cumpărat-o acum câțiva ani, cu atâți și atâți yeni”. Călugărul crezu pe bătrân surd și-l mai întrebă odată: „Nu te întreb de coasă, ci de bătrânul preot Zengan”. Bătrânul îi răspunse iarăși: „Coasa asta taie acum minunat”.

Cine citește dialogul acesta socotește pe bătrânul preot bolnav de minte. Să încercăm să pricepem totuși dacă nu se află un sens înapoia acestei convorbiri lipsită de legătură.

Călugărul întreabă drumul spre locuința bătrânului preot. El vrea să vadă însă pe bătrânul preot, ca să fie introdus în tainele zenismului, caută așa dar drumul spre zenism. Ce-l preocupă nu este calea (hodos) spre casa preotului, ci calea (methodos) spre culmile pe cari le-a atins bătrânul preot prin zenism. Dar drumul acesta nu poate fi comunicat prin mijlocul formelor logice, adică în chip rațional. Prin convorbiri și citiri, prin gândire numai, nu poți ajunge la miezul viu al zenismului. Îți trebuiești pentru aceasta, ani de stăpânire și de reculegere. Chiar mânuirea unei coase cere exer-

1) Zenismul e o școală budistă întemeiată pe o teorie intuiționistă a cunoașterii.



cițiu îndelungat. Numai ani de experiență te fac stăpân pe unealtă, într'o operație ușoară, cum e cositul. Lucrul e cu atât mai adevărat când e vorba să-ți însușești o disciplină de viață, cum e zenismul. Preotul vorbește alegoric, nu direct. Exprimă în două propoziții scurte ceea ce ne-a cerut nouă o duzină de fraze. El vorbește prin „Ishin Denshin“, dela inimă la inimă. Cunoaște logica, nu însă logica formală cu al ei Baralipton, ci logica inimei. Lasă multe neexprimate, pe altele numai le indică. Celui care nu poate citi printre rânduri, calea zenismului îi rămâne pentru totdeauna închisă. Alegoria este mijlocul prin care se poate împărtăși imediatul, inexprimabilul, ceea ce nu se poate traduce în cuvinte. Cine nu-i în stare să-și însușească sensul unei comunicări indirecte, vede în ea numai masca nu și figura ascunsă sub aceasta.

Inclinarea Japonezului de a sugera numai, fără să explice, repulsia lui față de tot ce este analiză logică, se poate verifica și în lirica japoneză. Dacă dăm aci un exemplu de poezie nu ni se poate reproșa că ne depărtăm prea mult de tema noastră. Căci în Japonia filosofia este înainte de toate concepție de viață, raport al omului cu problemele existenței. Și în poezie se oglindește mai clar ca oriunde concepția pe care și-o face un popor despre viață. Din cărți specifice filosofice nu se poate defini atitudinea unui popor. Numai intrând în contact cu viața lui poți ajunge până la ea.

Să aruncăm o privire asupra uneia din formele mai caracteristice ale poeziei japoneze, asupra formei celei mai simple și mai scurte. Forma aceasta poetică se numește „Haiku“. Ea cuprinde 17 silabe în total. Aceste 17 silabe se împart în trei: 5, 7, 5.

Un exemplu :

Furukeya	Intr'o baltă uitată
Kawazu tobikomu	Cu un scurt plescăit
Mizu no oto	Sare o broscuță.

Versul acesta e unul din cele mai cunoscute ale poetului Basho, cel mai mare poet în forma Haiku al Japoniei. E cunoscut oricărui Japonez, care nu îi poate îndeajuns admira frumusețea. Căci orice Japonez are puțința de a se transpune în dispoziția inchipuită de poet: oricare își poate procura, cu toată sgarcerenia descrierei, o iconă acustic și vizual precisă, gustând până în fund poezia versului. Un Haiku își datorește efectul, nu atât lucrurilor pe cari le exprimă, cât celor pe care numai le sugerează, celor pe cari le lasă cu alte cuvinte fanteziei cititorilor. Ceeace e numai implicit, exercită o acțiune mai puternică decât ceea ce ne stă explicit înainte. Nicăeri poate nu s'a făcut un uz mai larg de adevărul acesta poetic, decât în poezia japoneză. Japonezii cunosc virtutea dialectică a tăcerii. Știu că ea poate fi mai elocventă decât cuvântul. Știu că în limbajul tăcerii



vorbește inima, dacă nu limba. Urechile lor sunt totdeauna gata să prindă elocuția tăcerii.

Rațiunea e stăpânită de tendința exeriorizării. Ea urmărește explicarea, vrea să descompună totul (analiză), să reducă totul la forme sezizabile ca să-l poată mai lesne prinde, și în cele din urmă cuprinde cu mintea. Înțelegerea directă, neexprimată în cuvinte, nu-i ajunge.

Intuiția inimei (Shin, kokoro) însă, e o mișcare spre interior. Ce urmărește ea este tocmai înțelegerea fără cuvinte, pe care rațiunea o respinge. Orice explicare, orice exteriorizare ascunde în sine pericolul unei banalizări. Cuvântul este dușmanul lucrurilor, cari nu pot fi înțelese decât înlăturându-l din cale. Ce caută inima nu este exteriorizarea și banalizarea, ci interiorizarea și adâncirea.

Orientată rațional, filosofia europeană nu are răbdarea de a citi figura prin mijlocirea măștii, ea rupe dela început masca spre a ajunge direct la figură. Filosofia japoneză, dimpotrivă, păstrează masca în întregime, încearcă numai cu inima să pătrundă dincolo de ea.

Lumea aceasta a filosofiei japoneze tradiționale, având la bază intuiția inimei, trebuie împăcată cu filosofia Europei, întemeiată pe rațiune. Găsirea unei căi care să lege lumea inimei cu lumea observației reci și a rațiunii, mi se pare sarcina care așteaptă să fie îndeplinită de filosofii tineri ai Japoniei.

## EXPERIENȚA ARTISTICĂ ȘI EXPERIENȚA ONIRICĂ

Problema relației dintre artă și vis își ia începutul, ca simplu capitol al unor perspective mai vaste de ordin etic. O variantă a acestor situații poate fi considerată în îmbinarea de alternative, care se oferă minții lui Amiel, pentru a-l seconda să se sustragă din lanțurile unei vieți de platitudine; el întrevede, ca mântuire, sau alegerea marelui somn, sugerat de liberarea pe care o acordă odihna, sau refugiul în lumea efortului eroic. În ambele alternative, putem, ușor, recunoaște un progres, față de experiența obișnuită, în cuprinderea absolutului; nu se poate totuși nega diferența (de nivel și structură) dintre aceste două ispite ale spiritului: numai un raport de polaritate a putut ocaziona rânduirea lor ca alternative.

Visul este cuprins în prima orbită, a repaosului, pe când arta, ca act constructiv, se situează în cealaltă regiune, a căutării. O dezvoltare a acestei precizări trebuie întreprinsă cu atât mai mult, cu cât încă din primele începuturi de viață ale acestor două fenomene s'a recurs la o asociere a lor în relații de afinitate și chiar de identitate; astăzi, încă, mai tronează unele concepții, cari dispun arta și visul pe planuri identice.

Principalul motiv care ne îndeamnă la sprijinirea unui opus punct de vedere, se cuprinde în considerarea artei ca valoare, deci ca structură suprapusă vieții pur organice, figurând drept „o înălțare a omului deasupra lui însuși”, după expresia lui Novalis, ca în cazul fenomenului economic, etic sau religios. Visul dimpotrivă se prezintă, încă, sub aspectul unei funcțiuni cu strânse aderențe fiziologice, închisă în fibrele organismului nostru elementar.

Recunoaștem, pe de altă parte, că visul, deasemenea, poate da naștere la o interpretare spiritualistă și la postularea unei metafizici onirice, cum a încercat Vaschide, sprijinit, în prealabil, pe amănunțite cercetări psihologice și experimentale<sup>1)</sup>; totuși nici acesta nu poate nega că cele mai pure și intense emoții, resimțite din imaginile

---

1) Cfr. N. Vaschide, *Le sommeil et les rêves*, Paris, Flammarion, 1911, p. 296.

visului, trăiesc în jugul arbitrarului nostru organic ; ele sunt, în bună parte, reacțiuni speciale la anumite condiționări materiale, la senzații cenestetice sau tactile, legându-se, în orice caz, numai de ipostaza fizică a oboselii trupului și încetând odată cu manifestările acesteia.

Visul nu poate fi, decât presimțirea unei existențe absolute, ale cărei raze sunt răsfrânge și captive într'o țesătură materială ; iar faptul că în cele mai vechi timpuri a procurat indiciile unei superioare modalități de existență, situându-se drept unul din izvoarele metafizicii și a celorlalte valori, nu-i acordă mai mult decât sarcina unui indicator, ce nu se poate ridica până în regiunea arătată, corupt fiind de directa sa dependență față de imperativele organismului nostru. Pentru a ilustra, ne folosim de pilda farului, legat de o lume a relațiilor în cuprinsul mării, pe care ne-o tălmăcește simpla lui privire; el însă e atașat de uscat și nu poate fi urnit de pe soclul său, fără a-și nega noțiunea.

Am afirmat, însă, că visul nu este numai un indicator ci și o efectivă răsfrângere a existenței liberate, pe materialul caduc al unei structuri condiționate ; ilustrând mai precis, visul ni s'ar înfățișa sub chipul acelor alge imense, variate la aspect și dispuse în formă de arbori, cu ramuri, frunze și fructe, dar alcătuite, dintr'un singur fel de celule, față de autentică activitate spirituală, corespunzătoare unei plante evoluate, al cărui aspect diferențiat se conformează unei realități lăuntrice.

\*  
\* \* \*

Tendința de a apropia existența artei de vis, a rămas ca fenomen cultural, proprie mentalității romantice din toate timpurile, care postulează o detașare integrală a vieții în lumea artistică și a acesteia în viață; dar „viață“ în acest sens, nu este cea comună, înșesată de aspecte nesemnificative, ci existența în straturile ei adânci, aflată în labirinturile visului. Faptul de a descoperi, însă, în artă o esență comună cu visul, duce către o concepție aproape tot atât de materială ca și apropierea artei de oricare alt proces vital, d. p. al funcțiunii sexuale, utilizată adesea ca termen de comparație. O astfel de concepție romantică este, îndeosebi reprezentată, astăzi prin doctrina psihanalitică, la care am putea adăoga și actualismul lui Gentile.

Din tratatul lui Freud asupra viselor se desprind o sumă de date, menite să favorizeze o apropiere între experiența artistică și cea onirică. În primul rând ni se oferă, ca element comun, „egocentrismul“ ambelor moduri de viață, legat de pornirea către satisfacerea unei dorințe și de o coloratură erotică<sup>1)</sup>.

Intr'adevăr, egocentrismul visului poate sugera încadrarea în.

---

1) Cfr. *Otto Rank, Traum und Dichtung in S. Freud, Die Traumdeutung*, IV, Aufl. Deutsche, Leipzig und Wien, 1914, p. 385.

tr'o directă relație cu subiectivismul atribuit artei. Există, însă, diverse structuri în interiorul spiritului subiectiv, cari nu pot fi identificate; se confirmă această constatare din însăș considerarea naturii elementare a artei și a visului, cu tot resortul lor comun inconștient. Pentru cercetătorii visului a ajuns axiomatic amănuntul că viziunile somnului sunt deosebite de cele din trezie: primele continuă să rămână inconștiente, pe când celelalte se modifică, încă din clipa înfiri-pării, prin acțiunea unui factor conștient. Natura ultimelor viziuni va condiționa și specificul artei.

De aci, nici procesul izolării nu poate fi comun ambelor experiențe; se știe că atât imaginile visului cât și ale artei se obțin prin izolarea unei singure emoții sau a unui grup restrâns de afecte, după ce au fost desprinse și purificate din complexul percepțiilor sau reprezentărilor obișnuite. Emoția visului se obține printr'o *exagerare*, căpătând proporții atât de gigantice încât întreg tumultul de accidente, cari ar fi solicitat-o în trezie, apare tot mai înăbușit până la o totală stingere; afectul, rămas astfel liber, își crează singur o suită de imagini. În cazul artei, emoția, dimpotrivă, este izolată printr'o *atenuare*, fiind răpită de către conștiință din brutala înlănțuire cauzală a consecințelor practice, și liberată astfel de perspectiva primejdiilor sau speranțelor, cari ar fi depășit-o; în artă nu mai există pașumi ci numai reprezentările lor, fixate la adăpost de legile veșnicei treceri, din procesul existenței obișnuite. Avem, prin urmare, în față, două modalități deosebite de a resimți jocul resurselor noastre emotive.

Din distincția făcută se poate ivi o altă trăsătură, care să precizeze limita dintre aceste forme de viețuire subiectivă; eul oniric este strict individual, plasându-se în prelungirea activității întreținute de facultățile sufletești din timpul vegheii. Eul artistic nu se află în prelungirea acestei activități — cu care întreține, mai curând, un raport de paralelism, — ci se înalță la un nivel de universalitate, fiind menit să se integreze în sfera valorilor. Producțiile activității artistice vor deveni, astfel, *expresii*, atingând gradul de obiect al unei aprobări colective, pe când imaginile visului, în cel mai favorabil caz, se pot schimba în documente de interes personal.

Deaceea actul artistic, continuând să rămână o operație a intimității noastre spirituale, poartă asupra sa și un vicariat pentru colectivitate; opera de artă nu stârnește numai scăpărarea unei impresii fugare, ci trezește în noi emoții, pe cari le simțim comune tuturor oamenilor de gust, puși în aceeaș circumstanță; artistul, la rândul său, nu lucrează numai pentru sine, ci și pentru toate persoanele capabile de intensă receptivitate, cărora le cunoaște aprioric aspirațiile, le presimte îndemnul și colaborarea, ca un ecou multiplicat al muncii sale de creație. Prin urmare, momentul experienței artistice nu este individual decât în măsura în care se desvăluie ca simbol al

unei participări colective, intrupate în singurul artist sau contemplator, ce săvârșesc, astfel, mental, un act sacerdotal. Individualitatea visului constituie, dimpotrivă, eliminarea oricărei agent de înălțare a facultăților sufletești la suprafața comunicabilului, celebrând viața întunecată și neturburată a adâncurilor noastre primare, devenite refractare la solicitarea oricărei relații exterioare.

Nu va surprinde, deci, faptul că și rezultatele unor condiții de viață atât de deosebite, vor avea înfățișări diverse pentru spiritul care le produce și le contemplă. Viziunea artistică, după cum remarcă G. A. Borgese <sup>1)</sup>, chiar în stadiul ei cel mai nedezvoltat — cel mai embrionar — prezintă ordinea unui ritm ce se cere amplificat; se oferă, deci, sub forma unei aproximative serii de sunete și pauze de plinuri și intervaluri, etc., încolțirea artei identificându-se, pe această cale, cu o inițiativă și un impuls spre organizare. Visul, dimpotrivă, se înfățișează cu un angrenaj mult mai fragil și mai rebel, chiar decât aspectele experienței obișnuite. Această relativă diformitate din aparențele visului corespunde unui dezechilibru în rolul facultăților sufletești, lipsite de regulatorul conștiinței; unele din aceste facultăți se găsesc hipertrofiate, altele, cu desăvârșire, stinse. În artă, însă, ritmul inițial se datorește unei îmbinări armonioase între diferitele funcțiuni ale spiritului, echivalând cu eliminarea spontană a oricărei încordări în relațiile lor; spre deosebire de vis, arta conține acel element al grației, așa cum a fost conceput încă de Schiller.

Pe lângă deosebirea de aspecte a acestor două feluri de imagini, trebuie semnalată și deosebirea poziției lor față de subiect, această nouă diversitate de coordonate figurând tot ca un rezultat al intervenției sau al lipsei factorului conștient. Pe când în vis imaginile apar ca produse obiective, ce nu emană dela noi și pe cari le contemplăm ca pe niște lucruri exterioare, închipuirile artei ne apar dimpotrivă ca un produs al propriei creații sau contemplații. Deaceia relația noastră în cuprinsul lumii din vis nu este alta decât cea din trezie, numai afectele ne sunt modificate, prin exagerare; astfel, trăim în intimitatea împrejurărilor sau lucrurilor, pe cari, inconștient le-am creat în somn, ne bucurăm sau suferim în mediul acelor imagini, ca în mijlocul unor apariții obiective; propriile noastre proiectări iau, pe această cale, aspectul unor cristalizări exterioare, în cari ne găsim învăluiți.

În artă, dimpotrivă, imaginile ne apar izolate în relații proprii, detașându-se complect de existența noastră efectivă, care nu mai cutreeră și nu se mai pierde printre ele; aceste imagini, câștigându-și autonomia raporturilor, pot trăi și în dimensiuni schimbate: suprafața peisagiului pictat, spre deosebire de cea a peisagiului oniric, poate fi mult mai redusă decât modelul real, fiindcă omul nu-și va clădi aci,

1) Cfr. G. A. Borgese, *La poetica dell' unità*, Milano, Treves, 1934, p. 155.

ca în cazul visului, un receptacul care să cuprindă și în care să încapă întreaga lui făptură, ci va țese, dela început, un raport de exterioritate. Artistul, la rândul său, nu trăiește efectiv în lumea operii sale, cum trăiește în sfera visului cel ce visează, ci numai își fixează, atenția, cu încordare, asupra ei. Prin urmare viziunea artistică trebuie să ofere o perspectivă de depărtare, pentru a apare în necesarul ei aspect totalitar, deci frumos, și pentru a descărca acea transfigurare sau ritmare a emoțiilor. Factorul iluzoriu al depărtării ademenitoare din experiența practică, devine un factor real în experiența artistică. Paradoxul unei astfel de realități a iluziei, ca realitate a unei stări de spirit, inexistentă în complexul practic al sentimentelor visului, se datorește tocmai acestei depărtări, pe care nu o cunoaște experiența onirică. Resimțirea exagerată a alternativei artistice poate ajunge până la stadiul culminant, de a privi ca depărtată propria-ți făptură concretă, cum indică versurile lui Novalis din „Astralis” :

„Noch war ich blind, doch schwankten lichte Sterne  
Durch meines Wesens wunderbare Ferne  
Nichts war noch nah, ich fand mich nur von weiten  
Ein Anklang alter, so wie künft'ger Zeiten“.

Motivul depărtării, adoptat și de Proust în teoria sa artistică a „telescopului”, apare astfel îndeajuns de edificator pentru delimitarea subiectivismului artei de al visului.

Sentimentul distanței, care nutrește acea menționată transfigurare, acționează în așa fel ca imaginile artei să fie receptate printr'o beție de „admirație”, de „minunare”, sau de entuziasm, care nu poate fi confundată cu acea potențare a emoțiilor, ivită în experiența realistă a visului: pe când emoțiile din vis ne întrepătrund strident tot organismul, vârtejul produs de artă stârnește, în conștiința noastră, mai curând răsunetul unui vuiet difuz. Acest entuziasm se naște din forța de transfigurare a artei, care determină ca unele raporturi dintre lucruri, ce par obișnuite în existența zilnică, să devie noi și ciudate pe planul artei, printr'o prealabilă deplasare și amplificare a accentului valorii. „Iată cum se întunecă unele contururi și se aprind altele, iată continuități și interferențe între imagini depărtate” spune Pietro Mignosi, relativ la această particularitate a fenomenului artistic <sup>1)</sup>, care transpusă pe planul, mai puțin organizat, al vieții practice, ar echivala cu o serie de dezorientări. În cazul visului ni se oferă tocmai experiența opusă: ceea ce ar părea minunat și neobișnuit în îndeletnicirile zilnice din trezie, apare în vis ca o funcțiune normală. În această ipostasă acceptăm, fără uimire, situații de neînchipuit în stare de veghe, îndeosebi când visele răsar drept

1) Pietro Mignosi, *Arte e Rivelazione*, Palermo, La Tradizione, 1933, p. 174.

efecte ale narcoticelor, ca în următoarea relatare a lui Quincey: „Alergam prin pagode și eram țintuit de secole pe piscuri sau în încăperi tainice; eu eram idolul; eu eram preotul; eu eram sacrificatorul; eu eram sacrificatul“<sup>1)</sup>).

Însfârșit, în vis avem alte criterii de valorificare decât în artă; dar deosebirea nu constă atât în funcțiunea deosebită pe care o exercită aceste criterii, cât în gradul lor de importanță. După cum remarcă Dessoir, măsurile privitoare la valoare sunt precise și stabilite în experiența artistică; în vis, dimpotrivă, se prezintă fluctuante, relative și neaderente în mănunchiul sintezei<sup>2)</sup>).

Așa, d. p. unul din criteriile de valorificare artistică este „unitatea“. Vom ști să apreciem o operă de artă, întrucât această însușire — printre altele — este mai mult sau mai puțin dezvoltată în obiectul artistic al privirii noastre, indiferent de tipul special al operii; în vis există, dimpotrivă, numai criterii de valorificare, improvizate pentru fiecare caz special.

Spre a încheia o privire generală asupra acestor două tipuri de configurații subiective, vom mai menționa relația diferită dintre afecte și imagini, în lumea visului și a artei. În cazul visului avem potențarea unor afecte reale în lumea unor imagini fictive; prin urmare, emoțiile visului sunt eterogene imaginilor. În artă ni se prezintă, însă, o desăvârșită omogenitate între sentimente și imagini, ambele fiind reduse la o unică esență prin actul exprimării, așa încât nu avem de a face decât cu reprezentarea unui tot unitar.

Astfel, arta, ca principiu subiectiv ne apare pe o poziție îndepărtată de cea a subiectivismului oniric, distanță pe care vom încerca s'o arătăm deplin îndiguită, în procesul de formație al ambelor fenomene.

\*

\* \* \*

Celelalte observații ale lui Freud: tendința de împlinire a dorințelor și coloratura erotică, deși legate de aceeași interpretare subiectivistă, deschide, totuș, o nouă problemă: a moralității dependente de vis și de artă. Această chestiune e iarăși cuprinsă în menționarea diferenței dintre viziunea inconștientă a visului și cea conștientă a artei; fenomenul etic este, totdeauna, atașat sentimentului de responsabilitate și de funcționare normală a conștiinței.

Acea înlăturare a cenzurii morale, de care vorbește Freud, nu poate avea loc decât în experiența amorală a visului, unde lipsește factorul conștient. Artă, însă, ca orice fenomen bazat pe elaborarea

1) *Thomas de Quincey, Confessions of an english opium eater*, London Collins' Clear, p. 329.

2) Cfr. *M. Dessoir, Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft*, Stuttgart, Enke, 1929, p. 33.



sau fapta destinată unei unanime acceptări, trebuie să conție și un ferment etic.

Visul va stimula, deci, mai ușor ivirea simbolurilor provenite din impulsuri erotice, cum sunt scenele de sboruri sau plutiri în văzduh, precum și reprezentările erotice efective. Dar amoralitatea visului nu rezidă numai în posibilitatea necontrolată a reprezentărilor erotice, ci și în circumstanțe mai concludente, înregistrate de cercetări cu mult anterioare psihanalizei. S'a stabilit, bunăoară, că în vis cele mai generoase naturi sunt atinse de însușiri degradante, egoism, lașitate sau cruzime, lipsind disciplinarea pe care conștiința o impune pornirilor noastre celor mai primare. În artă aceste reprezentări au o funcțiune eliberatoare, echivalentă negării lor ca acte reale. Principiile crimei, ale incestului sau ale trădării, trecute, astfel, prin purgatoriul operației artistice, sunt purificate și reduse la proiectări inofensive și atrăgătoare, iar priveliștea lor în loc să ne stârnească groaza și repulsiu realității lor odioase, ne umplu de bucurie, ca în fața unei tainice răscumpărări săvârșite de artist; la aceasta se asociază sentimentul reconfortant, că orice aspect diform sau turburător al realității, poate fi salvat din funcțiunea-i distrugătoare.

Dar starea de amoralitate a visului se mai leagă și de condiția organică a oboselii, se identifică, prin urmare, dacă nu unei disoluții, cel puțin unei accentuate relaxări. Noțiunea artei, dimpotrivă, nu se poate atașa de idea oboselii, sprijinindu-se pe acte conștiente, și deteminându-se, astfel, ca sinteză morală.

Este revelant faptul că în prima decisivă teoretizare a artei ca vis, datorită poeticei barocului, se reliefează și celelalte trăsături amintite: amoralitatea și oboseala. Artă este declarată, potrivit acestei mentalități, drept incompatibilă cu morala, încercându-se o detașare a ei din frânele gândirii, pentru a se mânui o simplă operație voluptoasă; artă ajunge, pe această cale, o „strălucită tapiserie“ o paradă leneșe și nesfârșită a fanteziei sau o fastuoasă trecere de timp. Dar lipsa de încordare și de ținută morală a răpit artei și ritmul ei propriu sau acea grație intrinsecă, alterându-i esența deosebită; pierderea disciplinei interne care amenință opera de artă cu o totală pulverizare, a ocazionat înlocuirea ei prin automatismul manierei<sup>1)</sup>.

Astfel, artă, concepută ca vis, suferă o alterare a propriei naturi, primind un aspect dezarticulat în locul unei închegări definitive, atât de proprii creației artistice. Această creație, considerată ca joc sau produs al voluptății, constituie o nepermisă derogare dela procesul fatal al realizării artistice; numai visul se află în sfera unui adaos la viață, a unei noi achiziții vitale, procurate de odihnă; artă

---

1) Această accepție a barocului este raportată numai la poezie; deoarece în artele plastice s'a ajuns, printr'o atare inițiativă, la eforturi și la înfăptuiri de proporții neobișnuite.

dimpotrivă, nu-și poate ajunge scopul decât printr'o cheltuială din viață: „artistul nu-și trăiește viața, artistul și-o consumă”<sup>1)</sup>.

Dar acest fel de a concepe arta nu duce numai la producțiuni cu aspecte neconsolidate sau false poziții din partea creatorului sau contemplatorului, ci și la lipsa forței de a transfigura imaginile. Temele imorale, d. p., nu mai au funcțiune catartică, ci se cer receptate ca motive pozitive, contribuind la întruchiparea unor opere licențioase și frivole. Astfel de teme nu se constituie ca rezultante ale economiei operii, ci sunt introduse nemotivat și frequent într'însa, solicitând, în mod particular, atenția, ca accidente turburătoare. Insi nuarea deosebită provoacă o anulare a operației de purificare, prin care au trecut spre a fi reprezentate; în operele de artă autentice, această purificare este condiționată de o acceptare numai în cazul când prezența le e imperios reclamată de urzeala lucrării și numai dacă reprezentarea acestor teme nu se reliefează, pretențios, deasupra strictei combinații de raporturi a operii.

Frecvența nemotivată a temelor imorale prezintă o trăsătură comună cu iraționalul visului, unde proporția acestor reprezentări e mult mai dezvoltată ca în artă. Așa d. p., în momentele de sleire a concentrării morale se proiectau, ca în vis, în fața Sfântului Antonie, viziuni obscene: fenomen care constituie, de multe ori, etape din experiențele misticilor. Totuși, astfel de momente sunt foarte rar înfățișate în poemele lor, nu din pricina imoralității motivului — care ar fi putut lua un aspect catartic — ci numai din faptul că economia organică a unei opere cu substrat mistic nu reclamă astfel de motive, resimțite ca accidente supărătoare. Numai visul e lipsit de acest discernământ al relațiilor, impunând un singur motiv — de multe ori imoral — în dauna altor elemente cerute de coerența relațiilor normale din trezie.

Insfârșit, o ultimă distincție, subordonată criteriului moral, între domeniul artei și al visului, poate fi căutată în prezența sau în lipsa unei atitudini. După cum remarcă Freud, contradicția este o noțiune inexistentă în viețuirea visului; Tilgher accentuiază că visul nu apare drept o realitate celui ce doarme, fiindcă dacă i s'ar înfățișa ca atare, altceva ar trebui să i se prezinte, corelativ, ca irealitate<sup>2)</sup>. Freud afirmă că noțiunea „nu” e absentă în lumea visului, care există în afara modalităților de afirmare sau negare<sup>3)</sup>. Visul este lipsit, deci, de relieful moral al atitudinii, care comandă acestor categorii. Nu aceeaș împrejurare se întâlnește în cazul artei, unde, la fiecare gen de creație, ne întâmpină relația tragică a conflictului.

1) Tudor Vianu, *Arta și frumosul*, București, Soc. rom. de filosofie, 1931, p. 57.

2) Cfr. Adriano Tilgher, *Estetica*, Roma, Scienze e Lettere 1931, p. 45.

3) Cfr. *Die Traumdeutung*, p. 237.

Arta se rezolvă și se întrecește pe un drum semănat de contradicții: unitate și varietate, individualitate și universalitate, etc. La rândul său, acea senină amețeală a contemplației artistice provine din discernerea instantanee a acestor componente contradictorii, simultan cu încercarea lor într-o unitate ce le întrece, iscându-se, astfel, momente cari se suprapun și se desprind neîncetat, dar niciodată definitiv. În creație, ciocnirea dintre aceste date contradictorii corespunde unei lupte între artă și momentele eterogene — greșelile —, cari o întrepătrund și o asaltează neîntrerupt. Se naște astfel procesul turlamentat al eliberării artei, fundat pe conștiința că există o realitate străină, din ghiarele căreia aspiră să se smulgă; iar triumful realizării artistice se identifică cu negarea lumii din care s'a desprins. Acest principiu negator, care împrumută o coloratură tragică oricărei mari înfăptuiri artistice, însuflându-i conștiința precisă a substanței și contururilor sale, se află în legătură cu actul moral al propriei afirmări și al atitudinii, inexistente visului.

Intr'un cuvânt, implicația morală din structura artei este principalul agent care transformă în valoare, relația mentală a unor culori, sunete sau gesturi; numai ea le investește cu o semnificație universală, brăzdându-le, astfel, cea mai prețioasă delimitare de domeniul visului. Absența conștiinței dă prilej visului să se determine ca simbol analitic al *adâncimii*, în straturile realității noastre pasionale și intenționale; arta constituie, dimpotrivă, simbolul luminos al *înălțimii* sau reactivul general de modificare a lucrurilor, proiectate pe o existență ideală.

\* \* \*

Din cele relatate până acum asupra structurilor subiective și a intervenției factorului moral, nu s'au putut manifesta decât aspecte cu desăvârșire opuse. Visul, însă, ca răsfrângere a unei existențe spirituale, prezintă și unele configurații analoge, mai direct, artei, înfipte, însă, într'un alt domeniu și subordonate altor legi; această trăsătură apare mai evidentă în unele forme din procesul lor de dezvoltare.

Ținând seamă de considerațiile lui Freud, relativ la activitatea depusă de vis pentru a se înfiripa, s'ar părea că avem de a face cu trepte de realizare, corespunzătoare celor artistice. Datele pe cari intenționăm să le desprindem încep dela constatarea lui Freud, asupra unui fundamental contrast, ivit între gândirea visului și imaginea sa, ca dela original la traducere. Imaginea n'ar fi decât transpunerea gândirii visului într'un sistem de semne speciale, cari nu trebuiesc acceptate în înțelesul lor intuitiv<sup>1)</sup>. Această observație, mutată pe planul artei, ne dirijează către ideea lui Amiel a „peisagiului ca

1) Cfr. Op. cit. p. 207.

stare de suflet" potrivit căreia diferitele priveliști ambiante nu alcătuiesc decât suprafața unor manifestări mai profunde ale naturii însuflețite. Ideea lui Amiel constituie, însă, numai o proiectare, asupra naturii, a însuș fenomenului artistic, cu acea distincție a operii de artă realizată, față de formele și momentele anterioare, cari au intenționat-o. În vis s'ar părea că există o corespunzătoare deosebire între gândirea onirică și rezultanta ei, imaginea, ce se situează numai ca simbol al acelei gândiri.

Pe lângă aceasta, urmărind datele lui Freud, trebuie să afirmăm că forma realizată a visului este cu mult mai restrânsă decât gândirea sau materialul său, care se comprimă pentru alcătuirea imaginii<sup>1)</sup>. Această operație amintește, la rândul său, de acea saturație și concentrare, născută dintr'un pătrunzător proces de eliminare, necesar unei înfăptuiri artistice definitive; privind cazul poeziei, vedem că expresiile înlăturate, cari ar fi putut coexista cu celelalte, într'o manifestare verbală obișnuită, deșteaptă difuz conștiința lipsei lor în contemplația poetică; ele devin, astfel, înțelesuri nedeterminate sau simple ecouri intelective, cari se prind și îmbibă sensul puținelor cuvinte alese în poezie, saturându-le de sugestii și provocând unele ipoteze mistice ca acea a abatelui Brémond. În imaginile visului se cristalizează, deasemenea, pe motivele alese, o sumă de sensuri efectiv absente, ca rezultat al menționatei concentrări, generatoare de plâsmuirii onirice.

Înfășit, tot Freud constată că imaginile din vis se centrează după alte criterii decât cele ale gândirii, care le stă la bază<sup>2)</sup>; motive neînsemnate în împrejurările cari au determinat visul, pot ajunge centrale în alcătuirea imaginilor, numai dacă tăria lor plastică și concretă e mai mare: ne aflăm, deci, în plin proces de înfiripare a simbolurilor. Deaceia gândul ni se îndreaptă, iarăși, către artă, unde sunt alese, adesea, motivele cari, în substratul trăirii sufletești dela baza operii, au jucat un simplu rol accidental, dar cari, pe lângă o forță concretă deosebită, mai au și posibilitatea de a captă, în sensul lor intuitiv, noțiunile celor mai complicate și mai inexprimabile stări sufletești. Astfel, Novalis găsește că o caracteristică a poeziei lui Goethe „stă în aderențele dintre accidente mici și neînsemnate cu întâmplări importante<sup>3)</sup>". Dar Novalis ar mai fi putut remarcă și în rândul tovarășilor săi romantici contrastul dintre modestul motiv simbolic al „florii albastre" și vastul complex sufleteș, pe care îl întrupă acest semn (noi, la rândul nostru, putem urmări în cunoscuta poezie a lui Eminescu relațiile aceluiaș motiv). Prin urmare, atât arta cât și visul se pare că posedă o analogă fecultate de a materializa

1) Cfr. ibi., p. 252.

2) Cfr. Op. cit. p. 227.

3) Novalis. *Blütenstaub* in *Dichtungen*, Reclam. p. 104.

prin simboluri, după criteriul unor maxime însușiri concrete, aflate printre elementele rătăcite în substratul acestor două feluri de experiențe.

Urmărind diversele rezultante din procesul de formație al visului și al artei, putem căpăta aluzii de asemănare și dela cercetători ai fenomenului oniric, anteriori lui Freud. Așa, d. p. Maury este cel care a preconizat existența unei „embriogenii a visului”<sup>1)</sup>, idee acceptată și astăzi, pentru a indica un fenomen petrecut pe platforma trecerii dintre veghe și somn. Maury nereflexând niciodată asupra artei, n'a încercat nici o apropiere care ne-ar interesa cu deosebire; totuș — ca și Freud, în majoritatea cazurilor, — ne-a procurat unele date necesare spre a fi folosite în această încercare. Ni se oferă, bunăoară, posibilitatea de a găsi numitei embriogenii a visului, chemată de Maury „halucinație hipnagogică” un corespondent în inspirație, care, potrivit accepției generale, ar putea fi privită drept o „embriogenie a artei”. Deși acestor halucinații hipnagogice li se atribuie o nuanță patologică, ele prezintă, totuș, o funcțiune analogă inspirației, aceea de a transpune spiritul pe alt domeniu de activitate, în vreme ce ele însele se prezintă numai ca prime trepte, cari își reclamă depășirea. Pe lângă aceasta, senzațiile subordonate unor astfel de halucinații intră în complexul așa numitelor simțuri superioare, a văzului și auzului, ca în cazul artei. După M. H. Baegge, impresiile vizuale hipnagogice alcătuiesc motive de stele, flori, îmbrăcăminte colorată, roiuri de insecte sau păsări, chiar figuri omenești; iar cele auditive pot produce efectele unor sunete de clopot, a unor șgomote înăbușite sau coruri îndepărtate<sup>2)</sup>. Aceiaș întâietate a vizualității, urmată pe al doilea plan de contribuții auditive, trebuie găsită și în inspirația artistică. Cunoaștem, astfel, începutul vizual al operelor, la artiști pentru cari ochiul nu este organul specific al formelor cultivate, ca în cazul lui Mozart și al lui Wagner, al lui Hebbel și al lui Flaubert.

Insfârșit, revenind la Freud și la o importantă contribuție a esteticii italiene, trebuie să admitem că atât materialul artei cât și al visului își culeg o bună parte a datelor din sedimentări uitate ale unor impresii depozitate în inconștient, încă din vremea celei dintâi copilării.

\*  
\*      \*

Terminând de considerat toate aceste indicii de afinitate ale visului cu arta, trebuie să subliniem caracterul real al contrastelor, menționate la început, între cele două feluri de experiențe, față de

1) Cfr. *A. Maury, Le sommeil et les rêves*, Paris, D'clier, 1878, p. 100.

