

# REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR  
C. RĂDULESCU-MOTRU  
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

## STUDII

- Transcendentul și cunoașterea omenească . . . *I. Petrovici*  
Mentalitate primitivă și artă primitivă . . . *Mircea Mancaș*  
Filosofia existențială și protestantismul  
contemporan. . . . *Nicolae Balca*  
Evoluția psihică. . . . . *G. Zapan*  
Răspuns unei critici . . . . . *Tudor Vianu*

## RECENZII

*Eugeniu Speranția*: Lecțiuni de Enciclopedie juridică. Cu introducere istorică în filosofia dreptului (Dr. Al. Tillmann). — *Const. Georgiade*: Probleme și idei noi în psihologie (G. C. Bontilă). — *Edgar Papu*: Răspântii. Forme de viață și cultură (N. Façon). — *Constantin Noica*: Concepte deschise în istoria filosofiei (A. Dumitriu). — *D. Hume*: Încercare asupra intelectului omenească (Nicolae Petrescu).

## NOTE ȘI INFORMAȚII

Activitatea gânditorilor români peste hotare. — Dl. Prof. Max Dessoir la București. — Viața și opera lui Kant. — Cezar Papacostea.

SOCIETATEA ROMANA DE FILOSOFIE  
BUCUREȘTI

Prețul 60 Lei

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

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

---

---

## TRANSCENDENTUL ȘI CUNOAȘTEREA OMENEASCĂ <sup>1)</sup>

S'a discutat fără încetare, dealungul diferitelor epoci filozofice, asupra valorii și limitelor cunoștinței noastre, cu toate avertismentele, ferme sau numai malițioase, în ceea ce privește sterilitatea cercetărilor asupra gândirii însăși, ca de pildă mărturisirea următoare a lui Goethe, relativă la faptul că el personal și-a îndeplinit bine sarcina creatoare: „Am fost înțelept, spune Goethe, n'am cugetat niciodată asupra gândirii”.

Totuși protestele și săgețile împotriva acestei ramuri filozofice — teoria cunoașterii — s'au arătat tot pe atât de zădărnice ca atacurile duse la diversele intervale, cu aceiași acuzație de sterilitate, împotriva filozofiei însăși. E cazul să spunem: „nu se pot opri valorile cu mâna” — pentru a mă servi de vorba unuia din cei mai iluștri mareșali ai Franței — ilustrul Ney, — vorbă pitorească și aplicabilă și în această împrejurare — și trebuie să adaug că, mai ales dela Kant încoace, examinarea critică a cunoștinții noastre a luat un atât de mare avânt, încît s'a instalat în chiar centrul scenei filozofice, alungând, cel puțin pentru cîtăva vreme, metafizica din vechiul său loc preeminent. Nimic straniu deci în spirituala butadă a lui Guyau care remarca în nemuritoarea sa operă: „L'irreligion de l'Avenir” că, dacă Shakespeare și-ar fi scris „Hamlet” în mijlocul sec. 19, pentru a se integra în atmosfera timpului, ar fi început probabil faimosul său monolog, în loc de celebrul „a fi sau a nu fi” cu această idee mai modernă: „a cunoaște sau a nu cunoaște, aceasta este problema”.

Datoria de a reflecta asupra gândirii și de a judeca faptul cunoașterii, a luat o asemenea importanță și a devenit atât de caracteristică pentru meseria filozofică, încât filozofia s'a singularizat printre celelalte ramuri ale cunoștinții care-și aplicau sfîrșările lor la studiul naturii, fără a face cale'ntoarsă pentru examinarea subiectului gânditor, astfel că filozofia a căpătât în ansamblul științelor o poziție cu totul aparte. Această depărtare

---

1) Conferință ținută la Sorbona, în ziua de 25 Martie 1935.

de direcție și de fizionomie exterioară a avut drept consecință un fapt semnificativ, care n'a fost în deajuns de relevant. Este interesant de a constata, dacă trecem în revistă diferite încercări istorice de a clasifica științele, că cele mai vechi clasificări, aceea a lui Platon, a lui Aristot sau aceea a lui Bacon, situează în ansamblul aceluiaș tablou, în unitatea aceluiaș arbore, ramurile propriu filosofice împreună cu științele destinate a fi independente. Lucrul este cu totul natural când ne gândim că chiar în sec. XVII, filosofia era numele comun al tuturor ramurilor cunoștinței omenești. Însă iată că în sec. XIX clasificarea lui Auguste Comte, cea a lui Spencer, sau a lui Wundt, scot filosofia din ansamblul disciplinelor științifice. S'ar putea fără îndoială explica acest fenomen, remarcând că procesul de separare al științelor pozitive din tulpina filosofiei era deja implinit, și că nu mai puteau fi amestecate sau clasificate împreună. Totuși, și între diversele științe există frontiere tot atât de nete și totuși continuăm a le situa în acelaș sistem ca pe membrele unui organism unic. Dece deci un alt regim pentru filosofie? Dece Auguste Comte de ex. n'a făcut loc filosofiei pozitive în ierarhia științelor? Cred că principalul răspuns este următorul: Filosofia nu mai avea loc în sistemul științelor, pentru că ei i-a revenit rolul cu totul diferit de a judeca valoarea lor, sarcina superioară de a organiza tabela lor. Ea s'a pus deci în afara ansamblului științelor, de cealaltă parte a baricadei, sau pentru a vorbi un limbaj mai convingător, rațiunea acestei schimbări ar fi preponderențele funcții critice asumate de filosofie, structura puternic eterogenă pe care a căpătat-o în mod brusc, răsturnând aproape direcția cercetărilor sale, întorcând spatele problemei ontologice pentru acea a cunoștinței, urcându-se dela panorama obiectelor concrete — domeniul natural al tuturor științelor — la examenul gândirii însăși, loc unde filosofia înceta de a mai mânuî încrezătoare uneltele noastre spirituale, pentru a proceda la cântărirea și prețuirea lor.

Investită cu sarcina critică, pe care filosofia, este drept, a practicat-o în totdeauna, însă niciodată la un așa grad de desvoltare și cu atât de covârșitoare pasiune decât începând cu sec. XVIII, — cercetarea filosofică s'a depărtat sensibil de aspectul științelor speciale și această depărtare și-a avut ecoul în evoluția clasificărilor științei omenești. Poziția actuală a cercetărilor omenești este mai ales favorabilă sistemului a două tablouri: unul pentru științele pozitive și celălalt — separat în mod net — pentru situarea disciplinelor filosofice.

Să trecem acum la expunerea câtorva observații asupra valorii cunoștinței noastre.

Cred că nu enunț o opinie prea discutabilă dacă afirm în afara tuturor disputelor asupra exactității și rolului cunoștințelor noastre, că omul dorește din toată puterea inimei sale ca lumea

care îl inconjoară să fie adevărată și să fie exact așa cum o percepem sau, pentru a ne exprima mai larg, ca spiritul nostru să fie capabil de a sesiza realitățile însăși. Nu ne place să trăim la nesfârșit într'o lume de ficțiuni, și dacă câțiva visători întârzie de bună voie în acest domeniu, este pentru că sunt mai mult decât siguri de a regăsi cealaltă lume când le va place să se scoboare în ea.

A trăi într'un mediu imaginar, devine cu vremea neplăcut, vreau să spun tot atât de insuportabil ca și în cazul când am fi siliți să purtăm o viață întreagă o mască și să ne ascundem neîncetat sentimentele. Marele scriitor italian Pirandello în drama sa „Henric IV” a scos mari efecte dramatice din pacostea visului veșnic. Un tânăr care figura pe împăratul Henric IV într'un cortegiu istoric este lovit de nebunie în timpul exhibiției sale. Pierzând memoria adevăratei sale personalități, se crede de-al binelea împăratul Germaniei și trăind în evul mediu. Familia bolnavului era bogată și după sfaturile medicilor, el a fost transportat într'o casă retrasă și aici i s'a construit — cu toată exactitatea istorică posibilă — mediul viselor sale nesăbuite. Are soldați îmbrăcați în costumul timpului, vasali, o întreagă curte care se conduce, ferindu-se de a surăde, după regulile unei adevărate etichete, pe care anturajul trebuia să o învețe. Acesta, natural, juca numai un teatru remunerat cu dărnicie. Dar el, sărmanul nebun, trăia în visul său înstelat, departe de lumea reală care-și vedea de drum și nu mai avea loc pentru el. Însă într'o bună dimineață — după câțiva ani — mintea a revenit brusc nenorocitului. Își recapătă memoria și primul său gest este de a face să se spargă toată aceasi comedie bufonă, de acum înainte jignitoare. Dar gândindu-se mai temeinic, își dă seama că întoarcerea în lume îl expune cu siguranță unor crude decepții. Ce va face cu reputația de fost aliat acolo unde rangurile și rolurile fuseseră distribuite acelor cari, cruțați de destin, nu-și întreruseră ca el eforturile lor de a parveni sau cel puțin prezența lor efectivă. Era prea târziu pentru a reveni și ambiția sa ar fi fost supusă celor mai grele suferințe. Sub povara acestor prevederi se decide, în lipsă de ceva mai bun, de a continua să simuleze nebunia — cu toată vindecarea sa completă — și să accepte cu resemnare comedia grosieră cu toate că nu-l mai putea înșela în viitor. Piesa se sfârșește asupra acestei decizii, dar mai înainte de căderea cortinei, nenorocitul se prăbușește de disperarea de a trăi toată existența în sânul unei ficțiuni absolute, dându-și bine seama de nerealitatea ei. Ne întrebăm chiar dacă-și va ține la nestârșit cuvântul și dacă într'o bună zi nu-și va schimba ideile.

Am vorbit de ficțiune ca opusă realului. Fără indoială ideia de ficțiune sau de aparență este strâns legată cu noțiunea de realitate. Ca și o altă corelație fundamentală: *adevăr și eroare*,

termeni indisolubili care merg todeauna împreună, constituind o condiție a gândirii noastre, corelația *aparență și realitate* conține și ea de asemenea doi termeni importanți, legați împreună. Ei se presupun unul pe altul, inegal de altfel, pentru că dacă termenul *realitate* presupune pe acela de *aparență* ca simplu *pendant* logic, termenul de *aparență* implică pe celălalt termen corelativ, și ca *pendant* logic, și totodată ca substrat material. Căci fiecare *aparență* duce în mod forțat la o *realitate*, orice *aparență* fiind în deobște o diformare mai mică sau mai radicală a unei realități ascunse.

Când spunem despre lumea exterioară că este o *aparență* — propoziție de atâtea ori afirmată — se presupune negreșit o altă lume diferită care ar fi reală, cu toate că rămâne invizibilă.

Am mai spus că omul ar rămâne cu totul perplex, dacă lumea experienței sale ar fi iluzie. El o vrea cu toată puterea, efectivă și reală, preferând a face să intre mica *realitate* a eului său în rețeaua unei realități zdrobitoare, riscului de a se pierde într-o vastă ficțiune. Căci mai ușor se concepe o *realitate* imensă cu câteva mici insule iluzorii, decât un țesut infinit de *aparențe* cu câteva puncte de *realitate*.

Luând lumea vizibilă ca *realitate* de bază și adevăr fundamental, omul și-a inchipuit chiar supranaturalul inaccesibil după modelul strict al aspectelor cunoscute. Zeii concepuți după chipul nostru — cu toate că înzestrați cu puteri superioare — sunt proba evidentă a acestei stări de lucruri. *Realitatea* lumii exterioare, împinsă până la absolut, este nu numai o credință și o dorință, ci după unii filosofi, un lucru care ne este dat cu tot atâta certitudine ca și ființa noastră însăși, în actul fundamental al gândirii noastre. În locul formulei carteziene: *gândesc deci exist, se propune o alta care ar fi mai exactă și mai adequată: gândesc, deci existăm. Cogito ergo sumus.*

Și ce omagiu mai categoric pentru punctul de vedere al cunoștinței naturale decât faptul că gânditori ca Berkeley sau Fichte, care suprimă complect lumea exterioară, reducând-o la niște imagini pur subiective în așa fel încât se găsesc într'adevăr la antipozii concepției curente — ce omagiu mai mare ca graba lor de a-și declara doctrina respectivă, cu toate *aparențele* ei stranii — ca fiind mai conformă decât oricare alta cu credința normală, cu aceia a simțului comun?

După părerea lor alți filosofi s'au depărtat mai mult de părerea naturală, adică toți filosofii cari distingeau între lumea care există pentru noi, între lumea reală și lumea *aparență*, — diviziune inexistentă pentru conștiința comună, convinsă că lumea reală este cea care ne apare nouă. Aceiași credință se desprinde, e drept, din speculațiile lui Berkeley sau ale lui Fichte care n'admit, de asemenea, decât o singură lume (acea a intuiției noastre) însă uită totuși o foarte mare diferență: că după doc-

trina lor nu există o lume independentă de subiectul care o cunoaște și de procesul percepției, în timp ce pentru credința populară tocmai această independență ar fi proba realității sale. Existența este altceva decât gândirea.

Trebue acum să constatăm că dorința naturală a omului pentru realitatea lucrurilor percepute și frumoasa sa încredere inițială în valoarea cunoștințelor sale, au fost destul de devreme zguduite de decepții și indoeli. Fără a părăsi complexul vechea atitudine, nu se mai acordă cunoștinței noastre caracterul unei oglinzi perfecte. Cucerirea adevărului nu merge fără obstacole care întârzie elanul nostru și câteodată îl opresc definitiv.

Obstacolele exterioare care se opun cercetărilor noastre sunt obstacole de fapt, destul de plictisitoare desigur, însă mai puțin grave fără îndoială decât obstacolele de drept pe care le regăsim în interiorul spiritului însuși și care pun în principiu problema limitelor înțelegerii noastre.

Chiar în interiorul nostru însuși putem face o distincție importantă între piedicile care vin din afara rațiunii, având ca origine alte funcții psihice și acelea care se raportă la structura inteligenței însăși.

Forțe spirituale foarte active și mai puțin interesate la cunoaștere se pun destul de adesea deacurmezișul eforturilor noastre spre obiectivitate. Iată de ex., două feluri de obstacole care aparțin acestei categorii: pasiunile și prejudecățile.

Pasiunile sunt — trebue să o recunoaștem — adevărate motoare ale omeniții în acțiune și ne dăm bine seama de acest lucru când ne plictisim la o piesă de teatru ale cărei personaje sunt reci, cerebrale, adică acolo unde lipsește dinamismul pasiunilor. Ne plictisim, pentru că nu găsim piesa naturală, convinși că lucrurile nu se petrec așa în realitate.

Însă pasiunea — cu excepția cazului foarte rar al pasiunii pure pentru adevăr — alterează în general perspectiva lucrurilor, îngustând câmpul viziunii. Ea introduce totdeauna o alegere arbitrară, o triare deformantă, cum se întâmplă când nu mai vedem de exemplu, defectele persoanelor iubite și nici o calitate la oamenii detestați.

Pasiunile au darul de a falsifica aspectul obiectiv al realității, — pasiunile individuale ca și acelea colective. Cât despre acestea din urmă avem exemplul recent al unei științe fanatice și fanteziste, fiica pasiunii naționale, împinsă la extremități orbitoare: e vorba de antropologia rasistă care clădește cu un material foarte sărac construcții dogmatice și orgolioase, o întreagă știință cu concluzii hotărâte, care este tot atât de puțin permis a le desminti în țara respectivă, precum era în evul mediu a contrazice tezele cardinale ale teologiei dominante.

Cât despre prejudecăți, credinți puternice admise fără control și care pot corespunde câteodată adevărilor, însă fără a

avea vreodată garanție obiectivă, — sunt, mai ales grație obiectului, un câmp, aș spune magnetic, care turbură linia dreaptă a gândirii. Prejudecățile, care înaintează câteodată până la superstiția pură, sunt cu atât mai periculoase și fascinante, cu cât vârsta lor este mai considerabilă, oferind astfel bătrâneții una din rarele sale triumfuri și momente de revanșă. „Se răstoarnă mai ușor o dinastie decât o prejudecată, fie ea chiar ridiculă” a spus într-o carte celebră unul din cei mai cunoscuți scriitori francezi. E adevărat că n'a lipsit a se adăoga, fiind dat cercul foarte restrâns al adevărilor științifice, că prejudecățile suplinesc rațiunea, — și că ea ar trebui să le accepte ca atare și chiar cu recunoștință. Se uită însă un lucru principal: dacă câteodată prejudecata este o opinie care se formează în raport cu un domeniu unde este imposibil a avea idei exacte — și atunci ar putea prezenta o oarecare utilitate — dar sunt de asemenea multe cazuri în care prejudecata se instalează pe un teren perfect accesibil cercetărilor noastre obiective, opunându-se cu vigoare oricărei tentative de a se lăsa înlocuită cu o idee mai științifică.

Fie ele pasiuni sau prejudecăți, libera activitate a cercetării trebuie aproape totdeauna să se teamă de ele, din cauza influenței lor deformante, — însă trebuie să adăogăm totuși că încurcăturile pe care le trezesc și alterările pe care le provoacă sunt la urma urmei flexibile, desbrăcate de rigoarea unei fatalități.

Iată însă alte obstacole, cu care ne împăcăm mai puțin ușor: acelea care se găsesc în însăși structura instrumentului destinat cunoașterii, fie că se raportează la activitatea inteligenței, fie la contribuția simțurilor noastre. Decepțiile care decurg din acest punct de vedere sunt de altă valoare și cu altă gravitate. De astă dată avem sentimentul că nu suntem creați pentru a înțelege lumea, și organele noastre au o altă menire decât de a sesiza adevărul obiectiv și exacta cunoaștere a realului.

Teoria lui Copernic ne-a dovedit într'un mod deconcertant inexactitatea percepției noastre, cu toate că a păstrat intact prestigiul gândirii noastre abstracte, căci, în definitiv, ipoteza heliocentrică care a răsturnat vechea noastră concepție astronomică, este un triumf al gândirii împotriva simțurilor noastre înșelătoare.

Însă dacă rațiunea corectează cu succes lipsurile simțurilor noastre, cine ar putea corecta cu succes propriile sale slăbiciuni? Căci și ea are scăderile ei pe care le constatăm destul de devreme.

Să-mi fie permis, în această ordine de idei, de a introduce o amintire personală. Când eram mic copil, conversam într-o bună zi cu preceptorul meu — un preot tânăr și plin de blândețe — și de cum mi-a spus că Isus Cristos a văzut lumina zilei în anul întâi al erii noastre, l-am întrebat deadreptul: Dar

Dumnezeu Tatăl în ce an s'a născut? Foarte surprins și cam incurcat de întrebarea mea, mi-a răspuns grav și scurt: Întrebarea asta n'are nici un rost: Dumnezeu Tatăl a existat din totdeauna.

Ei bine! am avut atunci sentimentul foarte neted că nici-odată nu voiu putea înțelege o existență eternă și impresia nu era deloc falsă, pentru că la orice vârstă infinitul rămâne în mod constant refractar deplinei posesii spirituale din partea creierului omenesc.

Și totuși știința modernă — nu prea târziu după Copernic — a spart barierele timpului și ale spațiului, iar infinitatea lumii, oricât de misterioasă ar rămânea gândirii noastre limitate, a trebuit să fie totuși admisă ca un aspect al realului, al aceluia real ineputabil pentru unitatea rațiunii noastre. Mărimea incomensurabilă a existenței întrece în mod sensibil puterea noastră spirituală și îi înseamnă limite definitive. Este adevărat că unii filosofi, și mai ales Charles Renouvier, au încercat să prezinte infinitul însuși ca pe o iluzie a simțurilor care nu rezistă examenului rațiunii. Lumea ar fi, după Renouvier, o cantitate finită, al cărei total poate fi gândit, fără nici o greutate din partea noastră. Însă cu toată forța dialectică a acestui remarcabil filosof, care face din Categoria Numărului, o cheie de boltă a gândirii, el n'a reușit să ne convingă că infinitul spațiului și al timpului este tot atât de iluzoriu și tot pe atât de ușor de îndepărtat ca, de exemplu, vechia teorie geocentrică care face din pământ centrul lumii.

Nu avem intenția să refacem epopeia tuturor deziluziilor suferite de spiritul nostru, prin raport la ambițiile sale naturale și la primele sale speranțe. Ar fi să parcurgem toată istoria filosofiei. Ne-am mulțumit să dăm câteva exemple, tot așa cum vom fixa acum câteva poziții fundamentale pe care filosofia le-a luat, pentru a caracteriza sensul cunoștinței umane, întinderea și valoarea sa.

Evident nu mai este vorba acum de o cunoaștere a absolutului ci de o cunoaștere numai relativă, în raport cu mijloacele noastre de cunoaștere, rămânând numai să stabilim în ce măsură, făcând partea subiectivului, se pot avea priviri valabile asupra realității însăși.

Restrângându-ne la filosofia modernă — epocă de aur pentru problema cunoașterii — mă opresc întâi la cei trei minunați gânditori care domină evoluția filosofică: Descartes, Leibniz și Kant. După părerea primului filosof, se poate obține prin ușoare îndreptări imaginea realității obiective și absolute. căci lumea așa cum există în ea însăși, e tot o lume fizică, cel puțin pentru una din laturile ei esențiale. Dacă se șterg calitățile secundare — numite așa de John Locke, care merge aicea în făgașul cartesian — atunci proprietățile care rămân, adică aspectul geo-



metric și mecanic al corpurilor, reprezintă realitatea obiectivă, așa cum există în afară și independent de percepția umană.

Se cunoaște absolutul nu numai prin rațiune ci și prin simțuri, — și iată de ce absolutul cartesian este simultan: obiect de gândire și obiect de intuiție.