2) Cfr. *M. H. Baegge, Naturgeschichte des Traumes*, Hesse, Leipzig, 1928, p. 58.

asemănările ivite acum, cari nu se stabilesc între realitățile acestor procese, ci între chipurile lor.

Asemănarea există numai între formele proceselor de realizare, dar nu și între funcțiunile lor efective. Așa, bunăoară, amândouă prezintă o analogă modalitate de delimitare a materialului preexistent de imaginea desăvârșită și de deplasare a interesului după criteriile unei supreme posibilități de concretizare. Dar autentica structură a acestor două simboluri este deosebită, unul fiind ales după arbitrarul unei activități inconștiente, celălalt determinat de certe raporturi interioare ale operii artistice; fiecare din ele se formează și apare sub condiții și sub cerințe deosebite, urmând să-și absoarbă substanța din domenii opuse. Deaceea și natura unuia va fi replica unei inițiative involuntare și automate, pe când a celuilalt — chiar în constituția cea mai elementară — se va dirija către satisfacerea unei cerințe de valori. De aci, și viața simbolurilor onirice este, prin definiție, caducă, pândită de destrămare la imediata trecere a visului, în vreme ce existența unui simbol artistic, apare întărită de vertebrele permanenței, alcătuiind o frântură din monumentul de veșnicie al artei.

Există, totuși, împrejurări când nu se poate contesta coincidența simbolului oniric cu cel artistic, ca în cazul celebrei *Sonate a Diavolului* de Tartini, lucrată în întregime în vis. Se vorbește chiar de o resimțire mai puternică a sentimentului estetic în vis decât în trezie. Aceasta însă nu ne va determina să deducem că intensitatea unei emoții estetice coincide cu justetea sa. Avem, mai curând, motive să afirmăm contrariul: o emoție estetică prea puternică se neagă ca atare, deoarece autenticul afect de ordin artistic nu se izolează din complexul vital, decât printr'o specifică atenuare, iar utilizarea altor mijloace de izolare va condiționa și ivirea altor rezultante. Visul, exagerând emoțiile obișnuite, le modifică; exagerând emoțiile estetice, le distruge.

Dar pe lângă aceasta, însuși obiectul asupra căruia se îndreaptă atenția estetică a visului, poate fi, de multe ori, neadequat unui atare gen de emoții. Astfel avem cazul pictorului Hawkins, care privind cu conștiința limpede, o schiță executată noaptea sub imboldul unei imagini captivante din vis, și-a dat seama că are în față o plâsmuire diformă. Imaginile artistice ale visului pot fi, astfel, de multe ori amăgitoare, așa încât emoțiile corespunzătoare nu mai sunt revelante, ca reacțiuni în fața unui gen determinat de valori; visul ne procură, pe această cale, ficțiuni estetice, atât în ordinea subiectivă cât și în cea obiectivă.

Iar cazurile amintite, de opere artistice realizate în timpul visului, chiar dacă s'ar prezenta în apariții mai frecvente, tot n'ar periclita ideile achiziționate asupra diferenței de structură dintre vis și artă; conștiința artistică, în această ipostază, ar ajunge să le refuze

ca opere de artă, după cum refuză să accepte ca atare și formele stâncilor cioplite artistic de natură sau de un factor întâmplător. Bineînțeles, această accepție s'ar anula când visul împrumută numai motivele sau schițează un vag proces de realizare, lăsând contribuția efectivă autenticei conștiințe artistice.

Vom încerca să prezentăm rațiunea pentru care aceste producții ale visului n'ar putea fi privite ca opere de artă. Adriano Tilgher a ridicat, de curând, una din cele mai surprinzătoare chestiuni, privitor la natura contemplației: problema falsului<sup>1</sup>). Astfel, se întrebă Tilgher, pentru care motiv amatorul de artă, ce admiră o pânză atribuită lui Rembrandt, încetează de a o mai agreea aflând că se află în fața unei simple copii. Răspunsul stă în însăși natura contemplației, care este mai bogată în cuprins și cu interese mai multiple decât noțiunea ei din accepția obișnuită; noi nu admirăm o operă de artă în simpla-i înfățișare, cum am privi o grotă de stalactite sau un animal de rasă, ci legăm totdeauna aprobarea noastră de prețioasa modalitate a executării, sugerată de acea lucrare. Opera de artă se constituie din propriu-i ecou dinamic, cuprinzându-l ca pe o neînălăturabilă amintire a procesului de formație, care l-a emanat. O asemănătoare vedere poate fi recunoscută încă și la Goethe, care nu voia să vadă, într'o imagine artistică, numai coeficientul unei facultăți plăsmuitoare, ci și imanența acelei facultăți; linia devenirii trebuia, neincetare, să șerpuiască în imaginea devenită. O operă crezută artistică, pe care o descoperim însă ca rezultat al unui alt joc de forțe, năruie dintr'odată, toată relația noastră mentală dintre imagine și natura faptei care a produs-o, întrerupând definitiv contemplația. În această din urmă speță trebuie să încadrăm și creațiile artistice din vis, care asemenea imaginilor naturale, sunt produsele oarbe ale unor agenți inconștienți, a căror activitate lipsită de rațiune nu poate însufleți opera; iar faptul că inconștientul uman este superior celui neanimat nu-i suficient pentru a promova primele producții la nivelul operelor de artă, ci numai la acela al documentului individual.

La rândul său, nici halucinația hipnagogică nu este de aceeași natură cu inspirația, ci se prezintă numai sub o formă similară; funcțiunea lor e menită să recomande două lumi deosebite. Ca determinare, halucinația hipnagogică ar părea că se apropie mai mult de viziunea mistică decât de cea estetică, corespunzând unei relative anulări a activității sensoriale; ele nu anunță o nouă serie de eforturi, ca în cazul experienței artistice, ci se leagă, mai curând, de zorii unui repaos. Pentru a preciza, vom încerca o integrare a viziunii hipnagogice în câmpul de observație al viziunii „estetice” și „extatice” din cercetările întreprinse de G. A. Borgese<sup>1</sup>). Viziunea extatică, potrivit vederii lui Borgese, constituie acea treaptă spirituală, care

1) Cfr. *Adriano Tilgher, Studi di poetica*, Roma, Scienze e lettere, 1934, pp. 81—87.

nu mai reclamă nici o depășire, identificându-se unei realizări integrale a beatitudinii. Viziunea estetică produce, însă, un freamăt și o neliniște deosebită, fiindcă se voiește întrecută și demonstrată în realizarea trudnică a operii de artă. Viziunea hipnagogică — am putea adăoga — se cere, deasemenea, depășită, ca și cea estetică, dar nu se manifestă prin sbuciumul ei, fiindcă, deopotrivă viziunii extatice, se prezintă sub raportul de răsplată a unui sacrificiu. Rațiunea somnului este chiar privită, de unele ipoteze mistice, ca dictată de efectul îndurării divine, pentru a întrerupe neîncetatele eforturi și conflicte, pe cari omul e menit să le întâmpine în viață. Viziunile extatice s'ar prezenta, în acest caz, drept întruchipări definitive, apărând ca preț al unor sacrificii superioare, de voluntare renunțări și privațiuni; halucinațiile hipnagogice, la rândul lor, nu se vor întregi din resimțirea acelei beatitudini extatice, ci se vor scufunda într'o dependență materială, determinându-se prin resimțirea unei simple stări agreabile. Folosindu-ne, astfel, de reactivul viziunii extatice, am încercat să evidențiam contrastul de structură dintre halucinația hipnagogică și inspirația artistică, în ciuda analogiei lor de forme.

Insfârșit, atât arta cât și visul sunt înșesate de impresii și motive, rămase în subconștient, încă din prima copilărie. Dupăcum afirmă Gentile „copilul se află în lume ca absorbit într'un vis, din care îl va deștepta experiența vieții, încetul cu încetul”. Această atmosferă densă de fantezie nu se va destrăma definitiv, ci va sluji, pentru tot restul vieții, ca ogor al imaginilor visului și ale artei. Faptul, însă, că cele două alternative de viațuire subiectivă își scot materialul dintr'un izvor comun, nu insinuiază și identitatea naturii lor. Lumea copilăriei nu este nici vis, nici artă; ea furnizează numai motivele răslețe, cari vor fi modelate și încadrate în structuri deosebite. Visul va integră astfel de date în experiențe zilnice și neînăturabile, lipsite de marca excepționalului. Artă, dimpotrivă, va prelucra aceste motive în aparențe festive și rare, specificând simbolul artistic ca *podoabă*, spre deosebire de cel oniric, care poate intra în coordonatele cele mai anodine și ne semnificative.

\*

\*            \*

Iar cei cari amăgiți de inexistența închipuirilor din vis, vor să aștearnă aceeaș pânză de ficțiune asupra artei și a vieții însăș, se înșală tocmai în clipa când socotesc că au eșit din naivitate. Fantasmele visului sunt ficțiuni numai pentru mintea care vrea să vadă într'insele pure date empirice și realități sensualiste; dar am văzut

1) Cfr. Op. cit. p. 149.

2) G. Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo*. III ediz. Milano. Treves, p. 24.



că ele au, de fapt, un substrat de existențialitate, viețuind ca simboluri ale unei gândiri latente și ale unei spontane activități organice. Extinzând, așadar, asupra vieții întregi, această operație, n'ar reeși că aspectele lumii sunt iluzorii, ci numai simboluri sau umbre ale unei realități ascunse, așa cum a încolțit în mintea lui Platon relațiile lumii fenomenale.

Dar nici în acest unghiu de privire al absolutului, diferența dintre vis și artă nu va dispărea. Artă, ca valoare, deci ca superioară manifestare a lumii fenomenale, se va prezenta ca simbol direct al unor sensuri definitive. Visul, însă, indicând numai presimțiri de valori, și rezolvându-se în forme disparente, ca o mimare a fragilității din aspectele vieții, este numai icoana acestei fenomenalități, chiar în formele ei cele mai înalte; se va prezenta, astfel, numai ca o umbră a umbrei.

Gândind, deci, să eliberăm problema din strictul cadru al observației, am îndrăznit s'o asvârlim în cumpăna privirii metafizice; nu vom abuza de acest gest temerar, deoarece am încercat numai să experimentăm vag o nouă posibilitate de sancționare a celor afirmate.

EDGAR PAPU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## INCERCARE ASUPRA INEXISTENȚEI CUNOAȘTERII CU CONSIDERAȚIUNI DESPRE VANITATEA EPISTEMOLOGIEI

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben“.

(Fr. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne).

„Jeder echten Korrelativität fehlt der Anfang“.

(J. König: Der Begriff der Intuition).

„Die metaphysische Schwierigkeit des Erkenntnisproblems hängt ganz und gar am Dualismus von Subjekt und Objekt. Alle Aporien wurzeln hier“.

(N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis).

### INTRODUCERE

Studiul de față își propune să fie o sinteză provizorie a unor vederi foarte largi, de a căror întemeiere definitivă și îndestulătoare nu poate fi răspunzătoare decât o amplă analiză, atât istorică, precum și problematică, a tuturor temelor dezvoltate într'însa. Considerat ca o propedeutică a unei concepții pe alocuri destul de îndrăznețe, el este menit să pregătească un teren favorabil germinăției acesteia. De multe ori discuția va lua înfățișarea unei eristici reînoite. Prezentarea sumară dar suficientă a celor mai de seamă curente din epistemologia modernă ocupă o parte însemnată din dimensiunile studiului. Ne-am permis — pentru a servi cât mai bine scopul nostru, de a desprinde caducitatea problematicii epistemologice din eflorescența ei — să accentuăm voit mai mult unele aspecte decât pe cele-

lalte. Credem să fi rămas totuși în cadrul strict al onestității de cugetare, deoarece chiar această tendință de reliefare a unora și de întunecare a altor fațete din concepțiile epistemologice de care ne vom ocupa are pretenția să fie o interpretare a lor.

Desigur că insistența — de multe ori agresivă — cu care vom înconșura și izola pentru a putea ataca mai din plin, fortărețele înăuntrul cărora se retrânșează epistemologia, va dăuna sprintenelii succesiunii problemelor. Fără a aplica regimul acesta sedentar expunerii noastre, numai cu greu s'ar putea evidenția acel punctum saliens din care decurg consecințele cele mai importante pentru existența teoriei cunoștinței.

\*

\* \*

Nimeni nu ignorează locul de căpetenie pe care-l ocupă în filosofia contemporană problema cunoașterii și ce preocupare intensă a devenit epistemologia la aproape toți cugetătorii. Am putea — cu oarecare rezervă — să stabilim pasul inaugural al acestor preocupări, gândindu-ne la „Critica rațiunii pure”. Nu putem contesta existența acestora înainte de marea revoluție kantiană. Iar istoricii filosofiei, conduși totdeauna de principiul continuității și încrezătorii numai în concepția descendenței sistemelor, ar privi cu oarecare indoială afirmarea hotărâtă a apariției ex abrupto a unui sistem care a fost izvorul permanent al atâtor curente filosofice moderne. Socotim strictețea și pregnanța cu care anumite vederi și anumiți termeni apar în filosofia kantiană de o importanță covârșitoare pentru discuțiile noastre. Nu ne putem deci împiedica să salutăm în Kant pe inițiatorul desăvârșit al structurii eterne și perfecte din problematica epistemologiei. Cum acesta este obiectul studiului de față, recursul continuu la cugetarea lui Kant este indispensabil. Sub stăpânirea influenței lui a stat și stă aproape toată filosofia ce i-a urmat. Nu este o întâmplare că teoria cunoștinței ocupă încă locul de frunte în ierarhia disciplinelor filosofice. Orice s'ar spune, creația cea mai originală și succulentă, din care atâtea generații de filosofi și de concepții filosofice s'au inspirat, este „Critica rațiunii pure”. Prin și în ea se întemeiază o disciplină nouă, de o amploare ne mai întâlnită. Recunoaștem că în bună parte rămânem datori pentru altă dată dovada amănunțită a afirmațiilor de mai sus. Călăuzind însă studiul în felul în care o vom face, nădăjduim să scoatem la iveală, măcar grosso modo, temeliile cu totul originale ale teoriei kantiene a cunoștinței.

Schematizarea pe care o anunțam mai sus se va arăta nu numai în analiza sistemului kantian, ci și în alegerea celorlalte puncte de reper, de care avem nevoie pentru orientarea studiului nostru. Ne-am văzut nevoiți să renunțăm la sprijinul pe care ni l-ar putea da perspectiva istorică a problemei noastre, preferând să străbatem lungă evoluție a acesteia cu o privire reducătoare a multor fenomene

foarte interesante, dar incompatibile cu o succintă considerație. Astfel ne-am oprit — ce e dreptul cu oarecari ezitări, firești unei simple încercări — la un alt filosof, care are avantajul să prezinte cel mai viu contrast cu primul punct de sprijin avut în vedere: Husserl. Și în ceea ce privește fenomenologia husserliană, ne-am permis aceleși rețușări nediformatoare. Este foarte greu în stadiul actual de cercetare să se stabilească definitiv adevăratul sens al filosofiei husserliene. Unele studii fac o apropiere poate exagerată între concepția fenomenologică și alte doctrine filosofice. Fenomenologia a avut o soartă asemănătoare cu filosofia kantiană. Imbrățișată cu entuziasm de discipoli fideli, a fost combătută cu înverșunare de adversari tot atât de fanatici. În perioada aceasta de agitație, care a urmat apariției fenomenologiei, a fost foarte greu să se desprindă și să se hotărască semnificația ei. Cu atât mai anevoioasă și riscantă devine cercetarea acestei filosofii, dacă vrem să-i luăm în considerație toate etapele de evoluție. Într'adevăr, ultima lucrare a lui Husserl, „Méditations cartésiennes”, despre care critica încă nu s'a pronunțat, are o figură destul de enigmatică. Ne rezervăm poate pentru altă dată sarcina de a insera ceea ce această operă aduce nou în cadrul problematicei noastre.

Deasemenea o seamă de concepții importante, pentru a căror legitimitate, în sensul în care am putea și vrem s'o facem, trebuie o stăruință de lungă durată, au fost numai atinse în trecut.

\* \* \*

Problema cunoașterii în sine, privită independent de teoriile asupra ei și de interpretările atât de diferite ce i s'au dat, se pretează unei analize critice. Astfel că puritatea fenomenologică a considerațiilor noastre legitimează de multe ori și rapiditatea referințelor istorice. Un îndemn de a proceda în felul acesta ne-a venit și dela remarcabila lucrare a lui Nicolai Hartmann, „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis”.

## I.

Este de oarecare utilitate descoperirea caracterelor fundamentale ale sistemelor filosofice. De obicei aceste caractere sunt însoțite de o suprastructură tot atât de caracteristică. Tipologia sistemelor filosofice este o indeletnicire destul de riscantă. Ea nu se poate face fără responsabilitatea celui ce o practică, deoarece poate primejdui înfățișarea evoluției adevărate a istoriei filosofiei.

Indrăsnim să stabilim două mari tematici în filosofia secolelor al 19-lea și al 20-lea. Motivul caracteristic al criticismului kantian este transcendentalismul. Această atitudine filosofică este opusă ontologismului, care este al doilea aspect fundamental al filosofiei de

care ne ocupăm. Nu susținem bine înțeles exclusivitatea și puritatea acestor două tendințe la niciunul din filosofii despre cari vom vorbi. Intenția noastră este să ne slujim de exemplele istorice pentru lămurirea acestei opoziții primordiale: transcendentalism și ontologism.

Dacă temporalizăm evoluția acestor două structuri în decursul istoriei, putem vorbi despre o dublă circulație a lor în sens invers. Transcendentalismul, isvorit din criticism și predominant în el, îngăduie coexistența ontologismului în același sistem. Filosofia secolului al 19-lea arată aceeași simbioză a lor, cu precumpănirea când a unuia, când a celuilalt dintre cele două aspecte. La Husserl — ultima etapă a evoluției — se observă același fenomen. Numai că în fenomenologie — cel puțin în prima ei perioadă — ontologismul este predominant. Iată deci deschis un vast câmp de cercetări ale filosofiei celei mai noi.

\*  
\*   \*  
\*   \*

Cele două aspecte pe care le-am relevat determină două discipline filosofice, ce-și dispută întâietatea: teoria cunoașterii și ontologia.

Raportul de cunoaștere cu polii lui constitutivi: subiect și obiect se acceptă ca dat. „Es handelt sich in der Erkenntnistheorie um die Frage, was zum Wesen der Erkenntnis überhaupt gehört, was ihre Idee wesensmässig ausmacht? Denn was die Existenz dieser Idee betrifft, so steht diese im Moment, in welchem man an eine Erkenntnistheorie überhaupt denkt, ganz ausser Frage. Die pure Existenz dieser Idee bezweifeln und gar sie negieren zu wollen, wäre übrigens ganz widersinnig. Sowohl nämlich das *Bezweifeln*, wie der positive Zweifel sind notwendige Korrelate der Erkenntnis und würden jeden vernünftigen Sinn verlieren, wenn die Erkenntnis nicht existieren würde“<sup>1)</sup>. Aceeaș încredere în caracterul fenomenologic al cunoașterii o găsim în veștita definiție a cunoașterii transcendente din „Critica rațiunii pure“. „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt“<sup>2)</sup>. Din această dogmatică (definitorie) acceptare, decurg o mulțime de probleme, pe care teoria cunoașterii, caracterizată printr'un criticism à outrance, va avea să le rezolve. Deci ea își acceptă obiectul ca dat prin definiția cunoașterii, ca fiind în cele din urmă un raport între subiect și obiect. Că sunt anumite motive — și nu dintre cele mai neînsemnate — care determină cugețarea filosofică să recurgă la o disciplină nouă pentru rezolvarea a-

1) *R. Ingarden*: Ueber die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, p. 547—548, in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 4. Halle, Niemeyer 1921.

2) *Im. Kant*: Kritik der reinen Vernunft p. 83, 2-te Aufl. Leipzig, Reclam.

numitor probleme și că această disciplină nouă se declară constituită cel puțin de drept, datorită preținsei existențe a unui fenomen, pe care celelalte discipline filosofice îl ignorează, aceasta pe de o parte nu contestăm — și am putea aduce în sprijinul legitimității teoriei cunoștinței aporetica lui N. Hartmann — pe de altă parte însă ne înăduim să nu acceptăm nici o tradiție.

Epistemologia a luat o dezvoltare mare în filosofia contemporană și pătrunde toate preocupările filosofice cu problematica ei. Luând act de existența motivelor care au determinat apariția și dezvoltarea teoriei cunoștinței, nu putem să ne oprim a pătrunde mai adânc, dedesubtul originii ei și să ne întrebăm dacă ceea ce constituie obiectul axial al cercetărilor ei, pe care se dezvoltă toate celelalte teme și ramificații ale problemei cunoașterii, este îndreptățit, sau, cu mai mult curaj, dacă există.

Fenomenul cunoașterii se întinde între două extreme, sau subîntinde două suporturi: obiectul de cunoaștere și subiectul cognitiv. Numim acești doi poli constitutivi ai lui scheletul cunoașterii. Existența acestui corelat (în care obiectul nu este dat decât pentru un subiect cunoscător, iar subiectul este cunoscător numai al unui obiect cunoscut) are o evidență indubitabilă. Dacă definim cunoașterea ca un raport sui generis între acești doi termeni și subsumăm anumite fenomene categoriei cunoașterii, fără îndoială că cei doi termeni corelați dobândesc certitudine din certitudinea acelor fenomene pe care le-am determinat ca fenomene de cunoaștere. Corelativitatea generală dintre fenomen de cunoaștere pe de o parte și corelativitatea secundară subiect-obiect pe de alta este condiționată de corelativitatea aceasta din urmă, căci numai corelatul obiect-subiect face inteligibil fenomenul de cunoaștere, care este unul din termenii corelați ai corelativității primare sau generale.

Pentru întemeierea unei discipline noi, nu este însă suficient un obiect creat prin definiție. Care ar putea fi — pentru o cercetare fenomenologică a preținsei probleme a cunoașterii și a scheletului ei — înțelesul nou al raportului pe care epistemologia îl consideră ?

## II.

Odată ce-am văzut, că menținerea elementelor corelate subiect-obiect este condiția sine qua non a existenței fenomenului de cunoaștere, trebuie să ne așteptăm din partea tuturor epistemologilor la cele mai mari străduințe de a salva cu orice preț și cu orice mijloace această polaritate, de care atârnă posibilitatea disciplinei lor.

Desigur că și înainte de Kant problema cunoașterii făcea una din preocupările de seamă ale filosofilor. Era însă mai mult o preocupare inconștientă de toate implicațiile și problemele pe care fenomenul cercetat le punea. Kant este într'adevăr inauguratorul radi-

calismului epistemologic. Și anume în ideea de transcendentalitate este cuprinsă întreaga problematică a epistemologiei. Reamintim definiția cunoașterii transcendente. Cercetarea transcendentală se ocupă cu cunoașterea, nu cu obiectul și al doilea cu cunoașterea apriorică. Simpla atribuție de a se ocupa cu cunoașterea nu caracteriza îndeajuns transcendentalismul. Trebuia organizat cadrul sau scheletul epistemologic, iar aceasta se face prin intervenția apriorității. Aprioritatea este la Kant marca subiectivității. Prin aprioritatea cunoașterii aceasta devine subiectivă. Subiectivitatea este însă totdeauna garanția obiectivității ei. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“<sup>1)</sup>. Aceasta este posibil fiindcă obiectul cunoașterii este *constituit* de formele a priori ale conștiinței în genere. Kant a accentuat totdeauna importanța corelatului subiect. Astfel că la el nu se poate vorbi despre un idealism obiectiv. Ideea transcendentală implică pe aceea a constituțiunii. Aprioritatea formelor este garanția obiectivității. Deci ceea ce constituie obiectul cunoașterii noastre este tocmai ceea ce face subiectivitatea ei. Avem dată dela început corelația subiect-obiect.

Cadrul acesta vast epistemologic, care cuprinde în sine toată experiența obiectului, „întrucât aceasta trebuie să fie posibilă a priori“, pe care deducțiunea transcendentală a formelor a priori are menirea s'o analizeze și s'o delimiteze, și obiectul experienței, totalitatea căruia este o simplă idee a rațiunii și pe care, independent de principiul constituțiunii, — și vom vedea că cu o atitudine opusă acelei a deducțiunii transcendente — deducțiunea metafizică a formelor a priori îl cercetează cu o pronunțată manieră ontologistă, — cadrul acesta vast mai îngăduie alături de hotarele sale vreun element eterogen? Obiectul și obiectivitatea fiind definite ca dependente exclusiv de subiect și subiectivitate (prin necesitatea logică de corelare a corelatului de corelat și prin ideea constituțiunii obiectului de către subiect), înseamnă că orice depășește această corelație nu este în cadrul cunoașterii. Kant susține însă existența lucrului în sine transcendent. Transcendența lucrului în sine se referă la fenomenul de cunoaștere nu la fenomen în înțeles de obiect de cunoaștere. Lucrul în sine iese din cadrul epistemologic. Obiectul cunoașterii (fenomenul) este obiect numai pentru un subiect (*Für-uns-sein*). Lucrul în sine este pentru sine (*An-sich-sein*). Transcendentul este ateoricul, dacă asimilăm teoricitatea cu obiectivitatea.

Ideea lucrului în sine nu o considerăm cu Adickes<sup>2)</sup> necesară gândirii teoretice kantiene, cu toată bogăția de citate și argumente de fapt pe care o aduce. Lucrul în sine n'are legitimitate, din cauza

1) *Im. Kant* : Kritik der reinen Vernunft, p. 254, 2-te Aufl. Leipzig, Reclam.

2) v. E. Adickes: Kant und das Ding an sich; Berlin, Rolf-Heize, 1924.

definiției fenomenului de cunoaștere. Singurul loc unde ideea lui pare necesară este acolo unde Kant pune ipoteza unei intuiții intelectuale, care ar face posibilă cunoașterea lucrului în sine. Despre această problemă ne vom ocupa mai târziu. Ideile pozitive ale lucrului în sine nu se pot susține în cadrul transcendentalismului, ci numai cele negative: limită sau totalitate a cunoașterii. Dealtfel neokantienii școlii dela Marburg n'au păstrat decât teza negativă a lucrului în sine.

Filosofia teoretică a lui Kant este un imanentism epistemologic. Incadrarea lumii teoretice (fenomenale) în relația subiect-obiect este facilitată de ideea constituirii obiectului de către conștiința transcendentă. De unde identitatea dintre cunoașterea obiectului și obiectul cunoașterii. Se poate privi lumea fenomenală din două posturi de observație. Plasându-ne în punctul extrem al lui „cogito, care trebuie să poată însoți toate reprezentările mele”<sup>1)</sup>, de unde putem descinde în câmpul sistematizat al conceptelor transcendentale ale conștiinței în genere; lumea privită din această perspectivă va purta semnul constituției transcendental-genetice. Deducțiunea transcendentă, care arată „cum concepte se raportă a priori la obiecte”<sup>2)</sup>, este deosebită de expoziția metafizică a conceptelor. Metoda metafizică a deducțiunii elementelor a priori ne desvăluie o altă concepție a experienței: pe cea ontologică<sup>3)</sup>. Este descrierea fenomenologică (adică păstrând caracterul lor pur de dabilitate) a conceptelor a priori. În lumea studiată cu metoda metafizică, disjungerea transcendentă în corelația subiect-obiect dispăre. Față de deducțiunea transcendentă, care își propune „să explice” existența lumii prin proclamarea identității condițiilor experienței cu acelea ale obiectului ei, descriptivitatea expoziției metafizice este un procedeu naiv fenomenologic, care poate însă ascunde o tendință pronunțat ontologistă, refractară transcendentalismului.

Între cele două expozițiuni: cea metafizică și cea transcendentă, nu este un concurs ci o discrepantă. Numai formele estetice expuse transcendent, întrucât fac posibilă știința matematică, fac obiectul esteticii „transcendentale”. Demonstrarea apriorității spațiului, de pildă, este întemeiată pe un cerc vicios<sup>4)</sup>. Demonstrația transcendentă a apriorității nu face decât să explicitizeze „propoziția analitică, prin care se spune că anumite principii au valabilitate într-un domeniu, care este definit numai prin aceste principii”<sup>5)</sup>. Spațiul

1) *Im. Kant*: Critica rațiunii pure, trad. Brădeleanu, p. 124, București, Casa Școalelor 1930.

2) *id.*: op. cit. p. 114.

3) *vd.* și *W. Ehrlich*: Kant und Husserl. Halle, Niemeyer 1923.

4) *v. L. Nelson*: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1908.

5) *id.*: op. cit. p. 201—202.



expus din punct de vedere metafizic este incongruent spațiului matematic. Or, singurul spațiu pe care Kant trebuia să-l expună era cel matematic. Iar demonstrația apriorității acestuia cade în cerc vicios. Structura argumentelor esteticii transcendente se prelungește în logica transcendentală și descoperă caracterul întregii „Critici a rațiunii pure” ca o tautologie.

Fizionomia sistemului kantian este deci imanentismul epistemologic. În ordinea argumentației el devine imanentism tautologic. Totuși la Kant încă nu s'a radicalizat extremismul corelativității subiect-obiect. Metoda transcendental-genetică lărgeste conținutul subiectului epistemologic, dându-i vastele dimensiuni ale condițiilor experienței. Metoda metafizică (foarte asemănătoare uneori cu metoda fenomenologică) resoarbe subiectivitatea în obiectivitate.

Mult mai radical este în această privință Schopenhauer. „Dasjenige was alles erkennt und von keinem erkannt wird ist das Subjekt”<sup>1)</sup>. Distanța transcendentală la care subiectul cognitiv este menținut îl conturează cu atât mai precis, cu cât îl golește de conținut. Căci tot ce este conținut, chiar formal, face parte din domeniul obiectului de cunoaștere. Schopenhauer nu se menține decât foarte scurtă vreme în această poziție. Compromisurile în care se angajează însă nu pot reduce importanța precursorilor a radicalismului lui transcendentalist. El este poate cel dintâi care oferă exemplul cel mai flagrant al incomodității epistemologice. La mulți continuatori acest sentiment se transformă — odată cu creșterea conștiinței riscului — în adevărată panică.

Un panibil efort de a salva existența scheletului epistemologic îl face H. Rickert<sup>2)</sup>. El nu pregetă să susțină necesitatea subiectului de cunoaștere în cele mai precare condițiuni. El este în același timp și cel mai conștient transcendentalist. Obiectivarea (adică înregimentarea în cadrul obiectității) tuturor conținuturilor de conștiință — pentru el existența nu este decât conținut de conștiință, adică totalitatea experienței<sup>3)</sup> — îl obligă să subtilizeze subiectul cognitiv, conștiința în genere (*Bewusstsein überhaupt*), până la debilitarea lui într-o simplă formă, nu numai fără conținut, ci și fără formă. El păstrează numai oficiul de legitimare a experienței. În ce constă această legitimare nici Rickert nu poate arăta. Inutilitatea aceleia pseudoconștiințe în genere este evidentă. Totuși, pentru existența problematică epistemologică, care — ținem să accentuăm aceasta — nu poate viețui decât sprijinită de corelația subiect-obiect,

1) A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, p. 35. Leipzig, Reclam.

2) H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, VI-te Aufl. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928.

3) În „*Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*” Rickert nu mai este conștientist.

efortările lui Rickert sunt merituose, fiind în acelaș timp și concludente.

Vedem pe ce monstruoziții intelectuale clădește teoria cunoștinței conținutul ei. O teorie conștientă a cunoașterii nu se poate dispensa de fundamentul fenomenului a cărui teorie este. Când acest fundament se manifestă atât de artificial și debil, trebuie să mărturisim că fenomenul pe care-l susține este cel puțin suspect. Deocamdată el ne pare ininteligibil pentrucă este irațional. Totdeodată epistemologia a început să se clatine. De unde până astăzi lupta se dădea între diversele doctrine, acum ofensiva se îndreaptă împotriva teoriei în genere. Iar aceasta nu cu arme împrumutate din arsenalul scepticismului, ci prin subminarea intrinsecă a edificiului. Explozia distrugătoare va veni din interior.

### III.

Transcendentalismul constructivist poartă în el germenii speculațiunii. Urmașii imediați ai lui Kant au sesizat mai cu deosebire latura idealistă a sistemului. Dinamismul conștiinței în genere, pe care analiza transcendențial-genetică l-a evidențiat, coroborat de suprastructura „ideilor” rațiunii pure, a făcut posibilă desvoltarea kantianismului în sensul reprezentat de Fichte. Exagerarea caracterului constitutiv în interpretarea creaționistă a distrus însă cadrul transcendențial, din care idealismul moderat își luase argumentele. Convertirea criticismului în metafizica schellingiană și hegeliană echivalează cu pierderea punctului de vedere epistemologic în favoarea speculației dogmatice, însă în defavoarea unei ontologii critice.

Sensul unei ontologii nespeculative pare în primul moment puțin inteligibil. O încercare, desigur viciată de toate neajunsurile începutului, o găsim la Aristotel. Deasemenea am descoperit tendința descriptivă în criticismul kantian. Această tendință însă era repede anihilată de înclinațiunea contrarie, a explicațiunii transcendențial-genetice, care întorcea caracterul pur reprezentativ al fenomenelor date, în ideea constituțiunii lor de către conștiința transcendențială.

Față de complicația concepției transcendențiale, ontologia nespeculativă posedă o naivitate, pe care numai cu greu filosofia a putut-o dobândi. Antrenată din ce în ce mai mult în direcția speculațiunii, revirimentul adus de fenomenologie a însemnat pentru conștiința filosofică o veritabilă renaștere. Pentru aceasta se cerea emanciparea filosofiei de tutelara dominațiune a speculațiunii transcendențial-metafizice.

Ceeace deosebește fundamental cugetarea lui Husserl de ambianța filosofică în care s'a născut este natura ei descriptivă. Husserl a debutat printr'o gândire eminamente descriptivă. Preocupările lui

logice s'au transformat imediat într'o eidetică, al cărei obiect erau esențele obținute prin metoda ideațiunii. Descripția esențială era o ontologie naivă, în care problema existenței existenței și a esenței încă nu era pusă. Această naivitate l-a ferit însă pe Husserl de primejdia explicațiunii transcendente. Totuși el păstrase din transcendentalism o idee care a deviat direcția în care cugetarea lui pornise. Era ideea eminenței conștiinței. Conștiința, pentru idealisti, are prioritate față de celelalte existențe. În obiectivitatea cercetărilor eidetice ale lui Husserl începu să se introducă ideea constituțiunii sensurilor pe care acestea le descoperiau și le analizau. Prin ideea constituțiunii de către conștiința transcendentală a obiectelor și a sensurilor lor existențiale, se părăsește domeniul omogen al onticității, pe care îl înlocuiește structura transcendentală a cunoașterii. Deoarece eidetica ontologică avea — cel puțin inconștient — preocupări existențiale, trebuia să se transplanteze caracterul ontic ireductibil al esențelor obiective, cu ajutorul ideii transcendente de constituțiune transcendental-genetică, conștiinței transcendente, care își asumase rolul de constituire a obiectivității. Conștiința transcendentală, obținută prin metoda reducțiunii fenomenologice, în care caracterul contingent, psihic, istoric, naturalist este redus în esențializarea vieții concrete, are o caracteristică : intenționalitatea. Conștiința nu este închisă în sine. Ea este originară în fața transcendenței. Tocmai aceasta vrea să exprime intenționalitatea : prezența concomitentă a conștiinței ce se transcende și a transcendenței ce este conșciută. „Jedes Cogito hat sein Cogitatum“<sup>1)</sup>. Un moment planează îndoială asupra intenționalității conștiinței, din cauza suspendării (ἐποχή) existenței lumii. Totuși niciodată nu se neagă intenționalitatea însăși. Lumea poate dispărea, niciodată însă obiectul în general<sup>2)</sup>.

Intenționalitatea conștiinței se manifestă în actualitatea ei. Conștiința intenționează obiectele transcendente ei, în acte de conștiință. Spre deosebire de Kant, pentru care experiența obiectului era identică cu obiectul experienței, Husserl accentuează caracterul ei receptiv. Pentru Kant conceptele intelectuale sunt obiectiv valabile numai prin raportarea la un dat sensibil. Husserl extinde privilegiul dabilității la toate elementele conștiinței. Chiar categoriile se bucură de aceeași receptivitate. S'ar părea că nu mai poate fi vorba de spontanitatea conștiinței. „Der tiefste metaphysische Kern der Phänomenologie ist also ein der Transzendentalphilosophie ganz heterogener : nicht die spontane Gestaltung, sondern die rezeptive Intuition macht sein Wesen aus“<sup>3)</sup>. Ne împotrivism interpretării aces-

1) E. Husserl : *Formale und transzendente Logik*, p. 120, Halle, Niemeyer, 1929.

2) E. Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Niemeyer, 1919.

3) W. Ehrlich : *Kant und Husserl*, p. 161, Halle, Niemeyer, 1923.

teia exagerat anticonstructiviste a fenomenologiei. Husserl este de multe ori transcendentalist, implicând în sensul pe care-l dă conștiinței caracterul constituțiunii transcendente. Vom desvolta mai departe aceste afirmații. Deocamdată trebuie să ne oprim la două concepții pe care le-am întâlnit și care sunt de-o importanță covârșitoare pentru diagnoza fenomenologiei: ideea existenței și intuiția.

#### IV.

Conștiința transcendențială, în care natura obiectivă își are izvorul transcendențial, pune chiar în limitele kantianismului o problemă gravă. Categoriile, care „formează” diversul sensibil dat, structurează existența fenomenelor. Existența acestora capătă un înțeles numai prin rețeaua categorială, care este conținutul conștiinței în genere. Conștiința însăși, care constituie existența obiectivă, trebuie să aibă la rândul ei o existență primară, capabilă să întemeieze existența obiectivă secundară. Kant însuși s'a temut să speculeze în jurul acestui punct. Fantoma metafizicii pe care el o distrusese îl opri să afirme ceva cu privire la caracterul existențial al conștiinței. Dacă fenomenalitatea lumii îi acordă acesteia o existență relativă la „experiența” ei, natura existenței conștiinței trebuie să difere de aceea pe care o întemeiază. În opoziție cu relativitatea fenomenului, se impunea să susție absolutitatea existenței conștiinței. Kant, precum am spus, n'a tras această concluzie. Fichte simția deja inevitabilitatea ei.

La Husserl teza aceasta este susținută cu cea mai mare tărie. Intenționalitatea este caracteristica unei conștiințe existente. Husserl afirmă onticitatea conștiinței și tocmai prin reducerea ei la esențialitate pură îi asigură existențialitate indubitabilă și absolută<sup>1)</sup>. Din sensul existenței absolute a conștiinței isvorăsc toate sensurile oricărei existențe posibile. „Erfahrung ist die Urstiftung des Für-uns-seins von Gegenständen ihres gegenständlichen Sinnes“<sup>2)</sup>.

Existența obiectelor intenționate ale conștiinței și sensul acestei existențe sunt determinate de modul lor original de a întâlni conștiința. „Chaque forme de la transcendence est un sens existentiel se constituant à l'intérieur de l'ego“<sup>3)</sup>.

Introducerea ideii de existență absolută în structura conștiinței restabilește fizionomia ontologică a cercetărilor. Perspectiva subiectivității ontologice, așa cum reiese din „Méditations cartésiennes”, în care „Universul” capătă sens și orientare, comportă discuțiuni mult prea ample pentru dimensiunile studiului nostru. Conștiința transcen-

1) vd. și *W. Ehrlich*: Kant und Husserl, Halle, Niemeyer, 1923.

2) *E. Husserl*: Formale und transzendente Logik, p. 147, Halle, Niemeyer, 1929.

3) *E. Husserl*: Méditations cartésiennes, p. 70—71, Paris, Colin, 1931.

dentală, care are altă dimensiune existențială decât existențele constituite în ea, dă o atmosferă faustică impresionantă, de o puternică coloratură metafizică, meditațiilor atât de cartesian aride.

V.

„Alles was uns als Gegenstand gegeben werden soll muss uns in der Anschauung gegeben werden“<sup>1)</sup>). Dintre toate modurile de cunoaștere, intuiția pare că se bucură de o situație excepțională. Am crezut chiar că am putea aborda problema cunoașterii din această parte. Aceasta ar fi necesitat însă considerațiuni critice și istorice prea vaste. Ar fi foarte interesantă cercetarea acestei probleme în istoria filosofiei. În afară de câteva studii fără importanță, dintre care al lui König<sup>2)</sup> încearcă o sistematizare — neisbutită însă — a ei, critica filosofică s'a ocupat destul de puțin de ea. Devenită actuală, datorită câtorva mari sisteme filosofice, precum intuiționismul bergsonian, intuiționismul lui Husserl și intuitivismul lui Losskij, fără a menționa pe Dilthey, ea prezintă prea multe laturi interesante pentru a nu o cerceta într'un capitol separat.

Intuiția este un mod de cunoaștere. Ca orice cunoaștere este un raport între subiect și obiect. Ceeace distinge intuiția de celelalte moduri de cunoaștere este imediatitatea ei. „Nous désignerons l'observation immédiate de l'objet par le sujet, observation qui naît de cette coordination, par le mot „intuition“<sup>3)</sup>). Losskij numește coordinația gnoseologică corelatul subiect-obiect. Coordinația este supra-spațială și supratemporală. Cunoașterea este raportul celor două coordonate. Dacă orice cunoaștere este un raport între doi termeni corelați, cari nu există decât în această corelație, prin ce se deosebește intuiția de celelalte moduri de cunoaștere? Aici se ivește tentația de a generaliza caracterul intuiției la toate cazurile și modurile de cunoaștere. Căci corelatul subiect-obiect exclude termenii intermediari. Existența obiectului este relativă subiectului, iar existența subiectului este relativă obiectului. Corelația este i-mediată de vreun tertium. Prezența imediată a celor două corelate este intuiția. Căci cunoașterea imediată este cunoașterea intuitivă. Intuitivismul pare îndreptățit.

Totuși Husserl, pe care intenționalitatea conștiinței, prezența ei originară în fața transcendenței îl îndemnau să afirme același lucru, a evitat această concluzie. Atât din cauza profunzimii analizelor transcendentale-fenomenologice, cât și din cauza nerespectării purității radicale a corelativității epistemologice. Caracteristica intuiției este

1) *Im. Kant* : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, p. 66, Leipzig, Reclam.

2) *J. König* : Der Begriff der Intuition, Halle, Niemeyer, 1926.

3) *N. Losskij* : La matière, l'intuition et la vie, p. 8, Paris, Alcan, 1928.

pentru Husserl immanentă intenționalității. De orientarea acesteia depinde intuitivitatea sau neintuitivitatea actelor de conștiință și a obiectelor intenționate<sup>1)</sup>. Nu putem să indicăm decât foarte sumar rolul pe care intenționalitatea îl are. Când conștiința vizează direct reprezentantul noematic al obiectului, acesta are un rol intuitiv. Când intenția actului de conștiință reperează un obiect simbolizat sau „semnificat” numai de către reprezentant, acesta are un rol „semnificativ”. Astfel că numai intenționalitatea conferă obiectivității intuitivitate. Totuși este inevitabilă atribuirea intuitivității elementului semnificativ. Schematismul intuiției — imediatitatea corelației dintre subiect și obiect, care nu este decât o precizare a simplei corelativității, căci orice corelație este imediată ca atare, — este imposibil de înlocuit. Orice cunoaștere privită static, instantaneu, este intuitivă. Gândirea discursivă, secționată de considerația static-epistemologică, înfățișează acelaș caracter. Numai în bloc privită și considerând un segment de cunoaștere relativ altuia, putem afirma mediatitatea, deci neintuitivitatea cunoașterii. „Chaque pas est intuitif et intuitif encore est le point d'arrivée”<sup>2)</sup>.

Posibilitatea de universalizare a intuitivității în domeniul cunoașterii este o problemă foarte serioasă prin consecințele la care ar duce. Intuitivismul acesta sui generis, nerealizat încă, ar modifica în profunzime structura teoriei cunoștinței. Discuția delicată, în care accentul va cădea asupra nuanțelor mai mult decât asupra culorilor, va trebui să facă obiectul unui studiu de sine stătător, care nu încapă în cadrul celui de față.

„Das Erfassen, die Intuition, ist ja auf jeden Fall die faktische „Einheit“ der Pole. Dass sie dies ist, das ist das Gegebene, Hinzunehmende und ausserdem hier noch Vorausgesetzt”<sup>3)</sup>. Raportul dintre cei doi poli constitutivi ai cunoașterii, subiect și obiect, este neturburat de vreo deplasare venită de aiurea. Raportul este strict. Niciun alt verb nu exprimă mai bine proximitatea polilor cognitivi decât „intueor”. Nu numai că în intuiție corelații epistemologice stau în imediată apropiere, dar distanța dintre ei tinde spre zero. Se poate vorbi despre o fuziune a subiectului cu a obiectului în intuiție. Intuiția misticilor este caracterizată prin unitatea dintre subiect și obiect. Se vorbește despre „con-topire”, „dispariție a subiectului în obiect”, „coincidență”. Intuiția mistică este modelul perfect al intuiției profane. Intuiția este cunoașterea privilegiată, prin care existența capătă legitimitate teoretică. Distanța dintre subiectul cunoștinței și obiectul ei fiind redusă la zero — dacă intuiția este perfectă cei doi poli coincid,

1) vd. *E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* și *E. Leivans: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.

2) *E. Leroy: La pensée intuitive*, p. 168, t. I-er; Paris, Boivin & C-ie, 1929.

3) *J. König: Der Begriff der Intuition*, p. 5, Halle, Niemeyer, 1926.

căci numai astfel priza subiectului asupra obiectului este integrală — polaritatea epistemologică se anihilează într'un teren neutru, care, privit din direcția subiectului, — în cazul reflexiunii posterioare realizării intuiției — este pură subiectivitate, resorbțiunea existenței obiective în subiect, iar din perspectiva obiectului este existență nepolarizată. Această despăcare epistemologică post processum șterge însă tot ceace se efectuase prin intuiție. Neutralitatea epistemologică este abandonată. Corelația subiect-obiect recapătă forța seducătoare și diformatoare pe care o avea înainte de unificarea dobândită prin intuiție. Dacă este vreo lacună pe unde metoda ontologică ar putea intra înăuntrul fortăreței epistemologice, strâns cimentată de corelativitatea subiect-obiect, atunci desigur că intuiția este aceasta.

Este mai ușor de arătat originalitatea faptului intuiției în intuiția subiectului. Dacă recurgem la intuiția prezentată de Husserl, problema ni se înfățișează astfel. Fenomenologia are de scop să dea o descripție eidetică a fluxului conștiinței transcendente, în și prin care se constituie experiența și obiectele ei, cu semnificația lor obiectivă. Cum este posibil contactul conștiinței cu ea însăși? „La vie de la conscience se rapporte intentionnellement à elle-même“<sup>1)</sup>). Deci condiția ontologică a aprehensiunii conștiinței: intenționalitatea îndreptată asupra ei însăși, este dată. Care este metoda de apropiere a cunoașterii de conștiință? Reflexiunea fenomenologică, prin care cunoaștem adecvat existențele (actele) prin care toate celelalte existențe se constituie. Ce este această reflexiune? O veritabilă „reflexiune“. O întoarcere a conștiinței asupra ei însăși. Reflexiunea presupune o dedublare a conștiinței pur existente, în sensul corelației subiect-obiect. Reflexiunea este intuiția care se confundă cu însăși existența actelor. Actele trăite numai prin efectuarea lor simplă se iluminează interior, am putea spune, prin actul intuitiv al reflexiunii filosofice. Iată cum caracterizează un discipol al lui Husserl — Ingarden — procesul acesta: „Obwohl wir also bei den intuitiv durchlebten Akten zwischen „Akt“ und „Gegenstand“ im Sinne selbständiger Einheiten nicht scheiden können, müssen wir das intuitive Durchleben der Akte als eine Erkenntnis dieser Akte betrachten. Oder umgekehrt: hier, aus dem Wesen des intuitiven Durchlebens der Akte schöpfen wir die letzte anschauliche Grundlage der Idee der Erkenntnis überhaupt“<sup>2)</sup>).

În actul intuiției nu putem descoperi corelația subiect-obiect, decât dacă ieșim din efectuarea lui. Terenul pe care actul intuitiv se exercită este el însuși omogen. Eterogenitatea epistemologică nu se

1) *E. Husserl*: Méditations cartésiennes, p. 38 Paris, Colin, 1931.

2) *R. Ingarden*: Ueber die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, p. 564, în „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 4, Halle, Niemeyer, 1921.

introduce decât posterior, prin desplicarea transcendentală a domeniului intuitiv în corelația subiect-obiect. Coincidența dintre cunoaștere și cunoscut nu este de fapt o coincidență, deoarece în actul precognitiv al trăirii intuitive nu avem decât existența ca atare. Numai post processum putem să intervenim cu dualitatea subiect-obiect și să efectuăm desplicarea epistemologică a purei existențe.

Faptul isbitor, stupefiant de nou este tocmai iluminarea aceasta subită a unor existențe pe care trebuie să le considerăm ca atari și anterior așa numitei cunoașteri a lor. Se adaugă ceva actelor trăite inconștient? În genere, ce se suprastructurează existenței prin iluminarea ei interioară? Iată fenomenul primordial al provocării gândirii filosofice, pentru crearea termenului de cunoaștere și a epistemologiei.

Efectuarea pură și simplă a actului intuitiv este o iluminare („Aufhellung“<sup>1)</sup>) a lui. Calitativ se adaugă ceva existenței fragmentului de conștiință intuit. Deprinderea abstractivă introduce însă aici dualitatea subiect-obiect. Obiectul este actul intenționat de reflexiunea intuitivă, iar subiectul este polul opus extrem din actul intuiției. O confuziune devine aici primejdioasă. Prin intuirea actului, dacă acesta rămâne identic cu sine însuși și în urma acesteia, omogenitatea lui existențială persistă. Husserl, care susținea identitatea actului trăit cu acel intuit, revine și afirmă: „L'altération est essentielle car l'état vécu naïf d'abord, perd sa „spontanéité“ primitive précisément du fait que la réflexion prend pour objet ce qui d'abord était état et non objet“<sup>2)</sup>. Dacă deci actul trăit se alterează prin intuirea lui reflexivă, el nu mai este acelaș. N'ar fi deci o „obiectivare“ a existenței, ci existența este considerată ca „obiectivă“ din început.

„Wir müssen noch die Frage aufwerfen, worin denn eigentlich die grössere Kompliziertheit der Erkenntnis im Vergleich zum Erkenntnisobjekte besteht, und welcher Prozess zum Objekte hinzukommen muss, damit es Erkenntnis gäbe“<sup>3)</sup>.

Intuiția este nodul gordian al problemei cunoașterii și prin urmare al epistemologiei. Este ininteligibil cum existența se poate polariza în corelativitatea diformatoare a subiectului și obiectului. Este inexplicabil fenomenul intuiției. Dacă intuiția n'ar fi decât viziunea directă a obiectului de către subiect, ea n'ar putea să fie „fundamentul ideii de cunoaștere în genere“, în care dualitatea epistemologică este enigma. Natura privilegiată a intuiției față de celelalte moduri de cunoaștere o constituie tocmai unitatea subiectului

1) R. Ingarden: Ueber die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 4, Halle, Niemeyer, 1921.

2) E. Husserl: Méditations cartésiennes, p. 29. Paris, Colin, 1931.

3) N. Losskij: Die Grundlegung des Intuitivismus, p. 65, Halle, Niemeyer, 1908.



și a obiectului, care numai prin schimbarea punctului de vedere capătă înțeles. Insuși Ingarden ne dă un argument în sensul acesta. „Man muss freilich bei jeder Erkenntnis überhaupt zwischen dem Erkenntnisakt und dem Erkannten als solchen unterscheiden, aber das schliesst nicht aus, dass in einem ganz bestimmten Falle diese Unterscheidung nur ein Betrachten desselben identischen Etwas von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ist. Das Erkennen und das Erkannte bildeten ein einheitliches Ganze, an dem sie nur abstraktiv und beim Verbleiben ausserhalb des aktuellen Vollzugs des betreffenden Erkennens als unselbständige („abstrakte“) Momente zu unterscheiden wären“<sup>1)</sup>. Intuiția este trăirea iluminată a existenței. Ceeace aduce ea nou în existență nu este nicidecum desfigurarea ei cognitivă. Totuși numim cunoaștere prin excelență această trăire intuitivă a existenței. Adevărata alterare nu o produce intuiția în existență, deoarece ea însăși nu este mai mult decât o existență privilegiată, ci introducerea punctului de vedere epistemologic cu dualitatea polară subiect-obiect. Nu este nevoie de faptul intuiției pentru suprimarea omogenității existenței. Eterogenitatea corelațiilor epistemologice se poate instala chiar în existența tenebroasă. Intuiția — înțeleasă ca o iluminare, ca o re-velare a existenței — este dincoace de corelativitate. Dacă numim cunoaștere raportul dintre termenii cari alcătuiesc „coordonajia gnoseologică“, intuiția nu este cunoaștere. Impotriva lui Ingarden, care afirma că „aici, din esența trăirii intuitive a actelor dobândim noi fundamentul intuitiv al ideii de cunoaștere în genere“, susținem incompatibilitatea concepției intuiției ca cunoaștere și a definiției cunoașterii ca raportul dintre corelații epistemologice subiect-obiect. Intuiția nu este un mod privilegiat de cunoaștere, ci un mod privilegiat de existență. În existența intuitivă — acum trebuie să revenim asupra afirmației noastre a caracterului adecvat al expresiei verbului „intueor“, deoarece verbul, exprimând o acțiune, presupune un subiect emitent, iar intuiția esste dincoace de corelație — subiectul și obiectul nu coincid, căci sunt transcendenți fenomenului. Subiectul și obiectul nu coincid în intuiție. Intuiția nu se despică în subiect și obiect. Intre corelatul epistemologic subiect-obiect și intuiție eterogenitatea este perfectă. Nu numai că intuiția nu este prototipul cunoașterii, dar cunoașterea este contrariul intuiției.

Reprezentarea spațială a acestor raporturi se poate face, arătând orizontalitatea fenomenului de cunoaștere și verticalitatea fenomenului intuiției. Subiectul și obiectul, raportul cărora este cunoașterea, dispun orizontal fenomenele circumscrise de ele. Intuiția este o suprapunere, o elevație, deci o dimensiune verticală a existenței.

---

1) R. Ingarden: Ueber die Gefahr einer 'Petitio Principii' in der Erkenntnistheorie, p. 553.

Teza noastră este paradoxală. Prea era înrădăcinată convenția că intuiția este modelul cunoștinței și că cunoștința este un fenomen indubitabil. Putem prevedea din acest loc ce consecințe impresionante decurg din tezele susținute, gândindu-ne la descoperirea caracterului intuitiv al oricărei cunoașteri, generalizare pe care am făcut-o la începutul acestui capitol.

## VI.

Găsim la Bergson date foarte importante cu privire la intuiție<sup>1)</sup>. Intuiția considerată ca un mod de cunoaștere este prima concepție pe care orice cugetător o are despre acest fenomen. Intuiția este o speță din genul cunoașterii. Unii filosofi depășesc reprezentarea aceasta inițială în consecințele și determinările pe care le dau conceptului despre care vorbim. Deaceea spuneam că problema intuiției, urmărită istoric, ar fi foarte utilă chiar pentru dezvoltarea ei astăzi.

Ontologismul iluminist este pretutindeni o concepție metafizică. Metafizic este obiectul pe care îl cunoaștem în intuiție. Intuiția este o cunoaștere metafizică. Așa era în filosofia antică, în mistică intuiționistă din toate timpurile și la mulți filosofi moderni. Insuși Kant atribuia intuiției intelectuale rolul de cunoaștere metafizică. Spre deosebire de intuiția sensibilă, care este receptivă și limitată la diversul sensibil al lumii fenomenale, intuiția intelectuală este spontană. Intellectul este spontan. Intuiția intelectuală — cunoaștere pe care nu o posedăm — ar crea conținutul cunoașterii. Deci raportul necesar fenomenului cognitiv, între subiect și obiect, dispăre în dinamism. Intuiția intelectuală este creatoare. Apropierea — nemărturisită încă — între cunoaștere și existență se face. Intuiția intelectuală coincide cu existența lucrului în sine, deoarece acesta este creat prin ea. Creaționismul este esențial la Kant. El spune undeva, că lucrul în sine nu poate fi cunoscut, căci nu poate fi decât gândit, iar cunoașterea are nevoie de ceva mai mult. Ceeace lipsește cunoașterii lucrului în sine este dabilitatea unui ceva, prin care să se stabilească raportul corelativ al subiectului și obiectului. Când adaogă că acest ceva poate fi originar în interese practice, punctul de vedere epistemologic este transgresat. Spontaneitatea intelectului, prin care acesta și-ar crea obiectele (lucrul în sine), se poate exercita în funcțiune practică<sup>2)</sup>.

Nu vrem să forțăm o apropiere între sistemul kantian și acel al lui Bergson. Dar, în unele concepții, similitudinea este frapantă.

1) vd. *H. Bergson: L'évolution créatrice și R. Ingarden: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson.*

2) vd. *Im Kant: nota din prefața la ediția a doua a „Criticii rațiunii pure“.*

Intuiția este și la Bergson un mod de cunoaștere metafizică. Obiectul ei — vom vedea dacă limbajul acesta poate avea mai mult decât un înțeles simbolic în această regiune — este metafizic. Problema intuiției este problema cunoașterii conștiinței în durată pură. Intuiția nu este altceva decât revenirea la existența autentică, de care se depărtase însăși existența. Alterarea existenței prin constituirea materiei și corelativ a intelectului este un proces metafizic. Revenirea la existență prin intuiție este însăși redobândirea onticității. Intuiția se caracterizează prin coincidența trăitului (cunoscutului) cu trăirea (cunoașterea). Însăși vorbirea despre o coincidență este improprie, întrucât introduce corelatul reflexiv subiect-obiect. În intuiție nu poate fi vorba de constituțiune. Intellectul constituie — nu integral, ceea ce ar echivala cu creațiunea, ci parțial, exagerând numai anumite tendințe ale structurii materiei, care este datul — obiectul cunoașterii sale. Intuiția nu revelează o existență dată, căci atunci am avea iarăși dabilul și subiectul. Ea este creatoare de existență. Acest caracter ne reamintește de intuiția intelectuală a lui Kant, care ar crea obiectul. În ce înțeles trebuie să luăm afirmația că intuiția creează existența? În înțelesul evoluției createatoare? Nu. Căci și anterior intuiției existența n'a încetat să dureze. Intuiția păstrează deci un moment eterogen existenței pure și simple. Este tot acea iluminare interioară despre care am mai vorbit. Intuiția este efort liber. Am putea spune că intuiția „re-creează” durată în puritatea pe care o pierduse odată cu alterarea metafizică în devenirea materiei și a intelectului. Fiindcă distincția dintre subiect și obiect (corelatul epistemologic) este exclusă în fenomenul intuiției și totuși se adaugă ceva simplei existențe (duratei) prin intuiție, aceasta trebuie să fie un moment inexplicabil prin procedeele teoriei cunoașterii. Faptul conștiinței își are origina în fenomenul intuiției.

Dacă „lungul efort pe care-l cere fenomenologia pentru a ajunge la intuiție, n'are semnificația metafizică pe care Bergson de pildă o recunoaște efortului intuiției, ale cărui raporturi cu actul libertății sunt atât de strânse”<sup>1)</sup>, aceasta se datorește faptului că Bergson și Husserl discută aceleași lucruri pe planuri deosebite, sau dau altă interpretare aceluiași fenomen. Marea deosebire dintre cei doi filosofi nu este totuși lipsită de compensații prin tot atât de mari asemănări. Husserl recurge la evidența intuitivă a actelor de conștiință pentru a defini atât conceptul de cunoaștere, cât și pe cel de existență. La Bergson găsim același recurs la existența privilegiată a conștiinței pentru definirea ideilor de existență și de cunoaștere.

Și din concepția dinamistă putem deduce aceleași consecințe ca și din cea statică a cunoașterii. Ideea transcendentală este și aici

1) E. Levinas: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. p. 202. Paris, Alcan, 1930.

sdruncinată. imanentismul, care în ordinea argumentației devine taologic, își pierde semnificația prin distrugerea cadrelor subiect-obiect. Ideea de transcendență își pierde și ea orice semnificație prin suprimarea corelatului ei. Lucrul în sine — ca idee — la Kant nu este transcendent fenomenului (deci obiectului constituit al cunoașterii), ci fenomenului de cunoaștere. Dinamismul intuiției intelectuale restabilește valoarea lucrului în sine. Prin intuiția intelectuală însă, fenomenul de cunoaștere (ideea de transcendent, de constituire a obiectului de cunoaștere) este disolvat. Intuiția este generatoare de existență, nu face posibilă cunoașterea existenței. Raportarea obiectului de experiență la experiența obiectului, ideea transcendentă de constituire a obiectului presupune dedublarea epistemologică primă: subiect-obiect. Intuiția intelectuală și cea bergsoniană exclud postulatul acesta. Intuiția se identifică cu ontologicul.

În filosofia lui Bergson se poate extinde domeniul de valabilitate a intuiției la toate procesele de cunoaștere. Caracterul pronunțat metafizic al cugetării lui facilitează această generalizare. Un comentator al lui Bergson precizează care sunt sensurile în care se poate vorbi despre intuiție la Bergson. „Man kann hier auch von der Intuition in einem weiteren und einem engeren Sinne sprechen. Im weiteren Sinne bedeutet die Intuition jede schlechthin unmittelbare Erkenntnis. In diesem Falle lassen sich zwei verschiedene Grundtypen unterscheiden, von denen der erste sich mit der Intuition im engeren Sinne im wesentlichen deckt, der zweite dagegen die Urquelle der unmittelbaren intellektuellen Erkenntnis bildet. Man kann hier auch von der Intuition des Lebens (evtl. des Bewusstseins) und der der Materie reden. Im engeren Sinne, der im wesentlichen durch die entwicklungs-theoretische Betrachtung bestimmt ist, ist unter „Intuition“ die Intuition des Lebens im Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis zu verstehen“<sup>1)</sup>.

Prin generalizarea intuiției se ontologizează toate fenomenele. Mai cu seamă la Bergson acest lucru este ușor, deoarece toată cugetarea lui este impregnată de ontologism, iar teoria cunoașterii are o importanță secundară.

Concordanța vederilor noastre cu concluziile care se pot scoate din trăsăturile generale ale filosofiei bergsoniene nu vrea să însemneze o adeziune la această filosofie. Dacă concepția bergsoniană este un exemplu și o dovadă a tezei pe care noi o susținem, încercarea noastră de critică vrea să fie o teorie a acestei teze. În cursul dezvoltării ei, întâmpinăm idei care se supun concepției noastre și altele care trebuie să fie răsturnate.

1) R. Ingarden: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, p. 92. in „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. 5, Halle, Niemeyer, 1922.

## VII.

Sub o față cu totul nouă, care ar părea că primejduiește teza noastră, prezintă problema N. Hartmann<sup>1)</sup>. Ceeace constituie originalitatea punctului lui de vedere este faptul că se plasează dincoace de orice teorie a cunoașterii. Problema cunoașterii trebuie prezentată, înainte de interpretarea ce i se dă, cu respectul facticității datelor. Fenomenologia este singurul procedeu capabil să descrie nealterat fenomenul cunoașterii.

Ce este cunoașterea? Problema existenței ei nu se poate pune, este dincoace de îndoială, deoarece ea este dată. Ea arată însă în structura ei un conținut problematic de natură metafizică. Chiar dacă respingem metafizica speculativă, rămâne un conținut metafizic ireductibil, care face o „metafizică a problemei“ indispensabilă.

Corelativitatea subiect-obiect constituie raportul cunoașterii. Dincolo de conținutul lor manifest, cei doi corelați depășesc raționalitatea. „Nur das Undurchdringliche in ihnen ist „metaphysisch“<sup>2)</sup>“. Ceeace rămâne ca substrat metafizic, după analiza epistemologică, este tocmai corelatul subiect-obiect. Datul este metafizic. Cunoașterea este o „prindere“ (Erfassen) a obiectului de către subiect. „Die Schwierigkeit im Begriff des Erfassens haftet eben am Begriff des Seins welches erfasst werden soll“<sup>3)</sup>. Adică dificultatea problemei cunoașterii stă în existența ei, căci cunoașterea este tocmai „prinderea“ existenței. Dacă cunoașterea n'ar fi transcendentă, dacă deci ea n'ar fi raportul stabilit prin prinderea — care presupune transcenderea — obiectului de către subiect, ea ar fi inteligibilă. Problema începe chiar prin pozițiunea sau descoperirea fenomenului. Existența în sine este indiferentă față de intervenția subiectului cognitiv în procesul de cunoaștere. Ontologia nu ia în seamă acțiunea subiectului și a cunoașterii în existență. „Das Subjekt ist ausgeschaltet. Oder vielmehr die ganze Korrelation von Subjekt und Objekt ist hier ausgeschaltet. Die *gnoseologische Einstellung* beginnt damit diese Korrelation wieder einzuschalten“<sup>4)</sup>. Deci epistemologia are un punct de vedere deosebit de acel al ontologiei. Pentru Hartmann, metafizicul în problema cunoașterii există, corelatul constitutiv al problemei este dat. Este rolul unei „fenomenologii a cunoașterii, ca analiză esențială a metafizicului în fenomenul cunoașterii“, să cerceteze acest dat. Proclamarea metafizicității corelatului subiect-obiect este un indiciu că fenomenul cunoașterii se întemeiază pe un fundament ininteligibil.

1) vd. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2-te Aufl. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1925.

2) id.: op. cit. p. 13.

3) id.: op. cit. p. 16.

4) id.: op. cit. p. 35.

În capitolul „fenomenologia cunoașterii” se spune: „In aller Erkenntnis stehen einander ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt der Erkenntnis gegenüber. Die zwischen ihnen bestehende Relation ist die Erkenntnis selbst. Das Gegenüber beider Glieder ist unaufhebbar und trägt den Charakter gegenseitiger Ur-geschiedenheit, oder *Transzendenz*”<sup>1)</sup>. Această dijuncțiune compensată de conjuncțiunea prin raportul cunoașterii, garantează existența fenomenului. Distanța dintre subiect și obiect exclude posibilitatea coincidenței lor, prin care cunoașterea ar dispărea. Raportul dintre corelați este însă tot atât de necesar fenomenului cunoașterii. Și nu este suficient raportul logic existent între doi termeni corelați, ci el trebuie să fie real. Realitatea acestuia o exprimă tocmai cuvântul „Erfassen”. Ce însemnează acesta? Se vede imediat că el mistifică și nu desvăluie natura fenomenului. „Erfassen” este o metaforă; nu descrie și nu explică nimic. Dealtfel acesta nu este singurul termen metaforic pe care-l întrebuințează Hartmann pentru explicarea faptului de cunoaștere. Un exemplu: „Vom Subjekt aus gesehen lässt sich das „Erfassen” beschreiben als ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre, ein *Hinübergreifen* in die ihm transzendente und heterogene Sphäre des Objekts, ein Ergreifen der Bestimmtheiten des Objekts in dieser Sphäre und ein Einbeziehen oder *Einholen* der ergriffenen Bestimmtheiten in die Subjektssphäre”<sup>2)</sup>. Hartmann însuși își dă seama de natura metaforică a termenilor întrebuințați. De aceea spune că e preferabilă cuvântului „Erfassen” expresia lui Fichte: „Erkenntnis ist Bestimmung des Subjekts durch das Objekt”.

Obiectul cunoașterii este foarte ușor determinabil; el este centrul de greutate al fenomenului de cunoaștere. Desprins din corelativitatea epistemologică, în care este simplul obiect pentru un subiect, el formează domeniul de studiu al ontologiei.

Ce este subiectul? Acesta poartă în sine germenele epistemologic, care schimbă total înfățișarea problemei. „Das Subjekt verhält sich in der Erkenntnisrelation prinzipiell *rezeptiv* zum Objekt”<sup>3)</sup>. Obiectul cunoașterii se bucură de independență epistemologică („gnoseologisches Ansichsein”). Dacă n’ar fi subiectul, el ar rămâne dincolo de fenomenul de cunoaștere și n’ar trebui studiat de o disciplină specială: epistemologia. Subiectul introduce în existență polaritatea epistemologică. Obiectul rămâne neatins de procesul de cunoaștere. Numai din punct de vedere abstract el nu mai rămâne același, deoarece, de unde până atunci fusese existență pură și simplă, acum devine obiect de cunoaștere. Totuși și subiectul se bucură de aceeași independență epistemologică, întrucât nu este numai subiect cognitiv, ci și volițional, etc.

1) N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis p. 43.

2) id.: op. cit. 43.

3) id.: op. cit. 47.

Independența gnoseologică se datorește faptului că, în afară de existența și funcțiunea lor în raportul de cunoaștere, termenii corelați au fundament în domeniul ontic. Considerațiile acestea depășesc însă cadrul strict epistemologic în care se poate vorbi despre un raport de cunoaștere. Pentru problema cunoașterii este relevant nu mai faptul că obiectul este obiect numai pentru subiect, iar subiectul subiect numai pentru obiect. Hartmann arată însă că chiar în fenomenul cunoașterii sunt indicii pentru metagnoseicitatea obiectului și subiectului. Deaceea este îndreptățită o „metafizică a cunoașterii”.

Obiectul exercită asupra subiectului o atracție magnetică, datorită căreia cunoașterea progresează. Insuși subiectul intenționează („meint“) obiectul ca pe un obiect în sine (din punct de vedere gnoseologic). Fenomenul cunoașterii, cu suportul lui: corelatul subiect-obiect, este susținut de un fundament ontologic. Obiectul este un obiect existent. Dar subiectul? Acesta, scos din corelația gnoseologică, rămâne subiect, spre deosebire de obiect, care, supus aceleiaș operații, își pierde caracterul obiectității. Trebuie făcută însă o precizare. Subiectul rămâne subiect, însă nu mai este corelat, deci nu mai este subiect epistemologic. Distincția ce se face între obiectul privat de obiectitate și subiectul, căruia îi rămâne caracterul subiectității și în afară de corelativitatea epistemologică, rămâne atunci de domeniul ontologiei, care trebuie s'o justifice.

Tot ceea ce determină o cunoaștere a subiectului este obiect. Ce este însă subiectul? Este el tot atât de vast cum este obiectul? Sau este numai un punct — așa cum este la transcendentaliștii consecvenți — menit să echilibreze doar corelatul obiect? Echilibrul nu poate fi perfect decât dacă termenii echilibrați sunt egali. Deaceea subiectul trebuie să aibă o sferă tot atât de mare ca a obiectului. Fiecare cunoaștere, întrucât este o determinațiune a subiectului de către obiect, reclamă un echivalent subiectiv al fiecărui obiect. Echivalentul acesta, pe care l-am omis până acum și care este un factor indispensabil în fenomenul cunoașterii, este imaginea („das Bild“) obiectului<sup>1)</sup>. Aceasta este reprezentanta obiectului în subiect.

Nu vom expune analiza fenomenologică, nici aporetica imaginii. Acest tertium epistemologic este extrinsec fenomenului. În cunoaștere nu pot exista mai mult decât doi factori: obiectul și subiectul. Imaginea este subreptice introdusă de către unul din acești doi factori, numai cu nume fals. Imaginea este obiect sau subiect de cunoaștere. Hartmann susține într'adevăr că subiectul „prinde“ chiar obiectul de cunoaștere, însă indirect, sau mijlocit prin imaginea lui subiectivă. Totuși, dacă cunoașterea este intermediată de imagine, atunci corelația subiect-obiect devine alta. În orice caz teza lui Hart-

1) N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, p. 44 și urm.

mann este îndoielnică, deși el pretinde că imaginea este ca și ceilalți doi factori un termen originar. Facticitatea imaginii, pe lângă că a fost pusă la îndoială de intuitivism<sup>1)</sup>, încă nu face din fenomenul cunoașterii un proces tripartit. Imaginea a fost introdusă pentru a explica facticitatea problemei adevărului și a erorii. Pentru noi, cari rămânem dincoace de complicațiile problemei cunoașterii și cari discutăm numai fundamentele ei (inexistența cărora nu atrage după sine inexistența problemelor, ci modificarea interpretării lor), problema adevărului nu justifică tripartizarea fenomenului. Trebuie să vedem deci, dacă imaginea este un fapt fenomenologic, sau un fapt aporetic; dacă este un dat originar, sau numai o construcție teoretică, sau interpretarea greșită a unui fapt originar.

Prin imaginea obiectului raportul epistemologic între obiect și subiect ar deveni indirect, intermediat de ea. Ea ar fi subiectivă, întrucât face parte din sfera subiectului (care și-a pierdut „punctualitatea” transcendentă); iar întrucât este reprezentanta obiectului în subiect, este obiectivă. Ea este însă de apartenență subiectivă. Tocmai prin imagini subiectul nu este numai un simplu punct. Ele nu constituie subiectul decât prin funcțiunea epistemologică a subiectului. Subiectivitatea le este extrinsecă. Subiectul este altceva decât imaginile subiective.

O dedublare „imaginativă” sau „reprezentativă” a obiectului nu este constitutivă de eterogenitate în domeniul ontologic. Prin ea nu se constituie domeniul epistemologic. Deaceia tot unei funcțiuni misterioase a subiectului i s'ar datora faptul cunoașterii. Acesta face tocmai caracterul ei metafizic ireductibil.

Ce este cunoașterea? Nu știm, pentru că nu știm ce este subiectul ei. Datul fenomenologic însă — spune Hartmann — rămâne. Ce legitimează atunci crearea pe acest dat a unei noi discipline? Este el neîncadrabil unei ontologii speciale? Dacă cunoașterea este într'adevăr fundată ontologic, ea trebuie să facă domeniul de cercetare al unei ontologii a cunoașterii. Sau, dacă vrem să păstrăm numele vechi, epistemologia trebuie să fie o ontologie a cunoașterii. Preeminența ei, în orice caz, este perimată.