În concepția lui Leibniz, prăpastia care se deschidea între lumea sensibilă și lumea inteligibilă (sau dacă preferați: absolutul) devine mai largă și mai profundă. Simțurile noastre nu mai au acces în lumea transcendentului — suportul lumii vizibile — dar acesta rămâne cel puțin perfect susceptibil de cunoaștere prin operațiile gândirii. Metafizica și fizica, mult mai deosebite la Leibniz decât la Descartes, au totuși încă aceasta comun: ele se lasă explorate, amândouă, de rațiunea umană, chiar dacă aceasta întrebuițează în amândouă cazurile instrumente de cercetare oarecum diferite. Situația se agravează cu Kant, ajuns după o lungă epocă de preparare la plina posesiune a geniului său.

După filosoful german, lumea absolută, lumea în sine, fundamentul lumii experienței noastre, este fără nici o analogie cu aceasta, deci nesusceptibilă de cunoaștere. Nu numai că nu avem nici o intuiție a lumii de dincolo, având în vedere că organele noastre sensoriale sunt tocmai acelea care transformă impresiile primite, creând lumea sensibilă, lumea aparentă a spațiului și a timpului, — dar gândirea însăși, cu toate instrumentele sale mai fine și cu toate iluziile ei temerare, nu posedă nici ea, puterea de a traversa prăpastia către lumea transcendentului.

Inteligența are, pentru Kant, numai rolul de a organiza haosul lumii sensibile, împrumutându-i unitatea formelor sale apriorice, — dar ea nu are nici misiunea, nici forțele pentru a o depăși. Tot așa după cum simțurile noastre au pecetea umană, structura inteligenței noastre este deasemenea umană; ele nu sunt făcute, nici aceasta, nici celelalte pentru a cunoaște o lume supraomenească — realitatea absolută — ci ele făuresc numai împreună o lume pentru trebuința noastră, astfel că între lumea experienței noastre și lumea în sine, este o prăpastie de ne trecut, în fața căreia spiritul nostru dă înapoi și cunoașterea noastră se resemnează complectamente.

Tăind orice legătură și orice echivalență între ceea ce există pentru noi și ceia ce este în afară și independent de cunoașterea noastră, Kant a preparat drumul către toate aceste teorii mai recente, care interpretează adevărul, fie ca un aranjament economic, fie ca niște convenții comode, fie ca un demers util și încoronat de succes, — cu toate că personal, filosoful german a vrut să mențină sus prestigiul adevărului, conferindu-i cel puțin caracterul de idee necesară și universal valabilă.

Doctrina lui Kant, prin originalitatea sa, prin poziția sa

atât de netă și prin fama sa durabilă, este nu numai din acelea ce nu poate fi niciodată ignorată, dar ea te forțează aproape să raportezi totdeauna la dânsa orice examen nou al problemei cunoașterii.

Desbaterea dramatică care a avut loc în sufletul lui Kant în timpul celor 11 ani, care separă disertația sa latină de opera sa capitală: Critica Rațiunii Pure, — desbatere, dacă gândirea umană poate să-și întindă sborul până la ultimele fundamente ale existenței și să pătrundă misterele absolutului — așa cum Leibniz o mai credea încă — sau dacă ea rămâne legată de destinele lumii sensibile, pentru a-i prescrie numai reguli sau articulații mai ferme, lăsând lumea transcendentă în sarcina rațiunii practice: această desbatere se repetă în fiecare din noi, cel puțin în toți aceia care se interesează de acest lucru și se gândesc stăruiitor la această chestiune.

Oare argumentele lui Kant sunt așa de decisive după cum par, pentru a cufunda pentru totdeauna categoriile inteligenței noastre și instrumentele rațiunii noastre în mlaștina intuiției sensibile, în încăperile spațiului și ale timpului? Prăpastia este așa de profundă între lucruri și aparențele lor, încât să nu fie chip de trecut și este cu adevărat imposibil, dacă aprofundăm aspectul unora, să ajungem să cunoaștem puțin și natura celorlalte?

Nu este poate prea greu să înțelegem motivele care l-au determinat pe Kant să circumscrie întrebuintărea categoriilor sale între limitele lumii sensibile — chiar motivele pe care nu le invocă în mod expres.

Mai întâi e confuzia pe care o face tot timpul între *apriorism* și *idealitate*. Se poate foarte bine ca o idee să fie apriorică, adică înainte de orice experiență, fără a fi obligați să conchidem că ea n'are nici o valoare în afară de noi înșine.

Dacă spațiul și timpul — forme apriorice ale sensibilității noastre, după Kant — sunt simultan apriorice și ideale (adică metafizic subiective), — aceasta nu angajează toate formele apriorice, să aibă în mod necesar acest dublu caracter.

Kant vroia cu orice chip să stabilească un paralelism perfect între cadrele sensibilității noastre și funcțiunile inteligenței. Și cum spațiul și timpul aveau rolul de a introduce un prim aranjament — natural subiectiv — în haosul senzațiilor, atunci rolul categoriilor era simplu de a duce mai departe această muncă de organizare, în unitatea subiectului nostru, — muncă foarte importantă, dar fără nici un raport cu realitatea absolută.

Această operă organizatoare a inteligenței noastre pe care filosofia kantiană ne-a arătat-o cu o forță uimitoare, este unul din lucrurile cele mai adevărate care au fost vreodată afirmate în domeniul filosofiei. Dar de unde să conchidem că această admirabilă muncă, creatoare de armonie și de ordine, nu face

decât să depărteze fizionomia lunei sensibile de structura absolutului? Oare lumea în sine trebuie să fie concepută ca o desordine, pentru că e considerată drept cauza imediată a senzațiilor noastre? Și acest material amorf al impresiilor noastre inițiale, de ce să-l considerăm ca o oglindă fidelă a lunei în sine? Lunea în sine trebuie să aibă ordinea sa, și mai degrabă în ordinea lunei sensibile i s'ar putea prinde urmele și urmări pașii.

S'ar putea concepe, la urma urmei, spațiul și timpul ca draperii sau văluri care ne ascund adevărata natură, dar categoriile, mult mai puțin concrete, nu sunt la urma urmei decât funcțiuni sintetice, care n'au nimic dintr'o mască sau dintr'un vestmânt, astfel că departe de a pune în sarcina lor de a îngroșa încă ceața metafizică, se poate spera din contră, dela opera lor, mai multă lumină și pătrundere.

Totuși Kant ne aduce în favoarea tezei sale, două serii de argumente impresionante, — cu toate că susceptibile de discuții. Ne spune mai ales că tiparele sau categoriile inteligenței sunt forme pure, fără conținut, incapabile să ne furnizeze adevărate cunoașteri, înainte de a umple vidul lor printr'o intuiție. Ori noi nu avem niciodată intuiția lunei în sine, ținând seama că orice intuiție este pentru noi *sensibilă*, adică modificată, traversând simțurile noastre.

Astfel că, chiar dacă în principiu, instrumentele categoriale aveau puterea de a explora transcendentul, sau cel puțin să-l atingă, în aceste condiții totuși, ele funcționează în gol.

După părerea mea situația nu este așa de tragică. Oricare ar fi distanța între țesătura fenomenelor sensibile și lumea lucrurilor în sine, întrucât aceasta este cauza și esența celeilalte ea se găsește închisă, rămânând invizibilă, în imaginile noastre intuitive, să zicem în reprezentările noastre. Dacă lucrurile pe care le percepem conțin în afară de partea lor vizibilă o altă parte care se ascunde, oare partea luminoasă nu transmite nici un ecou de al celeilalte? Dacă fenomenul natural nu este în fond decât un lucru în sine diformat, cum ar putea să ne refuze chiar umbra unei informații asupra esenței sale?

Prefer atunci să cred nu numai că asemenea ecouri sunt posibile, dar încă — ceace n'are nimic ilogic sau absurd — că pe măsură ce lucrăm asupra sensibilului, redându-i ordinea mai strânsă, unitatea sa mai perfectă, pe măsură deci ce noi împingem mai departe elaborarea sa prin spiritul nostru, ecourile de care am vorbit devin mai clare, mai numeroase și mai bogate. Misterul nu este dincolo ci în interiorul lucrurilor, absolutul implicat în relativ, supranaturalul împins în natură, astfel că concretul care se așează în cadrele categoriilor noastre nu reprezintă simple aparențe, ci mai degrabă realul, înfășurat numai într'o țesătură de aparențe pe care știința o face mereu mai diafană!).

1) Găsesc în prețioasa colecție de aforisme a lui Maurice Maeterlinck

Însă Kant n'a neglijat să ne avertizeze asupra unui alt caracter al categoriilor, anume că ele sunt cu totul dependente, în ceea ce privește structura lor esențială, de formele sensibilității, mai ales de forma timpului, în afara căreia aceste categorii n'au nici o aplicație posibilă. Pentru a da câteva exemple, voiu aminti că legătura cauzală — o categorie de primul ordin — este un raport ce se desfășoară în timp și că substanța — o altă categorie importantă — este ceea ce persistă în timp. Ele pierd deci, aceste categorii, odată cu tărul lor sensibilă, orice drept de a funcționa în afara lumii experienței noastre de care rămân indisolubil legate. Este poate inutil a repeta faptul de atâtea ori observat că, cu toată interzicerea formală, Kant însuș a aplicat lucrului în sine transcendent, nedeterminat, însă inzeștrat cu un rol important în sistemul său, cel puțin trei categorii principale: *existența*, *cauzalitatea* și poate și *substanța*.

Prefer să insist asupra altor lucruri decât asupra inconsecvențelor pe care din nenorocire le găsim chiar la cei mai iluștri gânditori — într'atât multiplicitatea realului trece dincolo de necesitățile noastre de unitate și de unificare. Aș prefera să relev o altă latură contestabilă a filosofiei lui Kant. El ne-a reprezentat tabloul celor 12 categorii ca ceva definitiv, ca formele fixe care ne închid pentru totdeauna. Ori, se pare, cercetările ulterioare pe care le datorăm în egală măsură mai multor savanți și gânditori, au pus din fericire în evidență suleța și elasticitatea spiritului nostru, capabil de a mai inventa noi instrumente spirituale pentru a strânge mai îndeaproape realitatea și a-i desveli esența. Uimitoarele progrese ale matematicilor în continua lor creare de forme inedite mereu mai rafinate și mai agile și în permanență desbărate de orice element intuitiv, sunt o probă evidentă a puterii noastre de învoire, ca și a tendinței noastre crescânde de a ne degaja de lumea intuiției. Chiar științe pozitive cu pretenții mai modeste și fără de ambiție metafizică, au ajuns la formule care întrec cadrele sensibile exprimând o ordine mai profundă și mai fundamentală. Substanța unui corp a devenit umbra unei formule și ordinea spațială umbra unei alte ordine, pur inteligibile, pe care kantismul a presupus-o în totdeauna, însă fără speranța că ar putea fi cât de puțin accesibil științei omenești.

„Le Sablier” recent apărută, această maximă înrudită cu punctul nostru de vedere:

„Supranaturalul nu este decât un natural mai profund și în consecință mai greu de înțeles” (pag. 131). Este drept că în alte pagini se găsesc ecourile unui punct de vedere diferit, ca următoarele rânduri de un subiectivism radical:

„Ceea ce noi numim obiectiv, adică ceea ce este în obiect, nu există pentru noi. Noi nu posedăm decât subiectivul, adică ceea ce este în noi, ceea ce obiectul devine în noi. Iată de ce tot ce spunem noi, tot ce gândim, n'are nici o importanță exterioară, nu ne atinge, nu privește și nu ne interesează decât pe noi” (pag. 159).

Fără concluzii grăbite și premature, avem totuși dreptul de a restitui gândirii noastre cel puțin o parte din optimismul ei de altă dată, încrederea că se poate atinge de lucrurile reale și nu numai de a face poliția lumii aparențelor sau cel mult de a se mulțumi cu un obiectiv de al treilea ordin.

Ar trebui, cred, să rectificăm în acelaș timp punctul de vedere al unor idealisti sceptici în ceea ce privește speranța că rațiunea va putea atinge ceva din afara ei, ceva transcendent, având în vedere că, după părerea lor, orice lucru gândit nu mai este în afara gândirii.

Cu toate că recunoscând acestei păreri un grăunte de adevăr, s'ar putea totuși răspunde că este un lucru arbitrar acela de a-ți închipuî rațiunea ca un glob care închide în interiorul său toate obiectele gândite. Gândirea este mai ales o mișcare care țintește dincolo de ea, un dinamism care urmărește neincetat obiecte ce se găsesc în afara lui <sup>1)</sup>.

Este drept, se pare, că ea are ca ideal — apropiat sau depărtat — de a se confunda în esența obiectului cunoscut. Aceasta ar fi cu siguranță atingerea absolutului, înălțarea unei gândiri de cu totul alt gen — dacă mai e permis de a o mai numi astfel. Gata deci de a dispărea într'o perfecție în care-și va pierde forma, gândirea noastră n'ara nimic dintr'un depozit gelos care-și închide obiectele, care înghite cunoștințele ca și Cronos pe copiii săi. De altfel imanența obiectelor în globul gândirii ar fi tocmai contopirea lor integrală care nu este totuși decât un ideal îndepărtat, spre care tindem să ne apropiem în totdeauna, ceea ce explică dinamismul fără de odihnă al științei omenești, totdeauna căutând să păsească înainte, de a descinde mai profund în intimitatea lucrurilor.

Că, cu tot idealul său, cu toate eforturile sale continui, cu toată convingerea că progresele noastre științifice nu sunt numai de lărgime și de suprafață, dar că prin reprezentare atingem realitatea însăși și că putem deci păstra ideei de adevăr vechiul său înțeles de echivalență cu o realitate, dacă nu străină, cel puțin independentă de noi, — că cu toate aceste considerații mângâietoare cunoștința omenească va fi totdeauna relativă și niciodată perfect adecuată, este un adevăr pe care nu-l putem trece cu vederea și un lucru care se înțelege dela sine <sup>2)</sup>.

1) „Pensée est la chose qui est en même temps autre que soi ; et qui l'est toujours... Si elle essaye de se saisir, elle trouve du nouveau.. Je me connais en tant que j'arrive a m'étonner moi-meme, a me trouver inconnu., à me diviser de moi. Je sens que tout phénomène m'est extérieur ; et le plus profond peut être le plus extérieur“ (Paul Valery, *Analecta*, pp. 217—218).

2) Nu mă refer propriu zis la profundele observații proaspete ale științei contemporane asupra alterării realului provocată invariabil de operatorul care experimentează, în luarea sa de contact cu lucrurile.

„O operație, declară Abel Rey, presupune o participare a operatorului :

Ambiția spiritului nostru de a concepe lumea și de a-i prinde ultimele secrete, este ambiția amintită a unui atom infim al existenței de a îmbrățișa în mica sa oglindă realitatea totală, care îl întrece la nesfârșit și din care nu e decât o părțică disparentă. Totalul însuși și numai el, totalul, fără nimic exterior și conceput ca o unitate vie, ar putea să se reflecteze integral în oglinda sa coextensivă. Inșă pentru oricare din părțile sale, oricât de luminoasă și de autonomă ar fi, întregul care o înglobează este în mod cert inequizabil și imaginea lui va fi simplificată și micșorată, redusă la mica scară a subiectului gânditor.

Din cauza micimei sale, această imagine a universului va putea ușor părea falsă, bine înțeles fără a fi în mod real. Îmi amintesc că vara trecută am fost sincer mirat contemplând de pe creasta unui munte — într'o excursie de plăcere — frumosul golf Triest, marele port italian câștigat în ultima vreme de țara sa de origine.

Pe măsură ce îmbrățișam cu privirea așezarea golfului, vizibil cât vede ochiul, sinuozițiile litoralului, pozițiile diferitelor vile împrăștiate pe malul mării, am avut impresia netă că hărțile geografice care se raportau la regiune erau înexacte, eronate. Liniiile vastului ansamblu îmi păreau altele în natură și altele pe hartă. Totuși n'am cedat și am început traducerile laborioase mergând dela scara cea mare la cea mică, până în momentul când am putut stabili înfine corespondența între cele două lucruri comparate. Desigur harta geografică nu era falsă, ea nu schimba, desigur, configurația locului. Dar din cauza micimei ei, ea concentra prea mult, ea suprime destule detalii pentru a da impresia puternică a unei deformări radicale.

Grație numai rațiunii, cu judecata și deducțiile ei, am putut îndepărta divergența și concilia cele două imagini. Astfel pot presupune că o rațiune superioară celeia a noastre, comparând dela nivelul său ridicat — imaginile noastre reduse — cu însăși realitatea, și poate cu reprezentările altor subiecte diferit organizate, ar putea, și ea, să găsească echivalentele adevărate, sub

nu trebuie numai să căutăm și să ținem socoteală de relațiile între referințele experimentale puse în fața noastră, ci de relațiile care ne împletesc pe noi observatorii cu aceste referințe într'un mod indisolubil".

... „Este totdeauna o operație în această luare de contact și se pare dificil în mod rațional ca ea să nu pricinuiască vre-o tulburare" ... „Este supra individuală, obiectivă, în sensul kantian al cuvântului. Dar pare o limită impusă de orice operație asupra lumii exterioare, o limită precisă și determinată care face din ea o condiție necesară și ineluctabilă a experienței, cel puțin în posibilitățile actuale ale acesteia" (Physique et Reel, pp. 140, 149, 150) Exposé de M. Abel Rey, suivi d'une discussion avec E. Bauer, Louis de Broglie, Léon Brunschvicg, etc.

Aceste observații au, ce e dreptul, o întindere mai restrânsă decât considerațiile expuse mai sus, totuși ele merg în aceeași direcție, adăugând valoarea specială a coloritului științific și al noutății lor.

aparențele heterogene și câteodată chiar contradictorii. E ceiace facem noi înșine în microcosmul cunoștințelor noastre, când armonizăm până la sfârșit ideile cele mai opuse, ca de ex.: cele două ipoteze astronomice — heliocentrică și geocentrică — recunoscute după lungi dispute, drept două feluri deosebite de a exprima acelaș lucru și acelaș adevăr; sau cazul geometriilor noneuclidiene, având axiome și teorii foarte diferite, chiar contradictorii, cu acelea ale geometriei clasice și totuși, la urmă, traducibile în textul euclidian, pe care îl pot înlocui de minune, câteodată chiar cu unele avantagii.

Cunoașterea umană, cu structura sa proprie, nu este poate ea însăși decât *una din versiunile fără număr ale adevărului etern* — versiuni plasate probabil la niveluri diferite, dar totuși echivalabile, în ceiace privește trăsăturile lor esențiale și sensul lor general.

Un spirit deasupra condiției umane ar putea să le îmbrățișeze pe toate și să le coordoneze împreună, acordând fiecareia locul și rangul său. De altfel experiența unor asemenea versiuni inrudite dar nu identice și nici poate de valoare egală, noi o avem de asemenea, în anumite limite, în câmpul cunoașterii umane și nu numai dinspre partea ei sensibilă, dar chiar dinspre latura rațională. Să luăm de exemplu raportul causal. Dacă privim acest raport numai pe planul fenomenelor, atunci el se prezintă ca o pură succesiune invariabilă fără nici o necesitate internă. Este punctul de vedere al empiriștilor, și desigur sub un anumit unghi perfect justificat.

Dacă considerăm acum fenomenele legate, ca reprezentări ale unui subiect, atunci se obține o versiune mai largă și mai profundă a aceluiaș raport. Legătura necesară imposibil de descoperit în obiectele însăși, o găsim cel puțin instalată în mijlocul gândirii, în funcțiunea spirituală, care prescrie legile sale și regulele ei naturei amorfe și supuse. Este punctul de vedere kantian, care totuși nu exclude presentimentul unui plan mai înalt, pentru o a treia versiune care ar fi mai adecuată. Căci, necesitatea unei reguli sub forma unei judecăți sintetice (fie și apriorice) ne pare de asemenea precară, neavând aerul decis al unui fapt ireductibil, și ne lasă să întrevădem dincolo prezența unei unități ascunse sub cei doi termeni distincți ai raportului causal. De altfel valoarea raportului causal, care ne obligă să explicăm apariția unui fenomen, prin acțiunea altuia care îl precedă, este tocmai de a restabili o continuitate întreruptă, deci unitatea existenței. Legătura causală este substitutul imperfect al unei unități invizibile, ea nu este poate decât o formă decăzută a identității. Am putea deci imagina o logică care s'ar putea constitui deplin, renunțând la principiul rațiunii suficiente (bază rațională a principiului de cauzalitate) așa cum Riemann a putut să construiască o geometrie înlăturând a treia dimensiune a spațiului; o logică

care ar putea să înlocuiască într'un mod satisfăcător raportul dintre premise și consecințe, printr'o substituție de egalități. Spiritul uman are presentimentul unei asemenea logici, a avut chiar de mult îndemnul, socotind-o ca mai perfectă, având totuși sentimentul că atinge, cu această chestiune, plafonul posibilităților sale reale. El a avut mai mult noroc cu diversele geometrii, de care se poate servi deasemenea cu mai multă sau mai puțină comoditate, sau să le schimbe între ele după natura circumstanțelor. Gândirea logică în ceiace privește principiile ei, este mai fixă în interiorul aceluiaș tip de organizare spirituală, și pentru ca să existe mai multe sisteme, sensibile diferite, cu toate că paralele, trebuie postulată existența altor subiecte gânditoare, altfel organizate, într'un alt loc al lumii. Și în vârful unei asemenea ierarhii de spirite, care va avea la fiecare nivel o imagine a lumii diferită, dar deloc falsă, și mai mult sau mai puțin traductibilă în limbajul celorlalte, se poate concepe un spirit suprem identic cu însuși absolutul, un spirit a cărui rațiune a renunțat la încă un alt principiu: la principiul de contradicție, așa de indispensabil logiceii noastre umane dar care — fiind legat de negație — n'are sens precis decât într'un spirit limitat și care gândește în etape<sup>1</sup>). Jules Lachelier deasemenea admitea ființe spirituale altfel organizate, având sisteme de cunoaștere diferite dar numai în ceea ce privește partea lor sensibilă, excluzând orice variație în latura inteligibilă, care trebuia să rămână, după părerea sa, strict identică oricărui subiect gânditor<sup>2</sup>). Noi nu am putut împărtăși această convingere, găsind sub forma de presentiment și de schiță, chiar în interiorul conștiinței noastre, mai multe tipuri de gândire, mai multe modele de viață spirituală.