## VIII.

Am înfățișat până acum unele din concepțiile cele mai vii din teoria cunoașterii. Am făcut-o într'un spirit larg de înțelegere și de interpretare, nesfiindu-ne uneori să dramatizăm conflictele, pentru a crea o atmosferă primitoare concluziilor pe care va trebui să le scoatem din tezele expuse. Nu ne putem ascunde gravitatea situației în care teoria cunoașterii se află, când este pusă în fața întrebării

1) Losskij sustine imediatitatea raportului dintre subiect și obiect. Deosemena este interesantă teoria percepției a lui Bergson, din „Matière et Mémoire”. Această chestiune va trebui discutată mai amplu într'un studiu deosebit.



indiscrete: oare cunoașterea există? Totdeauna încrezătoare în seriozitatea preocupărilor ei, ea nu s'a întrebat de soliditatea cadrului în care se mișcă. Inepuizabilul ei câmp de cercetări, care se pretează la nenumărate soluții, i-au ascuns temeliile peste care inconștientă a clădit edificiul teoriei. Ce este cunoașterea? Întrebarea aceasta are o rezonanță tot atât de emoționantă ca și aceea reînviată de Kant: ce este adevărul?

Cunoașterea poate exista și atunci este raportul dintre termenii corelați cari o fundează: subiect și obiect. Acești doi poli și raportul dintre ei trebuie studiați, căci ei constituie centrul fenomenului a cărui teorie vrea să fie epistemologia. Subiectul de cunoaștere are rolul precumpănitor în acest proces. Deaceia atenția și străduințele se vor îndrepta întâi asupra lui. Trebuie găsit neapărat mijlocul de a-l pătrunde analitic. Dacă nu se isbutește, orice teorie a cunoașterii se poate considera eșuată. Cunoașterea este un fenomen care pornește dela subiect. Astfel că dacă acesta rămâne în întuneric, nici ea nu va putea fi studiată. Obiectul cunoașterii suferă, intrând în proces, anumite modificări, care-l fac propriu unui studiu epistemologic. El trebuie analizat numai ca termen corelat în cunoaștere.

Vedem că epistemologia este posibilă. Nu este exclusă o știință al cărei obiect să fie construit. Epistemologia, ca știință a domeniului pe care ea și-l creează, este posibilă. Răspunsul acesta însă nu este deloc satisfăcător. Tocmai epistemologia fenomenologică, expresia cea mai nouă a acestei discipline, pretinde că fenomenele, toate câte sunt studiate de ea, sunt date. Construcției ea îi opune descripția. Deaceia întrebarea hotărâtoare este: există cunoașterea? Și dacă există, ce este ea?

Iarăși trebuie să punem înaintea problemei cunoașterii problema subiectului. El este acel novum, care schimbă radical structura ontologicului. Răspunsul nostru trebuie să fie de data aceasta ferm. Cel mai bun îndemn este stagnarea însăși. Un subiect *epistemologic* nu există. Conștiința în genere, eul transcendental, subiectul cognitiv sunt ficțiuni, care dau naștere unei ficțiuni covârșitoare: epistemologiei. Subiectul cunoscător se rarefiază până la dispariție în mâna teoreticianului. Este o urmărire don-qui-jottescă. Subiectul ar trebui să fie un element absolut eterogen obiectului. Funcțiunea lui cognitivă ar trebui să schimbe în așa fel natura omogenă a existenței, încât să justifice originalitatea înțelegerii epistemologice a lucrurilor. Unde *găsim* un astfel de subiect? Orice încercare de a-l descoperi în regiunea obiectului va fi zadarnică. Obiectul — vom vedea îndată improprietatea acestui termen — este omogen. El ar trebui să fie radical opus subiectului și nicidecum să-l adăpostească. Deaceia procedeul de eliminare, pe care-l întrebuițează Rickert<sup>1)</sup>, este in-

1) vd.: Der Gegenstand der Erkenntnis.

ficace. Obiectul este integral obiect. Tot ceea ce are aparență subiectivă înăuntrul lui este datorit unei distincții făcute cu alte metode decât cea epistemologică. În epistemologie nu sunt îndreptățite decât analizele epistemologice. A porni dela un subiect psihic, pentru a descoperi într'însul subiectul transcendent, nu este un procedeu mai sigur decât dacă am lua ca punct de plecare o piatră. Sentimentul pe care-l avem că, dacă un subiect cognitiv există, el se află undeva *dincoace de tot ceea ce este dincolo* (adică de obiect), este irrelevant pentru epistemologie.

Egologia — așa cum o întemeiază de pildă Husserl în „Meditations cartésiennes” — nu este o teorie a cunoașterii. Și putem bănuși că revendicările epistemologiei provin dintr'o diformare a acestor cercetări egologice.

Subiectul epistemologic nu există. A fost fata morgana a atâtor cugetători. Dar dacă subiectul nu există, nu există nici cunoașterea. Căci cunoașterea este raportul sui generis dintre subiect și obiect. Prin dispariția unuia dintre termenii corelați, s'a înlăturat și al doilea, iar corelația a rămas suspendată. Cunoașterea era a unui subiect cunoscător, despre un obiect cunoscut. Prin afirmația noastră ea este minată.

Este ceva ce se împotrivesc acestei teze. Nu numai tradiția unei cugetări atât de întinse și de profunde protestează, ci și un fapt atât de elementar, încât acesta ne-ar putea acuza de insanitate. Eu care percep, sau care fac o judecată, sau exprim un adevăr, deducându-l din altele prin raționament, am tot atâtea fenomene de cunoaștere. Iar ceea ce percep, sau ceea ce judec, sau ceea ce raționez sunt tocmai obiectele acestor acte de cunoaștere. Faptul, datul fenomenologic își reclamă drepturile.

Totuși numai încadrarea în corelativitatea epistemologică face posibilă calificarea acestor acte drept acte de cunoaștere. Oricât am înainta în interiorul lor, nu vom da niciodată peste un subiect de cunoaștere. Ceea ce numim cunoașteri *sunt* existențe de aceeași structură cu a așa numitelor „obiecte”. Dacă au o existență relațională aceasta nu poate să fie decât tot de natură ontică și nu se pot prevala de prioritate tetică. Modesta regiune pe care ele o ocupă poate constitui o ontologie regională subordonată, ca toate ontologiile regionale, ontologiei generale. Acesta poate fi singurul sens al unei „metafizici a cunoașterii”. Să nu căutăm „nepătrunsul” (das Undurchdringliche) din fenomen, ci ceea ce se poate pătrunde. Nepătrunsul este mai cu seamă subiectul de cunoaștere. Renunțarea la această ficțiune clarifică dintr'odată situația. Așa numita regiune a obiectului (denumire care și-a pierdut rostul) se îmbogățește cu tot ceea ce era „subiectiv” pentru epistemologie.

Ontologia devine singura știință adecvată existenței în general.

Tot ceea ce scapă de sub domnia epistemologiei se revarsă în ontologie.

\*

Intr'unul din capitolele acestui studiu, în care tratam despre intuiție, am relevat caracterul deosebit pe care aceasta îl are față de toate celelalte fenomene cuprinse în categoria cunoașterii. Nu numai atât, dar ea părea să fie prototipul ei, modelul originar și perfect al tuturor celorlalte moduri de cunoaștere. Transpunând problema pe alt plan, am numit intuiția un mod privilegiat de existență, iar nu un mod privilegiat de cunoaștere. Existența intuită este existența iluminată<sup>1)</sup>. Aceasta a dat naștere greșitei interpretări din epistemologie. Existența iluminată este aceeași existență obscură peste care, sau în care s'a produs enigmatică fluorescență.

Epistemologia a încercat să rezolve un mister, înlocuindu-l cu altul. Ea a substituit calității intuitivității substanța subiectului. Misterul a trecut însă asupra acestuia din urmă. Acum, când întrebarea: ce este subiectul și ce este cunoașterea? este perimată, trebuie să facem loc întrebării originare și justificate: ce este existența intuitivă?

Nu ne putem angaja să rezolvăm în studiul de față surprinzătoarea chestiune. După ce am înlăturat problematica epistemologiei, va trebui să întreprindem în altă parte ontologia elementelor demascate.

### *Incheiere*

Caracterul distructiv al acestui studiu, care n'are nici măcar scuza de a fi de natură sceptică, necesită o lămurire suplimentară. Se va privi desigur cu neîncredere afirmația posibilității unei ontologii critice, în urma înlăturării singurului „tribunal” în fața căruia adevărul se poate deosebi de eroare: epistemologia. Va fi considerată absurdă pretenția unei ontologii, fără cunoaștere, singura punte posibilă către obiectul ei. Ținem să accentuăm numai, că noi n'am afirmat nimic cu privire la necesitatea legăturii dintre cunoaștere și accesibilitatea existenței.

Perspectiva s'a schimbat cu totul. Va fi necesar să introducem alte noțiuni, sau să le revizuim radical pe cele vechi. Cea mai de seamă întreprindere însă, care cere o înaintată libertate de cugetare, va fi adaptarea la noua concepție. Svonul existenței se face auzit în tăcerea în care a sucombat cunoașterea. Nu putem nădăjdui într'o viitoare „critică a existenței pure“?

AL. M. SOLOMON

1) Expresia este evident metaforică, însă neînlocuibilă.

\*

ASUPRA PROGRAMULUI STUDIILOR FILOSOFICE  
IN LICEU

*Introducere in filosofie sau istorie a filosofiei? <sup>1)</sup>*.

Când, sub ministeriatul de instrucție al D-lui N. Costăchescu, s'au revizuit programele analitice ale liceului, comisiunea însărcinată cu elaborarea unui nou program pentru filosofie, pe lângă anumite modificări introduse în cursurile de psihologie și logică, a propus și câteva elemente zise de *introducere în filosofie* și un număr oarecare de cunoștințe de *sociologie*.

Nu cunosc rațiunile cari au determinat acea comisiune să facă aceste adaose programului cunoștințelor filosofice; găsesc, însă, că, principal, comisiunea a fost cât se poate de bine inspirată. Iar ministrul din acea vreme a aprobat programul elaborat de comisiunea aleasă, și de atunci el e în vigoare. Știu că mai târziu, când s'a ajuns la concepția liceului de 8 ani, se avea în vedere o nouă modificare printr'o nouă repartiție a materiei, în armonie cu noua formă structurală ce urma să se dea liceului. Sesizat atunci, de directorul liceului meu, asupra modificărilor proiectate, am întocmit un scurt referat, în care ceream și sporul orelor de învățământ filosofic, și oarecare modificări de materie, dar mai ales ceream și introducerea în filosofia generală, emisesem o părere, pe care am susținut-o și prin presă, și pe care voi avea onoarea s'o desvolt și în fața congresului acesta, cel dintâi congres al profesorilor de filosofie dela noi. E o părere, care nu privește atât materia în sine, cât, mai ales, *metoda de predare a ei*.

Am spus că principal au fost de o bună inspirație adnosele de cari e vorba.

Intr'adevăr, învățământul filosofic la noi, așa redus cum era, la elemente de psihologie și logică, a fost multă vreme disconsiderat, și mai este și astăzi. Disconsiderat și de autoritatea școlară superioară, și disconsiderat și de corpul didactic secundar în genere. Ceeace e mai trist însă e faptul, că, într'o formă oarecare, el a fost

---

1) Comunicare făcută la I Congres al profesorilor secundari de filosofie.

disconsiderat și de profesorii de filosofie înșiși. Arareori, câte un glas izolat aborda, prin revistele mai mult sau mai puțin ospitaliere ale timpului, problema studiilor filosofice în liceu, constatând lacune și propunând remedii. În general, însă, vâlul indiferenței acoperă aceste studii pentru toată opinia școlară, și profesorii de filosofie nu se legau de loc în corp, așa cum, în fine, o fac azi, de problemele privitoare la învățământul din care își făcuseră o carieră.

Indiferența aceasta pentru studiile filosofice în învățământul secundar nu este, însă, ceva specific țării noastre. Și în țări cu o dezvoltare culturală mai veche, cum e, de exemplu, Germania, multă vreme filosofia n'a fost primită printre obiectele de învățământ liceal. Ea rămâne să se amestece, *incidental*, de profesorii ce ar fi simțit nevoia, la însăși predarea obiectelor lor, în diferitele lecțiuni, cari ar fi comportat asociații, mai mult sau mai puțin firești, cu problemele de filosofie.

Este și aceasta o metodă, care se poate discuta pedagogicește. E foarte adevărat, că nu e obiect de studiu care să nu se poată lega cu filosofia. Și, și mai adevărat e, că elevii singuri, la o anumită vârstă, chiar neațâțați de lecțiile profesorilor, și neațâțați nici de lucrări filosofice întâmplător căzute în mâinile lor, încep să-și pună chestiuni, cari sunt în strânsă legătură cu problemele filosofice, sau chiar deadreptul din inima filosofiei. În definitiv, în sensul cel mai comprehensiv, filosofia nu e un lucru, pe care să-l iei sau să-l lași, e o nevoie firească a minții, care se manifestă adesea din cea mai fragedă vârstă. Nu e copil care, determinat fatal de intuiția quasi-nativă a cauzalității, să se mulțumească a primi răspunsul, că Dumnezeu a făcut lumea, fără să întrebe inevitabil: Dar pe Dumnezeu cine l-a făcut? Filosofia e, deci, în germene în orice spirit normal construit, și nu e om, oricât de absorbit de grijile vieții, ba tocmai în toiul lor mai mult, și mai ales al marilor dureri, care să nu se întrebe despre sensul vieții, deci care să nu filosofeze.

Dar aceasta tocmai impune o educație anume a spiritului filosofic, și e întrebarea dacă metoda învățării ocazionale, singură, e cea mai potrivită, așa cum au admis-o multă vreme pedagogii germani.

Foarte interesantă e în această privință o relatare a filosofului și pedagogului german *Friederic Paulsen*, care a făcut studiile gimnaziale într'un regim antifilosofic. „Când acum aproape 25 de ani”, povestește el într'un articol din 1890, „am părăsit gimnaziul, aveam, poate fără s'o știu sau să voesc a o mărturisii, și o filosofie. În esență ea era în acord cu filosofia, pe care o propovăduiește cunoscuta carte despre *Forță și Materie*. N'am învățat-o din acea carte; chiar, pe cât știu, n'am învățat-o dela nimeni, era o filosofie făcută de mine însumi (eine selbstgemachte Philosophie). Articolele principale ale acestei filosofii erau: filosofia oficială și cea învățată în școli.

anume cea bisericească, e anulată de progresele științei moderne; adevărata lume e lumea vizibilă și tangibilă a corpurilor, printre corpuri unele au proprietatea de a simți și a gândi; negreșit, un lucru nu obișnuit; totuși el se poate explica foarte bine ca o urmare a structurii lor speciale, și în tot cazul n'are mai nicio însemnătate înaltă pentru totalitatea lucrurilor.

Cred că n'am niciun motiv să admit, că prin asta mi s'a întâmplat mie ceva deosebit sau rar. Probabil că părăsea atunci și părăsește și azi încă o mare parte din absolenții noștri școala cu sugerări asemănătoare. Și nu pot să nu exprim părerea, că mulți, și la sfârșitul studiilor universitare pleacă ducând cu ei nu idei mult diferite despre Dumnezeu și lume, convingși fiind că sunt, prin asta, stăpâni pe cea mai temeinică intuiție despre lume, construită pe bazele științei moderne. Un semn al acestei stări de lucruri e faptul, că din mai sus citata lucrare *Forță și Materie* a apărut de curând a 16-a ediție, un succes literar în acest domeniu, cum s'a întâmplat și cu *Minciunile convenționale*, dacă nu și mai mult. Cine sunt cum-părătorii și cititorii acestor cărți? Fără îndoială, așa zișii oameni cultivați, cari au frecventat gimnaziul și poate și universitatea....

Negreșit, se poate ridica întrebarea: poate fi evitată o astfel de rătăcire, cum o zugrăvește Paulsen, prin studiul sistematic al filosofiei, mai mult de cât prin spicuiuri ocazionale din ea? Eu cred că da, în orice caz, școala își va fi făcut toată datoria ei, ca s'o evite. Știu, că acum în Germania, filosofia are, în multe regiuni, un loc anume în programul gimnaziului, tot așa și în Austria, cu un program de filosofie destul de bine întocmit; nu mai vorbesc de Franța, cu liceele ei având clasa specială de filosofie. La noi, obiectul n'a fost în formă lăsat pe din afară; însă nu s'a pus toată grija în formarea profesorilor de filosofie, catedre de filosofie s'au putut constitui foarte anevoe, și decâteori orele de filosofie n'au fost socotite ca ore de completare ale altor catedre cu totul disparate, fără să se fi privit îndeajuns, dacă acei profesori, cărora li se salva catedra prin juxtapunerea orelor de filosofie la orele specialității lor, aveau pentru cea dintâi pregătirea necesară! Filosofia a fost în grupul celorlalte studii o cenușereasă.

De aceea, cum am afirmat dintru întâi, gândul celor ce au făurit actualul program al studiilor filosofice, depășind învățământul restrâns numai la psihologie și logică, prin adaosul unor elemente de filosofie generală și de sociologie, a fost cât se poate de fericit, întâi ca gest pentru cea cenușereasă, ce fusese filosofia.

În fond, această completare era o necesitate imperioasă pentru o școală ce se pretinde de *cultură generală*, și care și trebuie, într'un anumit sens, să fie astfel. Psihologia și logica, oricât de strânse legături ar avea cu filosofia — legături cari, de altfel, merg din ce în ce slăbindu-se, pe măsură ce aceste discipline, după desprinderea:

din trunchiul comun al filosofiei se constituiesc tranșant ca științe pozitive, speciale — nu deschid încă perspective limpezi pentru o instituție generală despre lume și viață, — ceea ce țintește să facă filosofia. Și fără aceste perspective ale unei intuiții filosofice despre lume și viață, nimeni nu poate pretinde că are o cultură generală, sau, mai bine zis și mai puțin pretențios zis, cel puțin o pregătire sutlească temeinică pentru o cultură generală.

Tot așa de bun a fost și gândul introducerii elementelor de sociologie, cea mai firească completare în spirit de sinteză pentru istorie, — economia politică și drept, — elemente de sociologie ce sunt cu totul necesare în pregătirea omului pentru rolul, fie el mare, sau oricât de modest, pe care-l va juca în viața socială.

Și mai cred și acum, în spiritul micului referat ce făcusem, când se pusese chestiunea unei noi revizuii de program, că, în legătură cu studiul sentimentelor la psihologie, e bine să se trateze și câteva probleme de estetică, așa cum se prevede în programa școalelor normale, în cursul de pedagogie generală. Dacă pentru cultura învățătorilor s'a socotit nimerită — și cu drept cuvânt — o oarecare inițiere elementară în estetică, a fortiori cere liceul acelaș lucru, trebuind și el, ca școală de pregătire temeinică pentru însușirea unei culturi generale, să inițieze cât de fugitiv pe omul de mâine și în problemele frumosului.

Din toate aceste considerații de pân'acum, rezultă că s'a făcut o încercare lăudabilă de a se spori prestigiul studiului filosofiei în școala noastră secundară, și că trebuie să consolidăm din ce în ce pozițiile câștigate. Tocmai acesta e și scopul unei rezerve, pe care o fac, și pe care o aduc și în fața acestui congres; nu să critic o idee bună, ca s'o slăbesc, ci s'arăt o mai bună cale de realizare a ei, ca s'o fortific. Critica mea se 'ndreaptă numai în contra unei modalități de propunere a problemelor filosofice, nu în contra materiei în sine. De altfel, n'a trecut mult de când mă pronunțasem, fără a fi experimentat încă lucrul, în contra felului cum s'a introdus filosofia generală în program, și dela cele dintâi lecții m'am lovit de anumite greutăți, ce erau de prevăzut. Și unii colegi, după experiența lor, mi-au confirmat și ei astfel de dificultăți.

Ele sunt următoarele: Având a trata, s. ex., *problema ontologică*, pe care o prevede programul, e cu neputință să eviți considerațiile istorice sau, mai bine zis, metoda istorică de expunere a acestei probleme. Trebuie, fie cât de rezumativ, să faci un istoric al soluțiilor date în decursul vremurilor, spre a caracteriza apoi directivele acestor soluții: materialismul, spiritualismul, dualismul, monismul. Dar, înainte de a face scurte plimbări istorice prin filosofie, trebuie să fi și lămurit pe elevi asupra noțiunii de ontologie, de materialism, dualism, etc. Adică trebuie să 'ncepi prin definiții abstracte și generale, ceea ce e antipedagogic, măcar că avem de a face cu elevi mai

mari. În acest domeniu ei sunt, orice s'ar zice, începători, și metoda de predare trebuie armonizată cu spiritul lor de începători. *Introducerea în filosofie* presupune neapărat întâi cunoașterea, oricât de redusă, a mersului firului gândirii filosofice, în totalitatea sistemelor ei, și nu numai în fâșii izolate din ea, presupune deci străbaterea unei oarecare istorii a filosofiei. Și atunci dacă, în bun spirit pedagogic, metoda istorică nu se poate evita, nu e mult mai bine să se înlocuiască așa zisa introducere în filosofie printr'o scurtă chiar istorie a filosofiei?

Un îndoit folos ar avea, după părerea noastră, această transformare: unul *imediat pedagogic*, altul *în ce privește atingerea scopului mai îndepărtat ce urmărim prin predarea acestor cunoștințe*.

În ce privește cel dintâi folos, pentru mine nu încapе îndoială, că metoda istorică de a trata problemele filosofiei stârnește un interes mult mai mare și mai adânc în elevi, de cât metoda abstractă, analitică, la care te silește actualul program, rupând din cugetătorii mari ai vremurilor fragmente din sistemele lor, făcând astfel atâtea hiaturi în firul total al gândirii filosofice. Introducerea în filosofie, într'adevăr așa procedează, — nu poate altfel: ea defalchează din sisteme întregi de gândire problemele parțiale și soluțiile lor, destrămează în fâșii înguste niște sinteze mentale, al căror farmec și putere de influență asupra sufletelor stau tocmai în întregul lor și în arătarea filiației lor riguroase.

Pe cât sunt informat, chiar la universități, la cele mai multe din lume, sunt mai multe catedre de istoria filosofiei de cât de introducere în filosofie, și, în tot cazul, se începe cu istoria filosofiei, se familiarizează studenții cu evoluția generală a gândirii filosofice, și apoi fac popasuri mai lungi la probleme parțiale ale ei. Așa s'a găsit, la universități chiar, că e mai pedagogic, și a fortiori e mai pedagogic astfel și în învățământul secundar.

Interesul pedagogic, pe care-l provoacă mai sigur metoda istorică de prezentare, mult mai mult de cât cea fragmentară, analitică, va spori și mai mult, dacă vom întovărăși istoria sumară a sistemelor de biografia colorată a marilor gânditori, cari le-au făurit. Biografiile — și cu atâtea mai mult autobiografiile — de filosofi sunt, în multe privințe, mult mai educative de cât acelea de oameni de stat sau de conducători de războaie. Cum spune foarte frumos Paulsen: „Atunci ar găsi mai bine loc (în sufletele elevilor) și numele unui Aristotele sau al unui Spinoza, al unui Leibniz sau al unui Kant; și în fond am avea mult mai multe și mai inteligibile lucruri de povestit despre acești conducători în lumea gândirii de cât despre mulți conducători de bătaii“.

Al doilea folos al metodei istorice, e că prin ea s'ar atinge mult mai bine, mai sigur și mai rodnic scopul de căpetenie urmărit de această introducere a elevilor de liceu în problemele mari filosofice. Dacă



văd lucrurile limpede, scopul educativ al studiilor filosofice e să împiedece totala unilateralizare a spiritului prin specializarea fatală, pe care o impun contingențele vieții hotărâtoare în alegerea unei cariere. Mulți din absolvenții liceului nu se mai întâlnesc niciodată, în studiile lor universitare, cu filosofia. Cel mult dacă întâmplarea face să le cadă în mână și s'o citească, câte o operă filosofică en vogue, determinantă sau nu de curente mai intense și mai profunde de gândire, dar cu caracter puternic doctrinar, adică dogmatic, unilateral. Opera poate fi cuceritoare, prin fondul ori forma ei; însă tocmai de aceea și influența ei poate fi dăunătoare, dacă n'a fost pusă în cumpănă, la vreme, de o educație serioasă a spiritului filosofic. O astfel de operă, apărută într'un gol psihic, poate ajunge să pună exclusiv stăpânire pe un spirit, să-l oprească și să-l ținutească numai la un anumit punct de vedere sau la o anumită soluție îngustă, în fond să-l facă dogmatic, unilateral și mizoneist, adică să se ajungă la un rezultat cu totul opus adevăratului scop al culturii filosofice.

Numai cine a străbătut în întregime, fie cât de repede, istoria filosofiei, își poate da mai bine seama de relativitatea valorii sistemelor de gândire, și dacă e, și poate fi negreșit, primejdia, ca această intuiție a relativității lor să îndrumeze spiritul spre scepticism, totuși e mai mare primejdia dogmatizării lui, atunci când devine sclavul unei singure cărți sau al unui singur sistem. Scepticismul a fost totdeauna mai fecund în istoria gândirii și chiar și a civilizației și culturii întregi, de cât dogmatismul. Scepticul Hume a trezit pe Kant din somnul dogmatismului — cum o recunoaște el însuși dela 'nceput. Aș fi foarte bucuros, firește, ca argumentarea mea pentru această prefacere programatică, pe care o propun, să vă fi convins. Dar dacă nu va fi putut avea acest dar de a vă convinge, tot va folosi și discuția, cel puțin, a problemei acesteia pusă pe planul pedagogic.

În ce privește succesiunea materiei, dacă ea va rămâne tot sub forma de introducere în filosofie, cred că mersul cel mai firesc, corespunzător înșiși evoluției istorice, e următorul: Întâi trebuie să se trateze problema ontologică, fiindcă pe aceasta și-au pus-o întâi primii gânditori și au soluționat-o dogmatic; apoi, ca fiind în strânsă legătură cu cea ontologică, problema cosmologică, și numai după acestea problema mai grea și de mai mare maturitate a spiritului, aceea a cunoștinței și a valorii ei. În sfârșit vine problema finală a raportului dintre D-zeu și lume, și la urmă de tot concluzii, sprijinite pe materia străbătută, asupra rolului și utilității filosofiei în viață.

## IN JURUL „CRITICEI RAȚIUNII PRACTICE“

În „Revista de Filosofie” No. 3 din 1934, d. I. Brucăr discută prefața d-lui Nae Ionescu la traducerea „Criticii rațiunii practice” publicată de d-nii Amzăr și Vișan.

1. Autorul „Discursului despre interpretarea filosofiei” se bucură mai întâiu că d. Nae Ionescu — renunțând la vechea sa aversiune pentru cei ce nu gândesc probleme direct — s'ar fi hotărît, însfârșit, să scrie „despre” filosofia cuiva (singurul fel fecund de a face filosofie, adaugă d. Brucăr).

Cred că recenzentul d-lui Nae Ionescu se bucură în zadar. Prefața acestuia nu vrea să fie un comentariu „obiectiv” al gândirii kantiene, ci o răfuială a ei. Nici un moment d. Nae Ionescu nu a scris prefața cu gândul să lămurească „ce a vrut să spuie Kant”, în locul textului care urmează: ci numai ca să atragă atenția cititorului, de ce nu poate accepta filosofia acestuia. Rezumând în câteva pagini, roadele unui învățământ de o decadă, prefața d-lui Nae Ionescu închide în ea substanța temeiurilor pentru care acesta face de zece ani, în Universitatea românească, opoziție sistematică filosofiei kantiene. Nimic mai deosebit, prin urmare, de filosofarea *despre* Kant, decât această prefață polemică *impotriva* eticei kantiene.

Argumentul tras de d. Brucăr din faimoasa afirmație a lui Husserl despre intenționalitatea cunoștinței, după care: „orice cunoaștere este cunoașterea a ceva”, din care ar urma, după d. Brucăr, că orice filosofare nu e decât filosofia filosofiei, acoperă fără îndoială o confuzie. Căci exact pe același argument își întemeia d. Nae Ionescu convingerea potrivnică: aversiunea pentru filosofarea „despre”. Într'adevăr, obiect intențional are orice filosofare, fie că e vorbire directă de un anumit lucru, fie că e vorbire indirectă, după alții, *despre* el. Exactitatea premisei lui Husserl nu implică însă exactitatea concluziei d-lui Brucăr. Căci obiectul intențional nu e același în amândouă cazurile. În primul caz, obiect al gândirii e problema însăși, în al doilea caz, problema nu e decât un obiect derivat, un obiect de al doilea grad, obiectul imediat fiind gândirea altuia despre această problemă. Convorbirea cu tine însuși se preface în convorbire în doi. Una e deci să te gândești pe cont propriu, la o problemă pe care și-au mai pus-o întâmplător și alți filosofi, de care te apropii, sau pe care îi combați, în măsura în care îi întâlnești, sau nu, pe drumul tău, și alta e să încerci să reconstitui ce au vrut să spuie acești filosofi, să părăsești gândurile tale proprii, spre a cerceta ce au gândit alții.

Pentru d. Nae Ionescu, ultima preocupare nici nu este filosofie. Lucrurile se lămuresc ușor dacă ne referim la conceptul de filosofie, cu care lucrează d. Nae Ionescu.

Filosofarea e în concepția d-sale, o activitate curat personală a gândirii, cu rădăcini lirice în viața filosofului — o activitate aproape artistică, dacă n'ar fi oarecum obligată din afara ei. Făcând din filosofie o operație de echilibrare lăuntrică a unei neliniști, o încercare de ocolire mintală a unui ghimpe dureros al existenței, ideea d-lui Nae Ionescu despre această disciplină, e apropiată de aceia a filosofiei vieții, a unui Klages, sau a unui Schestow.

Nu te poți răfui cu existența, pe calea gândului, pentru altul. (După unele indicii, d. Nae Ionescu nu înțelege să se răfuiască pentru altul în nici un fel: „Ei, și ce vrei să-ți fac eu?“). Problemele fiecăruia sunt numai ale lui și istoria filosofiei nu e decât o vastă colecție de răstălmăciri: formularea problemelor cuiva, în termenii altuia, dar nu cu aceleași înțelesuri. Inruidiri filosofice există desigur dar ele sunt condiționate din afara filosofiei, de existența tipurilor spirituale. Ele isvorăsc din asemănarea pozițiilor filosofilor față de existență, ci nu din transmisiunea istorică a problemelor și soluțiilor dela un filosof la altul. Istoria filosofiei nu are sens decât ca tipologie a spiritului uman. Cheia succesiunii temporale a formelor, nu stă în filosofie, ci în viață.

Nu mai în acest sens relativ, adică în istoria culturii, se poate vorbi de un filosof reprezentativ, sau actual. Ideea de filosofie adevărată, pare a nu avea pentru d. Nae Ionescu alt sens decât cel de „gândită corect și întemeiată pe o trăire autentică“. Tot de acest ordin e și sensul nae-ionescian al „neactualității“ filosofiei kantiene. El înseamnă exact: „Kant e angajat într-o răfuială cu existența care nu e nici a mea, nici a celor pe cari spiritualitatea contemporană îi apropie de structura mea spirituală“. Acesta e și sensul în care trebuie înțeleasă afirmația d-lui Nae Ionescu, că nu „înțelege“ pe Spinoza.

Dacă acest lucru e exact, filosofarea asupra produselor filosofării lui Kant, sau oricărui altuia, sau e filosofare pură și simplă asupra problemelor puse întâmplător de Kant sau nu e nimic. Interpretarea lui Kant, dacă e filosofie nu e filosofia lui Kant, ci aceia a interpreților lui: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kuno Fischer, Rehl, Cohen, Natorp, Cassirer, Bauch, Rickert, Vaihinger, Liebert, Heidegger, Brucăr. Fiecare trage de terminologia lui Kant ca de o pătură cu care își ascunde propriile lui picioare, închipuindu-și că umblă pe picioarele lui Kant... Lucrurile stând astfel, nimeni nu-și poate face o părere exactă despre folosul gândirii lui Kant, decât în măsura în care se răfuește direct cu el.

De aci, preferința absolută a textului asupra comentariului, pentru fructificarea prin gând a unei filosofii determinate. Ea nu exclude comentarul, cum își închipue d. Brucăr, ci numai îl ia drept ceea ce este, semn al altei filosofii decât cea comentată. Din acest punct de vedere nici un comentariu nu înlocuește, pentru gând, contactul direct cu textul. Poate tocmai pentru că îl înlocuește.

Și tot de aci și rolul contingent, pedagogic, extrinsec, al lecturilor pentru filosofare. În acest sens, orice text nu e decât un pretext.

Asta pretinde, cu drept cuvânt, d. Nae Ionescu.

2. A doua obiecție neîntemeiată a d-lui Brucăr stă în încercarea de a desolidariza etica lui Kant de antropologia acestuia, reproșând d-lui Nae Ionescu, că introduce un punct de vedere material, empiric, impropriu în judecata poziției etice a gânditorului german, atunci când pune în relief caracterul omenesc al „Eticii kantiene“ a lui Liebert, din cartea sa „Filosofi și sisteme“, d-sa îmbrățișase replica acestuia împotriva acuzației de formalism rostită cândva de Scheler contra eticii lui Kant. Liebert insistă, cu drept cuvânt, asupra caracterului material și irațional al celei de a treia formulări a imperativului categoric: „lucrează astfel, încât să folosești omenirii atât prin persoana ta, cât și prin persoana altuia, ca un scop, niciodată ca un mijloc“. Iată ce ne spune în această privință d. Brucăr, în cartea sa:

„Liebert arată că a treia formă (a imperativului categoric, n. a.) desminte că etica lui Kant ar fi pur formalistă (contrar decii părerii lui Max Scheler) și raționalistă ci dovedește dimpotrivă că ea are conținut, fiindcă forma aceasta exprimă cea mai înaltă idee și scopul cel mai înalt ce poate fi dat faptei. Ideea de umanitate pe care această a treia formă o exprimă, nu este formă simplă, fiindcă, spune A. Liebert, în afară de forma logică a ideii sunt cuprinse în ea valorificări despre viață, „omenirea“ având și semnificație de comunitate între oameni“... (pag. 178).

și mai departe :

„omul este în etica sa un scop în sine” (pag. 179).

sau :

„nimeni nu poate nega de aceea acum caracterul umanist al idealismului moral kantian. Ca și umanismul, spune A. Liebert, etica lui Kant își îndreaptă atenția asupra omului” (ibidem).

Chiar dacă admitem că această determinare materială a idealului etic kantian, nu este eterogenă, ci e efectiv dedusă din forma moralității — cum cred cei ce vor să evite lui Kant încă un prilej de a se contrazice — această determinare materială există, și fără ea, morala kantiană rămâne formă fără conținut, simplă constatare intuitivă a faptului obligației.

Cu alte cuvinte, considerentele antropologice nu sunt juxtapuse, ci derivate direct din ideea moralității, așa cum e derivată și „împărția (materială) a valorilor” din forma acestei moralități.

Ce altceva evidențiază critic d. Nae Ionescu decât substituinea materială a omului, ca ideal etic, în locul lui Dumnezeu, și punerea acestuia la remorca filosofiei morale ?

3. Deasemeni discutabilă mi se pare demonstrația caracterului tragic al eticii lui Kant de către d. Brucăr. Că filosofia kantiană opune radical existență și valoare, distingând ceea ce este de ceea ce trebuie să fie, nu încape îndoială. Că această opoziție a filosofiei kantiene e ireductibilă, ne e totuși îngăduit să ne îndoim, dacă punem față în față argumentele d-lui Brucăr în acest sens, din nota sa din „Revista de Filosofie”, cu argumentele în sens contrar, cuprinse în încheerea critică a aceluiaș studiu despre Liebert.

Teza lui Liebert e în total analoagă celei susținute de d. Brucăr în „Revista de Filosofie”. Ea pune în relief caracterul tragic al filosofiei kantiene, prin faptul ireductibilității antinomiei dintre natură și moralitate. Iată cum rezumă această teză d. Brucăr în cartea sa :

„A. Liebert arată în capitolele cele mai frumoase din „Kants Ethik”, că etica lui Kant accentuează în chip deosebit conflictul dintre înclinație și datorie (Neigung und Pflicht), spre a demonstra că pentru viața morală, conflictul este în definitiv un fenomen necesar, originar.

Acela care precește unele hotărâri ale noastre luate în afară de conflictul antinomic dintre datorie și dorință, acela dovedește că nu cunoaște nici valoarea dialectică, nici tragismul, nici valoarea pentru viață a eticii lui Kant, spune A. Liebert. De aceea, se înlătură în morala lui Kant, orice încercare de a diminua sau armoniza dualismul fundamental al acestei morale”. (Pag. 176—177).