De câte ori se constată dominarea gândirii noastre, asupra faptelor experienței, care se încadrează efectiv în unitatea rațiunii, dar niciodată în mod desăvârșit, nu ne putem sustrage dela credința că cu o organizare spirituală mai puternică, multiplicitatea cunoștințelor materiale ar fi altfel stăpânită de cât în regimul nostru imperfect. Deja împăcarea relativă dintre unitatea gândirii și varietatea lucrurilor — oricât de nestabilă este — are aerul că anunță înrudirea celor doi termeni complementari, o comunitate de origină, care și-ar avea imaginea adecvată în uniunea perfectă a spiritului și a lucrurilor, să zicem într'o gândire superioară, față de care cea a noastră nu e decât un slab reflex, cel mult mesagerul și profetul ei.

Kant era în eroare când izola complet lumea cunoștinței

1) Firește că această concepție se deosebește fundamental, fiind mai degrabă o răsturnare a doctrinei lui Lévy-Bruhl, care a întrevăzut și el o scară de sisteme logice, însă a atribuit formele cele mai perfecte... umanității primitive.

2) Oeuvres de Jules Lachelier II p. 188.



noastre, de existența în sine, negându-le orice paralelism și atribuind formeleor inteligenței un fel de complicitate cu iluziile sensoriale.

Dar avea, cred, dreptate când conferea cunoașterii noastre — deci și scheletului său inteligibil — un caracter *uman*. Căci încă odată, nu găsesc nimic neverosimil în supoziția că chiar principiile gândirii noastre, cel puțin în ce privește forma, să fi luat cuta limitelor noastre, o modalitate specială care este a noastră, bineînțeles fără a ne încercui într'un vis, fără a tăia punțile către lumea adevărată, și fără a pierde elanul care ne împinge către absolut.

Câte odată dinamismul acestor principii înșile, este acela care ne lasă să întrededem, chiar în dauna lor, un sistem de gândire mai perfect, capabil de a furniza o viziune mai desăvârșită a existenței.

Spiritul uman este creatorul laborios al unei versiuni despre lume, dar care visează veșnic la o alta.

Omul este mica scoică ce poate fi ținută pe podul palmei, dar care închide în micul său spațiu, zgomotul revelator al oceanului întințit.

## MENTALITATE PRIMITIVĂ ȘI ARTĂ PRIMITIVĂ <sup>1)</sup>

Ultimele decenii de cercetare științifică au realizat, în domeniul etnografiei și sociologiei contemporane, o cunoaștere exactă a caracterelor mentalității primitive. Dela psihologia clasică a tipului civilizat, unanim acceptat în prima jumătate a sec. XIX-lea și până la afirmarea unui tip deosebit, propriu mentalității primitive, distanța străbătută e enormă. Fără îndoială, progresul realizat e datorit, în primul rând, cercetărilor etnografice, care continuând exploatarea imensului câmp al manifestărilor psihice exteriorizate, ca și acel al tipurilor fizice disparate, a acumulat un material de observație, menit să ușureze sensibil interpretarea și concluziile metodei sociologice. Dar reluând datele etnografice moderne și adâncind cunoașterea cadrului social în societățile primitive, sociologia instituțiilor a pregătit — la rândul ei — apariția unui nou capitol de psihologie contemporană: psihologia comparată, cu specială atenție acordată tipului primitiv, — a cărei constituire nu a fost posibilă decât pe baza cercetărilor sociologice inaugurate de H. Spencer, continuate de C. Strehlow, B. Spencer și Gillen, Tylor și Frazer, etc., și ajunse la concluzii pozitive în opera lui E. Durkheim și L. Lévy-Bruhl. Datorită acestor investigații variate și sistematice s'a ajuns la precizarea tipului psihic primitiv și la sezizarea caracterelor mentalității sale.

Astăzi se știe că viața sufletească a primitivului diferă sensibil de funcțiile psihice ale individului alb, ce a atins un anumit grad de evoluție și civilizație. Caracterul ei esențial e *misticismul*, ce stăpânește în mod absolut atitudinile sale în fața vieții. În virtutea acestei interpretări mistice a lumii înconjurătoare, primitivul populează mediul ambiant cu forțe oculte, influențabile dar invizibile, a căror acțiune trebuie să o previe și să o paralizeze. Aci este originea întregii practici mistice și tot aci e punctul de plecare al cultului și riturilor magice, negative și pozitive.

Apropiat de acest caracter, e *concretismul* și realismul naiv

---

1) Introducere la o „Estetică a artelor primitive“.

al mentalității primitive în cunoașterea lumii sensibile. Aceleași simțuri, dovedind o acuitate mai mare și o intensitate incomparabil superioară, caracterizează viața psihică a primitivului. Dar dacă funcțiile sale sufletești determină o elaborare inițială — identică prin natură, superioară prin gradul sensibilității — cu aceia a tipului civilizat — experiența primitivului nu se limitează la datele materiale, ci se dedublează și se continuă cu o experiență mistică. Cunoștința sensibilă, rămasă în sfera concretului, „aderă la obiectul ei”<sup>1)</sup> și rămâne complect străină de generalizare și elaborare sub formă de concepte. Această fuziune cu forma concretă corespunzătoare exclude posibilitatea ideilor generale, a noțiunilor, concepute în sensul mentalității civilizate. Primitivul nu are decât idei vagi, noțiuni ce au suferit întregul proces de generalizare și obiectivare, — păstrând încă posibilitatea de transformare, datorită fondului afectiv, care e la baza oricărei reprezentări ale sale. De aceea, *ante-conceptualismul* primitiv este în funcție de o dispoziție esențială a sufletului său, — cadrul general în care individul necivilizat își grupează ideile și reprezentările sale — denumită „categoria afectivă a supranaturalului”.<sup>2)</sup>

Această dispoziție a sufletului primitiv realizează un mod de înțelegere a vieții în afara sistemelor de idei teoretice și legi empirice, ce caracterizează mentalitatea civilizată. Datorită predominanței factorului afectiv, mentalitatea primitivului e total lipsită de logică rațională. Ea oferă minții noastre, incapabilă să sezeze mecanismul psihic primitiv, identificări incompreensibile, diferențieri inacceptabile și suprimă contradicțiile care formează punctul nevralgic al operațiilor logice obișnuite. Cadrul afectiv al conștiinței primitive face posibilă acea misterioasă corespondență între ființe complect deosebite pe care Lévy-Bruhl a denumit-o „legea participației.”<sup>3)</sup> În virtutea acestei însușiri mintale, realitățile cele mai diverse sunt unificate prin legături imposibil de înțeles și obiecte concrete, oameni și animale, participă la aceiași realitate inzeșisabilă și misterioasă. Astfel, mentalitatea primitivă, confuză și fluidă, lipsită de determinări noționale, globală, incapabilă de distincții și contradicții logice, apare dominată de misticism, de animismul forțelor invizibile inconjuroare și de fondul afectiv al reprezentărilor sale, prea puțin deosebite de afecte și acțiune.

\* \* \*

Constatarea unor esențiale deosebiri între mentalitatea primitivă și cea civilizată atrage în mod fatal după ea, o situație

1) L. Lévy-Bruhl: La mythologie primitive, Paris, Alcan, 1935, p. 49.

2) L. Lévy-Bruhl: Le surnaturel de la nature dans la mentalité primitive, Paris, Alcan, 1931.

3) L. Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, Paris, Alcan,

distinctă a tuturor manifestărilor psihice și culturale<sup>1)</sup> ale primitivului în raport cu acele ale tipului civilizat. Religia, morala și dreptul, în societățile primitive, îmbracă aspecte profund deosebite de formele corespunzătoare, evolute, ale societății actuale. Dacă azi este definitiv admisă ideea că membrii grupărilor sociale inferioare nu au, în mod obligator, aceleași manifestări psihice, acelaș mod de a gândi și acționa, ca noi — *dacă se renunță deci la identitatea între primitiv și civilizat*, e locul să ne întrebăm în ce măsură se manifestă această distincție în artă?

Fără îndoială mecanismul psihic al primitivului se reflectă în toate manifestările sale. Misticism și simbolism, concretism și afectism, sunt însușiri ce caracterizează întreaga tehnică și artă practică a popoarelor primitive. Dar în ce constă noțiunea de artă în raport cu activitatea primitivului, și care e delimitarea ei în raport cu arta civilizată?

Spre deosebire de arta popoarelor evolute, arta rudimentară are un caracter ambiguu, confuz, lipsit de exactitate și strictă determinare.

Fără a atinge gradul de diversitate al artei civilizate, în care personalitatea artistului creator ca și deosebirile de vârstă și cultură introduc distincții remarcabile, ea nu poate fi totuși redusă la un tip general, invariabil, comun tuturor popoarelor necivilizate. Condițiile climatice, factorii anestetici, influențele reciproce și stadiul deosebit al evoluției mentale în societățile rudimentare, impun în domeniul artei primitive caractere distincte și variate.

*Pentru primitiv arta e o funcție necesară în practica vieții.*

Arta nu începe acolo unde încetează funcția biologică și utilitară, ci apare alături cu ea, ca o complectare, o perfecționare a ei, în vederea scopului urmărit.

Arta e medicina salvatoare a tribului, constând în rituri și practici organice și mistice. Arta e ceremonia de inițiere a tinerilor în secretele mistice ale triburilor, căci acest eveniment — deși e în fond o ceremonie cu caracter religios — în formă e o adevărată reprezentație mimică, constând în dansuri, cântece și formule magice. „Toate ceremoniile privitoare la nașterea, moarte, reproducerea sau prinderea animalelor, etc... constau în mișcări, ritmuri, dansuri, strigăte, formule, cântece și drame, care au drept scop creșterea forțelor vitale și mistice, etc.“<sup>2)</sup> Arta primitivă e

1) Problema culturii popoarelor primitive rămâne deschisă discuției. Sub denumirea de „primitiv“ nu se poate admite un stadiu de evoluție avansată a tipului social. Dar pentru că, pe de o parte, se constată deosebiri de cultură între diferitele popoare ca organizație socială rudimentară, iar pe de altă parte cea mai simplă religie — totemismul — se prezintă sub forme variate dela un grup la altul, e imposibil a se renunța la distincția între diferitele societăți primitive. În acest sens etnograful germani deosebesc „Naturvölker“ de „Kulturvölker“.

2) R. Lenoir : La mentalité primitive. Revue Philosophique 1908, p. 211.

deci, o practică mistică, o modalitate de a concentra forța vitală din natură și de a stabili noi participații între membrii tribului și energia cosmică.

Dar arta e în același timp, la popoarele necivilizate, o adevărată tehnică. Ea se grefează pe începuturile de industrie, asigurându-i — grație mentalității mistice — o funcție desăvârșită, o eficacitate necontestată. Instrumentul e, în concepția primitivă, un mijloc de a crește forțele vitale, care emană din mișcările membrilor în acțiune și de a le combina cu forțele inerente naturii materialului utilizat. Primitivul știe să-și adapteze mijloacele la scopul propus și are o conștiință clară de tehnica utilizată: „o adevărată învățătură secretă se transmite din generație în generație”<sup>1)</sup>.

Așa dar arta — în sensul adecuat mentalității primitive — e, în același timp, o *tehnică mistică*, o *industrie rudimentară* și o formă de *ceremonie religioasă*, cu scop biologic bine determinat.

*Prin caracterul ei utilitar și fondul instinctiv ce îi stă la bază, arta primitivă se găsește direct la antipodul operei de artă civilizată. „Finalitatea fără scop”, atitudinea dezinteresată a artei evoluată, este complect străină de arta popoarelor primitive. Aceasta din urmă e o modalitate pentru realizarea unui scop concret, o formă practică de asigurare a eficacității unui obiect în îndeplinirea funcției, pentru care a fost creiat. Nu există plăcere estetică, emoție pură, isvorâtă dintr'un mobil independent de interesul vital și lupta pentru existență. Totul e în funcție de asigurarea mijloacelor de traiu.*

Arta primitivă este lipsită de independență atât în creațiile cât și în mobilele ei determinate. În mediul psihic primitiv în care apare, ea e învăluită de elementele anestetice, în ambianța cărora se desvoltă. De aceea, cel puțin în formula ei primară, nu se poate vorbi de autonomia esteticului.

\* \* \*

Dacă arta primitivă e direct influențată de misticismul mentalității necivilizate, în ce măsură intervine forța mistică pentru a asigura eficacitatea creațiilor ei? În ce limite avem dreptul de a presupune un stadiu pre-estetic în artă, corespunzător stadiului pre-logic al spiritului uman?

Fără îndoială, misticismul mentalității primitive nu răpește nimic din însușirile fizice, mecanice, ce constituie abilitatea artistului primitiv. „Orcât ar fi de încărcat cu relații mistice universul său, primitivul percepe perfect, acționează cu o precizie rară și — dacă explică succesul uneltelor și armelor sale prin

1) L. Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, p. 350.

2) C. Schuwer: Sur la signification de l'art primitif. Journal de Psychologie, Paris, Janv.-Févr., 1931, p. 120 sg.

virtutea lor magică — el nu își pierde din această cauză, îndemânarea cu care aruncă minunat „boomerang”-ul<sup>1)</sup>. El învăluie instrumentul creat într-o atmosferă simbolică și îl presupune dotat cu mari virtuți magice, dar nu îi micșorează, practic, funcția lui pur mecanică. Numai ideea, ce și-o face despre eficacitatea uneltor sale, este determinată de misticism. Căci eficacitatea unui instrument nu se poate obține fără intervenția forțelor invizibile<sup>2)</sup>.

*Technica nu este pentru primitiv, efectul unei reflecții ci acel al unei intuiții.* Mai peste tot, activitatea sensibilă, îndemânarea și dexteritatea manuală, compensează lipsurile mecanicii teoretice. „Cauzalitatea mecanică poate exista în stare latentă, legăturile cauzale pot fi cunoscute și utilizate de primitiv, dar, cum ele nu provoacă nici un interes, nici o emoție, singură cauzalitatea mistică e simțită și trăită”<sup>3)</sup>.

Astfel, în fabricarea bărcilor de pescuit sau de luptă, în pregătirea instrumentelor de vânat, sau a armelor propriu-zise, procesul fabricației e incontestabil secundar, în conștiința primitivului, față de variatele ceremonii de ordin magic, care le înzestreză cu forțe mistice, atot-puternice. Funcția lor nu e produsul valorii mecanice, ci a forței care se ascunde în ele și le asigură în modul acesta eficacitatea. Săgeata care a rănit vânatul, „boomerang”-ul care și-a atins ținta, nu sunt în funcție de individul care le-a mânăit, ci de virtutea mistică a unei forțe oculte corespunzătoare. Activitatea umană, în ea însăși, e insuficientă. Căci, deși indispensabile, mijloacele materiale intrate în funcție joacă numai un rol subordonat participațiilor mistice, iar „succesul care restabilește echilibrul lumii presupune concursul puterilor invizibile”<sup>4)</sup>. Pentru că în orice manifestare externă primitivul încearcă captarea unei forțe mistice, concilierea puterilor invizibile și concentrarea în sânul clanului, a acelei esențe vitale din natură cunoscută sub numele de „mana”.

\* \* \*

*Dacă încercăm o separare a activității practice, ce constituie tehnica primitivă de activitatea artistică propriu-zisă, trebuie să menționăm și aci acelaș caracter de indirectă subordonare funcțiilor biologice și religioase, pe care îl întâlnim, peste tot în domeniul tehnicii produselor rudimentare.*

În fond, arta primitivă își găsește temele constante în mentalitatea mistică, egocentristă, învăluită de mister și dominată de un puternic sentiment de groază în fața insuficiențelor și lipsu-

1) M. Déat: Sociologie, Paris, Alcan, 1930, p. 87.

2) Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, p. 383, 404, 420 etc.

3) R. Lenoir: op. cit., p. 216.

4) Ibidem, p. 202. Aceeași idee se găsește afirmată de acelaș autor în Les conditions de la fabrication en Mélanésie occidentale, Rev. de l'Inst. de Sociologie No. 1, Janv. 1925.

rilor vieții. Ea poate apărea — în ochii tipului civilizată — drept monstruoasă, determinată de o fantazie fără mobil, fără limite. Nimic nu este însă, mai departe de realitate decât această iluzie.

Arta primitivă e stăpânită, ca toate ceremoniile rituale în ambianța cărora apare, de necesitatea luptei împotriva influențelor nocive și a concilierii forțelor naturale. Primitivul e convins, că împotriva atacurilor forțelor misterioase „omul nu poate lupta efectiv decât prin alte forțe de aceeași natură”<sup>1)</sup>. El trebuie să descopere, prin practică magică, amuletele, obiecte care au darul să îndepărteze nenorocirea. Aci e originea ornamentației personale a primitivului. Căci „aproape toate ornamentele în care se complăce cochetăria, atât masculină cât și feminină, nu au devenit podoabe decât după ce au servit drept *amulete*. Chiar atunci funcțiunea lor primă continuă”<sup>2)</sup>.

Amuletele, care, — odată cu creșterea valorii lor materiale — au devenit obiecte de artă și apoi de lux, au fost în primul moment un mijloc de protecție contra forțelor rău făcătoare neprevăzute, ce nu permit o apărare constantă prin rituri și ceremonii definitiv stabilite. „Virtutea lor mistică le permite a lupta cu succes împotriva influențelor rele de orice fel”<sup>3)</sup>. În Noua-Guinee, indigenii obișnuiesc, când pleacă în voiaj, să poarte un colier făcut din nuci de cocos sculptate pentru a se proteja de spiritele rele. E ceiace constituit „imunu”-ul lor personal<sup>4)</sup>. Amuleta îndeplinește așa dar un rol magic; ceiace e important în constituția ei, nu e mărimea sau valoarea ei intrinsecă, ci funcția pe care o îndeplinește și forța mistică cu care e înzestrată. De aceea fabricația ei trebuie păzită de amestecul unor ființe ce ar putea anihila funcția ei specială. „Nu e de ajuns ca amuleta să aibă în ea însăși o putere magică; trebuie ca și acela care dintr'un obiect vulgar face o amuletă, să posede o astfel de putere”<sup>5)</sup>.

Același lucru se poate afirma cu privire la întrebuintarea culorilor în tatuaje. Fără a intra mai adânc în analiza semnificației culorilor, ceiace constituie obiectul unui capitol special, nu putem lăsa nesemnaltă valoarea lor simbolică, care e departe de a avea un sens estetic. În adevăr, pe lângă dispozițiile psihice pe care le exprimă, culorile au — în ornamentația primitivă — atribuții speciale, bine determinate, de ordin sexual-magic și religios. După J. H. Holmes, la populațiile din Noua-Guinee, anumite culori indică dorința de a găsi compania unei per-

1) L. Lévy-Bruhl : Le surnaturel de la nature dans la mentalité primitive. Paris, Alcaire, 1931 p. 6.

2) Ibidem.

3) Ibidem. p. 6-7.

4) J. H. Holmes : The primitive New-Guinea. London.

5) Rn. Rasmussen : Intellectuel culture of the Sifalik Eskhimos. p. 153 cf. Lévy-Bruhl : Le surnaturel de la nature dans la mentalité primitive.

soane de sens contrar, iar la Digeri, ele au de scop înlăturarea contagiunii la atingerea unui cadavru. Aceste practici ajung la o reglementare precisă, căci tatuajul, ca emblemă totemică, reprezintă înaintea de toate „transcendența faptelor sociale prin raport la conștiințele individuale”<sup>1)</sup>.

Incomparabil mai importante pentru funcția lor magică, sunt măștile ce aduc o notă mai complicată în reprezentarea plastică primitivă. Fabricarea lor e însoțită de rituri și ceremonii excepționale. Valoarea lor mistică este imensă. Ele apar pretutindeni: în ceremoniile de inițiere, în dansurile mimetice, în reprezentațiile mistice, al căror mobil rămâne aceeași nevoie de participare cu lumea mistică, supra-sensibilă.

*Plastica primitivă* propriu-zisă, care începe cu primele modelări, inscripții figurative și culori repartizate cu un început de simț al formei sau expresiei, își are originea în tatuaj și în ornamentația personală mobilă.<sup>2)</sup> Ceiace frapează însă observația cercetătorului este amestecul, confuzia și îmbinarea artelor plastice în același obiect, fără cea mai ușoară tendință de separare a diferitelor arte. S'ar părea că artistul e dominat numai de funcția, pe care trebuie să o realizeze obiectul creat și de asemănarea cu personajul mitic, religios sau mistic, ce reprezintă. Fantazia artistului, care în unele figuri pare nelimitată, e stăpânită — în realitate — de funcția religioasă, mistică, pe care trebuie să o asigure operei confecționate. Căci nu trebuie să uităm, că în orice moment al vieții, orice atitudine și acțiune a primitivului este determinată de aceeași mentalitate mistică, participativă, cu un accentuat substrat instinctiv, care constituie întregul fond al vieții lor sufletești.

Orcât ar părea de neverosimil, *arta primitivă* — cu excepția câtorva trăsături grotești în domeniul măștilor — nu e produsul unei fantazii nestăpânite, unei imaginații fantastice fără control. Arta primitivă exprimă aceiace e normal pentru mentalitatea și sensibilitatea tipului necivilizat. Ea e realistă, căci reproduce „aceiace e în spiritul tuturor”. Dar cum spiritul primitivului este determinat de existența ființelor mistice, care explică originea și constituirea resurselor de forță mistică ale mentalității sale, reprezentarea lor nu e numai obiect de contemplație ci în același timp o veritabilă „existență” reală. *Grație virtuții ei participative, ornamentația artistică face posibilă comunicarea forței mistice dela modelele originare din lumea miturilor la obiectele lucrate de mâna omului.*

Astfel „operile de artă primitivă sunt expresia plastică a celor mai sacre reprezentări colective, după cum anumite

1) E. Durkheim — op. cit.

2) E. Grosse: Les débuts de l'art.



mituri constituie expresia lor poetică<sup>1)</sup>. Ființele semi-umane, semi-animale, pe care le întâlnim adesea în reprezentările ei „traduc în acest mod, coexistența mistică a formeii umane cu cea animală în ființele care sunt obiectele înșiși ale acestor reprezentări“<sup>2)</sup>. Acesta e motivul care suprimă libertatea nelimitată a jocului fantaziei, în arta primitivă.

\* \* \*

Din toate cercetările, care au încercat să clarifice problema obiectului și funcțiilor estetice primitive, rezultă că — la populațiile necivilizate — *manifestările artistice nu au decât un caracter secundar, ele fiind în primul rând manifestări de ritual și cult religios*. Plastice sau dinamice, reprezentările artei primitive sunt totdeauna înconjurate cu un respect deosebit. Respectul față de ele e însoțit de un sentiment de teamă și implică anumite practici restrictive. Acest fapt indică și *originea și caracterul lor sacru, religios*.

În adevăr, în societățile primitive de astăzi formele primare ale artei sunt inscripțiile, desemele gravate, pe anumite instrumente de ritual, cunoscut sub numele de: churinga și nurtunga<sup>3)</sup>. Aceste gravuri ce reprezintă totemul grupului social, sunt — datorită semnificației instrumentelor pe care le împodobesc — obiectul unei atenții și unor interdicții speciale. „Imaginile ființei totemice sunt mai sacre decât ființa totemică însăși... Reprezentările totem-ului au o eficacitate mai activă decât totemul însuși“<sup>4)</sup>.

Explicația acestui proces mental rezidă în conformismul mentalității primitive. În adevăr, ceiace caracterizează sufletul primitiv, sub raportul sezișării și comprehensiunii, este asociația prin asemănare. Eficacitatea lucrurilor, e atitudinea posesiunii sau a acțiunii la distanță asupra unei persoane, sunt, desigur, efectul magiei în virtutea căreia orice se aseamănă are efect asupra obiectului asemănător. „Astfel se explică necesitatea imitației, care ocupă în artă un loc atât de considerabil“<sup>5)</sup>. Ea e la originea reprezentărilor plastice, ca și acelor dinamice, cu pronunțat caracter religios. „Imaginea unei ființi sau a unui obiect dă putere asupra aceluși obiect sau asupra acelei ființe; autorul sau posesorul unei imagini poate influența ceiace își reprezintă“<sup>6)</sup>. Asemenea influențe de ordin magic s'au păstrat până târziu în evul mediu, în virtutea credinței că există o înlănțuire de legă-

1) L. Lévy-Bruhl: *L'âme primitive*. Introducere, p. 55

2) *Ibidem*, p. 55.

3) E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 167—168.

4) *Ibidem*, p. 189.

5) C. Schuwer, *op. cit.*, p. 138.

6) S. Reinach: *L'art et la magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du renne in l'Anthropologie*, 1903, p. 260.

turi invizibile între obiecte și imaginile corespunzătoare. Pentru primitiv însă, ele constituie explicația fundamentală a fenomenelor inconjurătoare. Fără a pretinde că magia e unicul izvor al artei negând spiritul de imitație și nevoia de comunicare spirituală, descoperirea picturilor preistorice „pare a demonstra că *marea dezvoltare a artei este legată de dezvoltarea magiei, așa cum se oferă încă studiului nostru în triburile de vânători și de pescari*”<sup>1)</sup>

Dar însuși instinctul imitației e acel care favorizează și ușurează riturile magice și religioase, căci — pe baza imitației — se creiază acea apropiere necesară între imagine și obiectul real ce constituie cei doi termeni ai acțiunii magice. Magia utilizează adesea imaginea pictată pentru a provoca multiplicarea modelului produs. Or, cum înmulțirea exemplarelor vitale și a speciilor alimentare e însuși scopul grupului social, acțiunea magică se confundă până la un punct cu ceremoniile religioase. La anumite clanuri din Australia, indigenii își varsă sângele pe o mică suprafață și apoi pictează — cu sânge și cărbune — imaginea sfântă a totemului, ce constă din câteva cercuri galbene și negre (ouăle pasării-totem). În jurul imaginii astfel pictate, oamenii caută, iar maestrul de ceremonie explică detaliile desemnului<sup>2)</sup>. Aceasta ne arată ce strânsă legătură există între picturile de origine magică și cultul totemic care n'au suportat probele în ceremonia inițierii. Imitația unor anumite animale, în atitudini variate și expresive, caracterizează dansurile mimetice, al cărei scop e întodeauna, asigurarea persistenței speciei. Cea mai reprezentativă ceremonie e „Intichiuma”, în cursul căreia: coruri, invocații, desemne, ce imită o insectă anumită, trebuie să favorizeze — prin mijloace magice — înmulțirea animalului totem. Ceremoniile pentru vânătoare, la rândul lor, implică dansuri mimetice (Rangur, al ursului) ce au drept scop de a transforma dansatorilor o putere magică asupra vânatului, pe care îl imită.

Asemenea exemple se găsesc în număr impresionant. În America de Nord, la Mandani „dansul bizonilor e un fel de pantomimă, ce reprezintă chiar vânătoarea; la Sionși e dansul visului, în timpul căreia executanții intonează un cântec în onoarea spiritului urșilor, pentru a și-l face favorabil, și imită mișcărilor și atitudinile animalului<sup>3)</sup>”. Dansuri cântece; abținente alimentare și sexuale, pictura variată a corpului, formule magice și ceremonii de reconciliere, iată ce caracterizează manifestările colective ale primitivului în scop de a-și asigura existența. Mai mult: din cercetările făcute de G. Grey asupra

1) Ibidem, p. 266.

2) Spencer și Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia* p. 173—182.

3) Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 254.

picturilor din galeriile stâncoase dela Gleneryly (Australia) și comentate de Lévy-Bruhl în „Mitologia primitivă”, rezultă că aceste picturi posedă — în credința primitivilor locali — o forță mistică, păstrată din perioada mistică „nugud”. Dotate cu puteri ce asigură forța de reproducere în om și în natură, figurile „wondjina” trebuie să păstreze neapărat contactul cu perioada mitului creator. De aceea, ele nu pot fi „decât retușate, în nici un caz pictate din nou în întregime”, — pentru a nu-și pierde valoarea lor inițială’).

Astfel, *peste tot nota artistică e acoperită de necesitățile instinctului vital prezentat sub forma unor relații de natură mistică-religioasă*. Dar oricât de accentuat ar fi acest instinct, nu este mai puțin adevărat că *în toate manifestările colective ale primitivului intră un fond estetic, nedegajat suficient de elementele anestetice, ce îl învăluesc*.

Alături de principiul asociației prin asemănare, atât de larg răspândit în domeniul magiei și artei primitive, principiul contiguității joacă un rol aproape egal. Contiguitatea explică un mare număr de participanți căci „ceiace e în legătură imediată cu un lucru, trebuie să aibă aceleași puteri ca și el”<sup>2)</sup>. Figurile geometrice pictate pe corp sau pe diferite obiecte sunt cu totul deosebite de adevărata realitate; „raportul între figuri și lucrul figurat e atât de indirect și îndepărtat, încât nici nu poate fi întrezărit, când nu suntem avertizați<sup>3)</sup>”. Căci în virtutea contiguității, stilizarea artei primitive primește forme exagerate, ce contrastează cu simțul de măsură și echilibru al tipului civilizat; ea creiază în plastică acea impresie de „monstruos” sau de „grotesc”, care răpește posibilitatea interpretării normale și impune sezișarea operei primitive, pe cale mistică, intuitivă și instinctivă.

\* \* \*

Este incontestabil că, în afară de condițiile impuse de factorul instinctiv, religios și de caracterul mistic general al mentalității primitivului, arta primitivă are un fundament cert în instinctul de imitație<sup>4)</sup> și în necesitatea exteriorizării emoțiilor primare. E aci, în bună parte, explicarea originii limbajului și aceea a grafice primitive, la început incontestabil picturală. Viața emotivă a primitivului este atât de intensă, sentimentele sale atât de violente, încât toate manifestările sale se resimt de acest fond afectiv. Dar dacă simțul artistic primitiv e dominat de

1) L. Lévy-Bruhl: La mythologie primitive.

2) C. Schuwer — op. cit. p. 138-9.

3) E. Dorkheim — op. cit., p. 179.

4) E. Grosse afirmă existența unui instinct artistic. <sup>2</sup>E. Grosse — Les débuts de l'art. *Trat. L. Moriller, Paris Alcan, 1902, p. 231.*

elemente anestetice, nu este mai puțin adevărat că, în unele opere de artă rudimentară, artistul reușește să-și disciplineze imaginația proprie și intuiția obiectului contemplat. El își coordonează adesea elementele reprezentării, cu un mare respect al realității și face dovada unui simț realist desăvârșit. Natura este adesea singurul maestru al popoarelor primitive, iar reprezentările mitice, ghidul imaginației sale.

Urmărind cu atenție un mare număr de exemplare artistice primitive, se observă un început de fixare a regulilor estetice întâlnite în opera de artă civilizată. Procedul de fabricație al materialului utilizat ca și respectul câtorva reguli simple în operația modelării sau așezării culorilor, indică existența unei tehnice rudimentare. Astfel, odată cu evoluția artei primitive dela naturalism la simbolism și stilizare, apar primele forme de *proporție* o: *simetrie*, în special în reprezentările colective, în care se ivește dificultatea situării personajilor pe planuri deosebite.

Emanciparea esteticului de sub tutela elementelor anestetice se realizează simultan cu dezvoltarea schemelor, categoriilor și regulilor tehnice artistice primitive. Nu rareori întâlnim, în arta primitivă, o expresie dinamică, vie și realistă, demnă de un simț artistic superior. Și chiar dacă facem abstracție de conținutul ei pentru a căruși sesizare ar trebui să ne situăm pe același plan mintal cu primitivul, trebuie să recuoștem că arta aceasta are o vitalitate, o formă și o valoare proprie incontestabilă.

Relevând câteva forme de manifestări colective, Durkheim a arătat că există și reprezentații artistice lipsite de caracterul vitalist și mistic, menționat până aci, la popoarele primitive. La unele triburi australiene (Warralunga) riturile reprezentative nu au de scop reproducerea speței totemice și trecutul e reprezentat „numai în scopul de a fi reprezentat”.<sup>1)</sup> Serbările în onoarea șarpelui „Wollunka” sau riturile consacrate — la tribul Warranunga — totemului „băiatului care râde”, au drept scop — în oarecare măsură — amuzamentul, distracția, și sunt, întrucâtva, un „element recreativ și estetic”.<sup>2)</sup> Aceste manifestări reprezintă o eliberare de sub stăpânirea instinctului și a sentimentului religios, cum rar se întâlnesc în societatea primitivă. Însăși manifestarea acestor rituri nu este propriu-zis un efort conștient, ci mai curând o derivație a vechilor rituri „care și-au schimbat calificarea”.

Ceremoniile aci menționate reușesc să provoace o activitate excepțională, ce se deosebește în grad și caracter de atmosfera ceremoniilor religioase. Dar un astfel de rit nu-și mai îndeplinește funcția pentru care a fost creiat, care, prin excelență, e religioasă. El reprezintă o renunțare la conținutul mistic-religios

1) E. Durkheim, op. cit. pp. 537—542.

2) Ibidem — cf. C. Schwegler — op. cit. p. 157.



inițial și constituie o adevărată excepție. Căci mai ales, acolo unde influența formelor sociale e sensibilă, unde arta apare ca un produs al funcției colective mai curând decât manifestare individuală, eliberarea artei întâmpină o rezistență inevitabilă.

A afirma că „viața colectivă admite, în stadiile inferioare, existența unei vieți estetice, fondată pe jocul și contemplația dezinteresată și coexistând cu viața serioasă”<sup>1)</sup>, e o eroare datorită transpunerii mentalității civilizate în viața artistică a primitivului. Inceputurile de emancipare și dezvoltare liberă a artei primitive suportă constant, influența indirectă a factorului mistic religios, sub forma inspirației și a mobilelor creatoare.

\* \* \*

Dacă revenim acum la problema inițială: există un stadiu preestetic în artă asemeni stadiului pre-logic al mentalității primitive, răspunsul nostru e deja prezent din observațiile anterioare.

Este evident că arta primitivă prezintă forme caracteristice esențial deosebite de arta popoarelor civilizate. Subiectul, imaginile, tehnica și reprezentarea artistică sunt în funcție de modul de întrebuințare și sezișare a lumii înconjurătoare. La primitiv unde caracterul mistic și animistic domină întreaga mentalitate, dezvoltarea artei e determinată de nota mistică și religioasă. Astfel, la baza artei primitive, există o atitudine și o interpretare a vieții, complex deosebite de aceia care caracterizează arta civilizată.

*Elementul reprezentativ și idealist, apare târziu și marchează un moment complex deosebit de formele rudimentare ale artei primitive.* El favorizează funcții mentale străine de sufletul primitiv și o dezvoltare tehnică ce depășește tehnica artistică a primitivului. Astfel, la popoarele cele mai scoborâte pe treapta civilizației (Boschimani, Zuluși, Hotentoși, triburi australiene centrale) producțiile artistice se bazează pe o intuiție pur intuitivă. Întâlnim uneori și aci o mare delicateță în expresia artistică figurativă și un simț estetic necontestat, ce contrastează sensibil cu caracterul primar al vieții lor culturale. Dar *aceste însușiri artistice nu sunt produsul unei reflecții sau unui sistem coordonat de reguli în execuția artei.* În contrast cu opera de artă civilizată, arta primitivă este dominată de observația concretă imediată și de un interes practic, vizibil, prea puțin disimulat. Căci în mentalitatea primitivă „înlănțuirea delicată a unui ansamblu de mijloace adaptate scopului urmărit nu implică în mod necesar activitatea reflectată a înțelegerii, nici posesiunea unei științe capabile de a se analiza, de a se generaliza și de a se adapta unor cazuri neprevăzute. Ea e mai curând o activitate practică”<sup>2)</sup>, care e bazată pe mecanismul unei intuiții desăvârșite a obiectelor concrete și funcției lor imediate.

1) C. Schuwer: op. cit. p. 158.

2) Lévy-Bruhl: La mentalité primitive, p. 518.

Fără îndoială, constatarea exemplarelor și a diverselor manifestări artistice în societatea primitivă, presupune existența artei cu însușirile ei esențiale. Dar *primitivul nu separă cu claritate funcția artistică de funcția utilitară care însoțește în genere arta primitivă*. Această lipsă de discriminare și conștiință, caracterizează în totul mentalitatea primitivă, intuitivă, practică și instinctivă. Dela acest stadiu inferior și până la dezvoltarea schemelor și categoriilor estetice, mentalitatea primitivă străbate o lungă etapă, caracteristică procesului lent de autonomizare a esteticului de sub tutela condițiilor anestetice inițiale.

MIRCEA MANCAȘ.

## FILOSOFIA EXISTENȚIALĂ ȘI INFLUENȚA ACESTEIA ASUPRA PROTESTANTISMULUI CONTEMPORAN

Filosofia contemporană se găsește în fața unei răspântii epocale, în fața unei întoarceri hotărâtoare: e întoarcerea dela problematicul conștiinței la problematicul existenței omenești<sup>1)</sup>.

Și gândirea contemporană a ajuns în fața acestei răspântii în urma totalului faliment al așa zisei filosofii a conștiinței. Această filosofie își are obârșia în acel vestit „cogito ergo sum” al lui Descartes. Pentru acest filosof cugetarea, gândirea, era un dat absolut, piatra din capul unghiului, pe care se fundamentează întreaga existență<sup>2)</sup>. „Cuget deci exist” și ca atare cugetarea devine un for suprem și absolut de judecată, care singur are dreptul să hotărască cui îi revine atributul existenței; căci „a gândi” și „a fi” e unul și acelaș lucru, gândirea și existența fiind identice. Dar mai e necesar să amintim, că Descartes înțelegea sub noțiunea de gândire „tot ceea ce e în noi ca un conținut al conștiinței, întrucât noi suntem conștienți de acest tot<sup>3)</sup>”. Descartes trăgea totul la îndoială, afară de conștiința acestei îndoeli, în care el credea că a descoperit stânca de granit a certitudinii absolute. Gândirea și conștiința sunt, deci, identice.

Cu această descoperire a lui Descartes problema raportului dintre conștiință și existență devine preocuparea fundamentală a filosofiei moderne. Și dacă noi cercetăm filosofia modernă, vom găsi că axa în jurul căreia se învârt toate sistemele filosofice este raportul dintre conștiință și existență.

Și acest raport e gândit ca fiind un raport epistemologic; ca un raport al cunoașterii. Așa de exemplu în veacul luminilor conștiința înțelegea ca rațiune, e ridicată la rangul de principiu absolut al existenței. Identitatea carteziană dintre gândire și

---

1) Vezi *Fr. Heinemann*, *Neue Wege der Philosophie*, Geist. Leben, Existenz, Leipzig 1929.

2) Existență (Sein) înseamnă predicatul cel mai general, absolut, al unui obiect, față de care orice alt predicat înseamnă o margînire.

3) Descartes, *Princ.* I. 9.

existență e interpretată de filozofia acestui veac în sensul că rațiunea e principiul absolut al cunoașterii lumii. Iar din această interpretare s'a născut credința în nemărginita putere a rațiunii omenești, care caracterizează atât de evident acest veac.

Descartes făcuse din gândire, din conștiință, o existență absolută. De aceea la întrebarea: în ce sens „este” conștiința, filozofia carteziană răspunde: conștiința este o „urexistență”, ea este o existență netemporală și nereală, o existență lipsită de orice facticitate. Idealismul german <sup>1)</sup> reia acest motiv și înlocuind termenul de conștiință cu acela de spirit, de Eu spiritual, face din acesta din urmă centrul cosmosului și obârșia întregii existențe. Așa de exemplu, e deajuns, cred, să arătăm, că filozoful Fichte absolutizează Eul rațional prin aceea că-i atribuie acestuia o situație în afara timpului. Eul este, pentru acest filosof, un pol neobiectiv; el se găsește în afara timpului, pe țărmlul pe lângă care curge veșnicul șuvoiu al relativității <sup>2)</sup>. Eul devine prin aceasta o dimensiune în care se află întreaga existență a cosmosului.

Această idee o găsim dezvoltată, și urmărită până în cele mai mici amănunte, și la Hegel. Acesta face din conștiință, din Eul spiritual, realitatea absolută și organul prin care absolutul, Dumnezeu, revine la sine. Pentru acest filosof conștiința omului este punctul central al lumii, căci ea nu numai că leagă lumea spirituală cu aceea a materiei, ci grație ei abia spiritul poate să devină ceiace el trebuie să fie: spirit absolut.

Natural, noi nu putem ntra în amănuntele filosofiei idealiste, ci credem că e suficient dacă spunem, că această concepție despre lume și viață este o credință în nemărginita putere a rațiunii și a Eului omeneșc. Idealismul detronează pe Dumnezeul revelat de Evanghelie și așează în locul acestuia Eul omului. De aceea această filozofie e o atitudine nespuse de optimistă, întrucât ea crede că ceea ce face existența adevărată a omului ar fi autonomia și libertatea absolută a acestuia. Negarea unei existențe absolute și transcendente, duce la concluzia că legea supremă, care trebuie să normeze viața omului, pentruca acesta să realizeze existența adevărată, nu-i este dată omului de un legiuitor transcendent, ci ea este imanentă spiritului omeneșc. Ceiace idealistii numesc așa de subtil „devenirea dialectică a spiritului către sine însuși” nu este altceva decât un progres continuu al conștiinței legilor imanente rațiunii omenești. Totul poate realiza omul în lume, dacă el trăește și activează după aceste legi.

Pe această concepție e așezată viața și spiritualitatea omului modern, care poate fi caracterizată ca o încercare nebună a

---

1) Idealismul german cuprinde sistemele filosofice ale lui Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

2) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, Leipzig 1922.



acestui om, de a se elibera din legăturile existențiale date lui prin actul creației. Criza în care se află veacul nostru este tragicul pe care-l trăește omul modern deșteptat din somnul în care-l cufundase iluzionismul idealist. Somnul spiritualității contemporane este năprasnica luptă care se duce împotriva idealismului în Apusul luminat. Și aceia care se găsesc în primele rânduri în această luptă sunt filosofii realiști, reprezentanții filosofiei existențiale și reprezentanții teologiei dialectice.