și mai departe :

„pentru Kant, legea morală rămâne mereu un Sollen. În natura omenească sălășluiește infinitul străduinței atât de adânc, că omul nu poate să ajungă nici odată la liniște”. (Pag. 177).

sau, însfârșit :

„învățătura sa... despre: „Răul radical în natura omenească”, este renunțarea la orice fel de armonism. Tragismul său este mai mult, este fundamental, și ca semnificație este altceva decât sinteza dintre optimism și pesimism” (ibidem)..

D-l Brucăr nu e însă, în cartea sa, de aceeași părere. Expunându-și, și mai departe, în încheerea studiului despre Liebert propriul său punct de vedere, d-sa critică pe acesta în chipul următor, valabil implicit, și contra propriei sale teze de circumstanță din „Revista de Filosofie” :

„...Filosofia lui A. Liebert... greșete dacă crede că filosofia lui Kant nu-și pune problema unității și armoniei posibile a tuturor antinomilor și a tuturor formelor de cultură” (pag. 180).

și mai departe :

„...unitatea ca și armonia nu sunt așa dar excluse, în filosofia lui Kant, (cum am mai văzut de altfel). Neokantianul H. Rickert a pus în lumină astfel, acelaș adevăr: „Există fundamental în filosofia lui Kant, spune Rickert, posibili-

tatea de a depăși contradicțiile și de a înțelege ca pe o totalitate unitară viața omenească, cu toate că ea se afirmă diferit”. Cartea sa „Kant als Philosoph der modernen Kultur”, tinde tocmai s-o dovedească”. (Pag. 180-181).

Care dintre cele două sisteme potrivnice de interpretare este cel exact? Probabil amândouă, sau nici unul, întrucât nelămurirea pare a fi cuprinsă chiar în gândirea kantiană. Kant însuși pare a oscila când spre tipul etic armonist de care vorbește Liebert, când în spre cel dialectic. Imbrățișând, după împrejurări, când una când alta din cele două interpretări, gândirea d-lui Brucăr combate propria-i argumentare. Să fie acest fel de a argumenta semnul unei voințe de a critica cu orice preț, sau una din libertățile pe care le îngăduie filosofia filosofiei? Căci, în definitiv, ce vrea să spună d. Nae Ionescu denunțând caracterul ne-traagic al filosofiei kantiene, decât că acest Immanuel Kant și-a putut găsi un echilibru sufletesc în rigoarea arbitrară a obiceiurilor, cu toată nesiguranta în care a lăsat să plutească posibilitatea efectivă de împăcare a celor două certitudini potrivnice ale sale: „cerul cu stelele” și „legea morală”, Newton cu Jean Jacques Rousseau, „răul radical” cu „valoarea universală a bunei voințe”.

4. Tot așa de curioasă e și critica d-lui Brucăr împotriva înțelesului nae-ionescian al primatului rațiunii practice, pe motiv că „primat” nu ar implica la Kant „ierarhie”, ci numai „posibilitatea de derivare logică”. Totuși, în același studiu al d-lui Brucăr despre Liebert, citim:

„...în filosofia kantiană, deși rațiunea pură e autonomă față de rațiunea practică, totuși teoria e subordonată practicei, al cărei primat Kant îl afirmă” (pag. 180).

Dacă „primat” înseamnă la Kant exclusiv „putință de derivare logică”, cum mai e rațiunea pură autonomă față de cea practică? Iar dacă „primat” nu implică „ierarhie”, cum mai poate fi vorba de „subordonare”? Deci, sau d. Brucăr are dreptate interpretând strict pe Kant, contra d-lui Nae Ionescu, dar atunci se contrazice pe sine; sau d. Brucăr, consecvent, lărgeste interpretarea lui Kant, dar atunci critica lui contra d-lui Nae Ionescu nu înseamnă altceva decât... nod în papură?

5. În sfârșit, tot atât de puțină dreptate are d. Brucăr când contestă teza d-lui Nae Ionescu, după care filosofia lui Kant, privită în istoria culturii omenești, nu reprezintă un început, ci un sfârșit de perioadă. D-sa îi opune vechia teză a copernicanismului kantian, cal de bătaie al tuturor examenelor de licență în filosofie.

Demonstrația falșității acestui copernicanism, după care Kant ar fi revoluționat filosofia atunci preocupată mai ales de fizică, — situând, ca și Socrate, activitatea cunoaștere și creștere a subiectului în centrul preocupărilor ei ulterioare — e fără îndoială unul din punctele de vedere cele mai originale și mai mature lămurite în nenumăratele lecții consacrate de d. Nae Ionescu în cursul ultimilor zece ani răfuirii filosofiei kantiene.

Care dintre elevii lui nu-și amintește de lecțiile în care acesta dovedea că lunecarea spre subiect și preocuparea precumpănitoare de cunoaștere datează în filosofia modernă, dela Descartes, care cel dintâiu încercase să deducă lumea din intuiția imediată a eului identificat cu ființa gânditoare. Sau de lecțiile în care dovedea continuitatea acestor preocupări în toată filosofia modernă prekantiană, prin apariția numerocelor „încercări” și „noui încercări” asupra intelectului uman. Față de acestea Kant, departe de a fi în inovator, apărea ca un moștenitor întârziat, zdrobit sub povara unei tradiții divergente pe care încercase în zadar să le însumeze: Descartes și Locke, Leibniz și Hume, Wolff și Shaftesbury, Rousseau și Knutzen. Iar „cele trei critici” kantiene, departe de a fi punctele de plecare ale unor desfășurări viitoare filosofice, care nu le va împrumuta decât limbajul, apăreau mai curând ca o a doua „sumă antropologică” a unui tip de spiritualitate emenească, isvorât din naștere și deja însumat c primă oară, în „Enciclopedia” secolului al XVIII-lea.

Voiam tocmai să regretăm că întârzierea publicării acestor idei, emise întâia oară de d. Nae Ionescu prin 1923, le-au răpit oarecum nouitatea relativă, astăzi, când prin răspândirea judecăților analoage ale unor Gilson, Maritain sau Berdiaeff, ele au ajuns aproape locuri comune pentru o bună parte din cei ce gândesc la aceste lucruri. Obiecțiile d-lui Brucăr vădesc totuși utilitatea publicării lor.

Această nouitate nu e, de fapt, decât o nouitate relativă. Relativă față de teza copernicanistă. În fapt, rădăcina acestei interpretări a situației istorice a filosofiei kantiene, ar putea fi căutată mai sus, în lecțiile profesate de Emile Boutroux asupra lui Kant la Sorbona, în anii 1894—96 și 1900—1901, dar publicate în volum abia în 1926, sub îngrijirea lui E. Gilson. (Data cursului e de reținut întru cât coincide cu reorientarea metafizicei apusene în sensul vitalist; publicarea ei în volum n'a întârziat însă numai cu o decadă, ci cu o generație; în acest interval s'au răspândit fără îndoială presupuzițiile care au reactualizat interpretarea gânditorului francez).

Cercetând interesul istoric al problemei kantiene, Boutroux scria:

„Descartes concepu această problemă: să gândească realul, adică să dehbândească o știință care să aibă caracterul de universalitate și de necesitate la care visau cei vechi, pentru știința perfectă și care, satisfăcând astfel complet rațiunea, să poarte asupra realității vizibile, fenomenale, sensibile.

Această sarcină a fost întreprinsă în două direcții diferite de școala lui Descartes și de școala lui Bacon”...

și mai departe:

„Sistemul lui Kant ne apare astfel ca o concluzie a marelui dramă filosofice care se petrece între raționaliști și empiriști veacurilor XVII și XVIII” (pag. 11).

E drept că mai încolo, Boutroux adăugă:

„Interesul istoric al operei lui Kant consistă în al doilea rând, în faptul că a dat un punct de plecare speculațiilor filosofiei germane. Problema care o domină este explicația și stabilirea posibilității unei științe apriorice a naturii” (pag. 11).

Arătând însă că:

„Immanuel Kant protestase dinainte contra idealismului dogmatic care deduce legile existenței din legile gândirii” (ibidem).

Boutroux evidențiază aproape explicit că: „Acest idealism porcede din el”, împotriva lui, adică numai printr'o răstălmăcire.

Exact teza d-lui Nae Ionescu.

În orice caz, în judecarea procesului lui Kant în fața conștiinței filosofice românești contemporane, deschis cândva de d. Rădulescu-Motru, pe care d. Brucăr pare a voi să-l redeschidă, obiecțiile acestuia contra d-lui Nae Ionescu întârzie cu un deceniu.

MIRCEA VULCĂNESCU

București, 6 Octombrie 1934.

## RĂSPUNS D-LUI M. VULCĂNESCU

1. Imi face plăcere să răspund d-lui M. Vulcănescu, în primul rând, fiindcă d-sa deși a fost tentat de câteva ori să treacă la „șarjă”, și-a regăsit mereu amenințarea cu care pare a fi obișnuit să discute lucrurile acestea filosofice atât de dificile, sfârșind chiar cu o serie de considerații prețioase din punct de vedere informativ. În al doilea rând, fiindcă observările d-sale asupra recenziei ce am făcut în numărul trecut al „Revistei de Filosofie”, prefetei pe care d. Nae Ionescu a scris-o la volumul nou apărut al „Criticei rațiunii practice” a lui Kant, în traducere românească, — imi dau prilejul să revin asupra unor chestiuni de ordin teoretic extrem de însemnate pentru înțelegerea filosofiei kantiene. Așadar, nu fiindcă subsemnatul ași voi să relau azi, cum ne încredințează d. M. Vulcănescu, procesul lui Kant deschis de către dascălul meu d. C. Rădulescu-Motru „în fața conștiinței filosofice românești contemporane”, sau fiindcă ași voi să stărui totuși, deși întârziat „cu un deceniu”, în obiecțiile mele față de răfuclile d-lui N. Ionescu, în ce privește filosofia lui Kant. Dealtfel, această din urmă idee nici nu are vreo importanță. Decarece, noi nu știm, din nici o scriere a d-lui Nae Ionescu, ci numai din afirmația d-lui M. Vulcănescu, că cel dintâiu s'a răfuit cu filosoful Kant timp de zece ani, pentru a putea încheia de aci ceva cu privire la o astfel de întârziere. Știm că prefața d-lui Nae Ionescu, a apărut în primăvara anului 1934, dar obiecțiile noastre au fost scrise în No. 3 din același an al „Revistei de Filosofie”. Este prin urmare o vină a d-lui N. Ionescu că d-sa a întârziat cu un deceniu apariția vederilor sale asupra filosofiei lui Kant, iar nu a noastră că imediat ce considerațiile d-sale au văzut lumina tiparului noi ne-am grăbit să le examinăm. Cred apoi că împrejurarea aceasta are în fond o minimă valoare, întâiu, din pricină că în ce mă privește am pus comentariul meu în legătură cu unele lămuriri ale filosofiei lui Kant, apărute în acești din urmă ani și în al doilea rând, din cauză că problema kantiană este una permanentă, așa că o discuție a ei nu poate fi niciodată întârziată, ci este întotdeauna de o turburătoare actualitate. Ideia întârzierii mele „cu un deceniu” se înlătură prin urmare.

Cum se înlătură și celelalte idei-șarje, câteva la ruzmăr, din replica d-lui M. Vulcănescu. De pildă aceia că ași folosi „după împrejurări” interpretările posibile ale filosofiei morale a lui Kant, ce face mai departe, se argumentează, ar însemna că am un fel de a prezenta lucrurile ce ar fi „semnul unei voințe de a critica cu orice preț, sau una din libertățile pe cari le închide „filosofia filosofiei”. În felul acesta sunt învinuit că nu fac altceva decât să caut „nod în papură” d-lui N. Ionescu. Aceste idei se înlătură, fiindcă în orice comentariu despre un obiect intențional, în cazul nostru al unui sistem de filosofie sau o interpretare a ei, încerc să folosesc o metodă fenomenologică, fixându-mă în mijlocul însuși al sistemului pentru a ajunge în cele din urmă la esențialitatea lucrului descris. Așadar, discut lucrurile nu în afară de sfera notelor de apartenență a fenomenelor, ci tocmai înăuntrul acestora. Ochiul ce vrea să urmeze acest fel de comportare trebuie să vadă că rigiditatea metodei nu duce la nici o contradicție, dacă observăm desfășurarea descrierii pe un plan de noțiuni ce se încrucișează, dar care pot părea contrazicătoare dacă le observăm în planul unor noțiuni cu s'erele contrarii. Rezultă de aci însă, că numai un ochiu ne-

deprins cu această comportare metodologică, poate să vadă o critică, acolo unde nu se urmărește altceva decât precizarea unui adevăr teoretic, sau o libertate a „filosofiei filosofiei”, concepție pe care o preceznăiez. Așa cum am descris-o în „Discursul asupra conceptului de filosofie a filosofiei”, ea se referă în primul rând la un „fapt transcendent”, față de care sistemele nu sunt decât realizările lui în concret. Așadar, sunt ceva derivat, deși își păstrează aderențele cu spiritul absolut din care se nasc. De aceea afirm că filosofia aceasta poate fi tratată cu efortă ironie, numai dacă nu voim sau nu știm să-i pătrundem esența. Pentru a o înțelege se cere identificarea cu felul de comportare fenomenologică.

Tot așa se înlătură și felul cum e pusă problema de către d. M. Vulcănescu în ce privește lămuririle d-lui N. Ionescu asupra faptului copernican kantian. Trec peste afirmația cu nimic dovedită, dar care din punct de vedere științific nici nu poate fi luată în considerare și anume, că această problemă este „fără îndoială unul din punctele de vedere cele mai originale și mai matur lămurite în nenumărate lecții consacrate de d. Nae Ionescu în cursul ultimelor zece ani răfuirii filosofiei kantiene”. Retin numai șarja aceasta, că subsemnatul, opunând ideea „nae-ionesciene” că filosofia kantiană înseamnă un sfârșit de perioadă, ideea, că dimpotrivă este un început, nu fac altceva, referindu-mă la faptul copernican al lui Kant pentru a dovedi această opunere a mea, decât, să folosesc calul de bătaie „al tuturor licențiatilor în filosofie”. Un cal de bătaie pe care d. N. Ionescu, deși doctor în filosofie, l'a uitat totuși în drum sau a sărit peste el. Fiindcă faptul copernican kantian nu poate fi uitat nici chiar de către d. Nae Ionescu, deși d-sa se răfuiește cu filosofia lui Kant de zece ani, cum ne asigură d. N. Vulcănescu. Problema e legată de ideea originalității gândirii lui Kant, originalitate pe care prefața d-lui Nae Ionescu o contestă. În această privință l'am citat și pe Emil Lask, pentru a demonstra numai în trecut cât de greșită este refutarea acelor cari uită valoarea în sine a filosofiei lui Kant. Pentru a ne dovedi că filosoful Kant nu a adus nimica nou în filosofie, d. M. Vulcănescu citează antecedentele „Inercărilor” și „Noulor încercări asupra intelectului”, ale lui Descartes, Locke, Hume, etc. Iar la sfârșit, se face apel la autoritatea lui Boutroux. Dovedește aceasta ceva împotriva originalității gândirii kantiene? Istoriograii s'au străduit întotdeauna să vorbească despre astfel de antecedente. Am înaintea mea de ex. lucrările lui O. Hamelin (*Le système de Descartes*), Leon Blanchet (*Les antécédents historiques du je pense, donc je suis*), Pierre Lachize-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*), lucrări care între alte probleme se silesc să lămurească antecedentele, originea, izvoarele, influențele, etc. ale gândirii lui Descartes sau Spinoza. În ipoteza că reușesc într-adevăr să demonstreze aceasta, înseamnă acest fapt că el duce la înlăturarea originalității gândirii lui Descartes sau a lui Spinoza? În „Filosofia filosofiei” am arătat că tocmai studiul acestor influențe și izvoare au o valoare cu totul relativă și secundară și că, pentru studiul sistemelor de filosofie este necesară folosirea metodei interpretării lor, întemeiată în primul rând pe parantezarea tuturor acestor date de ordin minim, și apoi, pe considerarea proiectivă a sistemelor, văzute în esența lor pentru a nota în felul acesta nu numai problemele derivate și antinomiile și corelatele la care sistemele pot fi reduse, ci în același timp, și viziunea unicității inițiale, apriori, din care s'au născut și care constituie tocmai esențialitatea lor. Și originalitatea lor.

2. D. M. Vulcănescu caută de altminteri să arate în scrisul său că subsemnatul criticând prefața d-lui Nae Ionescu, mă contrazic de două ori cel puțin. Odată, când încerc „să desolidarizez etica lui Kant de antropologia sa”. Altădată, când voiesc să demonstrez caracterul tragic al filosofiei kantiene. Și mai e și o a treia contradicție.

a) Trebuie să lămuresc că eu n'am desolidarizat etica lui Kant de antropologia sa. Am arătat numai că părerea d-lui Nae Ionescu, cum că etica filosofului dela



Königsberg este o antropologie, nu se poate susține. Iar pentru a dovedi temeinicia afirmației mele am citat un întreg pasagiu din „Philosophiae practica universalis una cum etica”. D. Mircea Vulcănescu trebuia să înlăture acest pasagiu. Nu să-mi găsească contradicții. Fiindcă în chiar ipoteza că în gândirea mea, în genere, nu în cea precizată cu prilejul recenziei ce am scris, ar fi contradicții, asta nu înseamnă de fel că s'a infirmat dovada ce am făcut asupra falsității unei interpretări.

b) Deasemeni, trebuie să arăt că în ce privește tragismul gândirii lui Kant, filosofia sa nu este lipsită de sublim numai „pe alocurea”, cum vrea să susțină d. Nae Ionescu, ci dimpotrivă, prin esență dialectică, dialectică și în domeniul etic (antinomia Sein-Sollen), este tocmai accentuat tragică. Mă refer în această privință în totul la argumentarea din recenzia mea. Ea nu este de fel înlăturată prin găsirea, ipotetic vorbind, a unor contradicții în sistemul meu de gândire. În genere vorbind, admit că lucrările mele abundă de contradicții. Las chiar deoparte discuția amplă ce se poate face în această ordine de idei, observând lucrurile, cum am menționat mai sus, din punctul de vedere al noțiunilor contrare sau contradictorii. Cu referire însă la problema în discuție: tragismul în filosofia lui Kant, trebuie să-i remarc d-lui M. Vulcănescu, că expunerea filosofiei lui Kant, făcută în volumul meu: „Filosofi și Sisteme”, și anume în studiul ce tratează despre „A. Liebert și filosofia criticistă”, este un „adaos” numai, adaos cu care vointam să completez până la ultimele limite expunerea filosofiei lui Liebert, fără a lua însă atitudine atunci asupra lucrării acestuia: „Kant's Ethik”. Adaosul e pur și simplu o redare cât mai obiectivă a acestei cărți. Studiul meu a apărut însă întâiu în „Revista de Filosofie”, fără acest adaos, de oarece la data apariției lui acolo, A. Liebert nu publicase încă „Etica lui Kant”. Iar considerațiile mele critice asupra întregii filosofii a lui A. Liebert au rămas în volum alteleaș. Dar, cum spuneam, contradicțiile mele nu presupun ca implicare valabilitatea greșelilor semnalate, ale d-lui Nae Ionescu.

c) Însfârșit, d. M. Vulcănescu se mai referă la o contradicție cu privire la primatul eticii kantiene, față de „Critica rațiunii pure”. Convin că în studiul meu asupra lui A. Liebert, expunând informativ etica lui Kant, fără a lua atitudine și fără a critica în vreun fel interpretarea ei făcută de către A. Liebert, am greșit. Că am făcut adică și eu eroarea de a identifica ideia de primat cu ideia de ierarhie. Mergând însă la sursă, cum am făcut în recenzia mea, mai putem să persistăm în această confuzie? Eroarea mea, dacă este, implicitează „veracitatea” erorii d-lui Nae Ionescu? Iar în recenzia mea, m'am referit tocmai la această eroare. Voind deci să-l apere pe d. N. Ionescu, preopinentul meu d. M. Vulcănescu avea să înlăture mai întâiu „textul” kantian, și apoi abia, dacă ar fi voit, deși inutil, să „distrugă” observația mea.

3. Critica d-lui M. Vulcănescu începe cu precizarea „bucurie” mele, că însfârșit, l'am prins pe d. Nae Ionescu făcând filosofie „despre”, deci având atenția îndreptată asupra unui fapt derivat nu asupra unor probleme cari sunt prilej sau „pretext” de filosofare. D. M. Vulcănescu nu voințe să mă lase a mă bucura de acest eveniment. Fiindcă, eu o recunosc, nu e ușor să scrii un studiu „despre” o carte, cum este însăși „Critica rațiunii practice”. Asta presupune lectura cărții, atenție încordată asupra definițiilor și ideilor ei, putere de reasociere a ideilor, expunerea apoi clară a lor, critica ideilor întemeiată fie pe o siguranță în analiza lor, fie clădită pe un punct de vedere propriu al celui care scrie „despre” ceva. Într'un cuvânt, a scrie „despre” presupune și o deprindere, o vivacitate în comprehensiunea ideilor altora, egală cu vivacitatea de înțelegere a oricărui obiect al lumii (iar ideile pot fi văzute și ele ca obiect, transcendent al sau transcendent). D. Nae Ionescu, deprins mai lesne cu „filosofarea”, celace după însăși definiția d-lui M. Vulcănescu, e „o activitate personală a gândirii, cu rădăcini lirice în viața filosofului”, decât cu filosofia ca știință strictă. — a excelat într'adevăr în felul de a face prilej de filosofare, din filosofie.

Dar din această pricină d-*sa* este autorul unor erori în ceiace privește redarea exactă a gândirii lui Kant și înțelegerea ei. Fiindcă înțelegerea aceasta nu poate fi clădită pe frumusețile paradoxului. Dimpotrivă, numai pe cuprinsul ei, cât mai nealterat prezentat. Paradoxul n'are aci nici o relevanță teoretică. Și, fiindcă eu semnalasem că d. Nae Ionescu a scris un studiu „despre”, greșit însă (nu mă bucuram totuși de această greșală, cum nici de faptul considerat în sine, că d. Nae Ionescu a condescins să scrie „despre” etica lui Kant), — d. Mircea Vulcănescu, încercând între altele să pună în sarcina d-lui Nae Ionescu niște idei cu referire la „conceptul de filosofie” în gândirea nae-ionesciană, accentuează, că d. Nae Ionescu nici n'a încercat în prefața sa să facă un studiu „despre”. Am arătat totuși că a încercat să facă un astfel de studiu. Pentru a-l convinge pe d. Mircea Vulcănescu că și în această privință adevărul este de partea mea, îl rog să recitească acest pasajiu din prefața cu pricina, și anume pasajul dela pag. XXVII după ce în parag. 2 se încearcă un rezumat al „criticii rațiunii practice”: „Preocupați să înlesnim cititorului înțelegerea cât mai desăvârșită a „Criticii rațiunii practice”, nu suntem prin urmare interesate la cătimea de adevăr pe care o cuprinde antropologia kantiană rezumată de noi în cele de mai sus, ci numai la exactitatea cu care vom isbuti să fixăm cadrul general în care se înscrie problema rațiunii practice. Asta și explică de ce, în expunerea noastră”, etc.

4. Asupra celorlalte considerente filosofice dela începutul studiului d-lui Mircea Vulcănescu, nu mă opresc mai mult. Nu fiindcă ar fi toate erori, sau ar arăta perspectiva tipologică, relativă, psihologistă, sub care d-*sa* vrea să prezinte posibilitatea de înțelegere a sistemelor de filosofie, ci, fiindcă nu știu dacă ideile pe care le susține sunt ale d-sale, sau ale d-lui Nae Ionescu. În discuție este acesta din urmă, nu d. Mircea Vulcănescu. Iar dacă ar fi ale d-lui Nae Ionescu, nu știu dacă pot crede în autenticitatea lor. D. Vulcănescu, este drept a audiat cursurile d-lui Nae Ionescu. Dar nu cumva, dată fiind teoria enunțată asupra conceptului de filosofie văzută ca filosofare, ca un fel de reverie lirică, considerentele acestea n'au fost alterate de către d. Vulcănescu? Cine dă aci autenticitatea? Poate că d. Nae Ionescu repudiaza conceptul de filosofare a filosofiei. așa cum îl expune în replica sa d. M. Vulcănescu? Cum avem deci garanția unei veracități în această privință? Am constatat, ceiace este neîndoielios surprinzător din punct de vedere științific, că unii prieteni devotați și entuziaști ai d-lui Nae Ionescu, pun în gura d-sale unele afirmații pe cari nu știu dacă d-*sa* le-a făcut într'adevăr. Mărturia cursurilor nu înseamnă nimic, fiindcă ele nu sunt semnate de d. Nae Ionescu. Numai manuscrisul său depus de pildă la Academie ne-ar pune pe pista cugetării sale proprii. Asta în ipoteza că d-*sa* voiește să rămână la ideea de a refuza tipărirea prelegerilor sale. Sau îi atribuie unele concepții metafizice pe care nu știm dacă le susține. Care e posibilitatea noastră de control, fără riscul de a fi desmințiți atunci când am încerca să vorbim „despre” ele? Este exact că prietenii d-sale s'ar putea referi la transmiterea orală a ideilor. La Socrate și la Platon. Dar cum nici d. M. Vulcănescu, nici prietenii d-lui Nae Ionescu nu pot avea pretenția de a fi Platonii, și cred că nici d. Nae Ionescu nu poate să presupună, ceiace ar voi de ex. d. M. Vulcănescu, că este Socrate, — urmează să cerem d-lui M. Vulcănescu și celorlalți să îndemne pe d. Nae Ionescu să-și publice presupusa filosofie. Fiindcă numai în felul acesta i-am putea discuta pe baze neîndoielnice, ideile. Până atunci, cunoaștem din răstimpul celor zece ani de când îl refutează pe Kant, numai prefața sa la „Critica rațiunii practice”.

Rog acum pe d. Mircea Vulcănescu cât și pe cititori să-mi ierte libertatea de a nu fi urmat șirul chestiunilor puse de preopinentul meu. Cartoanele jocului său spiritual pot fi răsturnate cîrcare ar fi ordinea prezentării lor.

I. BRUCĂR

## RECENZII

TUDOR VIANU: *Estetică*, vol. I (București, Fundația „Regele Carol II”, 1934, 284 pp.).

Primul volum, recent apărut, din sistemul de estetică al d-lui T. Vianu, tratează problemele preliminarii și structura operii de artă, urmând ca un nou volum să desvolte procesul dinamic din sfera îndeletnicirii artistice, precum și studiul categoriilor. Regretăm că o astfel de lucrare nu poate fi analizată mai amănunțit în spațiul restrâns al acestor rânduri; totuși, spre a-i releva locul deosebit în problemele de actualitate ale esteticii, nu putem renunța dela o integrare în coordonate istorice.

Cel dintâi gânditor care a încercat o fundare pozitivă a autonomiei artistice a fost Kant, întrerupând prin aceasta, orice discuție oțicasă, privitoare la fenomenul artistic, mai înainte de a i se fi considerat structura distinctă și specifică. De atunci și până în zilele noastre, chestiunile cele mai sericase asupra artei, au avut ca obiectiv delimitarea propriului său domeniu. Cugetarea estetică a urmărit însă un plan superior, căutând să descopere în natura artei germenele unei expansiuni în toate domeniile spiritului. Această treaptă a concepției artistice a fost sumar reprezentată înainte de Kant prin Vico, iar după Kant prin Schelling și, cu deosebire, prin Schiller. Un astfel, de imperialism al artei este proiectat de Vico numai în trecut, raportat la caracterul general al manifestărilor artistice în lumea primitivă, iar la Schiller rămâne numai un postulat ideal și rezervat viitorului. În sfârșit, Schelling nu mai poate conta, deoarece în tendința sa nemăsurată de a extinde sfera artei, i-a redus conținutul până la o adevărată inecare în metafizică.

Abea la poarta veacului nostru, această din urmă treaptă expansionistă, părăsește stadiul unor postulate dogmatice ale minții, prin apariția excepțională a lui Croce, care, pentru prima dată, depășește sistematic problema kantiană a autonomiei artistice, desvoltând științific directiva lui Vico; elementul artistic nu este cuprins numai într-o manifestare totalitară a vieții primitive, ci își desvoltă și în prezent virtutea universală sub forma expresiei, infiltrată în domeniul logic, etic sau economic; dar sprijinindu-se pe un punct de plecare vichian, demnitatea artei implică un echivoc în concepția lui Croce, deoarece în toate manifestările spiritului, arta ar putea apare ca o obsesie a naturii barbare, primordiale, în activitățile omului evoluat și civilizată.

Deaceea pe linia mare a gândirii estetice începe să se acorde atenția unei limitări și coborâri la vechea problematică a lui Kant, înfăptuită odată cu estetica fenomenologică (negreșit, prin mijloace proprii și foarte subtile), așa încât pentru aspirațiile artei, curentul fenomenologic prezintă un regres față de încercarea crociană. În sfârșit, lucrarea d-lui T. Vianu constituie parțial, după Croce, a doua mare încercare contemporană, de a depăși nivelul kantian, al autonomiei artistice, fundându-se o nouă concepție expansionistă, de astă dată nu pe baza

indicațiilor lui Vico, ci pe ale lui Schiller. Aci, credem, rezidă aportul de nespusă importanță al primului sistem de estetică românească.

Trebuie adăogat că și d-l T. Vianu înaintează, un timp, pe linia fenomenologică, a cărei metodă este urmărită; dar utilizarea acestei metode va determina numai o operație limitată. În prealabil, trebuie inițiată fundarea autonomiei artistice, pentru a aspira, pe urmă, la o extindere a acestei structuri independente și asupra celorlalte aspecte ale spiritului. Bunăoară, nici Croce nu depășește domeniul problemei kantiene atâta vreme cât încearcă să stabilească obiectul artei, prin identificarea ei cu intuiția-expresie; de îndată ce însă, caută locul artei în spirit, Croce întrece interesul kantian al acestei probleme și se avântă în cucerirea unui domeniu universal, pentru fenomenul artei.

La rândul ei, treapta kantiană, de căutare a autonomiei artistice se împlinește, în gândirea d-lui T. Vianu, pe bază fenomenologică; numai o considerație greșită ar putea privi drept fenomenologic și ansamblul sistemului. Această determinare a autonomiei artistice pe teme fenomenologic, este evidentă la autor, îndeosebi, în cercetarea „momentelor constitutive ale operii de artă” cu cunoscutul procedeu al fenomenologiei de a desprinde faptul artei din complexul existenței obișnuite, pentru a i se deduce, pe o astfel de cale analitică, esența specifică. Mai înainte, încă, ni se indicase structura artei ca simbol, rezultat din raportul dintre formă și fond.

Însă contribuția definitivă a acestui sistem este specificarea artei ca valoare și mai cu seamă locul ei în activitățile spiritului. Pentru d-l T. Vianu arta nu mai constituie o simplă punte între natură și spirit, ca în vederea lui Kant, ci și realizarea unei întruchipări, ce întrece ambele date, ca o țintă a celor mai înalte străduinți. Autorul, folosindu-se de un fenomen contemporan, devenit punctul unei stăruitoare întrebări, pune datele polare kantiene sub forma de „tehnică” și „natură”. Artă nu numai că le întrunește pe amândouă, dar alcătuiește și o unitate superioară, izolată și suficientă sieși, prezentând, prin aceasta, o independență perfectă, asemenea totalității cosmosului. De aceea arta constituie și aspirația supremă a eliberării omenеști de sub povara oricărei determinări.

Astfel, întâietatea artei s'a manifestat, în decursul culturii, de câte ori erau stimulate condițiile de afirmare puternică a personalității sau de velleitate a unei independențe demiurgice (Renașterea italiană, Romantismul german); toate datele spiritului erau subsumate, în aceste epoci, atitudinii estetice, adică unei *valori-scop*, echivalentă cu atribuțiile personalității. Vremea noastră, însă, se pierde într'un câmp de *valori-mijloace*, constituind tipul unei civilizații faustice, aflată într'o veșnică utilizare a acțiunii, în vederea unor scopuri foarte puțin determinate sau complet șterse. „Risicăm, însă, să ne rătăcim în absurditate, dacă hărniciei noastre îndreptată către fapte nu izbutim să-i dăm scopul unei valori nedepășite” adaogă autorul, închipuind o nouă și apropiată etapă de regalitate a artei, eșită din însăși condițiile tehnice. Faptul că tehnica a inaugurat brutalul sistem de fabricare în serie, înlocuind în industrie vestigiile artei adevărate, nu constituie, poate, decât negativul ei moment dialectic: prin perfecționarea mijloacelor tehnice, s'a ajuns, însă, la plămuirea unor obiecte, independente în funcțiunea lor, apropiindu-se, prin aceasta, de însăși structura înfăptuirilor, considerate sub unghiul valorii artistice; s'ar putea ivi, pe această cale, eflorescența unor produse artistice mai desăvârșite decât cele ale vechii manufacturi, fiind și mai pătrunse de lumina unei idei. Tehnica va condiționa, astfel, un nou comandament al artei.

Dar momentele de subsumare a valorilor spiritului la categoria artei nu se constituie numai ca date istorice, depășite sau eventuale, ci se prelungesc și ca invariante în diferite structuri mentale. Astfel, sistemele filosofice mari și obiective nu s'au putut desăvârși decât prin înfrânarea elementelor volitive sau pasionale, gata să intervină în orice moment, ca în speța gândirii „messianice”. Această înfrânare a avut loc numai mulțumită unei atitudini spectaculare, echivalentă depărtării și izolării aflate în atitudinea artistică. De asemenea și știința, care se manifestă sub aspectul unor operații fragmentare, de mici adosuri la achiziții ante-

rioare nu-si întruchoează formele-i totalitare, decât tot prin intervenția momentului artistic; origina fenomenului de totalitate, în operațiile spiritului este de natură artistică. Ideea autorului mai poate fi confirmată prin răsfețele indicații ale unui gânditor de seama lui Rudolf Eucken, care vede în creația și în contemplația artistică icoana totală a activității spirituale; și dupăcum frumosul nu atrage prin urmările lui, ci prin el însuș, tot astfel și orice activitate a spiritului, prin intervenția elementului final, de totalitate, al artei, va fi îndestulător numai prin propria sa structură (v. *Geistesprobleme und Lebensfragen*, Reclam, p. 100). În-sfârșit, valorii artistice se subsumează și conceptul etic al personalității.

Astfel arta își afirmă supremația spirituală în certe epoci istorice, priatre cari d-l T. Vianu presimte și una foarte apropiată de orizontul nostru; nu-i mai puțin adevărat, însă, că fermentul artei se extinde în mod permanent asupra unor domenii spirituale ca știința și filosofia. Demonstrarea unui astfel de imperialism artistic, credem, constituie accentul principal și ultimul obiectiv din acest sistem de estetică.

Trebuie notat, însă, că și alte orientări sau articulări de amănunt se rezolvă în distincții din cele mai subtile, răspunzându-se la toate problemele cari solicită această parte a esteticii; de relevat, printre altele, este valoarea normelor, ingenioasa demarcare a *tipului* față de *stil* sau a atitudinii estetice față de estetism.

Terminând de menționat — evident sumar — această superioară producție de cultură, apărută în mijlocul nostru, nu-mi pot formula decât surprinderea față de o atare apariție în ambijanța săracelor noastre preocupări estetice. Această „Estetică” este una din puținele lucrări românești apărute în ultimul timp, cari se cer imperios traduse.

EDGAR PAPU

MIRCEA DJUVARA: *Drept rațional, izvoare și Drept pozitiv*. („Biblioteca Universitară de Drept”, Socec et Co.).

Opera de filosofie juridică a D-lui Mircea Djuvara, în care se așează și acea cuprinzătoare „Teorie Generală a Dreptului” apărută în 1930, prezintă încercarea hotărâtă de a da întăietatea nu atât analizei conceptelor mănuite de jurisconsult, cât analizei procedeeleor mintale care determină formarea acelor concepte, interesul deplasându-se astfel în sensul unei adevărate cercetări filosofice.

Căci din nefericire, prea adeseori, sub eticheta filosofică, enciclopediștii dreptului ne înfățișează simple generalități, fără nicio preocupare de activitatea rațională care prezidează geneza acestora. Interesul lucrărilor D-lui Djuvara stă tocmai în schimbarea de sens care ne duce dela studiul principiilor și instituțiilor juridice la acela al activității care le generează.

În lucrarea pe care ne-a prezentat-o anul acesta ca o desvoltare a ideilor expuse la Primul congres internațional de filosofie a dreptului și Sociologie juridică aspectul tehnic dispare aproape cu desăvârșire pentru a face loc liberii cercetări a naturii dreptului. În calea reducerii la o înțelegere unitară a acestei naturi, stă dela început întreitul aspect sub care se prezintă dreptul și pe care însuși titlul lucrării îl pune în lumină: dreptul rațional, dreptul izvoarelor și dreptul pozitiv. Pentru a aprecia însemnătatea rezultatelor la care va ajunge analiza D-lui Djuvara, trebuie să avem bine lămurit în minte faptul că aceste diverse aspecte s'au constituit pe opoziții, poate artificiale, dar rareori contestate, sau pe calea unei evoluții istorice de confuzii acumulate.