Filosofii care reprezintă concepția existențială despre lume și viață sunt: Martin Heidegger<sup>1)</sup>, Karl Jaspers<sup>2)</sup>, Eberhard și Grisebach<sup>3)</sup>. Iar în teologia protestantă Karl Barth<sup>4)</sup>, Gogarten<sup>5)</sup>, Brunner<sup>6)</sup>, Bultmann și K. Heim<sup>7)</sup>.

Și pentru că ne-am propus ca să arătăm influența pe care a exercitat-o filosofia existențială asupra protestantismului contemporan, va trebui să arătăm mai întâiu întrucât a fost posibilă această influență.

Filosofia existențială s'a născut pe pământul protestant, ca o reacțiune împotriva titanismului idealist, descris mai sus, pe care se fundamentează viața și spiritualitatea omului contemporan. Filosofia idealistă ajunsese să se încuscrească cu credința reformatoarelor și să dea naștere celui amestec de teologie și de ideologie filosofică, care se numește protestantism liberal. Filosofia existențială a demascat dedesupturile ilusioniste ale idealismului, a fundamentat o nouă concepție despre om și lume și prin aceasta a făcut problematice și pozițiile protestantismului liberal. Urmarea a fost că filosofia existențială a determinat un curent existențial antiidealist și antiliberal în teologia protestantă contemporană, cunoscut sub numele de teologie dialectică<sup>8)</sup>.

Pentru a lămuri complect problema pe care ne-am propus-o mai este apoi necesar, să facem fenomenologia filosofiei existențiale, sau cu alte cuvinte să expunem sumar ideologia acestei noi concepții despre lume, om și viață, pentru ca la urmă să arătăm direcția în care filosofia existențială a influențat protestantismul.

1) Prof. de Filosofie în Freiburg. A scris *Sein und Zeit*, Halle 1926 *Vom Wesen des Grundes*, 1929 și *Was ist Metaphysik*, 1930.

2) *Vezi Jaspers Philosophie*, 3 vol.: I. *Philosophische Weltorientierung*, II. *Existenzerhellung*, III. *Metaphysik*, Berlin 1933.

3) Fost profesor de filosofie în Jena. A scris *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928.

4) *Der Römerbrief*, 1918, *Theologie und Kirche*, 1928.

5) *Die religiöse Entscheidung*, 1921. *Illusionen*, 1926. *Glaube und Wirklichkeit*, 1928. *Politische Ethik*, Jena, 1933.

6) *Denken und Erleben*, 1919, *Erkenntnis* und *Glaube*, 1921, *Die Grenzen der Humanität*, 1922, *Philosophie und Offenbarung*, 1925. Acestea sunt scrierile în care se poate urmări mai bine influența dintre filosofia existențială și teologia protestantă contemporană.

7) *Glaube und Denken*, 1931.

8) *Vezi W. Koepp, Die gegenwärtige Geisteslage und die Theologie*.

## I. Motivele fundamentale ale filosofiei existențiale <sup>1)</sup>.

Problematicul filosofiei existențiale îl constituiesc trei probleme, pe care le-am putea împărți în modul următor :

1. Problema cunoașterii; 2. problema ființei existenței noastre; 3. problema obârșiei și a scopului adevăratei existențe.

### 1. Problema cunoașterii în filosofia existențială.

Filosofia existențială se ridică împotriva ereticei credințe a filosofilor idealști, după care omul ar dispune de adevăruri raționale, de ideale, de idei și de norme veșnice, cari și-ar avea obârșia în adâncurile spiritului său, și pe care acesta și-ar putea clădi viața sa. Idealștii pretind că omul are rațiuni și ca atare că el este în posesia adevărului absolut; căci rațiunea cuprinde în sine tot adevărul. Acest fel de a gândi e numit de filosofii existențiali „Ueberheblichkeit” (îngânfare), iar de teologii dialecticieni „Gottlosigkeit” (ateism), pentru că — zic acești teologi—omul încercând să facă din rațiunea sa un idol, detronează pe Dumnezeu. Dar nu numai atât, ci iluzionismul idealist falsifică și sensul realității vieții. Căci în realitatea vieții noi nu știm ce este binele și de aceia noi nu putem ști niciodată cum să activăm pe baza principiilor generale în cazuri concrete, în cari ne aruncă viața. Intodeauna, când noi voim să săvârșim sau nu ceva, ne aflăm în fața întunericului hotărârii (Dunkelheit der Entscheidung), care însemnează „risc”. În fața hotărârii riscului, adevărurile rațiunii nu ne pot fi de nici un folos. Ceeace suntem noi nu ne poate spune nici o teorie rațională despre om și viață. Ci acest lucru noi nu-l putem afla decât în fiecare acțiune și hotărâre a noastră. Reflexiunea rațională nu determină activitatea, hotărârea și deci existența noastră, ci invers, ceea ce noi suntem prin riscul hotărârii, determină cunoașterea noastră. De aceea pe primul plan în filosofia existențială se găsesc cuvinte ca : „Fragwürdigkeit” „Gefragtsein Krisis”, „Erschütterung”, „Weltangst”, „Lebensangst”, „Sorge”<sup>2)</sup>. Nimic nu poate fi asigurat în viață cu ajutorul rațiunii, ci totul e problematic. Spre acest fel de a gândi vrea filosofia existențială să fie educat omul contemporan. Natural această tendință educativă nu poate fi socotită ca un scepticism, căci scepticismul face imposibilă orice existență adevărată. Existența adevărată însemnează viabilitate interioară, acea stare în

---

Tübingen 1930. A. Keller, *Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt*, München 1931. S. Marek, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen 1929.

1) Vezi Fritz Heinemann, op. cit. I. Pfeiffer, *Existenzphilosophie*, Leipzig 1934, Hans Keiner, *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Halle 1931. S. Marek, op. cit.

2) Vezi Jaspers, op. cit. și Heidegger, op. cit.

care omul nu poate ajunge niciodată la o liniște oarecare, ci e mereu în criză și frică. Prin această conștiință a nesiguranței omul trebuie să fie ținut gata pentru noi întrebări și noi hotărâri. Mai departe, pentru filosofia existențială de mare importanță nu este faptul că noi cunoaștem adevăruri general-valabile, ci faptul că noi înșine ne aflăm în adevăr. S-ar părea că afirmația aceasta și-ar avea obârșia în doctrina biblică creștină. Dar din respect pentru adevăr, trebuie să spunem, că a trăi în adevăr, așa cum o înțelege filosofia existențială, nu înseamnă trăirea în adevărul celui care a zis: „Eu sunt adevărul“, ci afirmația de mai sus e înțeleasă în sensul ca omul să trăiască în problematicul existenței, ca fiecare om să fie în adevărul lui propriu, sau altcum exprimat, să fie în realizarea personalității lui.

La acestea mai putem adăuga și protestul existențialismului împotriva omului modern, care, după părerea filosofilor existențiali, nu mai știe să asculte de un altul, ci trăește în eretica credință a autonomiei absolute, și a nemărginitei puteri a rațiunii. În încercarea pe care o face Heidegger, de exemplu, de a analiza profunzimile ultime ale structurii existenței omenești, ajunge la concluzia, că omul nu e o existență „prin sine“ și „pentru sine“ ca ceva absolut autonom, ci el este o existență angrenată în lumea externă mărginită (In-der-Welt-Sein). De aceea și cunoașterea omului nu se poate fundamenta pe o intuiție obiectivă, ci pe grije (Sorge); pe grija cu care omul întrebuițează mediul inconjurător pentru a-și asigura existența lui proprie. Structura fundamentală a existenței condiționează deci cunoașterea omenească făcând din ea o atitudine oarecare în fața lumii. Din această cauză ea nu se poate ridica niciodată la obiectivitatea adevărului absolut. Și acest lucru înseamnă, alt cum exprimat, că gândirea omenească este mărginită, pentru că omul este mărginit, și pentru că existența noastră mereu amenințată de mărginire „este numai în grijă“. Faptul că omul se refugiază din conștiința clară a mărginirii lui într'o presupusă „obiectivitate“ a adevărilor veșnice ale filosofiei și ale științei, e o dovadă că omul e chinuit de neliniștea existenței. Cu aceasta Heidegger lasă omului o singură posibilitate, aceea de a recunoaște realitatea existenței sale și de a trăi conștient destinul morții <sup>1)</sup>.

## 2. Problema existenței omenești.

Aceia cari sunt mai mult sau mai puțin orientați în filosofia contemporană, știu că toate cercetările filosofice din ultimele decenii se întâlnesc într'un singur punct: antropologic. Și năzuințele antropologice ale filosofiei contemporane își au obârșia în îndoiala care a cuprins pe omul modern în ceace privește adevărul

1) Heidegger, Sein und Zeit, p. 382.

concepției antropologice idealiste. Filosofia idealistă — plecând dela concepția carteziană — consideră problematicul existenței și al ființei omenești ca fiind complet lămurit, făcând din Eul rațional omenească nu era pentru această filosofie o realitate, un dat ci un ideal, o idee, o problemă. Și urmarea acestei idealizări a realității existențiale omenești a fost falsificarea completă a vieții omului contemporan. De aceia întrebarea de adăncuri, care chină ființa aceluia care poartă răspunderea conducerii acestui om, este dacă mai e posibil, ca omul acesta raționalizat până la saturație, să fie readus iarăși, din stadiul reflexiunii și al vieții în exterior, în interiorul lui, „in die Innerlichkeit des Bei-Sich-Seins, der Unmittelbarkeit“<sup>1)</sup>). Toată cugetarea modernă e însuflețită și preocupată de problema existenței omenești.

Și ca să ne întoarcem iarăși la problema noastră, trebuie să spunem că drumul care a adus filosofia contemporană în fața răspântiei de care vorbiam mai sus, își are începutul în veacul al 19-lea, în încercarea făcută de Kierkegaard<sup>2)</sup> de a găsi drumul care să ducă dela abstracțiunea gândirii înapoi la realitatea existențială a omului<sup>3)</sup>, Kierkegaard se ridică împotriva filosofiei idealiste. Ținta atacurilor teologiei kierkegaardiene a fost în special filosofia hegeliană, după care gândirea omenească ar cuprinde în sine categoriile realității. Kierkegaard demască eroarea aceasta hegeliană, care n'a putut să se nască decât prin faptul că Hegel a făcut abstracție de realitatea concretă existențială a omului în favoarea existenței ca noțiune abstractă. A trage, însă, concluzii dela gândire la existență e o contrazicere, căci gândirea iasă la o parte tocmai existența realității, gândind această existență numai ca pe o posibilitate. Acestei erori Kierkegaard îi opune fraza: „Singular în sine ceea ce nu poate fi gândit, este existența“. Cu această idee teologul Kierkegaard devine inițiatorul mișcării antiidealiste, care culminează în filosofia existențială și teologia dialectică.

Filosofia idealistă făcuse din Eu o măsură absolută, dându-i omului iluzia că el poate — asemenea lui Icar — să se elibereze din mărginire pentru a deveni identic cu Dumnezeu; iluzie născută din credința că cugetarea și existența ar fi identice. Filosofia existențială — urmând pe Kierkegaard — a întors fraza carteziană „cogito, ergo sum“ în „sum, ergo cogito“. „Cogitare“ nu poate fi forma fundamentală de existență, din cauza că existența este înaintea lui „cogito“. Eu trebuie mai întâiu să exist și numai după aceea pot cugeta. „Esse“ se află dincolo, înapoia lui „cogitare“

1) Fritz Heinemann, op. cit. p. 347.

2) Teolog și filosof danez (1813—1855).

3) Vezi H. Diem, Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, München 1929.

și de aceea nu cel dintâiu depinde de cel din urmă, ci invers, cugetarea depinde de existență. Filosofia existențială caută să pătrundă înapoia lumii conștiinței, înapoia gândirii, la existența Eului, care este dată mai înainte de a lua ființă cunoașterea obiectivă<sup>1)</sup>. Și această concepție de viață contemporană găsește, după cum am amintit mai sus, că ceea ce face existența reală a omului este faptul că aceasta este în lume. Existența omului este așadar „In-der-Welt-Sein”, ceea ce înseamnă a fi în mărginire. Idealismul german credea că omul poate fi existent cu adevărat numai întrucât aceasta e o ființă rațională și cetățean al unei lumi veșnice. Filosofia existențială crede din contră, că omul este o existență în mărginire, o ființă situată în realitatea temporală-spațială. Existența adevărată a omului constă tocmai în faptul legăturii lui cu pământul, cu timpul, cu lumea, cu istoria, cu mediul în care trăește și cu toată mărginirea. De aceea putem spune că existențialismul contemporan este o doctrină antropologică realistă, pentru că el înțelege existența omenească ca pe o realitate angrenată existențial, în realitățile lumii și ale vieții.

Noțiunile „a exista”, „a fi existent”, „existență” nu sunt noțiuni noi. Acestea au mai fost întrebuințate în limba filosofică exact în sensul în care ele sunt întrebuințate în vorbirea comună, pentru care a exista însemnează: a fi în lume, a fi dat sau a fi real. Existența este, deci, înțeleasă ca fiind o categorie care definește modul de a fi, adică de a fi real, spre deosebire de existența ideală pură. În acest sens sunt și lucrurile în timp și în spațiu și în acest mod există și omul real.

Înțelesul acesta al noțiunii existență e păstrat și în filosofia existențială. Omul nu este decât o existență reală în timp și spațiu, o ființă sortită să rămână în veșnicie prizoniera colbului. El se regăsește în lume ca un dat, asemenea celorlalte obiecte; el e aruncat în existență ca ceva condiționat și mărginit, el e angrenat în realitate și mărginirea lumii din care nu există nici o posibilitate de evadare.

Ideea identității dintre existență și mărginire este reprezentată în special de Heidegger<sup>2)</sup>. Omul e reprezentat de acesta nu ca o ființă rațională, ca homo sapiens, ci ca homo faber; ca o ființă a cărei principală preocupare este asigurarea existenței. Sensul gândirii omenești constă, după acest filosof, în aceea că omul caută să-și asigure cât mai trainic existența. Întreaga viață omenească e caracterizată de grija (Sorge) pentru existența pământeană. Interesant este că Heidegger privește existența omului ca ceva care n'ar avea nici o legătură cu Dumnezeu. Sensul vieții

1) Vezi Heidegger, Sein und Zeit, p. 117.

2) Vezi Heidegger, Sein und Zeit. De aceea filosofia heideggeriană este o metafizică a mărginirii. Vezi Lehmann, Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestaltungen, Halle, 1933 și S. Marck, op. cit.

trebuie, zice acesta, să fie dedus din formele pure ale mărginirii acesteia, fără să fie raportat la existența unei valori absolute. Și din această cauză filosofia heideggeriană are un colorit ateist<sup>1)</sup>.

Înlănțuirea termenilor „Sein“, „Dasein“ și „Existenz“ exprimă presupunerea noțională a analiticei existențiale, iar legătura care face posibilă această înlănțuire e „înțelegerea existenței“ (Seinsverständnis). De felul cum cineva înțelege acești termeni depinde în mare parte înțelegerea filosofiei lui Heidegger și Jaspers.

Dacă „Sein“ înseamnă predicatul cel mai general atât al unui subiect cât și al unui obiect, atunci „Dasein“ are înțelesul de „a fi“ într'un anumit loc — la Heidegger acest termen are înțelesul de a fi în lume — iar „Existenz“ înseamnă un mod de a fi (eine Seinsart). Și de aceea pentru Heidegger bunăoară, existența poate fi câștigată sau pierdută, căci ea este o posibilitate de a fi în lume, eine „Möglichkeit des Daseins“. Natural, posibilitatea aceasta nu trebuie să fie înțeleasă într'un mod logic, ea nu este o categorie, ci un existențial. Și de aici putem deduce că existența este legată în întregime de ceace Heidegger numește „Dasein“, ci că trebuie să facem o deosebire între două „Seinsmodi“: „eine eigentliche Existenz und eine uneigentliche Existenz“. Anticipând, putem să explicăm această afirmație în felul următor. Omul nu „este“ numai într'un loc — er ist nicht einfach da, — ci el e frânt în nemijlocirea lui, ceace înseamnă că el nu se poate lăsa plin de încredere în al său „Dasein“. Când omului i-a reușit acest lucru, atunci își trăește existența lui proprie, iar dacă el se lasă trăit încrezător în al său „Dasein“, atunci el duce o existență neproprie.

Acela care a mai încercat să analizeze existența omenească a fost Max Scheler. Drumul pe care merge Scheler în această privință poate fi numit drumul unei antropologii metafizice și obiective. Acesta încearcă să înțeleagă ființa omului din poziția pe care omul o are în cosmos, din raportul acestuia cu lumea organică și anorganică și din multiplicitatea formelor lumii lui istorice și sociale<sup>2)</sup>. Drumul pe care merge Heidegger este cu totul altul. Se pare că la Heidegger nici nu e vorba de antropologie, ci de ontologie metafizică. Pentruce există o „existență“ și nu Nimicul? Aceasta este întrebarea fundamentală a filosofiei. Ceiace caracterizează întrebarea heideggeriană după existență, devine fundamentul acestei întrebări. Noi „trebuie să căutăm, zice

1) Karl Heim și învinuște pe Heidegger de ateism. Vezi Karl Heim, Glaube und Denken, 1934. Că Heidegger va reveni asupra acestei lacune pe care o semnalăm noi aici, nu putem prevedea nimic, dar așa cum se prezintă concepția acestui filosof din lucrările publicate până în prezent, putem spune că este o încurajare la ateism.

2) Vezi Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, pag. 105.

Heidegger, ontologia fundamentală în analitica existențială a existenței, din care răsar toate celelalte" <sup>1)</sup>).

Analitica existențială determină „an unserem Dasein in-der-Welt“, ceea ce de fapt există. Intrucât noi suntem în lume, intrucât lumea aparține ca orizont existenței noastre, existența însăși devine determinabilă și noi ne putem înțelege cu ajutorul acesteia. De aceea existența și ființa omului nu poate fi determinată de o antropologie, care ar căuta să facă acest lucru deosebind ființa omenească de toate celelalte ființe, ci Heidegger încearcă să determine existența omenească prin o analiză nemijlocită a acestei existențe.

Scheler încearcă să înțeleagă „das Mensch-Sein“ „vom Grunde der Dinge aus“. La Heidegger din contra interpretarea existenței devine un punct de plecare pentru înțelegerea existenței. De aci și deosebirea metodică în analiza heideggeriană a existenței. Antropologia lui Scheler se folosea de toate rezultatele științelor speciale, pentru a putea înțelege mai bine deosebirea dintre existența omenească și celelalte existențe. Heidegger caută chiar dela început să pătrundă cu ajutorul analizei în însăși existența omului și de aceea el exclude orice interpretare științifică a acestei existențe. Problema existenței e complet separată de problematicul științelor. Și această separare e justificată prin aceea că gândirea științifică — așa zisă obiectivă — n'are posibilitatea să pătrundă la obârșia existenței omenești. Descartes, zice Heidegger, a analizat pe „Cogito“ dar a lăsat nedeterminat pe „sum“ și cu acesta teoria științifică și antropologia modernă fac din om ceva „gegenständlich Vorhandenes“, iar felul de existență neobiectiv și originar al omului dispăre înapoia rațiunii și a gândirii. Față de această excepție Heidegger pretinde o întoarcere la viața adevărată, la existența adevărată.

Cu aceasta Heidegger devine continuatorul filosofiei vieții lui Dilthey. Dar Heidegger se deosebește și din acest punct de vedere de filosofia vieții. Această filosofie se mulțumia numai să opună rațiunii „iraționalitatea“ vieții. Heidegger merge însă mai departe. Și filosofia heideggeriană face din viața omului, ca existență, problema ei centrală, dar ea înțelege această viață ca pe un mod de existență propriu. Și de aceea gândirea e neputincioasă în fața existenței omenești, nu pentru că viața ar fi „irațională“, ci pentru că gândirea științifică posedă o generalitate, care nu poate să prindă structura existenței adevărate. Existența adevărată constă în aceea că omul este o existență în lume. „A fi în lume“ determină de aceea întreg felul de a fi al omului, ca și toată activitatea și gândirea acesteia.

Și ca să înțelegem mai bine apropierea și deosebirile din-

1) Heidegger, Sein und Zeit, pag. 13

tre concepțiile lui Heidegger și a lui Jaspers, trebuie să spunem, că filosofia lui Heidegger nu cunoaște decât două dimensiuni ale existenței „das vorhandene Weltsein” și „das existierende Dasein”. O altă dimensiune, care s'ar afla dincolo de granițele mărginitului, nu există. De aceea cineva a numit filosofia lui Heidegger „teologie secularizată”, voind ca să arate cu aceasta că deși Heidegger atinge în concepția lui existența transcendentă a lui Dumnezeu, el interpretează conținutul acestei atingeri în sens imanent.<sup>1)</sup> Noțiunea de „transcendență” n'are pentru Heidegger sensul de Dumnezeu, pentru că se pare că concepția lui despre filosofie nu-i dă posibilitatea de a pune întrebări, cari presupun o atitudine fundamentată pe credința în revelație. Heidegger zice: „Durch die Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden”.<sup>2)</sup>

Transcendare însemnează posibilitatea depășirii granițelor experienței: a fi „transcendent” însemnează a fi dincolo de orice graniță a experienței,<sup>3)</sup> pe câtă vreme înțelesul noțiunii imanent e de a rămânea înăuntrul granițelor experienței. Imanență este întreaga existență ca „In-der-Welt-sein”. Imanența și transcendența sunt separate prin o prăpăstie și în același timp ele sunt totuși într'un raport oarecare: imanența, existență în mărginire ca „In-der-Welt-sein”, nu poate fi înțeleasă decât dacă e mărginită de o existență transcendentă.

Cu aceasta am descoperit punctul dela care pleacă filosofia lui Jaspers: Pentru Jaspers existența nu se împarte în două dimensiuni, ci în trei: 1. Vorhandenes Weltsein, 2. existierendes Dasein și 3. transzendentes Ansichsein — „Universul”, — „Omul”, „Absolutul”, sau „lumea”, „suflet”, „Dumnezeu”<sup>4)</sup>. — A fi om însemnează, pentru Jaspers, a fi o existență posibilă și ca atare omul se află între lume și transcendență: ca o existență „în lume”, omul se află în același timp și în fața atotprezenței Transcendentului. A fi existent, deci, este identic cu „durch inneres Tun aus dem Ursprung der Freiheit zeitlich entscheiden, ob und was man „ewig“ ist”.

1) Heidegger întrebuințează termenii de „transcendent” și „transcendental” într'un sens „lumesc”, căci după el existența omenească are „eine transzendente Weltverfassung”. Transcendența e înțeleasă ca o întâmplare (Geschehen) în existența omenească, „das „Welten” als der zureichende Grund von Welt”. Vezi Heidegger „Vom Wesen des Grundes”, Husserl-Festschrift. Halle. 1929. pp. 71—100.

2) Ibidem pag. 98.

3) Kant zice: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen”. Kant, Kritik der reinen Vernunft pag. 262.

4) Aceste trei moduri de existență — Objektsein, Selbstsein, Transzendenzsein — sunt deosebite și în metafizica creștină.



Dacă am compara mai departe filosofia lui Jaspers cu cea a lui Heidegger vom găsi, că terminologia filosofică a lui Jaspers se deosebește de cea a lui Heidegger<sup>1)</sup>. Așa de exemplu Jaspers face o deosebire foarte precisă între termenii „Dasein“ și „Existenz“. Omul e „Dasein“ întrucât acesta poate fi „Gegenstand de Weltorientierung — obiect de cercetare al psihologiei, biologiei, caracterologiei și al eugeniei — și el e „Existenz“ numai întrucât o obârșie necondiționată îi permite să se ridice dincolo de condițiile unei existențe „in-der-Welt“. In „Existenzerhellung“ omul caută să-și asigure posibilitatea existenței lui proprii. „Das Wunderbare, das einzige eigentlich Seiende, das mir begegnet, ist der Mensch, der er selbst ist“. <sup>2)</sup> Iar în „transcendare“ posibilitatea existenței omenestii devine realitate.

În timp ce în filosofia existențială a lui Heidegger, „das Dasein der Existenz“ — ca „In-der-Welt-sein“ — exprimă totalitatea existenței, la Jaspers din contră, în ceea ce acesta numește „Existenzerhellung das Selbst“ se deosebește fundamental „von dem blossen wissbaren Dasein“, ceea ce înseamnă că existența omului nu revine la sine decât în măsură în care acesta se află în fața Transcendenței, în comunicare cu o altă existență. „Existenzerhellung“ nu este așa dară o analiză fenomenologică a unei existențe desăvârșite de granițele morții — Sein zum Tode —, ci o existență posibilă, care nu se poate realiza decât în legătură cu altă existență, căci existența adevărată nu poate fi deslegată „von der existenziellen Kommunikation mit dem anderen“. Ceea ce înțelege Jaspers sub cuvântul „Kommunikation“ nu este numai „Mit-dem-Anderen-Sein“ a lui Heidegger. Jaspers pretinde că ceea ce naște în om năzuința spre comunicare ar fi insuficiența formelor sociale ale comunității. De aceea numai în comunicare cu o altă existență eu încep să am o conștiință a existenței mele, întrucât numai în dragoste și luptă, în cuvânt și în fapta pe care eu o săvârșesc cu un altul îmi pot realiza existența mea. <sup>3)</sup>

Cu ajutorul conștiinței jasperiene, după care existența omului nu se realizează decât în comunicare, nu se poate construi un sistem ontologic desăvârșit, căci aici „das Sein der Existenz“ nu e gândit ca o unitate, ci existența se realizează în timp numai într'un proces de comunicare nesfârșit și ca atare ea este numai în îndeplinirea acestui proces. Existența ca „mögliche

1) Karl Jaspers și-a expres concepția lui filosofică într'o lucrare în 3 volume cu titlul de „Philosophie“, Bd. I. Weltorientierung, 340 pag.; Bd II. Existenzerhellung, pag. 441; Bd. III. Metaphysik, pag. 237, Berlin, Julius Springer 1932. Văzută din exterior, evoluția metodică dela „Weltorientierung“, peste „Existenzerhellung“ la existența metafizică a „Transcendenței“, apare identică cu dialectica formală hegeliană.

2) Bd. II. Existenzerhellung, pag. 44.

3) Vezi Jaspers Bd. II. pag. 106.

Existenz" își apare sie-și numai în existența temporală, numai în îndeplinirea realizării ei proprii. Istoricitatea existenței constă tocmai în faptul că ea nu e niciodată desăvârșită în timp. „Wenn in der Grenzsituation das Sein zusammenbricht, ist sich Existenz als eines Seins gewiss, das vom Dasein verschieden mit ihm nicht zu Ende ist, sondern an ihm gerade seine Grenze hat". Ca și moartea tot asemenea și durerea, vine și luptă prin „das Selbst des Menschen" în fața situației de graniță (Grenzsituation), grație căreia acesta poate să revină „zu seiner Eigentlichkeit". În acest sens zice Jaspers: „Existieren und Grenzsituation erfahren ist dasselbe". Desigur că și Heidegger a reluat dela Jaspers noțiunea de „Grenzsituation"<sup>1)</sup>, dar la Heidegger această noțiune are cu totul alt înțeles. Jaspers încearcă, însă, să arate în a sa „Existenzerhellung", fără nici o construcție sistematică, aceea ce „das Selbst" află în situație de graniță.

Dacă am voi să clarificăm și mai bine ceea ce Jaspers spune despre ce este existența, n'am putea face acest lucru decât arătând principiile cu care acesta operează în argumentarea sa. Și Jaspers operează cu două principii: cu principiul negațiunii și acela al contradicției. Așa de exemplu el susține că existența nu este ceva subiectiv și nici general, ea nu este un liberarbitru individual și nici supusă unei necesități oarecare, ea nu este nici viață și nici spirit — adică ea nu este nici o existență naturală, dar nici o existență ideală și supranaturală — ci cu totul altceva, care, grație negației, ni se descopere ca o nouă dimensiune. Tot asemenea se poate susține că existența este „ceva" și în același timp că ea ar fi contrarul dela acest „ceva". Existența este posibilitate — ca Seinkönnen și Seinsollen — și realitate — „Sein" —, ea este libertate și determinism, ea este imanentă (ca o existență sub condițiile timpului) și în același timp transcendentală<sup>2)</sup> (ca o existență din o obârșie veșnică și necondiționată).

### 3. Problema obârșiei și a scopului existenței adevărate.

Heidegger accentuează că omul ca o existență în „lume" este guvernat de puterile anonime ale lumii. El numește aceste puteri „die Mächte des Man", ceea ce înseamnă puterile anonime convenționale, care stăpânesc și guvernează activitatea omului. Omul trebuie să se supună anumitor grupe, ordini și societăți convenționale. Prin această supunere omul își pierde ceea ce Heidegger numește „die Eigentlichkeit des Daseins". Existența omului pierde aceea ce are ea mai propriu. Omul este

1) Pe care acesta a introdus-o mai întâi în a sa: *Psychologie der Weltanschauung*, Springer, Berlin 1919.

2) Acest termen să nu fie înțeles în sens kantian.

într'o veșnică luptă cu puterile acestea anonime pentru a-și câștiga existența lui proprie. De aceea sensul vieții omenești constă, după Heidegger, în aceea că omul trebuie să-și găsească existența lui proprie în existența lumii, să se adune la sine spre a deveni o existență proprie și adevărată. Revenirea omului la existența lui adevărată proprie nu poate însemna însă desrădăcinarea acestuia din realitate, ci tocmai contrarul, cu cât omul trăește mai profund în realitatea vieții, cu atât existența lui e mai adevărată și mai proprie. Revenirea la sine de care vorbește Heidegger înseamnă întâi, că fiecare om poartă în sine obârșia lui proprie, care se poate realiza în libertate și al doilea, că realizarea aceasta nu se întâmplă prin reflecție și cugetare, ci prin activitatea continuă a omului în lume, și prin hotărîrea acestuia spre existență.

Numai prin această activitate omul își poate cunoaște aptitudinile și posibilitățile lui. Și al treilea, ea mai înseamnă și că omul nu e singur în lume, ci cu ceilalți semenii ai lui. Căci în faptul că există și un „tu” și că acest „tu” pretinde ceva dela „eu”, Eu l poate reveni la sine. Intre „Eu” și „Tu” se află așa dar o legătură existențială<sup>1)</sup>. Ceeace mai face posibilă revenirea omului la existența lui proprie mai este și moartea. Dacă omul este o existență în mărginire, atunci trebuie să spunem, că ceeace constituie mărginirea este existența timpului, granița timpului: moartea. De aceea, zice Heidegger, existența omenească este o „existență spre moarte”.<sup>2)</sup>

Moartea este granița cea mai extremă posibilă a existenței omului și ca atare ea reprezintă desăvârșirea acesteia. Grație morții, omul își câștigă punctul unde începe adevărata lui existență, căci frica morții îl aruncă pe om în fața Nimicului, dincolo de orice existență, acolo unde el devine liber de a se hotări spre existență<sup>3)</sup>. Libertatea „spre existență” în fața Nimicului este aceea ce face temeiul existenței omenești. De tragic și seriozitatea pe care această libertate o dă vieții omului nu poate scăpa nimeni. Ea este după Heidegger un destin, o fatalitate.

Opera principală a lui Heidegger e cartea „Sein und Zeit”. Dar ce legătură este între existența omului și între existența timpului? Am arătat mai sus că existența omului (ca Dasein) s'a revelat ca o încordare unitară între „Immer-Schon-da” și „Sich-vorweg” — cum ar zice Heidegger. Dacă mă gândesc înainte până la cea din urmă graniță „des Immer-schon-da”, mă lovesc de naștere; iar dacă mă gândesc înainte până la cea din urmă graniță „des Sich-vorweg” mă lovesc de moarte. Noi ne

1) Această idee a influențat mult pe Gogarten, vezi Politische Ethik, Jena, 1932.

2) Heidegger, Sein und Zeit, pag. 464.

3) Sein und Zeit, pag. 309.

naștem și știm că murim. Naștere și moarte: între acești doi poli se mișcă omul. El vine prin poarta nașterii din nemărginita existență a lumii și se mișcă în spre moarte, care are menirea să-l redea iarăși aceleiași existențe nesfârșite.

Dar existența omului ca un întreg între naștere și moarte nu este un dat real asemenea unui lucru, ci, după cum arătam mai sus, „die Ganzheit des menschlichen Daseins „ist“ überhaupt nicht, sondern „geschieht“; ea nu este dela sine, ci ea este numai în măsura unei mișcări interioare pe care Heidegger o numește „das Vorlaufen in den Tod“. Eu nu pot să devin o existență întreagă, decât numai dacă îmi „întrec“ posibilitatea vieții mele, punându-mă în fața celei din urmă granițe a tuturor posibilităților și această graniță a existenței mele — care nu mai poate fi nici întrecută și nici depășită — este moartea. Omul care are în fiecare clipă conștiința morții, realizează în viață aceea ce Heidegger numește „Entschlossenheit“. Teama de moarte e departe de a-l înjosi pe om, ci ea abia îi dă adevărata demnitate, ajutând omului să devină aceea ce trebuie să devină (să fie) „o existență adevărată“. Căci fiecare om își are moartea lui proprie, în raport cu moartea fiecare om e de neînlocuit. În fața amenințătoarei posibilități a neînțelegerii rămâne fiecare om singur cu sine. În această conștiință a morții își are obârșia frica cosmică, care mișcă sufletul omului (Weltangst). Grație morții fiecare clipă a vieții poate fi gândită ca fiind ultima, așa că existența ca întreg poate fi realizată în fiecare moment.<sup>1)</sup>

Omul însă nu se sfârșește, ci el moare. Iar moartea nu e ceva ce mi-se „întâmplă“ mie, ea nu e sfârșitul existenței mele, ci prin moarte existența mea revine complect la sine desăvârșindu-se. Natural, această afirmație nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care cineva înțelege sensul noțiunii heideggeriene de timp. Cu „Dasein“ ca orizont al problemei existenței e dat totodată și orizontul timpului. Existența nu este în timp, ci ea este „Zeitgestaltung“. Timpul nu mai este la Heidegger un fel de ramă spațială, în care să fie băgat omul, ci el este identic cu existența omului. Existența omenească este un proces care abia prin faptul revenirii la sine se temporalizează. Idealismul german căuta să fundamenteze existența adevărată a omului pe principii supratemporale și imanente conștiinței omenești. Valabilitatea supratemporală este însă independentă de modurile temporale ca trecut, prezent și viitor. La Heidegger din contră „Dasein“ înseamnă „von Innen her endlich sein, in der Wurzel zeitlich sein“. A fi orce înseamnă „Sich selbst als endliches Dasein zeitigen“, înseamnă a fi în mărginire; a-ți lua asupra ta cu toată seriozitatea tragicul pe care ți-l aruncă în față clipa.

1) Vezi Sein und Zeit, pp. 188—189.

„A reveni la sine” în sens existențial, nu înseamnă aceia ce înseamnă acest termen pentru filosofia idealistă, o absolutizare a Eului empiric. Antropologia filosofică idealistă este un cult al personalității creatoare absolute. Antropologia existențială consideră omul ca o existență în lume; o existență angrenată în existența cosmosului și a omenirii, o creatură mărginită între naștere și moarte, o ființă vinovată, care abia în chemarea morții își câștigă posibilitatea existenței ei proprii. A reveni la sine înseamnă că omul își ia pe umeri sarcina hotărârii spre existența lui proprie. S'ar părea că și filosofia existențială heideggeriană cade în aceeași greșală ca și idealismul german, și anume în greșala de a face din „Eu” o entitate absolută. Această tendință a existențialismului heideggerian caută s'o anihileze filosoful Jaspers cu ajutorul noțiunilor „transcendență” și „transcendare”.

Jaspers pleacă în considerațiile lui filosofice dela aceeași problemă ca și Heidegger și anume dela problema existenței omenești. Pentru ateismul nihilist al lui Heidegger existența adevărată a omului înseamnă hotărârea spre existență în fața Nimicului, persistarea eroică în necredință și în părăsirea totală a lui Dumnezeu. La Jaspers din contra, omul își câștigă existența adevărată tocmai prin aceea că acesta are posibilitatea de a se ridica deasupra Eului său empiric la transcendență, în care el vede spațiul posibilității adevăratei lui existențe. E adevărat că și Heidegger vorbește despre transcendență, dar acesta înțelege sub această noțiune un mod antrologic de existență<sup>1)</sup>. Jaspers înțelege însă transcendența ca ceva care există în afara mărginirii și existența adevărată constă tocmai în ridicarea omului peste granițele timpului. Omul devine o existență adevărată numai în transcendare, numai în întâlnirea cu transcendența. Natural, transcendența în sens jasperian nu este identică cu ceea ce bunăoară creștinismul înțelege sub acest cuvânt, ci o construcție, căci pentru acesta în existență totul este indoelnic, atât transcendența cât și Nimicul.<sup>2)</sup>

Heidegger susține că ceea ce duce pe om în fața Nimicului este frica. Cuprins de frica morții omul se găsește deodată în fața Nimicului unde abia, liber de orice existență, începe să se hotărască — *sich entscheiden* — spre existența lui proprie. Deja începând dela Kierkegaard noțiunea de „hotărîre” nu mai poate fi despărțită de noțiunea de existență<sup>3)</sup>. „*Existenz ist die Entscheidung für das Sein und die Freiheit, das Sich — selbst — wählen*”, zice Jaspers. E adevărat că omul înfricoșat de tragicul vieții, e aruncat în golul Nimicului, dar conștiința de existența lui proprie acesta n'o poate avea decât în fața „*Einem — ganz — andern*.” :

1) Vezi Heidegger, *Sein und Zeit* pag. 316.

2) Vezi Jaspers, *Bd. III. Metaphysik*, pag. 46.

3) Această noțiune joacă un rol nespus de important și în teologia dialectică.

în fața lui Dumnezeu. Pentru Jaspers Nimicul nu este decât o strămoțoare prin care trece drumul dela imanență spre transcendență.

Intrucât omul răușește, grație alegerii lui proprii, să depășească existența lumii, el ajunge să fie într'un raport oarecare cu o existență transcendentă. Existența, care devine omul însuși, „este” numai în măsura în care acest „wahres Sein im Dasein gewinnt oder verspielt”. În acest sens existența este după Jaspers „was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält<sup>1)</sup>. Existența omenească se depășește pe sine și de aceea ea își poate avea al ei „Sein” numai în transcendare. Abia în năruirea aceea filozofia jaspersiană înțelege sub „Dasein” ceea ce începe să lumineze o altă existență. Cu aceasta Jaspers vrea să spună că el înțelege transcendența --- Dumnezeu --- cu totul altcumva decât metafizica, care făcea din transcendență un „lucru în sine”, care ar putea fi cunoscut și ajuns pe drumul științei și al ontologiei. După Jaspers existența omenească n'are posibilitatea ca să descopere în mărginirea timpului „Das ganz Andere als Gegenstand”. Toate încercările omului în această direcție sunt zadarnice. Dar tocmai în experiența acestei tragice zădărnicii și neisbutiri (Scheitern) Transcedența devine prezentă pentru existența omenească. Transcedența nu este în reprezentarea omului decât un cuvânt gol, căci aceasta nu poate exista decât în îndeplinirea faptică a transcendenței existențiale. În transcendare se descoperă, așa dar, metoda de filosofare a lui Jaspers, despre care acesta vorbește așa de sugestiv în al treilea capitol al „Metafizicii” sale. Și din sensul metodic al acestei filosofări se desprinde ideea nespus de interesantă că existența omenească nu poate fi prezentată decât numai de forma „einer der drei Seinsweisen”, 1) ca obiect al gândirii „in der Art objektiven Weltseins” (transcendare formală) 2); sau ca „Existenzielles Selbstsein” (ca relațiuni existențiale cu Transcendentul); 3) sau ca existența transcendentului însuși (atunci când în neisbutire dispar atât „das Dasein” cât și „die Existenz.” Această formă este ceea ce Jaspers numește „das Sein im Scheitern” sau „das Lesen des Chiffreschrift”<sup>2)</sup>.

Cine a citit cele trei volume de filosofie jaspersiană i se pare că metafizica și ontologia veche, care erau atât de împătimită după Transcendent, vorbesc o limbă pe care noi n'o mai înțelegem. Jaspers a împins transcendența în nemărginit, a aruncat-o undeva unde noi nu o mai putem găsi cu ajutorul noțiunilor ontologiei tradiționale. Aceste noțiuni îi apar lui Jaspers ca niște forme goale de orice sens, căci el face o deosebire între ideea despre transcendență și transcendența însăși.

Ideea despre transcendență rămâne o formă până în clipa

1) Acelaș lucru îl spune și Kierkegaard.

2) Vezi Jaspers, Philosophie, Bd. III, Metaphysik, p. 234.

în care ea primește un conținut într'un „Existenziellen Bezug zur Transzendenz“, acolo unde Absolutul (das ganz Andere) ni se revelează, nu numai în gândire, ci în conștiința noastră existențială proprie, așa cum noi stăm în fața lui<sup>1)</sup>. De aceea transcendentul e prezent în modul cum eu mă port față de el, în înălțare sau cădere și în nesiguranță, dacă eu îmi pierd sau câștig adevărata mea existență; el există numai „als ein Anspruch an sich“ de a îndrăzni spre existență în fața posibilității Nemicului.

Natural la Jaspers Dumnezeu nu e un principiu anonim și natural al existenței, ca de exemplu o idee, — așa cum pretinde idealismul german bunăoară — o natură impersonală, un suflet al cosmosului, sau un spirit al lumii care s'ar realiza și revela într'o devenire dialectică a existenței istorice. Tot asemenea e de deosebit noțiunea despre Dumnezeu a filosofiei existențiale și de aceea a doctrinei creștine. Pentru filosof Dumnezeu nu este revoltat, ci veșnic ascuns. Ființa supremă nu este decât un simbol palid al Aceluia ce se află dincolo de orice posibilitate de obiectivare; un simbol al Dumnezeirii transcendente. Raportul cu Dumnezeu personal presupune o religie pozitivă, al cărei conținut îl constituie adevăruri obiective, date odată pentru veșnicie prin revelația istorică a unui mijlocitor între om și Dumnezeu. Filosoful, însă, nu se poate opri niciodată la asemenea adevăruri. Pus odată în mișcarea filosofării el nu se mai poate opri la un răspuns general — valabil, care s'ar găsi dat pentru toate timpurile și toți oamenii, ci el se găsește mereu pe drumul căutării, nerecunoscând nici un principiu care i-ar lua însului îndrăzneala hotărârii proprii. Pentru conștiința existențială a filosofului nu există o activitate directă a lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne ascuns în veșnicia și nemărginita Lui depărtare: El rămâne mut în al său „Anders-Sein“ și totuși vorbește cu mine în posibilitatea de „a fi liber“, cu o putere care-mi pretinde alegerea existenței mele proprii<sup>2)</sup>.