Vicisitudinile dreptului rațional în opoziția lui cu dreptul pozitiv le vom aminti pe scurt. Raționalismul dogmatic creiește concepția unui drept rațional etern, care ca atare era și „natural”, constituit din norme nepăritoare ca fiind impuse de rațiune, și care se opunea dreptului pozitiv, adică formelor particulare și accidentale de aplicare efectivă în viața socială, întemeiate pe autoritatea eta-

tică. Spiritul istoric reținând ca singure reale și valabile aceste forme particulare, a discreditat ideea posibilității unor norme raționale, universale, întâlnindu-se aci, nu în metode dar în concluzii, cu criticismul care denega rațiunii facultatea de a construi singură cunșterea științifică sau de a ne da conținutul normelor practicei.

D-l Mircea Djuvara recunoaște aceste rezultate dar refuză să se mulțumească cu simpla înregistrare a unor date empirice. Deaceia își pune dela început întrebarea: care este punctul de vedere juridic? Care este natura normei de drept? Și examinarea atentă a procedeeilor gândirii îl duce la concluzia că punctul de vedere juridic este un punct de vedere logic, iar norma juridică, care apreciază, dacă un fapt este drept sau nu, este o judecată obiectivă de valoare.

În această judecată găsim un element *material*, care este faptul constatat, și un element *formal*, aprecierea rațională a aceluia fapt. Prin generalizarea acestor elemente obținem din judecățile individuale normele generale. În sfârșit, dat fiind caracterul logic al acestei constituirii, normele de drept rațional, sunt dominate de principiul necontradicțiunii care le organizează într'un tot virtual sistematic.

Aceste procedee logice, analiza D-lui Djuvara ni le arată în lucru în dreptul izvoarelor, care este dreptul normelor generale consacrate de izvoarele formale (legea, cutuma, etc.). Și aci normele generale se formează din aprecieri individuale, iar totalitatea lor constituie un tot virtual, adică toate normele juridice în vigoare stau, în mod ideal, în corelație, se implică și se armonizează între ele.

Ceeace se numește drept pozitiv, „normele a căror aplicare este în ultimă analiză garantată prin intermediul organelor etatice organizate”, prezintă o deosebire de fapt față de dreptul izvoarelor.

O normă de drept, pentru a fi o normă de drept pozitiv, trebuie să fie efectiv aplicată. Și D-l Mircea Djuvara constată aci faptul turburător al refuzului autorității competente, de a permite uneori aplicarea normei create de izvoare. Acest conflict ar putea apare ca dezorganizator la prima vedere. Însă în domeniul științei și al cugetării, adesea anomaliile, faptele aparent aberante, ne revelează adevărata natură a dreptului, sau mai bine zis verifică analiza făcută cu ocazia dreptului rațional. Într'adevăr, în fiecare caz în parte, autoritatea competentă își exercită „dreptul de apreciere rațională și independentă”, după care permite sau nu aplicarea normei. O normă nu este aplicată pentru că e impusă de vreunul din izvoarele formale (deși aceste izvoare în practică joacă un rol foarte însemnat), ci pentru că judecata logică a celui ce o aplică hotărăște cu autonomie desăvârșită îndreptățirea ei, adică armonizarea cazului individual cu întreaga stare socială la un moment dat. Astfel dreptul pozitiv se rezolvă într'o serie de judecăți logice independente, a căror autoritate singură legitimează dreptul izvoarelor.

Această analiză profund originală, după care atât în dreptul izvoarelor cât și în dreptul pozitiv, se manifestă un acelaș drept rațional, cu o eficacitate crescândă, acordă judecății individuale un rol atât de însemnat încât nepotrivirea ei cu concepțiile curente dă naștere la dificultăți pe care autorul le-a prevăzut și a căutat să le rezolve introducând alte elemente explicative așa cum în domeniul științelor naturii dificultățile unei teorii sunt înlăturate prin ipoteze auxiliare. De pildă, autoritatea legii, care în viața de toate zilele apare ca superioară oricărei voinți particulare, se va explica și prin puterea efectivă a legiuitorului și prin ideea de securitate necesară raporturilor sociale, fără însă ca aceste elemente noi să înlătore principala justificare, care este justificarea rațională.

La capătul acestei cercetări care rezolvă dreptul pozitiv în drept rațional, întâlnim în mod firesc întrebarea următoare: pe ce se întemeiază judecata individuală (ultimul element care ne rămâne după reducățiunile operate), pentru a valorifica un fapt?

Judecățile individuale, și după ele normele generale, valorifică situațiunile în raport cu ideea de justiție. Justiția nu este obiectul nelămurit al unei aspirațiuni generoase sau un postulat care stimulează viața socială, ci o exactă apli-

care, în domeniul filosofiei practice, a însuși principiului contradicției, care cere ca „să se dea aceeași soluțiune de drept oricâte ori împrejurările de fapt sunt exact aceleași, oricare ar fi în aceste condițiuni persoanele interesate”.

Ideia de justiție, exigență a rațiunii noastre, este immanentă sau presupusă în fiecare judecată juridică, în fiecare normă de drept, ea explică încăodată caracterul esențialmente rațional al acestora.

Dreptul rațional, universal și etern, a rămas o ruină. Însă autoritatea dreptului nu se reduce la constrângerea faptelor, ci rezidă într'un sistem de norme raționale al căror conținut ca tot ce trăește, este în veșnică schimbare și continuă adaptare. Astfel dinamica vieții sociale, în care se cuprinde și acțiunea marilor reformatori, apare compatibilă cu exigențele raționale, lumea faptelor fiind materia căreia reflexiunea este menită să dea o formă dar pe care trebuie s'o și urmeze în continua ei mobilitate.

GEORGE PAPAHAĞI

I. BRUCĂR: *Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei*. (Societatea română de filosofie, 1934, pp. 107. Lei 50).

*Discursul* acesta este reeditarea — cu oarecari modificări — a studiului introductiv al volumului publicat în anul trecut sub titlul de *Filosofi și Sisteme*. Întrucât, când a apărut în prima formă, sub titlul mai simplu și mai potrivit de *Discurs asupra interpretării filosofiei*, ne-am ocupat de acest studiu (*Gândirea*, Mai 1933), ne-am putea mărgini acum să facem observări asupra părților noi pe cari le cuprinde. Faptul însă că *Discursul* apare într'o nouă ediție, și de astădată independent și fără modificări sensibile, constituind o probă că autorul își ia în serios teoriile și că critica noastră indirectă nu i-a folosit la nimic, ne dă dreptul să procedăm la un examen critic ceva mai riguros.

Pentru a justifica modificarea pe care a făcut-o în titlul *Discursului* său, d. Brucăr încearcă să ne arate deosebirea ce trebuie făcută între *interpretarea filosofiei și filosofia filosofiei*. De fapt, prin una ca și prin cealaltă d. Brucăr urmărește să creeze o nouă disciplină filosofică întemeiată pe metoda fenomenologică. Obiectul acestei noi discipline ar fi determinarea *esențialității sau a existențialității ontice* a sistemelor filosofice, adică, într'un limbaj mai puțin pretentios și mai puțin deformat, a ceea ce constituie ființa lor metafizică.

Prima întrebare ce se ridică înaintea unei asemenea întreprinderi și pe care d. Brucăr nu pare a și-o fi pus oricât de fugar, este dacă sistemele filosofice au o atare existență, — căci altfel, căutând ceva ce nu se găsește nicăiri, osteneala noastră ar fi din capul locului zădarnică. Răspunsul la această întrebare este, după părerea noastră, negativ în afară de orice discuție. Sistemele filosofice sunt teorii cari explică universul în general. Așa fiind, ele sunt idei sau sisteme de idei, adică în definitiv stări sufletești actuale sau posibile. Ca atare, noi nu vedem cum ar putea avea ele o existență metafizică. În tot cazul, existența lor metafizică, în care d. Brucăr crede fără nicio rezervă, ar trebui dovedită, nicăiri însă d-sa nu aduce nici cea mai slabă urmă de probă în sprijinul acestei teze așa de ciudate, mulțumindu-se să o afirme ca pe o dogmă sau ca pe un fapt indiscutabil. Încercarea autorului nostru de a întemeia o nouă disciplină filosofică se întemeiază deci pe o convingere nedovedită.

Și cel puțin dacă ar fi vorba de o părere ce se poate susține. Dar teza d-lui Brucăr este dimpotrivă o concepție care nu se întemeiază și nu se poate întemeia pe nimic. Dacă sistemele filosofice ar avea existență metafizică, atunci ar trebui să se bucure de același privilegiu orice alt produs al spiritului omenesc, oricât de bizar sau de frivol ar fi, ceea ce nimeni n'ar admite. Și dacă totuși am face-o, rezultatul la care am ajunge ar fi că am popula universul cu o înfățișare de fantome, după cari filosofi de talia d-lui Brucăr ar alerga să le prindă fără nici un folos.

Iată de ce, sistemele filosofice rămân mai departe ceea ce au fost până acum, rămân adică simple concepții despre univers.

Este adevărat totuși că d. Brucăr atribuie existență metafizică nu atât sistemelor filosofice în totalitatea lor, cât unui anumit element spiritual ce le-ar constitui ființa și pe care noua sa disciplină ar avea drept scop de a-l determina. Iar acest element metafizic al sistemelor filosofice ar fi un fel de quintesență a lor. Obiecțiunile însă cari se ridică și aici sunt aceleași pe cari le-am văzut adineauri. O asemenea quintesență filosofică, cum e aceea pe care filosofia ar fi să o descopere în diferitele sisteme de gândire, nu este în definitiv decât tot o idee — e drept mai generală, dar tot o idee — ca atare o simplă stare sufletească și nicidecum o existență metafizică.

Că autorul *Discursului* susține această concepție sub influența filosofiei fenomenologice a lui Husserl, nu încapă nicio îndoială. Altfel, d. Brucăr însuși, departe de a nega aceasta, își face un titlu de glorie din a fi adeptul concepției filosofice de care vorbeam. Și, credincios filosofiei fenomenologice, până la suspendarea oricărei reflexiuni critice, d-sa o împinge la consecințele ei cele mai absurde, așa cum nu odată discipolul devotat a făcut cu opera maestrului său. Husserl cu toți adepții săi înclină să atribuie realitate absolută tipurilor ideale ale lucrurilor, așa cum voia Platon odinioară. În zelu caracteristic neofitului, d. Brucăr merge mai departe și creiază cu imaginația o lume de fantome din toate concepțiile filosofice fără deosebire. Iar din descrierea lor, d-sa e hotărât să tacă obiectul unei discipline aparte.

Cât e de inadmisibilă o asemenea pretenție, nu ne-a fost greu de recunoscut. Să admitem totuși că sistemele filosofice ar avea proprietatea ce li se atribuie. În ce ar putea consta ea? După d. Brucăr, cum spuneam, ea ar fi o idee care ar rezuma acele sisteme, care ar fi din acest motiv camcum esența lor. Să admitem că sistemele filosofice au această calitate metafizică și că urmând regulile fenomenologice ale d-lui Brucăr am izbuti să o determinăm. La ce rezultat am ajunge? Am avea mai mult decât cunoștința unei idei generale? Și ar constitui această cunoștință vreun pro-ît? Când studiem un sistem filosofic — dacă facem aceasta cu seriozitate — urmărim să-i pătrundem adânc înțelesul intrând în toate amănunțele lui. Așa fiind, n'am putea să ne mărginim la o idee sumară, oricât de exactă ar fi. Ne-am putea declara mulțumiți, bunăoară, când am vrea să cunoaștem filosofia lui Schopenhauer, aflând că înlăuntrul acestei filosofii o voință carbă este fondul adânc și real al tuturor fenomenelor din natură, sau ar trebui să luăm cunoștință de întregul complex de idei care constituie această filosofie? Nu încapă îndoială că cea de a doua alternativă este singura recomandabilă. Ce ne-am face însă în acest caz cu *esențialitatea* d-lui Brucăr? E probabil că ar trebui să o părăsim fără regret. De altfel, d-sa însuși a făcut-o, când și-a propus să expună unele concepții filosofice în *Filosofi și Sisteme* sau în celelalte studii filosofice anterioare. Înloc să ne dea asemenea esențe metafizice de sisteme, ca acelea de cari ne vorbește în *Discurs*, d-sa ne-a oferit expuneri de istorie a filosofiei, mai mult sau mai puțin izbutite.

Disciplina aceasta, imposibilă și inutilă cum o vedem, își are totuși metodele ei. Deși ea este în ultimă analiză istorie a filosofiei înțeleasă într'un anumit mod, foarte discutabil, ea se dispensează totuși de datele de cari istoria filosofiei s'a servit până acum în expunerea și în explicarea sistemelor de gândire din trecut. Astfel, ea nu mai are nevoie de niciunul din factorii, numeroși și variați, de cari atârnă apariția și orientarea cugetării filosofice și cari deaceia o explică. În limbajul d-sale, d. Brucăr, pentru a caracteriza operația pe care o face în determinarea acestei metode, spune că *descătează conceptul de sistem de toate scoriile futille și superflue*. Am reprodus acest scurt pasaj din opera d-lui Brucăr, ca să se poată vedea și modul d-sale de exprimare, care nu este mai puțin aparte decât teoriile ce le susține. Astfel, pe calea a ceea ce adepții lui Husserl cu el în frunte numesc *reducțiune fenomenologică*, autorul *Discursului* simplifică simțitor lucrurile în beneficiul celor ce n'ar fi dispuși să-și dea osteneala să studieze mai



amănușit un sistem filosofic, Argumentarea pe care o desfășură cu această ocazie, dacă argumentare se poate numi orice amestec confuz de idei, este excesiv de slabă. Aici, d. Brucăr încurcă cele mai diferite păreri susținând când una, când alta, fără legătură logică în idei, fără nicio întemeiere științifică și fără niciun control critic. Ceeace surprinde în deosebi, este faptul că d. Brucăr afirmă multe și nu dovedește nimic.

În schimb, după ce scoate din acest haos de afirmații contradictorii și necontrolate, autorul *Discursului* ne promite că noua sa metodă ne va oferi avantajile cele mai seducătoare. Cu metodele ei, cari fac abstracție de tot în studiul sistemelor filosofice până la cuprinsul lor de idei, interpretarea filosofiei scoate sistemele de gândire din timp și din condițiunile lor istorice, cari le fac să fie relative și le transpune pe un plan atemporal, unde toate devin din relative absolute și unde contradicțiile dintre ele dispar ca prin minune. Și, pentru precizare, d. Brucăr adaugă că, în atari condițiuni, sistemele filosofice apar ca fiind *expresia unuia și aceluiaș gând etern, care constituie, din punct de vedere rațional, unitatea lor ontologică* (dacă bine înțeles e posibilă din punct de vedere rațional o altă unitate decât logică). Se ridică aici întrebarea dacă într'adevăr e posibil ca scoțând sistemele filosofice din timp să facem ca toate contradicțiile dintre ele să dispară. Pentru aceasta ar trebui ca contradicțiile dintre sistemele filosofice să țină de condițiunile lor istorice, nu de cuprinsul lor de idei — ceeace nu se poate întâmpla niciodată. Iată, bunăoară, idealismul ar fi putut să apară oricând, oriunde și oricum, și tot ar fi fost la polul opus al materialismului sub oricare din multiplele lui forme istorice. Dealtfel, așa s'a și întâmplat. Și unul și altul dintre aceste două sisteme de gândire au avut totdeauna în filosofie reprezentanți lor și continuă să-i aibă, fără a înceta un singur moment, sub oricare din formele lor istorice, de a se contrazice fundamental. Iar dacă am facea cu totul abstracție de condițiile lor istorice, contradicția dintre ele ar rămânea riguros aceeași. D. Brucăr nu a putut să susțină această nouă teză, decât făcând o gravă confuzie între lucruri fundamentale diferite. Contradicția, care nu poate să existe decât între idei, este atribuită de d-sa fără niciun drept și fără nicio motivare faptelor. O asemenea eroare ne face să credem că d. Brucăr nu numai că nu-și dovedește afirmațiile, dar nici nu le gândește.

Trebuie să adăugăm acum, că, după noua ediție a *Discursului*, interpretarea filosofiei este mai mult decât o simplă întreprindere destinată să confecționeze esențe de sisteme filosofice. Celor ce o practică, ea le dă libertatea de a face noi construcții de idei pe baza celor pe cari sistemele studiate le cuprind deja. Iată de ce, autorul introduce la începutul celei de a două ediții a *Discursului* teoria sa a *cadențelor filosofice*. Poartă numele de cadențe sau de variațiuni pe o temă dată în muzică măsurile pe cari interpretul unei bucăți muzicale le imaginează și le execută plecând dela textul muzical dat. În filosofie, spune d. Brucăr, interpretul poate face același lucru. El poate așadar să ducă mai departe ideile unui sistem filosofic și să tragă consecințe pe cari autorul lui nu le-a tras. Și, prin analogie cu ceeace se petrece în muzică, această operație poartă numele de *cadență filosofică*. Pe un plan teoretic, spune autorul nostru cu propriile lui cuvinte, „cadențele” filosofice ar fi unitățile ultime, încheierile pe cari interpretii filosofiei le fac uneori, după lungi elaborări critice asupra unei opere studiate.

Când susține asemenea teorii, d. Brucăr ar trebui să-și dea seama în primul rând că una e muzica și alta e filosofia. Iată de ce, dacă se poate vorbi despre o „întepretare” și în muzică și în filosofie, de aici nu poate să rezulte că avem aface cu procedee cari ar avea ceva comun. În muzică, unde sensibilitatea și imaginația sunt în joc, cel ce execută o compoziție are toată libertatea, când vrea și poate, să imagineze noi acorduri respectând ceeace se numește „stilul” compoziției executate. În filosofie, „execuția” ia forma expunerii, și cel ce o face, fiind vorba de convingerile unui gânditor, este ținut să le redea cu cea mai mare exactitate. Se înțelege că, plecând dela o idee sau alta a unui gânditor oare-

care, oricine are deplina libertate să susțină un punct de vedere personal. În asemenea împrejurări însă, el este obligat să respecte logica și să țină socoteală de progresele științei. Pecând așadar în muzică e vorba de o construcție arbitrară, în filosofie libertatea este îngrădită de stricte condițiuni. Iar când un gânditor s'a apucat să o facă, aceasta nu se mai cheamă nici interpretare a filosofiei nici filosofie a filosofiei; ea se cheamă filosofie pură și simplă. De fapt, gânditorii, când construiesc sistemele lor, nici nu procedează altfel. Ei pleacă dela concepții anterioare pe care le depășesc într'un fel sau în altul. Așa a făcut Platon cu filosofia lui Socrate; așa a făcut Aristotel cu filosofia lui Platon, și așa au făcut toți marii gânditori; așa a făcut în cele din urmă și d. Brucăr cu filosofia lui Husserl, pe care însă prea se grăbește să o depășească. Se știau așadar și se făceau de când lumea în filosofie aceste „cadente” de cari ne vorbește d. Brucăr cu glas de profet, — numai că se știau sub un alt nume, mai potrivit, și se făceau într'un alt mod, mai firesc.

În ceace privește forma în care este scris *Discursul* d-lui Brucăr, trebuie să mărturisim că este destul de imperfectă. Stilul acestui autor, altfel cu multă experiență, este încă lipsit de claritate și de precizie.

Stilul său dificil, cu o terminologie tehnică pe cât de căutată pe atât de nefericită, nu face decât să mărească confuzia și să îngreueze înțelegerea. Când cuvintele par prea lungi, d. Brucăr le ajustează câte puține; când par prea scurte, d-sa le lungeste cu o terminație suplimentară; iar când genul lor îi pare neconvenabil, îl schimbă. Astfel, *id-sa* spune *ontic* înloc de ontologic; *existențialitate* înloc de existență; *problemă* înloc de problema. Iar când dicționarul limbii române îi pare neîndestulător, d-sa importă cuvinte streine. În această privință, este remarcabilă preferința ce manifestă pentru termeni ca *a refuta* sau *futil*, cari, orice s'ar spune, nu reprezintă în limba română o achiziție. Se înțelege că o asemenea barbară mutilare a limbii nu se poate face decât în paguba clarității și a înțelegerii, căci forme noi de cuvinte sau cuvinte de dreptul nou nu pot fi introduse într'o expunere fără a îngreua simțitor sarcina celui ce o urmărește. Iar în cazul special al d-lui Brucăr, unde expunerea este și așa lipsită de claritate, ea dă loc la tot felul de confuzii.

Cu asemenea idei neîntemeiate pe nimic și cu un asemenea limbaj căutat, dacă din relațiile personale cu autorul *Discursului* nu am avea toate garanțiile de seriozitate din partea sa, am crede că urmărește în filosofie cu totul altceva decât adevărul. La noi, unde mici scriitorăși umplu coloanele gazetelor și volume cu tot felul de teorii destinate să impresioneze, lucrul n'ar fi de mirare. Totuși, în cazul d-lui Brucăr e vorba de cu totul altceva. Lecturi foarte întinse și serioase, în filosofia germană contemporană au înrădăcinat în mintea sa o serie de prejudecăți și l'au familiarizat cu o terminologie pedantă, cari îi fac tot răul și niciun bine. Singura sa scăpare ar fi să se emancipeze de sub nefasta tutelă a acestei pedanterii ce se dă drept filosofie profundă. Ar trebui pentru aceasta să renunțe la terminologia pompoasă de care face uz, iar în locul teoriilor gata făcute, ar trebui să-și facă altele noi pe fundamentul ceva mai solid și mai serios al cercetării științifice.

AL. POESCU

Am publicat din motive de obiectivitate recenzia de mai sus a d-lui Al. Posescu, despre lucrarea d-lui I. Brucăr: „*Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei*”. Ținem să atragem însă atenția cititorilor că recenzia această este a doua pe care d. Al. Posescu o face asupra aceluiași studiu. Prima a fost publicată în „*Gândirea*” anul XIII, No. 5. Între aceste două recenzii ale aceluiași recenzent, despre aceeași carte este o opoziție isbitoare, atât în ceia ce privește aprecierea formei cât și în ceia ce privește judecarea fondului lucrării. Semnalarea acestui contrast credem că poate ține loc de orice răspuns (N. R.).

EMILIAN VASILESCU: *Suflet și Viață* (București, Cultura, 1933, 83 pp.).

unui din autorii tratatelor de psihologie generală, încercând să-și întregească cercetările prin studiul fenomenului religios, întâmpină un domeniu refractar posibilității de înregistrare sistematice. Astfel, îl vedem pe Hans Henning că ajunge la următoarea concluzie: „Experiențele religioase și munca de laborator se exclud reciproc, evlaviosul vrea să rămână singur cu Dumnezeu său, dar ghidul cercetător n'ar putea decât să turbure această abandonare” (*Psychologie der Gegenwart*, Leipzig, Kröner, 1931, p. 8ș).

Fapta religioasă este, oare, condamnată de a vieții străină, izolată și opusă tuturor fenomenelor intrate în obiectivul metodelor de cari se folosesc inițiativele contemporane? Dar replica la această îndoială ne este prezentată de către încercările tot mai numeroase de psihologie religioasă, ivite în ultimul timp. Într-un atare câmp de interes se plasează și modesta culegere de studii, datorită d-lui E. V. și semnalată în fruntea acestui referat. Autorul adoptă opinia care privește sentimentul religios nu numai ca apt de a fi supus cercetării științifice, dar consideră o atare operație ca absolut necesară; acest sentiment trebuie pus în ipostaza de a procura date obiective, convergând spre sinteze, capabile să exprime rezultate tot atât de importante, ca și cele referitoare la oricare alte fenomene.

Dar cum s'ar putea săvârși concilierea dintre acești doi termeni, *psihologie și religioasă*, fără să ne izbim de contradicția relevată de Henning? Autorul, apelând la o afirmație a lui Le Roy, conchide că numai cel ce a resimțit, cât de vag, o autentică emoție religioasă, va fi în măsură să întreprindă asemenea cercetări, deoarece exclusiv pe această cale ia ființă nucleul unei prime certitudini; cealaltă alternativă, în care autorul ar privi faptul religios ca neutru față de propriile lui antecedente sau mijloace eventuale, n'ar putea duce decât la facila identificare a stărilor religioase cu efecte halucinatorii sau alte manifestări patologice.

Psihologia modernă manevrează cu rară desinvoltură un factor necontrolat — inconștientul — atribuindu-l ca receptacul oricărei date ireductibile, prin aceasta reeditând trăsăturile comode din spiritul exegezei medievale, necunoscutoare a izvoarelor grecești: *graecum est, non potest legi*. Întrucât, deci, ar fi îndrituită psihologia să tăgăduiască faptul că sentimentul religios este revelat de o forță exterioară, și să-și lege originea de lucrările inconștientului, când însuș acest inconștient se întemeiază numai pe ipoteze și pe coordonate incerte?

Este adevărat, nici cealaltă alternativă — a existenței lui Dumnezeu — nu se poate face admisibilă printr-o simplă dispută în sânul necunoscutului. De aceea psihologia religioasă nu se înalță la desbaterea unei atari probleme ci se mulțumește cu o jurisdicție mult mai modestă, asupra intuițiilor și reacțiilor introduse direct în cadrul observației. Bineînțeles, punctul de plecare al cercetătorului trebuie să se sprijine pe faptul axiomatic al credinței. Prin această aplicare a sistemului „de jos în sus” și la investigațiile de ordin religios, se poate aspira către noi și utile clarificări în însuși raportul metafizic stabilit de credință; acest raport nu s'ar mai proiecta în ochii profanilor ca o vagă noțiune generală, lipsită de orice legături cu pretențiile de exactitate ale spiritului de astăzi, ci ar fi în măsură să prezinte unele aspecte distincte și fine, mult mai direct perceptibile.

Partea a doua — de filosofie morală, prezintă un interes mai redus decât prima, prin însăși natura problematicii, care odată cu vechimea ei și cu nesfârșita serie de sisteme închegate, ce au străbătut-o, nu mai poate corespunde stadiului de simple indicații, așa cum se mulțumește psihologia religioasă; totuși, și aci ni se oferă câteva date prețioase.

Lucrarea de față — cu caracterul său modest, menționat la început — e negreșit, departe de o realizare definitivă; am spune că se reduce la o simplă afirmare a înălțului interes intelectual, care-l călăuzește pe domnul E. V.

Dar tocmai din această manifestare nepretențioasă, transpare cu mai bogată

evidență reala posibilitate de concentrare, precum și seriozitatea autorului, dela care pot fi așteptate înfăptuiri de o aleasă calitate speculativă.

EDGAR PAPU

BERNARD JANSEN: *La Philosophie religieuse de Kant*. (Traduit et adapté de l'allemand par Pierre Chaillet. Paris, J. Vrin, 1934).

Traducătorul în limba franceză a cărții „*Die Religionsphilosophie Kants, geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt*”, pune în „Avant-propos” câteva cuvinte despre însuși autorul Bernard Jansen, foarte cunoscut atât prin studiile sale medievaliste, cât mai ales prin cele de critică asupra filosofiei moderne. În deosebi, cu studiul său: „*Der Kritizismus Kants*”, cea mai bună și mai documentată lucrare a sa, Jansen trece drept un erudit. Cuvintele acestea ne garantează suficient valoarea cărții de față. Cuprinsul ei, metoda urmată, felul expunerii și concluziile atât de ponderate și juste în acelaș timp, nu tac altceva decât să confirme calitățile unui erudit solid.

A. Ritschl și O. Pfleiderer (*Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*) sunt singurii, cari ne-au dat o expunere critică serioasă și obiectivă asupra filosofiei religioase a lui Kant. A trecut vreme de atunci.

Se pare că tendința de azi în filosofie înclină destul de mult spre dialectica hegeliană. Cu toate acestea, studiile despre Kant, și în deosebi cele referitoare la filosofia religioasă, par a se bucura de o atențiune specială (*Kantstudien*, mai ales dela aniversarea a 200 de ani dela nașterea lui (1924).

Pentru cine vrea să se orienteze în problemele de filosofie religioasă modernă, e absolut necesar să înceapă cu Kant. Dela el încep toate drumurile.

Studiul de față este unul dintre cele mai serioase. Un aparat științific cinstit, o exegeză corectă și o metodă excelentă fac din acest studiu unul dintre comentariile kantiene, de care trebuie să se fiină seama. Autorul a căutat să plece totdeauna dela texte, degajând din ele sensul gândirii directive. Dela această înălțime, și grație unei vederi sintetice el discută și judecă detaliile, mereu în perspectiva ansamblului însă. În istoria ideilor, în istoria filosofiei adică, metoda aceasta este cea mai teritică. Să notăm deasemenea, spre bucuria tuturor celor ce vor să găsească o expunere cât mai apropiată de spiritul kantismului, în ceea ce privește ideile lui Kant asupra religiei, că autorul s'a ferit de orice interpretare personală și că a lăsat textele să vorbească aproape singure. Deaceea și singuratele considerajii ale autorului par cu atât mai veridice. Iată câteva dintre cele mai importante.

În primul rând Jansen observă că pentru o justă înțelegere a spiritului religios kantian trebuie să fim seamă de mediul intelectual al veacului XVIII, „*Le siècle des Lumières*”.

În veacul acesta emanciparea raționalistă ajunsese la a nu mai ține seamă de Revelație, de Biblie, de Biserică sau de orice altă autoritate religioasă. Veacul acestora trecuse. Acum e veacul Deismului și al Religiei naturale, susținută de filosofie. Orice disciplină trebuie pusă în slujba Umanității, a unei Umanități autonome, suverane și libere. Critica lui Kant va fi o încoronare a tuturor acestor aspirațiuni ideologice. Deaceea Religionea sa va fi o *Religie în marginile rațiunii* (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*).

În al doilea rând va trebui să nu uităm ceea ce formează esențialul personalității intelectuale și morale a lui Kant: raționalismul.

Religionea — în speță creștinismul — cere o supunere totală cuvântului revelat al lui Dumnezeu, adică supunerea unor taine, care întrec rațiunea. Temelia religiei o formează datele istorice și pozitive, date ce nu se reduc sub niciun cuvânt vreunui principiu necesar și a priori.

Era oare Kant predispus acestor exigențe ?

Deasemenea, în sistemul kantian nu poate intra experiența religioasă, după cum și limitarea cunoașterii la „fenomene” înseamnă tăgăduirea oricărui fel de cunoaștere a spiritualului, a divinului. Agnosticismul religios își are rădăcinile înfipte adânc în esența însăși a criticismului.

Unde va duce dar acea critică făcută de Kant celor trei clasice probe despre existența lui Dumnezeu? Unde va duce capitolul acela intitulat așa de sugestiv: „Critica oricărei teologii întemeiată pe principiile speculative ale rațiunii”, decât la condamnarea de a nu ajunge la nimic pe calea speculațiilor raționale! Și atunci existența și valoarea ideilor religioase vor trebui să-și caute fundarea în altă parte.

Se știe ce loc eminent ocupă etica în sistemul criticist. Primatul etic va da o valoare obiectivă atât categoriilor cât și o existență reală ideilor religioase: Dumnezeu, suflet, nemurire, libertate. Religiunea va fi în strânsă conexiune de etică; plecând dela morală se studiază religiunea, plecând dela om se ajunge la Dumnezeu. Kant nu face parte din seria acelor „căutători de Dumnezeu”, pelerini ai Celui Etern, la cari ideea de Dumnezeu fășnește din adâncul ființelor lor, și cari dau o notă afectivă, vibrantă și mistică ideii de Dumnezeu. El face parte din altă familie spirituală, este condus nu de un „Eros” religios ci de un „Eros” intelectual. Conceptul său despre Dumnezeu e de o precizie perfectă... dar rece ca ghița.

Dumnezeu nu intră în sistemul său decât ca o concluzie, ca un postulat necesar pentru realizarea unui bine ce trebuie atins.

Consecințele se impun dela sine: religiunea nu poate să aibă valoarea proprie independent de legătura sa cu morală; actul religios nu are un caracter specific, n'are sens decât ca mijloc de promovarea atitudinii morale.

Logic vorbind, criticismul nu lasă niciun loc religiei. Actele religioase nu slujesc decât să susțină atitudinea morală. Religia nu poate fi decât în marginea Rațiunii.

În lumina acestor considerații putem urmări cu destul folos expunerea autorului, tratând despre postulatul existenței lui Dumnezeu, despre esența religiei și despre poziția lui Kant în fața creștinismului.

V. GODEANU

ADRIANO TILGHER: *Studi di poetica*. (Roma, Libreria di scienze e lettere, 1934, pp. 282).

Ultima carte a lui Adriano Tilgher încearcă noi precizări în jurul ideilor expuse în volumul apărut în 1931, intitulat *Estetica* (Roma, libreria di scienze e lettere, 1931, pp. 299). În cadrul esteticii italiene contemporane, gândirea lui Tilgher se situează pe linia tot mai accentuată afirmată azi a anti-crocienilor. În volumele publicate în 1924 și 1932, *Ricognizioni* și *Filosofi e moralisti del Novecento* găsim expunerea interesantă a problemelor filosofice recente; în *Estetica* și *Studi di poetica*, schița unei gândiri proprii asupra faptului estetic își găsește, nu arareori, argumente susținătoare în sugestiile ce se desprind deasemenea din discuția unor cărți recente.

Punctul esențial al esteticii lui Tilgher este separarea celor două domenii, viața și arta. Viața este activitate practică îndreptată a spiritului, pe când arta este „amor vitae”; „oricând o mișcare de viață, oricare ar fi ea... face din sine însăși obiect al iubirii sale, experiența estetică se produce” (*Estetica*, p. 52); astfel, dacă arta este numai „amor vitae”, melancolia cea mai adâncă a unei poezii nu este melancolie ci iubire a melancoliei; sufletul zdrobit de durere nu poate plâmui poezia. Cazul lui Proust îi oferă lui Tilgher, la un moment dat, prilejul unei verificări interesante a propriei gândiri: pentru Proust, amintirea, viața trecută, încă deplin prezentă prin amintire și totuși trecută, pentru că îi lipsește putința oricărei tendințe spre trăire sau spre acel „amore degli oggetti” care este propriu vieții, această amintire așadar este condiția optimă a artei. Amin-

tirea ca timp regăsit și arta ca acest timp dominat — purificat de orice urmă de „viață” — îi apare lui Tilgher ca punct inițial al esteticii lui Proust și astfel în concordanță cu propria lui gândire a artei ca autosuficiență, bucurie absolută (*Estetica*, p. 41; *Studi di poetica*, p. 227). Ca experiență de bucurie absolută, pentru că autosuficiență, formula artei enunțate de Tilgher se apropie de aceea către cari tindeau Goethe și Flaubert, pentru cari marile opere erau prilejul lacrimilor de bucurie, deoarece maximum de artă înseamnă non-viață sau autosatisfacție și autosuficiență. Dar acest concept al artei duce la negarea unei teorii ce-și găsește origina la Vico și ajunge până la unele recente idei în jurul faptului estetic. Impotriva lui Vico, care identifica arta cu o activitate alogică și ajunge astfel la corolarul omului primitiv-poet, Tilgher afirmă că activitatea precursorare faptului artei este constricția, niciodată absentă a logicei; numai acolo unde există libertate față de viață sau lipsă a tensiunii de transcenderea ei, numai acolo unde este bucurie a contemplației vieții putem avea artă. Așa numita artă a primitivilor este astfel numai activitate de finalitate magic-religioasă.

Refutând astfel teza esteticii vichiane dela care procede estetica intuiției pure crociene, Tilgher își afirmă anti-crocianismul; separarea netă a esteticului de vital înseamnă negarea relației, pe care Croce o afirmă necesară, între experiența de viață „trăită” a artistului și creația sa; înseamnă așadar un nou punct anti-crocian. Cazul romanului îi oferă însă lui Tilgher prilejul unei noi precizări a gândirii lui. Impotriva valorii de artă a acestui gen se ridică estetica lui Croce deoarece romanul nu poate fi, în întregime, o efuziune sau expresie a unei intuiții și astfel trebuie să cuprindă, necesar, și părți de non-poesie; iar, mai mult, dacă pentru crocian arta e doar corolar al pasiunii trăite, singurul gen pur de artă este lirica. Dar, replică Tilgher, romanul este dimpotrivă genul care verifică formula artei: puțința creării a nenumărate personaje însemnează artă, adică „iubire a vieții” nu trăire a ei; este act de non-viață sau de autosuficiență.