Heidegger vorbea de o „eigentliche Existenz“ și de o „uneigentliche Existenz“. La Jaspers această opoziție se transformă într'o opoziție între bine și rău. A fi liber înseamnă a

1) Jaspers se apropie cu această idee de Luther care zice: „Wie man von Gott glaubt, so hat man ihn“.

2) În raportul filosofiei existențiale cu doctrina creștină descoperim, așadar, o contradicere fundamentală, întrucât creștinismul pretinde că filosoful nu admite revelația din cauza încrederii lui într'o libertate absolută care-l oprește să se plece în fața credinței. Pe de altă parte filosoful se întreabă: cine trebuie să hotărască asupra originii revelației dacă nu omul însuși cu ajutorul conștiinței lui filosofice? Așa că poziția filosofiei existențiale în fața religiei pozitive e dublă: Religia îi impune respect, pentru că aceasta păzește nespuse de sever ca locul Transcendentului să rămână liber în existență și în același timp ea are față de religie și repulsiune, pentrucă religia îi răpește omului libertatea critică în fața Transcendenței.

fi pus în hotărârea pentru sau contra binelui. Binele, nu e, însă după Jaspers, o normă dată care ar regula viața omului, ci o posibilitate a omului însuși, o predispoziție originară ca „Gutsein-koennen” și Gutseinsollen”. Omul devine bun în întâlnirea existențială cu Transcendența, în hotărârea spre Transcendență în care acesta, existând în lume, se raportă hotărându-se spre o existență, care „Alles in der Weltsein übersteigt und vernichtet”. În întâlnirea existențială cu transcendentul omul își câștigă existența în veșnicie, își câștigă nemurirea lui. A fi bun, a te hotări spre Transcendență și a fi veșnic, e unul și acelaș lucru. Natural Jaspers nu înțelege nemurirea ca pe o continuare a vieții dincolo de granițele morții, ci ca „ewig — gegenwaertigen Urspruenglichkeit zu der ich und heute mich aufschwinde, von der ich hier und heute abfalle”. De aceea omul nu poate fi nemuritor și deci veșnic, decât ca o existență în timp și în măsură în care el se raportă la o existență veșnică.

Această concepție este imposibil să fie interpretată idealist. Idealismul vorbea despre o existență „veșnică” ca o existență care se descopere în așa zisa „Bewusstsein überhaupt” și în spiritul supra-temporal ca viață a ideii. E o existență cu un prezent veșnic, tocmai pentru că ea e deasupra determinărilor timpului și de aceea ea nu poate fi realizată decât făcând o abstracție radicală de temporalitatea existenței omenești. Filosofia existențială vorbește despre un prezent veșnic într'un sens contrar celui de mai sus. Existența veșnică nu poate fi realizată după ea decât înăuntrul existenței omenești, înăuntrul granițelor timpului. Numai omul „der mit zäher Wirklichkeitstreue ins Zeitdasein sich ernüchtert” are posibilitatea să se ridice la o existență care e veșnic prezentă. Și cu aceasta realismul existenței omenești al acestei filosofii duce la un realism credincios, la o siguranță a credinței, ca siguranța existenței adevărate.

Cea din urmă treaptă a filosofiei sale o numește Jaspers „das Lesen der Chiffreschrift”. Toată realitatea poate deveni simbolul existențial pentru „das ganz Andere der Transzendenz”. Existența lumii devine o limbă simbolică a Dumnezeuirii: în „Chiffren” se desvăluie omului adevărata existență. „Chiffre-ul” tuturor cifrurilor este aceea ce Jaspers numește „das Scheitern”. „Scheitern ist der umspannende Grund allen Chiffre-Seins”<sup>1)</sup>. „Das Sein im Scheitern” este cel mai înalt cifru, în fața căruia interpretarea omului e complet neputincioasă. În clipa în care existența omenească ca întreg dă greș, devenindu-i prin aceasta „alles Sein fragwürdig” atunci izbucnește Transcendența „in ihr Dasein” și-i dă ultima măsură pentru aceea ce „este”. Dar nici aici metafizica — ca o descifrare a graiului simbolic — nu poate cuprinde existența în sine a Transcendenței, ci numai în simbolul existenței omenești.

1) Philosophie; Bd. III p. 234.



Acest lucru l-au mai arătat de altfel și alți metafizicieni, ca Aristotel și Kant, pentru care existența Absolutului nu putea fi cuprinsă decât numai analogic (analogia entis). Dar trebuie să spunem că ceea ce Jaspers înțelege sub cuvântul simbol, sau cifru al existenței e cu totul altceva decât o simplă analogie. Aristotel și Kant lăsașu posibilitatea unei interpretări raționale ori a unei cunoașteri ontologice obiective. Simbolul la Jaspers din contră e o imagine, care nu poate fi interpretată asemenea unui obiect, ci despre un simbol poate fi vorba abia acolo „wo das ganz Andere undeutbar in einem Selbst als Wirkung gegenwärtig wird“. De aceea existența nu se descopere nici în gândire și nici în contemplație, ci numai în experiența „des Scheiterns“. Gândirea nu e identică cu existența: „Torheit zu meinen, Sein wäre, was jeder wissen könnte“, ci existența nu poate fi ca atare decât în experiența de neînlocuit a insului.

Din acest punct de vedere filosofia lui Jaspers are o însemnătate istorică. Ea a influențat nespus de mult filosofia și teologia contemporană în sensul că ultima concluzie a oricărei filosofări nu poate fi decât credința; credința care nu poate fi găsită decât acolo unde insul, scăpat de sub domnia puterilor lumești ale exteriorului, se regăsește în comunicare cu o altă existență<sup>1)</sup>. Scopul suprem al filosofării nu poate fi decât „Glaubensgewissheit als Halt und Antrieb möglicher Existenz“. Filosofia nu numai că nu poate înlocui credința, ci ea are nevoie de credință; ea presupune credința așa cum presupune pârâul izvorul. La rândul ei filosofia asigură credinței locul unde ea poate fi așezată pe piatra certitudinii absolute: ea stabilește granițele cunoașterii general-valabile — răspunzând la întrebarea kantiană „was kann ich wissen“ ea silește pe om să-și ia pe umerii săi greutatea răspunderii și a libertății — „was soll ich tun“ — și-i arată omului drumul spre transcendență — „was darf ich hoffen“. Și acest lucru înseamnă că filosofând, nu mai pot să fug din fața unei hotărâri tragice, că ori mă ridic la siguranța credinței, câștigându-mi prin aceasta existența mea reală și adevărată, ori mă lipsesc de presupunerile credinței în saltul sinuciderii. Deoparte posibilitatea existenței adevărate în transcendere, de alta posibilitatea nimicului în fuga din fața hotărârei clipei.

Natural, de dragul clarității, trebuie să spunem, că deși terminologia jaspersiană ne amintește de terminologia creștină, totuși între acestea e o deosebire fundamentală. Credința despre care vorbește Jaspers este o credință care fecundează filosofia și care e fundamentată și mărginită de filosofie. Formulările jaspersiene duc la concluzia că filosofia existențială se află în con-

1) Sub acest unghiu trebuie înțeleasă admirabila analiză pe care Jaspers o face spiritalității contemporane în a sa: Die geistige Situation der Zeit, Bd. 1000, Sammlung Goeschen, Berlin 1931.

trazicere nu numai cu filosofia religioasă a idealismului romantic, ci și cu orice religie pozitivă. Căci după Jaspers omul nu poate conta decât pe propriile lui puteri. Și de aceea și religia, despre care vorbește acest filosof, ca posibilitate de transcendare a omului, e un fel de viață, care nu-și are obârșia în revelație, ci în existență: în hotărârea spre existența adevărată. De aceea religia nu este un sistem de adevăruri inteligibile date odată pentru totdeauna, din motivul că eu nu pot și niciodată când „sunt” în Adevăr, ci făptuind să îndrăznesc a pătrunde în întuneric și nesiguranță. Jaspers accentuează că credința este fundamentul vieții filosofice. Dar concepția religioasă a acestui filosof nu poate fi apropiată de doctrina creștină, ci mai degrabă de aceea a lui Kant. Tot ce mai rămâne valabil din religia istorică creștină este, după Jaspers, numai aceea ce poate fi definit de rațiunea practică. „Cine caută drumul spre conștiința absolută din obârșia lui proprie și fără de nici o garanție împotriva friciei... acela trăește filosofic<sup>1)</sup>. Iar cui îi sunt sigure granițele obiective—dogmă, cult, revelație—acela trăește religios”<sup>2)</sup>. Religia existențială și religia revelată creștină se exclud așa cum se exclud viața din libertate cu viața din autoritate<sup>3)</sup>. Dependența de o dogmatică și deci de Hristos îndepărtează pe om de viața existențială<sup>4)</sup>. Dacă cineva ar vorbi către noi în numele lui Hristos, ar trebui să nu zică: „Urmează-mi mie”! ci „Urmează-ți ție”, adică urmează-ți originii tale proprii<sup>5)</sup>.

Jaspers caută să dovedească că nici conștiința Transcendentului, nici dăruirea în Absolut și nici cufundarea mistică în Nemărginit nu poate fi religie, căci după el religia adevărată, este „existența religioasă”, ca o raportare naturală a existenței omenești la Transcendență. Și, după cum am amintit și mai sus, Jaspers nu înțelege altceva prin „raportare naturală” decât hotărârea omului spre a lui „Selbstsein” în comunicare și libertate.

Această hotărâre nu mai poate fi fundamentată rațional. Omul ar dori să se scape „vom Wagenmüssen aus je-eigener Verantwortung”; el ar dori să cunoască singurul răspuns adevărat, care ar avea valabilitate pentru toate timpurile și toți oamenii; el ar dori să găsească un raport sigur și solid cu Transcendentul, un raport în afara realității șubrede a activității lui cotidiene. Dar toate încercările de acest fel sunt zadarnice, căci nu există drum care să ducă la Absolut și care să ocolească libertatea și responsabilitatea omului. Filosofia existențială face imposibilă orice deosebire între „aici” și „acolo”, între „lumesc” și „spiri-

1) Acest cuvânt luat în sens existențial.

2) Jaspers, Bd. II. pp. 267—268. Jaspers face aluzie la creștinism.

3) Jaspers, Bd. I, p. 301.

4) Ibidem, Bd. II. p. 273.

5) Ibidem, pag. 437.

tual", cu scopul de a sili pe om, ca să-și trăiască viața lui mărginită sub pretențiile nemărginitului.

Interesant este, însă, de observat, că în toate considerațiile acestei filosofii, conștiința micimii și a deșertăciunii ființei omenești și a nemărginitei distanțe dintre imanent și transcendent, rămâne neatinsă. Omul n'are nici o posibilitate ca să umple prăpastia care-l desparte de transcendență. Incercarea de a acoperi această prăpastie însemnează a temporaliza transcendența: Dumnezeu este cel ce „este” și ca atare El rămâne în nemărginit. Omul nu se poate mântui decât prin dorul transcendent al voinței lui bune și prin credința într'o „fericire veșnică” ca un ideal care nu poate fi niciodată realizat.

Din acest punct de vedere filosofia existențială este — ca și filosofia kantiană — protestantism complet secularizat. Altcum nici n'ar fi fost posibil ca existențialismul să influențeze așa de mult teologia protestantă contemporană. Căci putem afirma precis că, fără această influență, nu s'ar fi putut naște teologia dialectică, care neliniștește atât de mult spiritualitatea Apusului luminat.

## II. Influența filosofiei existențiale în teologia protestantă contemporană

Ceeace e interesant de observat e faptul că existențialismul n'a influențat mai întâiu filosofia contemporană, ci teologia protestantă în forma teologiei dialectice. Am arătat mai sus că existențialismul își are obârșia în antiteza kierkegaardiană împotriva filosofiei hegeliene. Hegel înțelegea lumea ca pe o mișcare dialectică a spiritului absolut, iar pe individ ca pe un moment, care face posibilă această mișcare. Kierkegaard opune acestei concepții părerea că existența omului nu poate fi transformată, că adevărul constă într'un individualism existențial pur. Importanța pentru acest teolog este faptul existenței ca existență a insului. În această existență își are obârșia orice gândire.

Aceia cari cunosc vestita lucrare a lui Barth „Der Römerbrief”, vor înțelege ușor că concepția existențială a lui Barth își are rădăcinile înfipte în existențialismul lui Heidegger și al lui Kierkegaard.<sup>1)</sup> Chiar în prefața cărții amintite, Barth încearcă să valorifice concepția existențială, căutând să cerceteze până unde mai poate fi protestantismul contemporan de folos existenței omenești și existenței bisericii. Așa că prima influență a filosofiei existențiale în protestantism s'a produs sub forma unei încercări de revizuire a lucrului teologic.<sup>2)</sup> Această revizuire era fatal să se întâmple din motivele pe care le vom arăta mai jos.

1) Vezi și Theologische Blätter, 1928 pag. 58 și Zwischen den Zeiten, 1925, pag. 357.

2) Vezi Barth, Römerbrief, pag. XIII—XIV.

Kant a încercat să arate — prin critica făcută celor patru argumente despre existența lui Dumnezeu — că Dumnezeu nu poate fi obiect al cunoașterii raționale. Cu aceasta teologii protestanți au crezut că teologia și-a pierdut obiectul ei și că ea și-a pierdut deci și caracterul de știință. Din acest impas Schleiermacher a crezut că poate scoate teologia protestantă numai dacă i-se dă acesteia un nou obiect. Și fiindcă Schleiermacher era adept al filosofiei idealiste, — în special al lui Hegel<sup>1)</sup> — al acelei filosofii care făcea din conștiință organul prin care Dumnezeu devine spre sine, a crezut că această conștiință este și obiectul adevărat al teologiei. Dumnezeu este pentru acest teolog conținutul sentimentului religios și ca atare El se află immanent conștiinței omenești.

Dumnezeu nu ar fi deci real „în sine”, ci el e real numai în conștiința omului. De aceea obiectul adevărat al dogmaticii îl formează conștiința religioasă. Dar fiindcă această conștiință își are istoria dezvoltării și a transformării sale în forme psihologice, ea poate fi cercetată și lămurită cu mijloace psihologice. Așa dar conștiința religioasă era un obiect, care putea fi cercetat cu aceleași metode științifice, cu care se cercetează orice domeniu al științei. Așa s'a născut teologia protestantă așa zisă „științifică” a sec, al XIX-lea, o teologie cu pretenție de știință autonomă și absolut obiectivă, care constă în analiza filosofică a Bibliei, în istoria dogmelor, în istoria religiei și în psihologia religiei. Metodic teologia aceasta nu se deosebia întru nimic de celelalte discipline ale științei. Totasemenea și în cece privește scopul, ea nu era altceva decât o funcțiune a culturii. Valoarea ei se măsoară după cultura pe care o producea. Și urmarea acestui culturalism religios a fost liberalizarea completă a protestantismului. Teologia protestantă era teologie a conștiinței, un protestantism cultural și complet secularizat.

Aceasta este situația tragică din care s'a născut teologia, căci această teologie este o insurecție năpraznică împotriva liberalismului protestant și al individualismului cras, cari au produs haos în Biserica reformatorilor. Căci conform concepției care domnea printre teologii protestanți liberali, teologul era purtător al aparatului rațional științific și ca atare el putea teologisa absolut liber. Așa că în Germania, fiecare profesor are teologia lui proprie. E un titlu de onoare să fie fiecare profesor cât mai original. Câte catedre sunt la facultăți atâtea sisteme teologice. Fiecare universitate își are școala ei teologică, fapt care face ca protestantismul să fie fărâmițat într'o mulțime de direcții teologice, ca școala dela Marburg, școala dela Erlangen, școala lui Tröltsch, școala lui Ritschl, etc.

1) Vezi Nic. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 8. Geschichte der Philosophie, 1927.

Teologia dialectică a început un războiu inverșunat împotriva idealismului, care a invadat protestantismul, împotriva liberalismului, care a falsificat complex doctrina reformatorilor. Și cu aceasta protestantismul a intrat într'o criză din care nu se știe cum va eși. <sup>1)</sup> Primul semn al acestei crize a fost vestita carte, amintită mai sus, a lui Karl Barth, în care acesta pune problema deosebirii calitative existențiale absolute între Dumnezeu și om.

Influențată de filosofia existențială teologia dialectică relativizează până la absolut — ca să ne exprimăm poate paradoxal — existența omenească. Pentru Heidegger această existență constă în marginire „In-der-Weltsein”. Teologia dialectică își însușește — urmând de altfel lui Kierkegaard — această concepție, adăugându-i acesteia numai corectivul teologic, că existența omenească este o existență în marginire, numai întrucât Dumnezeu este existența absolută.

Granița morții, care la Heidegger era desăvârșirea existenței omenești, devine la Barth, Bultmann și Gogarten granița care închide înăuntrul ei Nimicul și non-sensul acesteia. Deoparte Dumnezeu, iar de cealaltă omul, deoparte Absolutul, veșnicia, iar de cealaltă marginirea, timpul, Nimicul. „Dumnezeu este în cer și tu pe pământ”, zice Barth în vestita lui lămurire din prefața cărții „Der Römerbrief” <sup>2)</sup>. Contrazicerea între Dumnezeu și om este veșnică. Granița morții nu poate fi trecută de spiritul omului, căci dela omenească nu duce nici un drum peste această graniță. Tot ce se cuprinde în această graniță poartă semnul negației și al Nimicului, toate valorile culturale, toată spiritualitatea, tot lucrul social, toată trăirea religioasă, toată filosofia și toată viața omului. În ceace privește mântuirea omului, nu există nici un drum care să ducă dela om la Dumnezeu, ci numai dela Dumnezeu la om <sup>3)</sup>.

Dacă din lumea relativă nu duce nici un drum spre Dumnezeu, nici prin gândire și nici prin trăire, dacă omul nu se poate ridica prin puterile sale câtuși de puțin spre Dumnezeu, atunci nu devine oare Dumnezeu negația totală a omului și a lumii? Întrebările acestea — întrebare la care filosofia existențială nu poate răspunde — teologii dialecticieni îi răspund prin aceea că ei fac din revelație punctul central al teologiei <sup>4)</sup>. Teo-

1) Vezi Reisner, Die Krisis der protestantischen Theologie, Blätter für deutsche Philosophie, Heft 4. 1933. Teologia dialectică mai poartă și numele de „teologia crizei”.

2) Vezi și K. Barth, Gesammelte Vorträge I; Das Wort Gottes und die Theologie, pag. 146.

3) Acelaș lucru îl susțin și Fritz Gogarten, vezi Von Glauben und Offenbarung, pag. 30; revista Zwischen den Zeiten, II, pag. 14, 17 și VII, pag. 13; Religiöse Erfahrung, pag. 34; Vezi și Dr. Nic. Balca, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar 1934, pag. 19—21.

4) Vezi Barth, Prolegomena, pag. 232 și 237.

logia veacului al XIX-lea, de care vorbiam mai sus, concepea religia ca pe o mărime psihologică-istorică, ca pe o religie a umanității și a omului<sup>1)</sup> și de aceea ea era o teologie a conștiinței omenești.

Teologia dialectică însă, este o teologie a revelației. În fața liberalismului protestant născut din încuscrirea teologiei lui Luther cu filosofia idealistă germană, teologii dialecticieni susțin, că teologia nu poate fi fundamentată pe nici o filosofie, ci numai pe revelația lui Dumnezeu în Isus Hristos. Tot deasemenea nici teologul nu poate teologisa autonom și absolut liber, ci el este heteronom, el se găsește sub „absoluta heteronomie a cuvântului lui Dumnezeu”<sup>2)</sup>.

Dar teologia dialectică nu înțelege revelația lui Dumnezeu ca un fapt istoric, prin care Dumnezeu a devenit om, ca să ridice natura omenească acolo unde aceasta a fost înainte de a cădea în păcatul originar, ci ea este numai cuvântul vorbit al lui Dumnezeu, prin care Acesta ne descopere deosebirea calitativă dintre noi și El... Revelația este fapta proprie a lui Dumnezeu, care ca o vestire în cuvânt și ca granița omenescului, distruge moartea și dă viață, dar nu înăuntrul vieții omenești, ci în afara acesteia<sup>3)</sup>.

Descoperirea divină este mărturia cea mai evidentă a veșniciei distanțe dintre om și Dumnezeu. Mântuitorul nu este un mijlocitor între restul neperversitatii al naturii omenești și Dumnezeu, El nu este nici puntea care leagă pe om cu Dumnezeu, ci El a fost un simplu organ prin care Dumnezeu și-a arătat veșnica Lui depărtare, absoluta Lui suveranitate. De aceea revelația nu a lăsat nimic în sufletul omului, prin care acesta s'ar putea trezi la mântuire. Suveranitatea și autonomia omului e complet înlăturată de suveranitatea lui Dumnezeu, acesta este sensul revelației divine. Omul apare din acest punct de vedere ca un „Hohraum”<sup>4)</sup> pentru Absolut, pentru revelația Absolutului. Ceea ce înseamnă — conform principiului „sola fide”, care e fundamentul teologiei dialectice —, că existența omenească este o nouă existență în fața existenței absolute a lui Dumnezeu și că de aceea omul n'are nici o posibilitate de a găsi pe Dumnezeu cu puterile lui proprii. Posibilitatea aceasta constă numai ca o găsim a lui Dumnezeu prin Dumnezeu însuși „von Gotte her”, căci pentru

1) Barth, Gesammelte Vorträge, I, pag. 81; Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, II, Auflage, pag. 7. De aceea teologia lui Barth este anti-kantiană și antiidealistă și nu cum o interpretează greșit A. Messer. Vezi A. Messer, Sören Kierkegaard und K. Barth, 1925.