Dar întregul precizărilor lui Tilgher duce la o definire a artei care îngrează hotărât gândirea lui mișcării estetice italiene celei mai noi. Punctul la care Tilgher revine adesea este problema moralității artei. Cu cât arta este mai puternică, scrie Tilgher, cu atât ea este mai pătrunsă de umanitate: „arta atunci și numai atunci e artă când pare să fie mai mult decât artă” (*Estetica*, p. 71), așadar atunci când ni-se pare că realizează omenescul deplin prin pătrunderea ei de tot ce e uman. Dar dacă arta este cu atât mai mare cu cât personalitatea artistului se suprapune mai deplin personalității omului (*Estetica*, p. 78), — pătrunderea artei de totalitatea problemelor omenescului: sau sensul moral, valorificator al existenței, fiindu-i esențial — rezultă firesc moralitatea artei: „a cere artei moralitate este a-i cere să fie în întregime, total, artă” (*Estetica*, p. 81); și: „artă imorală este arta care ne face să participăm la o lume lipsită de adevărată universalitate” (*ibid.*) sau plinătate și ritm de viață. În cadrul acestei estetice este așadar posibilă o ierarhie a operelor de artă după subiecte, ierarhie pe care crocianismul o exclude hotărât. Artistul mare, care nu se scotoțește desprins de omenire — pentru că arta lui e valorificare a omenescului — va alege acele subiecte în cari „potențialul de umanitate” este mai înalt (*Studi di poetica*, p. 80).

Discutând noțiunea de „Kunstwissenschaft” a lui Fiedler, Utitz și Dessoir, Tilgher aduce o precizare interesantă. Nevoia constituirii unei „științe a artei” îi apare drept urmare a unei prea limitate înțelegeri a frumosului. Este adevărat că „frumosul” poate fi referit numai la opere de calm și armonie, și că pentru experiența estetică deplină este necesar un alt termen. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie făcut din estetic numai unul din multele conținuturi ale operei de artă; căci opera de artă ni-se manifestă ca atare întrucât valorile morale, sociale, religioase, de cari ea e pătrunsă, apar în ea transfigurate și pot fi astfel conținut de artă (*Studi di poetica*, p. 190).

Un articol cuprins în *Estetică, Lectura contemporanilor și a clasicii*, răspunde în același fel aceluiași întrebări, observând că cetim criticând mai mult cărțile contemporanilor. Artă are o funcțiune vitală: „opera de artă cu adevărat... reușită

nu se mărginește să adauge o picătură mării de frumos create de om ci dă lumina certitudinii și posesiunii spiritului chinuit" (*Estetica*, p. 295).

Prin aceste ultime afirmațiuni desigur, gândirea lui Tilgher ajunge la sugestia dintre cele mai bogate. Dacă arta este pusă în sensul lipsei oricărei finalități externe („opera de artă nu exprimă, nu înseamnă, nu spune nimic în afară de ea însăși”, *Estetica*, p. 67); dacă ea este numai „amor vitae”, aceasta nu duce totuși la concluzia separării ei de omenesc. Bogăția întregului omenesc trece în artă și îi dă acea esențialitate care este moralitate sau valorificare. Sensul gândirii lui Tilgher se afirmă astfel anti-crocian. Depășind conceptul artei expresive a intuiției pure și deschizându-i astfel și posibilitățile realizării în genuri extralirice, ea ajunge la formularea unui concept al artei spre care tinde estetica italiană nouă.

#### N. FAÇON

G. A. BORGESSE: *Poetica dell'unità* (Milano, Treves, 1934, pp. XXVIII+271).

Cartea foarte recentă a lui Borgese — fost profesor de estetică la Milano, azi fiind cursuri la una din Universitățile din Statul Unite — schițează și ea liniile unei „poetice” anti-crocienne. Cuprinzând o serie de articole, unele de pură polemică, ea prezintă totuși unitatea necesară alcătuirii unui sistem propriu de gândire. În prefață, *Precursioni estetiche*, autorul schițează el însuși linia unică ce străbate toate articolele închegându-se în cel intitulat *Figurazione e trasfigurazione*.

*Personalitate și stil*, comunicare făcută la al treilea congres internațional de filosofie de la Heidelberg, în 1908, însemna primul pas spre o revizuire a esteticii pascoliene ce anunșase sensul esteticeii lui Croce. Intrebându-se noțiunea de stil în forma derivată a ei, stilizare, Borgese o socotește proces ce participă din natură geometricului și „simbolizează natura în formele ei esențiale” (p. 12), este „ritm” și „simetrie”. Istoria artei ne apare clar din perspectiva acestui concept; într-adevăr, „arta, ca toate activitățile spiritului, aspiră către unitatea ideii” (p. 14); diversul și trecătorul îi apar ca trepte ce trebuiesc întrecute prin mijloace cari sunt simbol sau stil: metaforă, ritm. Istoria artei este istoria acestor eforturi de stilizare sau de apropiere față de idealul universalității. Artă însemnând puțină de comunicare pentrucă ridicarea deasupra contingentului și păstrare numai a eternului, gândirea estetică pe care astfel o fixează Borgese este anticrociană: superioritatea artistică nu se măsoară după cantitatea de personalitate pe care opera o cuprinde; depășirea personalității spre universalitate este garanția frumosului. „Stilul este asceza artistului”; este așadar realizarea artei ce se definește, nu prin liricul pur al crocianului, ci prin încercarea celui „umanism” ce este, pentru Borgese, sinonim cu esența artei, și este universalul sau sacrificiul pe care raptul — personalitatea — îl face ideii — umanitatea.

În articolul următor, *Pensieri sull'eloquenza*, Borgese identifică elocvența cu maximum de poezie (p. 72). Într-adevăr, anticii au identificat-o cu arta; scopul ei pur practic este tranzitoriu; odată depășit, timpul ce născuse acest scop, elocvenței îi rămâne reziduu pur de artă. Totodată, elocvența, esențială artei antice, a salvat-o de a cădea în principiul artei pentru artă, deoarece ea însemna integrare a artistului în lumea intereselor celor cărora le vorbea, și realiza astfel maximum de artă și de „humanitas”; „echilibru între facultățile spiritului și concordie între om și genul uman” (p. 71). Astfel încă odată arta apare ca participând din natura universalului: și Borgese poate găsi semnul mării arte în arta elocventă a celor mari cari sunt astfel prin elocvența artei lor sau prin realizarea universalului sau înalt umanului.

Articolul central al volumului, *Figuratie și trasfiguratie*, continuă aceeași linie de gândire. Punctul de plecare al creației de artă este o viziune care se afirmă

conștient desprinsă de real, și pentru aceasta neputând fi despărțită de sentimentul necesității individului inspirat prin care, singur, viziunea ce e artă există. Iată de ce inspirația artistică participă din natura adorației și extazului cari, tot atât de desprinse de finalități practice și de individual, au totuși puternic conștiința individului dela care pornesc. Dar inspirația își caută rezolvirea sau realizarea de artă prin integrarea purului ei individual în universal, prin crearea unei alte realități ce se integrează realului. Artă este realizatoare numai a unui verosimil: a unei „adevăr suprareale” sau a unei „supralumi” (pp. 160—161), în domeniul căreia nu mai poate fi vorba de imitare sau „pleonastizare” (p. 160) a lumii. Iată astfel găsită esența artei în simbol: „arta este întotdeauna simbol, ...alegorie” (p. 161) și iată identificarea artei cu noțiunea sublimului, deoarece arta înseamnă perspectiva asupra supra-umanului. Dar, transfigurând realitatea, arta se apropie de rugăciune, este adorație sau mijloc de spiritualizarea realului. Absolutul, care se formulează în filosofie și se revelează în religie, în artă se actualizează.

La finele ultimului articol. *Sommario di storia della critica letteraria dal Medio-evo ai nostri giorni*, rezumând direcția gândirii lui, Borgese numește „ideea de construcție, de arhitectură, de stil, de transfigurație creatoare” (p. 226); repetă afirmația atitudinii sale antifragmentiste, condamnă atomismul liric, esență a crocianismului. În lupta conceptului artei „transfigurare, corectare sau redempțiune a cosmosului”, imoralitatea artei nu mai poate fi afirmată în niciun fel, ea este un contra-sens (p. XX).

Prefața lui Borgese începe prin referirea imediată la poziția lui antifragmentistă; dar încheie prin reproducerea unei note din revista crociană *La critica* (20 Iulie 1932) în care Croce însuși, punând poate capăt contradicțiilor pe cari comentatorii le-au văzut între diferitele ediții ale *Esteticii* ca și între diverse expuneri ale doctrinei Formului pur în alte scrieri, recunoaște „implicită eticitate a expresiei poetice” (p. XXV). Astfel prefața lui Borgese încheie prin această integrare a esteticii crociene — a ultimei ei formulări — în linia propriei gândiri.

Dacă la Adriano Tilgher am putut arăta, în cuprinsul schiței sale de estetică și în cuprinsul a numeroase articole, formularea acestei gândiri antifragmentiste prin încercarea lămuririi „umanității” implicite artei; aceeași „humanitas” o regăsim la Borgese. Ambele gândiri participă la reacția anti-crociană cerând îmbogățirea conceptului de artă prin renunțarea la acea trunchiere pe care o însemnează lirismul pur.

NINETTE FAÇON

Dr. NICOLAE BALCA: *Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart*. (Böhlaus Nachfolger, Weimar 1934, 115 pag.)

Lucrarea cu titlul de mai sus este teza cu care d. Balca și-a obținut doctoratul în filosofie la Universitatea din Iena (Germania). Subiectul lucrării îl formează consecințele pe care le are în pedagogie teologia dialectică reprezentată de teologii K. Barth, Brunner, Bultmann și Gogarten. Cei cari sunt cât de puțin informați în domeniul teologiei și al filosofiei, știu cât de uriașe a fost și mai este influența acestui curent nou protestant în spiritualitatea apuseană. Teologia dialectică este o reacțiune pătimașă împotriva protestantismului liberal, împotriva idolatriei culturale moderne, cât și mai ales împotriva idealismului — umanist —, a cărui falsă concepție antropologică a creiat tipul luciferic al omului contemporan.

D. Balca pleacă în această lucrare dela premisa că educația având de a face cu omul, problema fundamentală a educației și a pedagogiei este problema existenței și a ființei omului (p. 46). Educatorul trebuie să știe ce este omul cât și care este raportul dintre om și lume, om și comunitate, om și Dumnezeu, probleme de o însemnătate capitală pentru pedagogie.



Sub unghiul de vedere antropologic pune și d. Balca idealismul sub toate formele lui, față în față cu teologia dialectică a lui Gogarten. Comparația făcută se adâncește până în regiunile metafizice cele mai subtile, ceea ce dovedește că d. Balca posedă temeinic atât filozofia idealismului german cât și problemele teologice și filozofice contemporane.

Ideea fundamentală a idealismului german, începând de la Fichte, Hegel și până la neokantianul Rickert, este că veșnicul, absolutul, Dumnezeu, se revelează în lume ca idee și că între lume și idee, între lume și Dumnezeu, n'ar fi nici o prăpastie. Dumnezeu nu este transcendent ci imanent; el este ființa lumii. El este — cum zice Fichte: „Posibilitatea lumii reale și lumea este realizarea posibilității lui Dumnezeu”, sau, cum spune Hegel, el este „Lumea ca raționalitate și lumea este Dumnezeu în realitate” (p. 12). Omul este, după idealism, o ființă rațională, spirit conștient prin a cărui conștiință Dumnezeu devine, se „realizează” în lume — ideea este devenire vecinică — în procesul logic dialectic către sine însuși. Istoria spiritului: omenesc nu este altceva decât „organul de care se servește absolutul, pentru a reveni la sine” (Hegel). Omul nu este creat, între el și Dumnezeu nu este nici o deosebire. Eul lui este centrul lumii și singura putere creatoare în Univers. Idealismul, ca teorie a cunoașterii, este credința în puterea absolută a Eului omenesc autonom și liber. Existența adevărată a omului constă în autonomia lui, în facultatea de a-și da singur legea (p. 9—18),

Titanismul acesta luciferic, cum nimerit numește d. Balca concepția antropologică idealistă, este fundamentat pe credința că posibilitățile creatoare ale omului sunt infinite. Posibilitățile trec din starea potențială în starea actuală, prin aceea că omul devine ceea ce idealismul numește personalitate creatoare (p. 15—18). Scopul suprem al educației este personalitatea creatoare de cultură. Personalitatea aceasta poate fi realizată prin „Bildung”. „Gebildetsein” înseamnă drumul care duce la punctul unde identitatea între vecinic și temporal este desăvârșită. Creații, păcat, mântuire nu au nici o însemnătate pentru pedagogia idealistă. Toată pedagogia modernă este însuflețită de iluzia acestui titanism, care e cauza crizei în care se sbate omul veacului nostru.

Teologia dialectică, în special Gogarten — caută, sprijinindu-se pe Luther și Kierkegaard, să opună atât imanentismului: teologiei protestante liberale cât și idealismului, realismul antropologic creștin. În focul și pasiunea cu care Gogarten protestează împotriva idealismului, el accentuează atât de mult deosebirea între om și Dumnezeu, încât concepția gogarteniană despre om este streină de spiritul evanghelic. Între om și Dumnezeu este o deosebire absolută nu numai prin creațiune, cât mai ales prin faptul că Gogarten consideră, — dealfel credincios principiului *sola fide* — pe om total căzut în păcat. Dumnezeu este transcendent oricărei deveniri, El este în cer și omul pe pământ. Dumnezeu este creator, omul este creatură. De aci deosebirea absolută între Dumnezeu și om, Dumnezeu și lume, Dumnezeu și cultură. Orice posibilitate creatoare, orice mișcare dela om spre Dumnezeu este complet negată. „Die Allwirksamkeit Gottes” e confundată cu „Alleinwirksamkeit Gottes”. Omul nu este autonom ci heteronom. Realitatea omului constă în aceea că el este creat și că el stă într-o legătură existențială cu ceilalți oameni în așa numitele „ordini” ale comunității omenești (popor, familie, școală, stat). Tot ceea ce este omul, „este” prin aceste „ordini ale creației” („Schöpfungsordnungen”). Existența omului nu constă în faptul că el este „an-und für sich”, personalitate absolut liberă și creatoare, ci în aceea că el se recunoaște ca o creatură a lui Dumnezeu și ca fiind în dependență existențială de semenii lui „vom-anderen-her-sein” (p. 19—30).

D. Balca analizează și expune în cap. 2 al lucrării, cauzele crizei în care se găsește pedagogia modernă cât și încercările făcute de așa zisa „pedagogie evanghelică” de a ieși din acest impas. În special expunerea diferitelor direcții în pedagogia evanghelică, pentru a determina locul aceea fundamentată pe antropologia lui Gogarten cât și a problemei existenței omenești, este nespus de inte-

resantă. Existența și realitatea omului constă pentru pedagogia idealistă în a deveni un Eu liber, o conștiință angrenată în devenirea vecinică a ideei. Pentru pedagogia critică pe bazele antropologiei lui Gogarten existența omului este un dar al creației; omul este creat și ca atare este așezat prin naștere în comunitate, dela care el își primește existența lui. Pentru pedagogia liberală idealistă comunitatea este un produs al personalităților libere și egale. Pedagogia critică pe baze reformatorice consideră comunitatea ca o realitate preexistentă individului și existența omului ca un produs al comunității.

În această lumină privește pedagogia critică și educația. Pedagogia modernă idealistă și humanistă vede în educație un mijloc și în „*Bildung*”, ca realizare a personalității creatoare și absolut libere, un scop. Devenirea omului spre personalitate se întâmplă în școală prin cultură. Pedagogia realistă — reprezentată prin cercul gogartenian cât și de pedagogii Petersen și Krieck — privește educația ca pe un dat primordial al existenței omului, „*als eine Urfunktion des Geistes und des Lebens*”, așa cum este și religia, Statul, limba, dreptul etc. Educația nu se întâmplă numai în școală, ea nu este nici un produs al culturii, ci ea apare de la sine din adâncurile nebănuite ale vieții și comunității omenești. Educația este o funcțiune a comunității și ca atare ea se întâmplă numai în comunitate. Prin această concepția individualistă a pedagogiei humaniste este complet depășită. Sensul și ținta educației în pedagogia idealistă-humanistă, este personalitatea cu proporții cosmice, omul ca „*microcosmos*”, ca o lume aparte „*in sich*” și „*für sich*”. Pentru așa zisa pedagogie critică pe baze reformatorice ținta educației nu poate fi decât conducerea copilului la punctul la care el să recunoască legătura lui existențială cu comunitatea și răspunderea pe care el o are în fața creatorului său, pentru a-și îndeplini datoria și rostul pe care el îl are prin creație în această comunitate. Ținta educației nu este a se căuta într-o lume construită a ideilor și noțiunilor abstracte, ci în realitatea existențială a omului ca creatură a lui Dumnezeu. Pentru Gogarten mijlocirea și câștigarea de bunuri culturale prin „*Bildungsakt*” este un ce secundar. Primar este pentru el „*Die Erziehung zum Menschsein unter Gott und den Menschen*” (pag. 78). Preferința idealului — ca „*Sollen*” — și ca credința în puterea creatoare a spiritului omenesc în procesul educației sunt considerate de acest curent pedagogic protestant — conform principiului *Sola fide* — drept o erezie.

După ce expune pedagogia teologiei dialectice, d. Balca îi dedică acesteia, în capitolul final, o examinare critică. El recunoaște că ea a început lupta împotriva idealismului, humanismului și a liberalismului luciferic, pentru a-l întoarce pe om de pe potecile pe care o filosofie iluzionistă îl amăgise. Cu toate acestea autorul arată într-un chip foarte evident, că această teologie cu dualismul ei radical între Dumnezeu și om, negând orice posibilitate de mișcare a omului spre Dumnezeu, cât și orice scântee de putere creatoare în om (*Sola fide*) face imposibilă nu numai revelația divină ca fapt istoric, ci orice etică și pedagogie, care presupun o valoare a omenescului. Concepția teologică, care deosebește apriori creatura de creator printr-o prăpastie absolută, neagă nu numai posibilitatea unui drum dela om spre Dumnezeu, ci și dela Dumnezeu la om, dacă omul este căzut total, absolut, în păcat. Consecvent, orice încercare de a fundamenta această concepție antropologică a pedagogiei apare ca o enormă absurditate. D. Balca combate nespus de subtil antropologia lui Gogarten, arătând eroarea pe care acesta o face când conține existența omului „*In der Welt sein*” ca și Heidegger, nefăcând deosebire între omul creat înainte de cădere și după cădere în păcat. Apariția lui Hristos după d. Balca „e un caracter cosmic, căci prin ea se întâmplă o schimbare în lume și în omenire, prin care abisul transcendent între creator și creatură este depășit” (p. 110). Pentru a fi mântuit însă omul, nu e suficientă numai revelația divină, harul divin, ci e nevoie de cooperarea omului la aceasta. Omul se poate ridica prin propriile-i puteri, datorită „restului de existență” pe care-l mai posedă, până la punctul unde percepe voința divină.

În această mișcare a omului spre Dumnezeu își are rostul orice educație, care are pretenția de a se numi creștină. Educația este educație din credință spre credință. Ținta educației nu poate fi alta decât aceea prezentată de evanghelie; mântuirea omului, pentru ca el să-și câștige existența avută înainte de a cădea în păcat. Locul unde omul trebuie să realizeze acest scop este lumea cu „Ordinile” ei (familie, popor, Stat, școală, etc.).

Pedagogia idealistă-humanistă vede în om o ființă rațională cu posibilități creatoare absolute. Pedagogia reprezentată de d. Balca privește pe om ca pe o făptură creiată de Dumnezeu, căzută în păcat și cu posibilități de a conlucra cu harul divin la mântuirea lui. De aceea, ținta fiecărei pedagogii și educații trebuie să fie mântuirea omului. Cu acest imperativ indică d. Balca singura ieșire din haosul și criza în care se găsește educația astăzi.

Dr. GEORGE D. VASILIU

RICHARD PAULI: *Fichte als Politiker und als politischer Erzieher*. (Cotta'sche Buchhandlung. Stuttgart u. Berlin. 1933. Pag. 85).

Niciun filosof n'a exercitat o influență politică mai mare ca Fichte. Influența sa se remarcă în tot sec. XIX și în cel următor. De aceea Fichte este socotit nu numai unul din marii filosofi ai vremii, ci în deosebi un educator politic de seamă al omenirii. În lucrările sale, în special în celebrele „Cuvântări către națiunea germană”, se oglindește o ființă deosebită de gândire și un înalt simț politic.

Măreția spiritului său de profund gânditor politic este înfățișată cu multă competență de prof. R. Pauli, dela universitatea din München, în documentata introducere a lucrării de față, — care constă dintr'o culegere de maxime și gândiri politice, sociale și educative de mare actualitate, din lucrările lui Fichte: 1) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten, 1793. 2) Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1793. 3) Grundlage des Naturrechts, 1796. 4) Der geschlossene Handelsstaat, 1800. 5) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1808. 6) Der Patriotismus und sein Gegenteil, 1806. 7) Über Machiavelli als Schriftsteller, 1807. 8) Reden an die deutsche Nation, 1808. 9) Rechtslehre, 1812. 10) Die Staatslehre, 1812. 11) Politische Fragmente.

Punctul central al concepției lui Fichte nu-l constituie natura, ci omul ca ființă spirituală, morală și activă. Statul și societatea sunt cele mai importante domenii de activitate umană. De aceea problema fundamentală în viața de stat a unei națiuni este asistența socială. Printr'o asistență bine organizată se realizează justiția socială.

Fichte, prin principiile sale politico-sociale, poate fi socotit un reprezentant de seamă al socialismului de stat. Inegalitatea drepturilor dintre indivizi este izvorul propriu al imoralității. Pentru ameliorarea unei atari situațiuni, el propune să se desființeze diferitele trepte sociale. Pentru bunul mers al societății, solicită asocierea tuturor cetățenilor, cari să se bucure în mod egal de aceeași atenție și același tratament. La înrăutățirea moravurilor unei societăți conlucrează toți membrii colectivității. Ei creiază spiritul său. Pentru aceasta este necesar să se cunoască fiecare individ, spre a se vedea în ce măsură este vinovat de răul creiat în societate. O națiune nu-și poate croi un viitor strălucit, decât atunci când toți indivizii ce-o alcătuiesc manifestă o vădită grijă pentru educația națională a tineretului, al cărei scop trebuie să fie perfecțiunea morală și religioasă: „Problema statului desăvârșit se rezolvă când s'a putut rezolva mai întâiu chestiunea educației, care să ducă către omul perfect”. Iar „rădăcina imoralității este — spune Fichte — stăpânirea și înfrângerea de sine, subordonarea instinctelor egoiste problemelor superioare ale națiunii” (pag. 20)

și „numai îmbunătățirea inimii conduce către adevărata înțelepciune” (p. 22). Predispozițiile bune, sădite în sufletul unui popor, pot să fie întărite și maximalizate printr'o educație naționalistă temeinică.

Fichte este precursorul mișcării naționaliste actuale din Germania. Lucrările sale au constituit motive de inspirație naționalistă. El prezintă naționalismul în cea mai strânsă conexiune cu socialismul adevărat. Socialismul raționalist al epocii luminilor se fundează pe ideea patriotismului înlocat: iubirea de patrie și popor, în sens adânc filosofic. Concepția socialistă a lui Fichte are însă un caracter evoluționar, nu revoluționar. Realizarea ideii democratice a libertății este, pentru Fichte, o chestiune de morală. În vederea acestei idei trebuie educat individul. Egalitatea constituie deasemenea un scop la care trebuie să tindă dezvoltarea omenescă. Principiile fundamentale ale statului: sunt libertatea și egalitatea, ce trebuiesc neapărat realizate pentru bunul mers al statului.

Maximele sale sunt pătrunse de o vădită moralitate socială. Încercăm să desprindem câteva: „Toți trebuie să fie liberi. Nimeni nu trebuie să turbure libertatea altuia” (p. 23). Aceeaș idee se observă și în problema, încă de actualitate, a drepturilor feminine în politica de stat. „Are femeea aceleași drepturi în stat ca și bărbatul? Această chestiune pare de răs. Este însă singurul fundament al tuturor drepturilor rațiunii și libertății: cum ar putea să existe deosebire de drepturi între cele două sexe, când amândouă posedă aceeaș rațiune și aceeaș libertate?” (p. 39). Fiecare trebuie să poată trăi prin munca sa și trebuie să lucreze pentru a putea trăi (p. 28). Niciun om de pe pământ n'are dreptul să lase neîntrebuințate puterile sale și să trăiască prin puteri streine (p. 30). Scopul activității tuturor oamenilor este să poată trăi. Acest scop — stabilit în viață de natură — este pretenția tuturor la acelaș drept. A putea trăi este condiționat de muncă. Nimeni n'are acelaș drept, când n'a împlinit condițiunile cerute. Fiecare e răspunzător să poată trăi prin munca sa. Munca devine o datorie a dreptului. Nimeni n'are dreptul să ceară ajutorul statului, până când nu s'a dovedit că în sfera sa de activitate a încercat tot posibilul să se mențină și n'a fost cu puțință (p. 45).

Problema selectării valorilor, în conducerea destinului unei țări, este capitală în concepția politică a lui Fichte. El spune hotărît: „Cel mai bun trebuie să conducă” (p. 53).

Ideile politice ale lui Fichte, semănate în lucrările mai sus menționate și adunate după anumite criterii de prof. R. Pauli, sunt de mare valoare educativă și socială. Mulți dintre gânditorii noștri și, în special, cei ce se ocupă cu probleme generale de stat s'ar putea inspira din operele filosofului german, spre a croi un drum mai fericit națiunii noastre.

VICTORIA PETRESCU-HEROIU

## NOTE ȘI INFORMAȚII

### AL VIII-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOSOFIE

— Praga, 1934, Septembrie —

(Note și Impresii).

Puține au fost până acum congresele științifice internaționale care, ținute dincolo de hotarele Țării noastre, să se fi bucurat la noi de o atât de întinsă publicitate câtă i s'a hărăzit celui de al VIII-lea Congres Internațional de Filosofie ținut la Praga, în Septembrie 1934.

Explicația interesului deosebit pe care i l-a arătat presa noastră acestuia ar putea să pară că stă în numărul destul de mare de Români cari au participat de astă dată: ca niciodată, la acest congres filosofic au luat parte opt Români ca membri activi plus încă vreo cinci ca membri asociați (fără să mai numărăm aici pe câteva personalități importante ale vieții noastre filosofice, care au fost înscrise, dar au fost împiedecate să asiste). Toți cei opt membri activi prezenți au luat parte efectiv la discuții, iar cinci dintre ei au contribuit cu comunicări. Această neobișnuită manifestare românească, — îmbucurătoare în orice caz, — nu constituie însă suficientă explicație a atenției deosebite ce i-a dat Congresului presa noastră. Explicația adevărată stă poate în unele detalii ale alcătuirii programului, în unele preferințe pe care organizatorii le-au arătat pentru anumite probleme.

Marile teme pe care comitetul organizator le-a fixat dela început ca trebuind să alcătuiască centrele de gravitație ale lucrărilor au fost: A) Frontierele științelor naturale, B) Importanța analizei logice pentru cunoștință, C) Punctul de vedere normativ și cel descriptiv în științele sociale, D) Religia și Filosofia, E) Criza democrației, F) Probleme psihologice și pedagogice, G) Misiunea filosofiei în timpul nostru.

În fața multimei și diversității comunicărilor prezentate, comitetul de organizare n'a putut însă să se mențină la o împărțire pe grupe care să corespundă exclusiv celor șapte teme anunțate. Programul definitiv a trebuit să prevadă pentru fiecare zi, afară de ședința plenară de înainte de amiază (conținând câte două conferințe și discuția lor), activitatea simultană a câte șase secțiuni speciale după amiază. Numărul secțiunilor s'a ridicat dela șapte la patrusprezece, adăugându-se pe lângă cele șapte teme sau grupe de probleme, încă pe atâtea: H) Normă și realitate, I) Teoria cunoștinții, J) Metoda științelor naturale și morale, K) Pedagogie (grup distinct de acel al psihologiei), L) Valorile, M) Estetică și lingvistică, și N) Chestiuni de organizare. Unele secțiuni au lucrat câte o singură jumătate de zi, altele au ținut ședință câte patru după amieze, plus o ședință plenară de dimineață.

Așa cum a fost alcătuit, programul lucrărilor dovedește grija pe care au

pus-o organizatorii pentru a-i da un cât mai pronunțat caracter de actualitate și a-l face cât mai interesant și atrăgător. Dar tot atât de ușor se poate vedea cum, cu multă abilitate, s'a căutat a se servi printr'însul și unele scopuri care nu sunt întru totul filosofice. Astfel problema „democrației” a reușit să dea săli pline și să atragă cuvântul unor personalități de mare vază. Mai mult chiar, căldura cu care unele teze erau apărate sau combătute sugerau ades gândul că ideile sunt de data aceasta în funcție de latitudine și longitudine: personalități ca *Del Vecchio*, *Bodrero* și *Hellpach* ar fi avut cu totul alte „majorități” dacă congresul s'ar fi ținut la Bologna sau la München. Căci pentru prima dată, mi se pare, un congres de filosofie a luncat spre uzanțe plebiscitare cu moțiuni și isbucniri sgomotoase. Sunt convins că, indiferent de convingerile politice de care erau animați, mulți congresiști, dintre cei care doresc pentru filosofie aceleași veche și indispensabile atmosferă de obiectivitate au resimțit nevoia de a reacționa într'un chip oarecare atunci când factorul prea subiectiv și intrus, al patimei politice, s'a manifestat în mod prea brutal. Astfel, de pildă, împotriva murmurului incongruent ce s'a ridicat într'o sală de ședință când *W. Hellpach* a pronunțat afirmația sa devenită de atunci celebră: „Într'o cultură cu adevărat mare, adică într'o cultură care e o ordine spirituală, niciodată statul nu e separat de spirit, de credință, artă, poezie, moravuri, — ci toate acestea sunt laturi ale unei ordini de existență care la urma urmei se învârt în jurul unei singure axe. În acest sens, orice veritabilă cultură este intolerantă; și cât de intolerantă a fost aceea din care un Umanism iluzionar a crezut că poate deduce exigențe de toleranță, aceasta a arătat-o cu totul imparțial Jacob Bruckhardt în expunerile sale, lipsite de orice iluzionare, despre esența și confuziunea (Wesen und Unwesen) greceștei Polis”.

De ce nu ne-am gândit oare că asemenea concepții se pot susține din preocupare pur teoretică? Departe de agitațiile și contingentele momentului nostru istoric n'a spus oare Paul Barth cuvinte tot atât de îndrăznețe, din care se pare că s'a inspirat și *W. Hellpach*? „Vereinigung der Geister aber ist nur möglich auf Grund gemeinsamer Weltanschauung” zicea autorul celebrei „Philosophie der Geschichte als Soziologie” (ediția III, pag. 124), adăugând, la scurtă distanță după aceea: „Energie der Überzeugung ist notwendig, da die Wahrheit nur eine ist, mit Intoleranz verbunden (sublinierile de mai sus sunt ale autorilor respectivi). Și, mai de demult, n'a spus oare *Auguste Comte* ceva cu totuși apropiat, într'a 46-a lecțiune a cursului său de Filosofie Pozitivă. În tot cazul însă, colorațiunea politică a discuțiilor, am regretat-o.

Desigur, se va răspunde cu un argument care în sine este cu totul just: filosofia nu poate să stea departe de realități și de viața socială curentă, dimpotrivă, trebuie s'o pătrundă și s'o impregneze elaborându-i principiile. Din nefericire, teoriile destinate să justifice patimile și interesele mare adesea ticluite forțat, „après coup”, așa încât în loc să fie adevărate călăuzitoare a cetății, așa cum ar dori-o Platon, biata Filosofie devine o umilă slujbă interpusă: „ancilla politica”.

Vom arăta însă mai jos că pe multe alte căi filosofia de azi s'a putut dovedi că e în contact cu realitatea zilei, că stă în plin miez al nevoilor sufletești de azi.

Nu putem însă deocamdată să ometem constatarea că o consolare destul de prețioasă împotriva intruziunii pasiunilor în controversa filosofică ne-a adus faptul că tocmai problemele care au favorizat această intruziune au ocazional totodată și unele strălucite expuneri și unele captivante reflexiuni. Astfel, chiar dacă n'a fost cu totul convingător, cunoscutul filosof parizian *V. Basch*, căutând să arate perspectivele pe care realizarea democrației veritabile le-ar deschide dezvoltării artelor, totuși auditorii au trebuit să recunoască înțelele calități de gândire, avântul generos și inspirat al expunerii sale. Deasemenea, dacă fascismul avea de față un mare număr de adversari teoretici, fiecare și-a dat seama ascultând magistrala conferință a lui *Giorgio Del Vecchio* (Roma) că această concepție politică nu poate fi ușor combătută atâta vreme cât posedă apărători

dotăți cu atâta subtilitate, elocință și cu atâta moderațiune spirituală. Verva și inventivitatea lui *J. Barthelemy* (Paris), spiritul critic și fineța de analiză a lui *J. Fischer* (Praga), vederile personale și solid eșafodate ale d-lor *Parod* (Paris), *Louis Rougier* (Besançon) și *D. Drăghicescu* (București), n'au fost în niciun caz aparițiuni zădărnice, ci valoroase stimulente pentru meditația filosofică.

O altă consolare am dobândit-o însă și dintr'un mic și simplu calcul statistic: dintre cei 114 membri care au prezentat sau măcar anunțat comunicări, numai vreo douăzeci au fost ispitiți de problema, politicăște arzătoare, a democrației, — ceea ce înseamnă că mai bine de optzeci și doi la sută dintre filosofi care au venit cu un aport original al meditațiilor lor au preferat domeniile centrale și propriu zise ale filosofiei și nu s'au lăsat derutați de fel de actualități pasionale. E drept că în dimineața de 6 Septembrie, când ședința plenară a fost închisată de tema „Criza Democrației”, și când sub prezidenția marelui conducător al politicii externe a Cehoslovaciei, d-l *Ed. Beneš*, au fost desvoltate conferințele d-lor *Bodrero* și *Montague*, marele amfiteatru al Facultății de litere a fost plin până la sufocare. Însă celelalte zile, când aveau loc lucrările aceleiaș secțiuni, sălile celelalte, unde se țineau ședințe simultan, erau îndeobște foarte bine populate și ele. Cei obișnuți cu congresele de acest fel știu prea bine că ceea ce atrage marea afliuență la unele comunicări nu e atât actualitatea, originalitatea sau importanța subiectului tratat cât marea faimă, lărga celebritate a vorbitorului. Filosofi și savanți, când sunt în congres, se supun și ei legilor psihologice ale mulțimilor și ale „omului” în genere.

O temă de o vie și necontestată actualitate nu numai în lumea filosofică ci în întreaga societate cultă contemporană, a fost cea referitoare la raporturile dintre „Religie și filosofie”.

Deși sub interesul cu care au fost urmărite lucrările secțiunii astfel denumite s'ar putea bănuși că se ascundeau, și aci, careari preocupări eterogene, nu mai e aci cazul să scormonim străfundurile subiective ale acestui interes pentru că de data aceasta conțințele pasionale au păstrat o foarte decentă discrețiune. Astfel, fără manifestări plebiscitare, discuțiunile au fost fructuoase și concludente.

Între comunicările care au deșteptat cel mai viu interes, în această ramură, trebuie amintită întâiu cea făcută în ședința plenară de către renumitul filosof al Franței, *L. Brunschvicg*. Fondul acestei conferențe cred că se poate reduce la distincțiunea dintre „Dumnezeu” ca principiu ontologic și „Dumnezeu” ca principiu mistic și axiologic. Primul concept este singurul asupra căruia se pot îndrepta atitudinile „dogmatism” și „scepticism”, precum și toate contestațiile din ce în ce mai grave: „À mesure que l'esprit prend conscience de ce qui ressortit au règnes soit de la matière soit de la vie, il lui devient plus difficile de rencontrer en Dieu une raison explicative de l'Univers inanimé ou animé”. O tot mai adâncă prăpastie se accentuează între ideea unui plan de creațiune și orizonturile pe care ni le deschid științele pozitive. Cealaltă concepție a divinității, însă, anume principiul mistic și axiologic, stă în afară de orice discuțiuni și dificultăți de acest fel: lui îi corespunde „la certitude intime, irrecusable qu'il y a en chacun de nous une présence grâce à laquelle notre intelligence est autre chose qu'un accumulation passive d'images, notre amour autre chose que la poussée égoïste de l'instinct, de telle sorte qu'il n'est pas besoin de nous séparer de nous-même pour nous unir par la racine de notre être intérieur, à la communauté de l'esprit”. Prin concepția aceasta: „science et morale cessent d'apparaître antagonistes. Unies, elles nous mènent à la source de leur unité. Dieu reconquiert toute sa dignité, du moment qu'il n'est plus aperçu à travers l'orgueil involontaire de notre privilège terrestre et humain”. Această spiritualizare deplină și reciprocă a lui Dumnezeu și a omului ne întoarce spre cel mai autentic și veritabil platonism.

Între cei cari au vorbit în replică după magistrala desvoltare a temei de mai sus a fost d-l *I. Petrovici* (Iasi) care, în ceea ce privește afirmațiunile cu privire la creațiune a amintit că în chiar opera lui *L. Brunschvicg* se găsește aserțiunea

că ideea neantului e posibilă minții noastre. Implicite, posibilitatea neantului confruntată cu realitatea existenței atrage admiterea creațiunii. Puțin cam dur: poate, și aceasta constituie o altă discordanță, *Erich Przywara* (München) a protestat împotriva celor care vorbesc despre chestiunile religioase fără a fi trăit personal experiența religioasă.

Este caracteristic și de o deosebită importanță faptul că toți acei care au tratat în ședință aceiași problemă, indiferent de deosebiri de atitudine și interpretare, s'au dovedit înțelegători și apărători hotărâți ai credinței religioase. Astfel *J. Chevalier* (Grenoble) care arată că singurul obstacol insurmontabil al cunoștinții absolutului, este suficiența cu care omul se divinizează pe sine. Recunoșcându-și „finitudinea”, gândirea omenească tinde veșnic să se depășească pentru a regăsi principiul originar. Atunci când neagă transcendentul și crede că poate găsi în sine ceea ce-l desăvârșește, omul cade fatal în decepția clipei fugitive. Credința religioasă e pentru om singurul remediu împotriva primejdiei de a-și închisuri că se poate situa deasupra universului și deasupra justiției. Tot astfel, *Charles Werner* (Geneva) care preconizează necesitatea și posibilitatea unei metafizici care să îmbrățișeze universală realitate a spiritului și care să privească totul în raport cu Spiritul absolut. Într-un carecare acord de idei cu *L. Brunschvicg*, d-sa vorbește despre Dumnezeu ca „absolutul” care se găsește în fundul gândirii și acțiunii noastre și ca „suverana perfecțiune” spre care trebuie să tindem toți. Această metafizică trebuie să ni-l facă înțeles pe Dumnezeu ca izvor al totului și să arate pretinzând, în toate manifestările noastre prezența lui ca principiu înfinit prin care spiritul triumfă contra tuturor obstacolelor și limitelor ce par să-l oprească. Tot astfel și d-ra *Anna Forbes Liddell* (Tallahassee U. S. A.) stabilește între filosofie și religie distincțiunea că prima e o interpretare a vieții, pe când a doua este calitatea spirituală a trăirii interioare, conștiința imediată a sensului ei. Adevărul acesta nu se descopere prin speculație sau demonstrație ci: „it is manifested and enjoyed”. De asemenea *I. M. Verwey* (Bonn) a cărui observație meritorie este că tensiunea actuală dintre știință și religie se datorește confuziei dintre: „Weltbild” (construcțiune de date concrete referitoare la lumea materială) și „Weltanschauung” (concepții referitoare la ordinea și sensul lumii), precum și confuziei dintre „Begriff” și „Bild”, primul fiind conținutul de gândire cu care lucrează știința, al doilea fiind mijlocul prin care se exprimă religiunile.

Tot atât de interesante și animate de încrederea în rolul și rosturile religiei au fost și comunicarea lui *Erich Przywara*, a lui *Paul Sinek* (Roma), -- care a tratat despre conștiința libertății, -- a lui *Leon Noel* din Louvain (La notion de la philosophie chrétienne) și a lui *G. J. Schebbeare* (din Oxford), despre „Hegel's Logic and Modern Religion”.

Prin titlul său însuși, tema pe care am notat-o cu litera G (vezi mai sus) se adresează actualității, firește: ea cuprinde adevărata problemă care, fără a deschide porți comode zeităților subterane, împlinea în gradul cel mai înalt dezideratul contactului cu ambianța.

Multe dintre comunicările destinate acestei ordini de idei s'au ocupat cu mișcarea filosofică dintr-o anumită țară sau regiune a Globului. Astfel *Fr. Seifert* (München) a tratat despre tendințele antropocentrice din lumea germană. *Oskar Kraus* (Praga) și-a intitulat expunerea: „Besonderheit und Aufgabe der deutschen Philosophie in Böhmen”, *Fr. Orestano* (Roma) s'a raportat în special la filosofia italiană. Câteva comunicări s'au îndreptat asupra cugetării extracuropene, precum a lui *George Conger* (Minnesota) care a desvolat subiectul: „Contacts and Conflicts of Eastern and Western Philosophies”, -- a lui *Fung Yu-lan* (Peking), despre „Philosophy in Contemporary China” și a lui *P. T. Raju* (Waltair): „The Message of Sankara Vedanta to our Times”. Alți vorbitori au luat în considerare gândirea actuală europeană. Astfel, cu prestanță și autoritate, *André Lalande* dela Sorbona, sub titlul: „L'Involutionnisme” a caracterizat gândirea actuală prin:



predominarea influenței darwiniste: „lutte des individus, limitée seulement par le degré d'ordre interieur nécessaire à la lutte des peuples suivant les uns, à la lutte des classes suivant les autres; droit de chaque être et de chaque groupe à triompher dans la proportion de ses forces vitales (...) En face de l'évolution végétale et animale caractérisée par la différenciation et l'intégration sur soi-même, par la concurrence, la lutte, l'organisation pénétrante et contraignante, il existe une *involution*, de sens inverse, dont témoigne déjà l'histoire des idées scientifiques et sociales, et c'est à cette involution que se rattachent tous les grands intérêts humains”. Din cele de mai sus conchide: „notre tâche actuelle me paraît être d'en prendre une conscience assez unifiée, assez systématique, assez forte, pour qu'elle descende à son tour dans l'esprit public et qu'elle le purge de cette philosophie de la guerre sur laquelle il vit encore aujourd'hui”. Comunicarea d-lui *I. Petrovici* a urmărit să pună în evidență tema că tendința precumpănitoare a filosofiei actuale este realismul. Tema aceasta stă în adiacență cu tema lui *R. Jolivet* (Lyon) care (în secțiunea „Teoria Cunoștinții”) a subliniat „les embarras de l'idéalisme contemporain”. *I. Petrovici* explică această tendință prin instabilitatea ce caracterizează epoca noastră istorică: epocile stabile fiind, după d-sa, cele care favorizează înflorirea idealismului, pe când cele agitate împing spre realism. *I. Salomaa* (Turku) accentuează asupra iraționalismului ce-și face drum în gândirea contemporană. Părăsind ambițiile de matematizare deplină a științelor, renunțând la „absolut” pentru „relativ”, epoca noastră depășește atât determinismul cât și exclusivitatea concepției cantitative, spațiale și statice îmbrățișând alte categorii cum sunt: timpul, calitatea și totalitatea. Aceste schimbări sunt privite ca un triumf al vieții asupra intelectului și mecanismului. Sub unele raporturi însă, cu toate cuceririle prețioase pe care le înlesnesc științei, tendințele iraționaliste ajung să răstoarne imprudent mai mult decât ceace trebuie răsturnat. Sunt legi și forme ale gândirii care au un caracter obligatoriu și care rămân etern indispensabile. De sigur, există în Real mult irațional, adică laturi pe care rațiunea noastră nu le poate cuprinde, însă nu există în Real nimic „contra-rațional”, pentrucă și rațiunea nu e decât o expresie a realității, denn es wäre merkwürdig anzunehmen dass die Wirklichkeit in der Vernunft ein gegen sich selber gerichtetes Instrument geschaffen habe”. Pentru a păși deci cu circumspecțiune pe noile cărări ale științei, se impune timpului nostru să-și constitue o nouă critică a rațiunii.

Filosofia științelor, filosofia științei și filosofia științifică (domenii care n'ar trebui să se confunde între ele, cu toată proximitatea și parțiala coincidență a obiectivului lor) au procurat și ele ocaziuni excelente congresului spre a-și afirma contactul cu actualitatea. Și credem că n'a fost o simplă întâmplare ci un gest intenționat faptul că lucrările congresului s'au și început cu două conferințe din acest cerc de idei: „Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique” a lui *Gaston Bachelard* (Dijon) și „Naturwissenschaft und Philosophie” a lui *Hans Driesch* (Leipzig). Primul a arătat în admirabila sa expunere că ceace s'a luat drept limitațiune absolută a științei nu e decât urmarea unei defectuoase puneri a problemelor. În isteria științelor distingem nenumărate etape care odinioară păuseră a indica limite definitive dar care au fost ulterior, în mod regulat, depășite. Succesivele soluționări realizate în diverse domenii ale naturii colaborează tot mai mult și mai abundent la efectuarea altor soluționări și fiecare soluție nouă confirmă indirect pe cele de care ne-am prevalat pentru elaborarea ei. Astfel: din ce în ce mai mult „coherența primează evidența”. Din ce în ce mai mult însă și domeniile de cercetare se îmbină, se transgresează reciproc: optica recurge la mecanică, chimia la electricitate. Adevăratele progrese ale științei nu consistă atât în analiză cât în sinteze care impun naturii scheme străine aspectului său imediat. Totalul datelor științei avansate alcătuiește un fel de organizare rațională care se substituie celei naturale. Astfel, nu numai că natura nu depășește știința ci dimpotrivă știința depășește natura, creând realități nouă („Certains

corps chimiques n'ont pas plus de réalité que l'Eneide ou la Divine Comédie. Par certains côtés il ne nous semble pas plus utile de parler des frontières de la Chimie que des frontières de la Poésie"). Orice frontieră asignată științei nu e decât o momentană oprire a gândirii. Chiar „les a priori de la pensée (...) doivent subir la transmutation des valeurs rationnelles”. Este, neapărat, mult adevăr în această optimistă poziție a lui Gaston Bachelard. Însă dacă posibilitățile cunoștinții nu pot fi considerate ca finite în ceea ce privește conținuturile pe care ea și le creează, totuși, în ceea ce privește raporturile cunoștinții cu o realitate numenală implicit presupusă, aceste posibilități sunt limitate de însăși legile și condițiunile în care are loc activitatea de cunoaștere, tot așa cum condițiile de realizare ale Vieții în genere limitează implicit posibilitățile de manifestare ale acesteia.

Celebrul autor al epocii „Philosophie des Organischen”, *Hans Driesch*, a făcut în aceiași seдинță, c lungă și destul de aridă expunere, plină de importante și originale observațiuni (cunoscute în bună parte din „Ordnungslehre” și din alte scrieri ale sale). În esență, e vorba de distincțunea a două domenii filosofice: logica (Ordnungslehre) și metafizica. Științele naturii au în primul loc relațiuni directe cu logica, întrucât ele sunt niște adevărate ramuri emancipate ale unui arbore care e logica însăși. Într'adevăr, ele lucrează cu concepte care nu sunt decât obiectivarea unor „semnificațiuni primitive” (Urbedeutungen) și aplicarea lor la realitatea empirică sau „Natura”. Aplicarea însă este un fel de desvoltare, un fel de exploatare cu mijloace pur logice. Natura, ea însăși nu e decât un concept al ordonării (konstruktiver Ordnungsbegriff) pe bazele „trăirii imediate”. Cauzalitatea este obiectivarea (aplicarea la natură) a raportului logic dintre „principiu” și „consecință”, deci: a principiului identității (o concepție apropiată a expus subsemnatul în 1912 în „Axiomismul Pragmatic”, § 58—60). Astfel, ținând de Rehmke în unele din pozițiile sale inițiale, Driesch ne pare că schițează începutul unei punți spre panlogismul hegelian. Conferința sa a fost de altfel una dintre cele mai vii discutate, mai ales grație faptului că *Driesch* se opune vădit unora dintre curentele ocrotite de valva zilei, precum e fenomenologia și precum e relativismul științific privit ca atitudine „filosofică”.

Sub eticheta secțiunilor B, I, J, s'au expus în total cincizeci de teme variate cu referință la probleme de logică și de epistemologie. A fost, poate, pentru gândirea filosofică pură cea mai importantă prestațiune a acestui congres și dacă întinderea prezentei dării de seamă n'ar trebui să se mărginească la anumite cadre, cum și dacă tendințele generale ale participanților priviți ca „mase”, n'ar fi fost prea îndreptate aiurea, ne-am simți obligați să ne ocupăm și mai de aproape de conținutul acestor comunicări. Actele congresului urmând să apară în curând, vor putea satisface pe cetitorii dornici de a cunoaște mai amănunțit lucrările acestea, în majoritate prețioase. Ne mărginim să semnalăm deci, numai, câteva dintre subiectele tratate, cu titlu de exemplificare. Astfel, în secțiunile I și J: *Flewelling* (Los Angeles) cu comunicarea „Quantum and the Absolute”; *G. de Giulii* (Torino): „I piu moderni atteggiamenti filosofia della scienza”; *G. F. Hemens* (London) „Limits of Natural Sciences”; *I. Jorgensen* (Charlottenlund): „Die logischen Grundlagen der Wissenschaften”; *A. Kastil* (Wien): „Das Wahrheitsproblem in der Gegenwartsphilosophie”; *G. Persigout* (Manole) „Nécessité et possibilité d'une métaphysique positive”; *Leo Polak* (Groningen): „Ueber den Sinn erkenntnisstheoretischer Subjekte”; *Eugeniu Speranția*: „Les lois et les formes de la pensée comme projection des propriétés de la vie”, etc.

În ceea ce privește „Importanța analizei logice pentru cunoștință”, multe dintre comunicări au depășit pura logică, stând carcămuc între ea și teoria cunoștinții; (de altfel problema era și enunțată în așa chip în cât sa provoace o discuție epistemologică). Firește, cuvântul lui *J. Lukasiewicz*, al lui *Rud. Carnap*, al lui *Felix Kaufmann* a fost așteptat și binevenit în discuțiile asupra logisticii. Primul si-e formulat convingerea că această disciplină trebuie recunoscută ca mu-

cleu al logicii formale și introdusă ca atare în învățământ: că logica aristotelică a silogismului nu mai poate fi considerată ca fiind ea singură întreaga logică formală; că istoria logicii trebuie scrisă din nou ținându-se seamă de prestațiile logisticii și că toți gânditorii și oamenii de știință trebuie să devină inițiați și experți ai logisticii; pentru că numai astfel poate fi creată o veritabilă filosofie științifică. *Rud. Carnap* (Praga) a schițat câteva reguli metodice fundamentale ale analizei logice, iar *Felix Kaufmann* (Viena) a arătat importanța acestui domeniu pentru științele sociale. Așa de pildă, pe această cale se poate elucida problema centrală a metodei științelor sociale care e distincțiunea dintre „Erklären” și „Verstehen”, și anume prin examinarea generală a raporturilor dintre experiența internă, cea externă și cea referitoare la „alter”. Examinarea lor va putea arăta că, pe deoparte, obiectivitatea datelor științelor naturale, implicând controlul intersubiectiv, presupune înțelegerea dela „alter” la „alter”, și că de altă parte înțelegerea, în special cea finalistă, indispensabilă științelor sociale, este orientată spre raporturile lumii exterioare a căror cunoaștere și practicare este presupusă fiecărui „alter”.

Ca o replică la efortarea pe care o depun logisticienii încă dintr’o doua jumătate a secolului trecut, a venit aspra critică a lui *F. C. S. Schiller* (Oxford): „How is the „Exactness” possible?”, care nu primește logistica cu prea mare entuziasm. Logistica e, pentru d-și, un joc de ficțiuni și de semnificații pur verbale, iar diferența dintre ea și matematică este că aceasta, deși e și ea un joc, are aplicare la realitate, pe când logistica e încă și mai depărtată de știință decât cum e șahul față cu strategia. E un joc de „make-believe”, care cel puțin are avantajul că împiedecă pe oamenii pedanți dela alte rele. O asemănătoare adversitate a manifestat logisticii și comunicarea lui *Perceval Frutiger* (Geneva) care reacționează împotriva științismului îngust și exclusivist: „Ne îndoiim foarte mult că obiectivitatea proprie matematicelor ar fi criteriul unic al valorii tuturor cunoștințelor și ideilor noastre”. De altfel: „a întreține ideea unui matematism universal (...) înseamnă a face metafizică și poate nu tocmai de cea mai bună calitate”.

La problemele celorlalte secțiuni, ținând și ele de domeniile centrale ale filosofiei de azi, au răspuns un număr ceva mai redus de comunicări, aproape vreo treizeci. Una dintre cele mai răsunătoare, primită la început cu avida aglomerație a sălii și terminată cu infrigurată discuție, a fost — cum lesne se poate ghici, — aceea a celui mai renumit filosof al Germaniei actuale: *Nicolai Hartmann* (Berlin). Sub titlul: „Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart”, acest autor a susținut una din temele sale favorite (desvoltată de altfel anterior într’o sa „*Äthik*”) anume: caracterul absolut al valorilor și independența lor față cu instabilitatea realului. Conștiința valorilor evoluează, negreșit, din cauza mobilității spiritului nostru: unele valori pot înceta de a ne conduce sau de a ne însufleți, și atunci altele ocupă locul dominant. Însă în existența lor, în tot cazul, valorile nu sunt de aceeași esență cu realitatea, ele există în alt mod decât realul (adică: realizarea nu stă în esența lor). Realitățile evaluabile sunt ceea ce se schimbă și piere, valoarea e însă tocmai elementul permanent din tot ceace e efemer, tocmai așa cum adevărul unei afirmațiuni nu e cu nimic dependent de dispariția încrederii pe care oamenii pot s’o aibă într’însa. Între numeroși participanți la discuție, d-l *A. Ieșanu* (dela Univ. Cernăuți) a arătat că psihologicește, această eternitate a valorilor trebuie să fie interpretată ca echivalând cu păstrarea lor în memoria colectivă, adică în Istorie. Evident, d-l Ieșanu și-a cu anticipație că acest punct de vedere nu converge de fel cu atitudinea lui Hartmann.

Pe acelaș făgaș, al Fenomenologiei, atât de entuziast adoptat de generația mai nouă a Germaniei, intră și comunicarea lui *C. A. Emge* (Jena) intitulată: „Das „Aktuelle” als bisher übersehender direkter Grundbegriff”. Analiza aceasta, aproape intraductibilă, de o rară subtilitate și plină de surprize, stabilește, cu

finalitatea „actualului” (=ceea ce este important și ne privește pe noi) cu realitatea, cu finalitatea, cu altruismul și relațiunea dintre general și particular. Sub aspectul cu totul nou pe care-l dobândește ideea de Actual, Emge crede că înțreagă filosofia practică trebuie să primească cu totul alte orientări decât cele de până-acum.

De relevat ar fi încă numeroase alte contribuțiuni din aceeași secțiune (L), precum: justele observațiuni ale lui *Joh. Sauter* (Viena) cu privire la „știința dreptului și la filosofia dreptului”. În alți termeni decât ceilalți autori, dar în perfect acord cu filosofia timpului, *J. Sauter* afirmă: „După cum în filosofie, întoarcerea la metafizică și reabilitarea metafizicei ca *Philosophia prima*, este astăzi un fapt real îndeplinit, tot așa, fapt real îndeplinit este întoarcerea la Dreptul Natural și reabilitarea acestuia ca: prima jurisprudentia. Mult apropiat de *Sauter* a fost și *Fr. Weyr* (Brno) prin spiritul filosofic în care face distincțiunea între filosofia dreptului și sociologia dreptului. Cu o ținută tot atât de înțelegătoare se prezintă și teza lui *L. Sulcs* (Riga) despre raporturile dintre drept și morală.

În materie de Estetică, s'a oferit congresului comunicarea compatriotului nostru *D. Cuclin* (Muzica privită ca artă, știință și filosofie) care a fost îndrăgneață escaladare prin regiuni eterice (pentru d-sa: „la vie n'est que la pérégrination des fonctions harmoniques du système abstrait universel à travers le Cosmos dit matériel et dont l'homme, projection de l'absolu dans la relativité de l'infiniment petit, n'est que la synthèse et le commencement”). Apoi: comunicarea d-lor *Mukarowsky* (Praga): „Arta ca fapt semiologic”, și *R. Bayer* (Paris) „Metoda estetică și investigația psihologică” în care se arată că estetica, departe de a folosi prea mult din cercetările psihologice, e, din contra, în măsură să-i folosească, ea, psihologiei, prin contribuțiile pe care le poate aduce în analiza „subiectului”. Tot acestei secțiuni i-a fost prezentată în scris comunicarea d-lui *G. D. Scrabă* (București): „La métaphysique du langage”, sinteză personală care așteaptă, desigur o mai amplă dezvoltare.

În Psihologie, *M. Halbwachs* (Strasbourg) a adus interesante observații despre „Memoria istorică la copil”. *G. Poyer* (Montpellier) a expus tema: „L'individualisation des représentations collectives”, conchizând că: grupul social nu trebuie să fie privit ca un tot omogen. Reprezentările colective, care exprimă atitudini generale ale grupului, se refractă în diverse chipuri în spiritele individuale și sufăr de a lungul generațiilor o încetată evoluție care le întărește unele caractere și slăbește pe altele.

În Pedagogie s'au adus comunicările d-lor: *L. Robin* (Paris), despre „Formarea spiritului filosofic”; *Ernst Harms* (Zürich) despre „Reorganizarea învățământului filosofic”; *Giac. Tauro* (Cagliari): „Raporturile dreptului penitenciar cu pedagogia”; *Givanovitch* (Beograd): Bazele etice delictuale; *St. De Boda* (Budapesta): Educația inteligenței și *Hessen* (Praga): Autonomia instrucțiunii.

O constatare de ordin general pe care au putut s'o facă participanții acestui congres este că spiritul filosofic, atât de deficient și umilit în deceniile trecute, se află într'o epocă de ascensiune și reconfortare: nici un glas disonant nu mai proclamă azi perimatele formule înguste ale materialismului și sensualismului, dominante altă dată. Vechile prejudecăți antimetafizice sunt, de cei mai mulți, părăsite și chiar oamenii de știință pozitivă recunosc necesitatea orizonturilor largi, dincolo de datele brute ale experienței sensibile. De asemenea cred că se desprinde: tendința spre informația științifică multilaterală și deci de supresiune a frontierelor interioare ale cunoștinței, tendința spre sinteza datelor subiective cu cele obiective și tendința de a realiza alte baze critice ale rațiunii. Irraționalismul actual este poate criza de creștere și de maturizare a Rațiunii care a suferit din cauza concepțiilor și rutinei trecutului, atât unele încorsetări inutile cât și, simultan, prea multe nejustificate infatuări.

Încheind această rapidă schițare, perforată, de sigur, în tot întinsul ei, de involuntare lacune, trebuie să amintim, recunoscători, cordiala primire pe care

Cehoslovacia și pitoreasca sa Capitală au făcut-o congresiștilor veniți din toate colțurile lumii. Pus sub patronajul marelui gânditor *T. G. Masaryk*, și având în fruntea comitetului de onoare pe ministrul Instrucțiunii *J. Krcmar* și pe ministrul Afacerilor Străine *Ed. Beneš*, acest divan al înțelepților a fost totodată un veritabil omagiu pe care filosofii omenirii de azi l-a dus Țării și Națiunii lui *Comenius* și *Bolzano*.

Cum întreaga sarcină complicată, oboseitoare și foarte delicată, a organizării au suportat-o mai ales președintele, savantul de mare autoritate *Em. Rádl*, dela Facultate de Științe a Universității cehice din Praga, secundat de vice-președintele Prof. *Oscar Kraus*, cunoscutul filosof (Facult. de Filos. a Universit. germane din Praga), ambii merită toate elogiile și admirația pentru succesul incontestabil al celui de al VIII-lea Congres Internațional de Filosofie.

## EUGENIU SPERANȚIA

### VIZITA UNUI FILOSOF ILUSTRU.

Răspunzând invitațiilor stăruitoare ale Universităților din București și Iași, ilustrul filosof francez *L. Brunschvicg*, membru al Institutului și profesor la Sorbona, va veni în România, între 10—15 Aprilie 1935 pentru câteva conferințe, între care putem amuța de pe acuma titlul a două din ele: *Intuiție și Inteligență; Psihologie și filosofie*.

*L. Brunschvicg* este astăzi, după *Bergson*, figura filosofică cea mai proeminentă din întreaga Franță. Foarte fecund ca scriitor, a publicat o serie de opere filosofice, dintre care unele au devenit clasice, ca: *Introduction à la Vie de l'Esprit*, *L'idéalisme contemporain*, *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, *La causalité physique*, *Le Progrès de la Conscience*, etc.

Opera filosofică a lui *Brunschvicg* e dintre acelea care s'a impus în toată lumea cugetătoare, atât prin puterea incisivă a criticii cât și prin întinderea uimitoare a erudițiunii. Recunoașterea mondială de care se bucură acest gânditor de rasă, s'a putut vedea și în toamna aceasta, la congresul filosofic din Praga, unde *Brunschvicg* a dominat adunarea cu toată puterea unui prestigiu ajuns la apogeu. Ori câte contraziceri pasionate a stârnit controversata sa comunicare despre „Filosofie și Religie” respectul pentru autorul ei a rămas neștirbit, ca și sincera admirație pentru vigoarea și resursele sale intelectuale. Și n'a părut decât foarte natural celor peste cinci sute de participanți streini, ca *Brunschvicg* să apară drept exponentul tuturor, la închiderea discuțiilor congresului, când a rostit un discurs impresionant, de-o factură impecabilă, în care fineța detaliilor egala arhitectonica ansamblului, și unde linia fermă a cugetării se întovărășa admirabil cu emotivitatea comunicativă.

Se înțelege pentru ce atunci când a fost vorba să se invite — în schimbul de profesori — și un filosof (până acum Franța ne-a trimis numai istorici, filologi, geografi, naturaliști, medici și juriști) atât Universitatea din București, după propunerea d-lui *C. Rădulescu-Motru*, cât și cea din Iași, după propunerea d-lui *I. Petrovici*, s'au oprit întâiu și 'ntâiu asupra lui *Brunschvicg*, ținându-se mai ales seama că *Bergson* nu se mai poate deplasa. Conferințele ilustrului nostru oaspete din luna Aprilie viitor, sunt cu un viu interes așteptate de cercurile noastre intelectuale, oșebit de simpatia particulară cu care se cuvine să întâmpinăm pe un filoromân probat, despre ale cărui sentimente afectuoase pentru țara noastră, pot să depună mărturie atât studenții români dela Paris, cât și profesorii care au fost invitați acolo.

## UN OMAGIU ADUS FILOSOFIEI

Senatul universitar din Iași în ședința dela 20 Octombrie 1934, a luat hotărârea ca în marginea sumei de un milion de lei, să se ridice, în fața peronului noului edificiu al Universității, o statuie, care să cuprindă, pe acelaș soclu, pe cei trei mari profesori și cugetători ai Iașului: Titu Maiorescu, Vasile Conta și Alexandru Xenopol, contemporani între dânsii și membri străluciți ai glorioasei societăți „Junimea”.

O comisie instituită anume, a publicat un apel către sculptorii-artiști din țară, să candideze pentru această lucrare, înaintând până la 15 Ianuarie 1935, schițe și machete. — spre a se putea alege din cât mai multe proiecte, o concepție de monument care să fie realmente la înălțimea personajilor evocate. Căci de sigur o statuie care să grupeze armonic, pe acelaș soclu, pe cei trei gânditori români — fiecare cu trăsătura lui distinctivă — nu este un lucru tocmai ușor, oricât am găsi precedente fericit realizate, cum ar fi grupul Goethe-Schiller la Weimar, sau prupul celor patru mari oratori bisericești în piața Saint-Sulpice, din capitala Franței. În orice caz se cere pentru o asemenea lucrare un talent autentic, unit cu o reală penetrație în istoria trecutului nostru literar.

Este însă o altă latură a chestiunii pe care am vrut s'o punem în evidență: Faptul că e vorba să se ridice o statuie a trei filosofi, la un moment când bronzul pare mai mult sau mai puțin monopolizat, pentru resurecția oamenilor politici și cel mult pentru fapte de arme sau episoade războinice.

De data aceasta Iașul, orașul melancoliilor culturale și căruia i se potrivește așa de bine celebrarea spiritualității, își propune — prin organele Universității sale — să nemurească trei figuri ale meditației filosofice și ale marelor îndrumări spirituale.

Și pentrucă este vorba de inițiatori și inițiative, trebuie să menționăm că ideia aparține pe de-a întregul d-lui Prof. I. Petrovici, după cum tot silințelor sale se datorește și adunarea fondurilor, — aproape în întregime.

Și cu această ocaziune, d-l Petrovici se manifestă în același ipostasă de entusiast al filosofiei și de neobosit luptător, pentru a se croi acestei discipline o parte cât mai largă în viața și recunoștința publică.

Noi știm că d-sa a fost acela care a lansat pentru școlile noastre secundare un program, în care materiile filosofice trebuiau să ocupe un loc central și să aibă o misiune de frunte în ansamblul studiilor liceale, și grație unei tenacități neșovăitoare, constatăm cu ocazia ultimelor programe, că aproape a isbit în total.

Tot d-sa este acela care, ales membru al Academiei Române, a formulat fără reticente, dela prima sa manifestare, în incinta înaltei Instituții, necesitatea creației unei secții filosofice, care la noi continuă a lipsi.

În sfârșit tot d-sa, de câteori a avut calitatea să o facă, a revărsat din ajutoare pentru toate publicațiile și periodicele filosofice, sau burse pentru tinerii care studiau filosofia în străinătate.

Prin inițiativa ridicării statuei în chestiune, omagiu adus tot filosofiei, în persoana gânditorilor noștri autohtoni, silueta morală a profesorului dela Iași, se completează și mai bine.

## SUMARUL REVISTEI DE FILOSOFIE PE ANUL 1934

### Studii

	Pagina
<i>Bădăreu Dan A.:</i>	Cele două monisme . . . . . 137—148
<i>Bologa L. Dr.:</i>	Concepția psiho-biologică și religia-bătrâneții . . . . . 290—292
<i>Bontilă G. C.:</i>	Teste psihologice . . . . . 72— 83
<i>Buricescu Ion F.:</i>	Opera lui Nicolae Vaschide . . . . . 245—260
<i>Herseni Traian:</i>	Problema sociologiei . . . . . 13— 36
<i>Marinescu I. M.:</i>	Ceva despre „Eternul omenesc” în poemele homerice . . . . . 236—244
<i>Mărgineanu Nicolae:</i>	Psihologia ca știință . . . . . 1— 12
<i>Munteanu C. D.:</i>	Percepție și concepție . . . . . 293—301
<i>Noica C.:</i>	Geometria și intelectul însuși . . . . . 278—284
<i>Papu Edgar:</i>	Controversele esteticei idealiste: Croce și Gentile . . . . . 62— 71
„ „ :	Experiența artistică și onirică . . . . . 353 - 367
<i>Petroviți I.:</i>	Ceva despre timp și spațiu . . . . . 227—235
<i>Peucescu Matei Gr.:</i>	Sufletul în „Cugetările” lui Marc Aureliu . . . . . 285—289
<i>Rădulescu-Motru C.:</i>	Ideologia Statului Român . . . . . 113—136
<i>Solomon Al. M.:</i>	Încercare asupra inexistenței cunoașterii . . . . . 368—393
<i>Sperantia Eugeniu:</i>	Locul vieții psihice în construcția unei biologii generale . . . . . 149—157
„ „ :	Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții . . . . . 341—345
<i>Sulea I.:</i>	Ce este pedagogia experimentală . . . . . 199—203
<i>Tatu N.:</i>	Pragmatismul lui James . . . . . 37— 61
<i>Todoranu Dimitrie:</i>	Problemele aptitudinii tehnice . . . . . 176—198
<i>Vianu Tudor:</i>	Originile iraționalismului modern . . . . . 329—340
<i>Yuassa Seinoske:</i>	Filosofia în Japonia de azi . . . . . 346 - 352

## Discuții

		Pagina
<i>Nisipeanu I.:</i>	Asupra programului studiilor filosofice în liceu . . . . .	394—399
<i>Vulcănescu Mircea și Brucăr I.:</i>	În jurul „Criticii rațiunii practice“	400—409

## Recenzii

<i>Bagdasar N.:</i>	Al. Busuioceanu: Pârvan gânditorul . . . . .	84— 85
„ „ :	D. Gusti: Sociologia monografică, știință a realității sociale. — Traian Herseni: Teoria monografiei sociologice . . . . .	
<i>Brucăr I.:</i>	Al. Posescu: Incercare asupra datelor ultime ale Materiei . . . . .	85— 86
„ „ :	C. Georgiade: Psihologia gândirii copilului . . . . .	204—207
„ „ :	Eugeniu Sperantia : Papillons de Schumann . . . . .	209—211
„ „ :	Lucian Blaga: Censura transcendentă . . . . .	310—313
„ „ :	Immanuel Kant: Critica rațiunii practice . . . . .	319—322
„ „ :	Draghicesco: Vérité et revelation	324—326
<i>Façon N.:</i>	Adriano Tilgher: Studi di poetica.	419—421
„ „ :	G. A. Borgese: Poetica dell' unità.	421—422
<i>Godeanu V.:</i>	Bernard Jansen: Le philosophie religieuse de Kant . . . . .	418—419
<i>Herseni Traian:</i>	André Corteano: L'Évolution de l'État. Etude des lois psychologiques de la vie sociale et économique. Préface de Lucien Romier . . . . .	90— 92
„ „ :	Gr. Tăușan: Dincolo de Cotidian	213—214
<i>Manoil A.:</i>	Mario Ponzio: Il metodo delle variazioni continuative degli stimoli nella vita percettiva . . . . .	218
„ „ :	Prof. Mario Ponzio: Tendenze moderne della psicologia sperimentale, come scienza del dinamismo della vita psichica . . . . .	219



	Pagina
<i>Nestor M. I.:</i>	Al. Dima: Aspecte și atitudini ideologice . . . . . 88— 89
„ „ „:	Franziska Baumgarten: Die Charaktereigenschaften . . . . . 96
„ „ „:	Dr. Vasile P. Nicolau: Aptitudine și educație . . . . . 216
„ „ „:	Lilly Wreschner: Testreihe zur Untersuchung der Intelligenz sechs-bis Siebenjähriger Kinder . . . . . 219—220
„ „ „:	Alexandru Roșca: Psihologia maritorului . . . . . 316—318
„ „ „:	I. F. Buricescu: Misterele sufletului omenesc . . . . . 318—319
<i>Papahagi George:</i>	Mircea Djuvara: Drept rațional, isvoare și Drept pozitiv . . . . . 411—413
<i>Papu Edgar:</i>	Tudor Vianu: Istoria Esteticei de la Kant până azi, în texte alese . . . . . 207—209
„ „ :	Virgil Godeanu: Filosofia religiei după Maurice Blondel . . . . . 214—216
„ „ :	Guido de Ruggiero: Filosofi del Novecento . . . . . 217—218
„ „ :	E. Vidoni: Introducere în Filosofie . . . . . 316
„ „ :	A. Carlini: La religiosita dell' arte e della filosofia . . . . . 322—324
„ „ :	Tudor Vianu: Estetica, vol. I. . . . . 409—411
„ „ :	Emilian Vasilescu: Suflet și viață . . . . . 417—418
<i>Petrescu Nicolae:</i>	G. Eliot Smith: The Diffusion of Culture . . . . . 96— 98
„ „ :	P. P. Negulescu: Geneza Formelor Culturii . . . . . 302—309
<i>Petrescu-Heroiu Victoria:</i>	Richard Pauli: Fichte als Politiker und als politiker Erzieher . . . . . 425—426
<i>Posescu Al.:</i>	I. Brucăr: Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei . . . . . 413—416
<i>Sperantia Eug.:</i>	Emilio Mira Y Lopez: Manual di Psihologia Juridica . . . . . 92— 93
„ „ :	Giorgio del Vecchio: Lezioni di Filosofia del Diritto . . . . . 93— 95
„ „ :	Izabela Sadoveanu și Constantin I. Angelescu: Psihologia copilului . . . . . 89
<i>Stănescu Nicolae-Petre D.:</i>	Anton Dumitriu: Valoarea metafizică a rațiunii . . . . . 86— 88
<i>Uță Mihail:</i>	Ion Petrovici: Rotocoale de lumină . . . . . 309—310

	Pagina
Vasiliiu George: Dr. Nicolae Balca: Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart . . . . .	422—425

### Note și Informații

Sărbătorirea D-lui Prof. P. P. Negulescu . . . . .	99—107
Primul Congres al profesorilor secundari de Filosofie . . . . .	107
Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie . . . . .	108
D. Petrovici, Academician . . . . .	221
Al VI-lea Congres internațional de educație morală . . . . .	221
Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie . . . . .	326—327
Conferințele Societății Române de Filosofie . . . . .	327
Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie . . . . .	427—435
Vizita unui filosof ilustru . . . . .	436
Un omagiu adus filosofiei . . . . .	436

### Necroloage

I. B.: A. Spaier . . . . .	108—109
C. G.: E. Meyerson . . . . .	109—110
N. B.: Hans Vaihinger . . . . .	110—111
N. B.: Heinrich Maier . . . . .	111—112

### Buletin bibliografic

## E R A T Ă

În studiul d-lui D. Todoranu, intitulat «Problemele aptitudinii tehnice» și publicat în Nr. 2 al revistei noastre, s'au strecurat câteva erori pe care rugăm pe cititori să le corecteze precum urmează :

- La pag. 186 rândul 8 de sus în jos în loc de *educativă* se va citi *eductivă*.  
 „ „ „ 1 din notă în loc de *Educația corelatelor* se va citi *Educația relațiilor*.  
 „ „ „ 8 „ „ „ „ *educație*, se va citi *educație*, și în loc de *education* se va citi *education*.  
 „ „ „ 13 „ „ „ „ de *educativ* se va citi *educativ*.