2) Barth, Prolegomena, pag. 448.

3) Barth, Zwischen den Zeiten, II, pag. 55; Gogarten, Von Glauben und Offenbarung, pag. 3; Religiöse Entscheidung, pag. 35; Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im V. I., 1929.

4) Barth, Der Römerbrief, Ia 3. 19; 1. 16.

noi revelația „rămâne mereu” „die denkbar stärkste Verhüllung”, ea poate „von uns her” să fie numai crezută <sup>1)</sup>. Dar credința omului e din acest punct de vedere necredință, Credința este un dar al lui Dumnezeu; un dar pe care omul nu-l posedă ca pe un „dat”, ci pe care îl dăruiește numai Dumnezeu. Teologia dialectică radicalizează principiul „sola fide” și devalorizează prin aceasta până la absolut ființa omenească, așa că în cecece privește cel puțin Teologia barthiană, noi nu găsim nici o deosebire între aceasta și filosofia unui Heidegger.

Dar aceia cari au fost mai mult influențați de filosofia existențială, sunt Bultmann și Gogarten. Și Bultmann face din existența omenească noțiunea centrală a concepției teologice. Pentru aceasta teologia nu este altceva decât „die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als eine durch Gott bestimmte” <sup>2)</sup>. Cu aceasta teologia lui Bultmann — ca de altfel și a lui Gogarten — devine antropologie. Obiectul teologiei nu mai este conștiința religioasă, în care s'ar găsi realitatea lui Dumnezeu, ci „situația concretă a omului”, cecece înseamnă existența acestuia. De aceia adevărurile teologiei n'au valabilitate absolută, ele nu pot să determine nașterea credinței. Adevărurile cuprinse în Cuvântul lui Dumnezeu pot să-l lovească pe om din istorie (von Geschichte her) în situația lui concretă în istorie <sup>3)</sup>. Ele lovesc pe om ca răspuns la o întrebare premergătoare: ca justificarea păcătosului prin Dumnezeu (sola fide). Cuvântul lui Dumnezeu ne descopere că, după ființa ei, existența noastră e o existență păcătoasă; simul peccator et justus <sup>4)</sup>. „Adevărata credință se naște din problematicul existenței și de aceea această credință nu poate fi învățată, ci trăită în fiecare zi din nou” <sup>5)</sup>. „Credința în Dumnezeu nu este un adevăr general valabil, asupra căruia eu să pot dispune, sau să-l pot aplica, ci ea este, tot cecece este, ceva care mereu se naște” <sup>6)</sup>. Nizuința spre antropologie a făcut ca Bultmann să pună și problema: credință și filosofie. Credința și filosofia se deosebesc fundamental una de

1) Römerbrief, la 2, 7; 3, 22, Vezi și Brunner, Zwischen den Zeiten, VIII, pag. 49; Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, pag. 38; Gogarten, Glaube und Offenbarung, pag. 39.

2) Das Problem der theologischen Exegese des N. T., Zwischen den Zeiten, 1925 pag. 353.

3) Bultmann, Theologische Blätter, 1928; Zwischen den Zeiten, 1925, pag. 357.

4) Ibidem, Zwischen den Zeiten, 1926, pag. 42.

5) Bultmann, Krisis des Glaubens, Giessen 1931, pag. 10.

6) Ibidem, pag. 10. Atât Barth, Gogarten cât și Bultmann neagă posibilitatea revelației generale. Excepție face numai Brunner. Vezi polemica dintre Barth și Brunner în jurul acestei probleme. Emil Brunner, Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen, 1934 și Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute N. 14 Keiser, München, 1934.

alta. Concepția filosofică este întotdeauna „teoria despre lume și viață, despre unitatea lumii, despre origina, scopul și valoarea acesteia“. O asemenea concepție teistă creștină ar face din Dumnezeu un principiu al înțelegerii lumii „sau o idee“<sup>1)</sup>. Pentru credință, însă, Dumnezeu rămâne „o putere neînțeleasă și misterioasă, care mărginește viața mea concretă“<sup>2)</sup>. Cu ajutorul speculației filosofice omul caută „să fugă de realitatea existenței lui“, care nu e reală decât în mărginire, — Heidegger susține același lucru — în problematic și în hotărâre („Entscheidung“). Năzuința după o concepție despre lume și viață e înțeleasă ca fuga omului din fața misterului și a problematicului pe care-l naște hotărârea în fața clipei, ca o fugă a omului din fața lui însuși și ca o năzuință de a se asigura cu ajutorul gândirii, în fața acestui problematic. Dar ființa existenței omenești e caracterizată de o nesiguranță aproape absolută<sup>3)</sup>. Concepția filosofică tinde să depovăreze pe om de tragicul și sarcina pe care o naște hotărârea. În clipa când izbucnește nesiguranța în conștiința omului — de exemplu într'un conflict moral — atunci acesta se refugiază într'o teorie etică. „De aceea teoriile filosofice se găsesc în contradicere cu credința în Dumnezeu“<sup>4)</sup>.

Sub influența filosofiei lui Heidegger Bultmann combate orice fel de mistică. „Credința știe că toate încercările omului de a fugi de realitatea sa sunt zadarnice, căci el rămâne în toate aceste încercări mistice ceea ce este: un om“. Credința mai știe că tot ceea ce a făcut și face omul, hotărârile lui, îl constituie în existența sa, că această existență e în temporal (Zeitlichkeit) și că a încerca să fugi din fața timpului, înseamnă să fugi din fața propriei tale realități; așa dar a fugi din fața lui Dumnezeu, pe care nu-l poți întâlni decât în această realitate temporală<sup>5)</sup>. „Credința vorbește de omul întreg, care se află „în lume“<sup>6)</sup> și în timp într'o comunitate, și cu răspundere ascultă chemarea lui Dumnezeu“<sup>7)</sup>.

Credem că nu e greu să se observe covârșitoarea influență a filosofiei existențiale asupra teologiei lui Bultmann. „A fi în lume“, a-ți lua asupra-ți tragicul hotărârii în fața clipei, a clipei bogată în posibilități, cari pretind o hotărâre (die eine Entscheidung fordern) în care omul își câștigă sau pierde existența“<sup>8)</sup>.

1) Bultmann, Krisis des Glaubens, pag. 10.

2) Ibidem.

3) Ibidem.

4) Ibidem, pag. 11.

5) Bultmann, ibidem, pag. 12.

6) Inchis de mine în ghilimele.

7) Ibidem.

8) Ibidem, pag. 18. Vezi, în ceea ce privește influența lui Heidegger asupra lui Bultmann, interesantele studii ale lui Traub, „Heidegger und die Theologie“, Zeitschrift für systematische Theologie, IX. pag. 4, și „Bedarf die Theologie der Philosophie?“, Theologische Studien, Jahrgang 1933.



Am putea să spunem că atât teologia lui Barth cât și aceea a lui Bultmann nu reprezintă din punct de vedere filosofic nici un progres față de teologia lui Kierkegaard. Acest lucru îl găsim la Gogarten<sup>1)</sup>. Gogarten reia teza deosebirii calitative dintre Dumnezeu și om, pe care caută să o fundamenteze mai filosofic. Ceeace nu-l mulțumește pe Gogarten în dogmatica lui Barth este lipsa unei antropologii. De aceea toate năzuințele lui Gogarten se îndreaptă spre o antropologie idealistă, o antropologie creștină<sup>2)</sup>. Și această antropologie nu poate fi concepută decât „von Schöpfung her“. Antropologia gogartiană vede creația și credința într-o corelație de neînălțurat. Intrucât omul se lasă să fie privit de Dumnezeu în ochi, vechile ordini ale creației se revelează iarăși<sup>3)</sup>.

Gogarten vrea ca și Heidegger, ca și Grisebach — de acesta din urmă îl leagă o prietenie foarte strânsă — să cunoască realitatea concretă a omului<sup>4)</sup>. Și realitatea concretă a omului nu este decât aceea pe care o descrie istoria biblică a creației: omul creat și căzut în păcat și care a pierdut drumul spre Dumnezeu, spre sine însuși și spre semenii săi. În opoziție cu antropologia idealistă și aprobând pe Heidegger și Grisebach, Gogarten înțelege realitatea omului ca a fi așezată de Dumnezeu în lume; a fi creată de Dumnezeu. Omul este o creatură a lui Dumnezeu. „El trebuie să se înțeleagă pe sine ca o existență așezată în lume de un creator, ca o creatură mărginită de o altă putere, pe care el o numește Veșnicie“. Gogarten face problematică nu numai cultura și spiritualitatea omului apusean, ci umanitatea însăși. Și tocmai „das In Frage-gestellt-sein, das Unter-dem-Gericht-Gottes-Bis-an-das-Ende-des-Lebens-stehen“ e realitatea omului<sup>5)</sup>.

Opoziția dintre antropologia idealistă și aceea a lui Gogarten poate fi redusă la formula: om creat și om creator. Idealismul german învață că omul este, grație spiritului său, o putere creatoare și ca atare ceva „în sine“ și „pentru sine“. De nimic nu este idealistul mai mândru ca de libertatea și autonomia lui. El pretinde a fi singurul creator al vieții și al ordinii în lume. De aceea trebuia să înceapă lupta între creator și creatură, între libertate și autoritate, între rațiune și credință. Scrierile lui Gogarten sunt pătrunse de suflul acestei lupte năprasnice. Pentru acest Teolog omul este o creatură a lui Dumnezeu, „er ist vom

1) Cel mai mare filosof dintre dialecticieni este Emil Brunner.

2) Gogarten este cel mai mare dușman al idealismului german. Vezi Dr. Nic. Balca, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar 1934, Kap. Die Auseinandersetzung Gogartens mit dem deutschen Idealismus. Vezi și Gogarten, Illusionen, Jena, 1926.

3) Gogarten, Religiöse Entscheidung, pag. 34.

4) Gogarten, ibidem, pag. 43.

5) Dr. Nic. Balca, op. cit. pag. 52.

Gott her" <sup>1)</sup>). „Das uns-selbst-als-Geschöpf-Wissen“ în credință, este punctul de plecare al întregii gândiri și argumentări gogartenice <sup>2)</sup>).

Concepția aceasta antropologică, care vede obârșia existenței omului în creația lui Dumnezeu, este îndreptată asupra nebunei credințe a omului modern în rațiunea și spiritul său. Increzut în spiritul său creator, acest om a încercat să detroneze pe Dumnezeu și să se facă pe sine creator al existenței sale. Gogarten și toți ceilalți teologi dialecticieni se ridică împotriva acestui titanism prometeic al omului modern apusean <sup>3)</sup>. Gogarten face în cele dintâi scrieri ale lui o deosebire radicală între activitatea omenească și cea Dumnezească. Căci deși omul e creat de Dumnezeu, el a căzut prin păcatul originar „in die totale Nichtigkeit“. Pentru filosofia idealistă păcatul era inexistent.

În religia acestui sistem filosofic — ca religia umanității — noțiunea de păcat era exclusă, din motivul că această noțiune făcea imposibilă construcția revenirii la sine a spiritului absolut. Pentru Gogarten din contră; „Die religiöse Betrachtung hat nur Sinn, wenn in ihr nichts bleibt als Gott, wenn alles Menschliche schwindet, wenn des Menschen Handeln aufhört und Gottes Tun beginnt“. Gogarten accentuiază, ca și Barth, prăpastia dintre Dumnezeu și om. Deosebirea radicală trebuie dusă până la rădăcină, până la absolut; aici creatura, acolo Creatorul; aici omul, acolo Dumnezeu" <sup>4)</sup>. Dumnezeu e sfințenia absolută, iar omul e tot căzut în păcat. Cu această deosebire Gogarten tinde să redea în fața omului modern onoarea care se cuvine lui Dumnezeu și să arate în acelaș timp acestui om, care este realitatea lui adevărată,

Gogarten arată mai departe că omul nu poate avea alt raport cu realitatea decât sau conducând sau fiind condus. Asta înseamnă că „sau ne ia în stăpânire realitatea și noi devenim servitorii ei, sau noi luăm în stăpânire realitatea voind să devenim stăpânii ei. Căci viața care ne este dată nouă să o trăim ne pune înaintea hotărârii de mai sus. Noi trebuie să ne hotărâm din clipă în clipă pentru una din aceste posibilități, căci o a treia nu există. Din acest punct de vedere istoria mai nouă a spiritului omenesc apare ca o încercare a omului de a se face pe sine domn al realității. Și el crede că poate face acest lucru, dacă își așează Eu-l său rațional în centrul cosmosului, dacă acestui Eu îi dă puteri creatoare absolute, considerând totul în lume numai ca pe un mijloc al evoluției lui personale. Tot ceea ce

1) Gogarten, Politische Ethik, Jena 1934, pag. 69.

2) Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena, pag. 68. Acelaș. Illusionen, Jena, pag. 137.

3) Și nu cum susține L. Blaga în „Gândirea“ din Mai 1936, No. 4. că teologia dialectică ar fi tocmai expresia acestui spirit prometeic.

4) Gogarten, Religiöse Entscheidung, pag. 19.

există și se întâmplă în lume „este o istorie a Eului, a Eului care revine la sine, care se eliberează devenind autonom. Evoluția Eului pur și supratemporal din nemărginita bogăție a aparițiilor lui temporale”<sup>1)</sup>. Așa că spiritul omenesc se află în centrul istoric. Pentru o asemenea concepție „toată istoria are numai un subiect. Și acest subiect este spiritul omului, căci în toată înțelegerea aparițiilor istorice e vorba de o cunoaștere proprie a spiritului omenesc”. Spiritul omenesc nu este așadar numai subiect, ci și obiect. În totul el se cunoaște pe sine, căci el nu poate să cunoască în realitate decât pe sine însuși. Acest fel de a gândi, zice Gogarten, a falsificat complect realitatea vieții omenesci, făcând pe om să nu mai recunoască „ordinile” în care el este așezat prin creație, și nici granițele care îi mărginesc ființa.

Și urmarea a fost că s’au rupt toate legăturile, care fac posibilă viața în comunitate; viața a fost descompusă în o mulțime de vieți singulare, individuale. Această schimbare n’a fost numai de natură ideologică, ci ea a transformat întreaga viață a omului modern. Dar, zice Gogarten, individualismul acesta este o iluzie, „în realitate omul ca un individ abstract nu există, ci el este numai unul care aparține în felurite moduri feluritelor forme ale comunității, de care el este legat prin ascultare și răspundere”<sup>2)</sup> și în care el a fost așezat de Dumnezeu. Idealismul privea existența omenească ca fiind „vom Menschen her”, Gogarten o privește „von Gott her”, „von den Andern her”<sup>3)</sup>. Cu această teză antropologia teologică a lui Gogarten se apropie de ideea „prezentului” pur a lui Grisebach<sup>4)</sup>. Prezent înseamnă hotărâre și existențial, acest prezent nu se poate repeta niciodată<sup>5)</sup>. Dar prezent mai înseamnă și comunitate, căci hotărârea presupune mereu un partener. Omul n’are nici o realitate decât „in seinem Angesprochen sein durch den Andern”; omul trebuie să se hotărască sau pentru sine sau pentru un altul<sup>6)</sup>. Căci omul își are existența sa dela un altul, dela Dumnezeu. Și fiindcă Dumnezeu a creiat și pe ceilalți semenii ai mei înseamnă că „der Andere” este și semenul meu ca o creatură concretă a aceluiași Creator. „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen”, zice Gogarten. „Numai ca niște creaturi știm noi despre Creator. Că noi ne știm creaturi, este singura știință

1) Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott.

2) Gogarten, Einheit von Evangelium und Volkstum, Hamburg 1933 p. 18; Illusionen, cap „Der protestantische Mensch”, p. 128.

3) Termenul de „das ganz Andere” cu care Teologia dialectică caracterizează pe Dumnezeu, a fost întrebuit mai întâiu de R. Otto în vestita lui carte „Das Heilige” 1917.

4) Vezi Grisebach, op. cit.

5) Illusionem, p. 17.

6) Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, p. 23, 144, 60.

despre Creator.“ Această știință, dacă ea este credință în Dumnezeu, arată omului poziția lui precisă în creațiune. „Și că eu sunt creatura lui Dumnezeu, și că Dumnezeu este creatorul meu, nu pot să recunosc decât dacă eu zic „Tu“<sup>1)</sup> și numai întrucât eu recunosc legătura necesară care mă leagă de acest „Tu“, numai întrucât eu cred în răspunderea pe care eu o am față de acest „Tu“. De aceea nu există „Eu“ și nici credința în Dumnezeu, decât „in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das „Du“.“<sup>2)</sup> Conținutul credinței este după Gogarten „întâlnirea cu acel „Tu“ concret, ca o creatură a lui Dumnezeu“. Ceeace înseamnă că credința este înțeleasă ca fiind expresia unui raport existențial între „Eu“ și „Tu“. Așa că acest „Ich-Du-Beziehung“ (raport existențial între Eu și Tu) ne spune „că nu există credință, care crezând în Dumnezeu, să nu creadă și în Om, în Tu — Biblia zice că în aproapele nostru — ca o creatură a lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu vorbește către noi, și la care tocmai pentru aceea suntem indiscutabil legați“.

Impotriva acestui existențialism teologic gogartenian, s'au ridicat multe obiecțiuni<sup>3)</sup>. Dar aceste obiecțiuni sunt în parte greșite, căci ele pleacă dela părerea, că Gogarten ar pune problema omului în sine. Pe Gogarten însă îl interesează nu atât individul în sine cât mai ales raportul acestuia cu realitatea; poziția acestuia înăuntrul creației Dumnezești, care pentru credința creștină e fundamentul gândirii și al vieții. Prin credință omul încetează de a mai „fi“ un ins izolat, pentrucă el recunoaște în deaproapele lui o creatură a aceluiași Creator. Credința în Dumnezeu înlătură și distruge, deci, credința în independența și suveranitatea Eului omenesc, a personalității așa zisă liberă și creatoare. Credința în Dumnezeu omoară credința în atotputernicia gândirii Eului, care se consideră domn și stăpân al întregii realități.

Grație acestei concepții existențiale, după care existența omenească nu mai este înțeleasă „als Heraustreten der Idee aus sich selbst“, ci ca „von Gott Geschaffensein“<sup>4)</sup>, Gogarten încearcă — și întrucâtva îi și reușește acest lucru — să dea un sens mai creștin și mai real noțiunilor; comunitate, societate, familie, popor și stat. În special îl preocupă pe Gogarten problema comunității<sup>5)</sup>. Idealismul german cu capii lui spiritali, liberalismul, individualismul și democrația, considerau comunitatea ca pe o operă a voinței libere a personalității omenești. La fundamentul comuni-

1) Inchis de mine în ghilimele.

2) Vezi Gogarten, Politische Ethik, p. 3, 18, 19, 177. Glaube und Wirklichkeit p. 65, și Dr. Nic. Balca, op. cit. p. 61.

3) Vezi Löwith, Das Individuum in der Rolle der Mitmenschen p. 135, și Kein, Glaube und Denken, p. 429.

4) Dr. Nic. Balca, op. cit. p. 53 și Gogarten, Politische Ethik, p. 78—79.

5) Gogarten, op. cit. capit. „Das Problem der Gemeinschaft“ și Dr. Nic. Balca, op. cit. p. 61.

tății se găsește, după idealism, voința liberă a indivizilor care e îndreptată spre un scop, o idee, o valoare, sau un interes. Ceeace face așadar coeziunea, solidaritatea dintre indivizi, poate fi o idee sau un interes, care leagă între ele voințele libere ale mai multor indivizi. Comunitatea despre care vorbește idealismul este o comunitate a voințelor libere individuale sub imperiul unei valori sau idei <sup>1)</sup>. De aceea zice Bauch, sintetizând această idee idealistă: „comunitatea este întotdeauna, comunitate între personalități și comunitate de valori“ <sup>2)</sup>. Idealismul și liberalismul confundă comunitatea cu societatea, lăsând să se creadă, că ceeace ar face posibilă viața în comun ar fi numai ideea sau un interes <sup>3)</sup>. Și chiar dacă această doctrină filosofică întrebuițează două noțiuni, pentru ca să caracterizeze viața în comun, noțiunea de „Gesellschaft“ și aceea de „Gemeinschaft“, sensul acestor noțiuni este acelaș. Comunitatea în sens idealist se deosebește de societate numai întrucât în societate solidaritatea dintre indivizi se bazează pe idei și scopuri mai inferioare, pe când în comunitate, această solidaritate se bazează pe idei veșnice. În acest sens societatea este un punct de plecare pentru realizarea comunității.

De aici pretenția lui Eucken, care a lansat lozinca „Von der Gesellschaft zur Gemeinschaft“, tocmai pentrucă comunitatea nu este ceva devenit, ceva real, ceva dat, ci o problemă, o veșnică devenire, căci ideea — care trebuie să fie fundamentul comunității — este o „ewige Aufgabe“ (Kant) <sup>4)</sup>. De aceea și susțin idealistii, că de viața în comunitate nu se împărtășesc decât personalitățile libere și autonome — acestea sunt purtătoare ale ideei <sup>5)</sup> — indivizii care și-au realizat a lor „An-und-für-sich-Sein“.

Dacă am voi să arătăm stadiile pe care trebuie să le parcurgă indivizii, pentru a realiza trăirea în comun în sens idealist, ar trebui să spunem că primul stadiu este acela în care individul e complet heteronom, al doilea stadiu este stadiul social, iar al treilea stadiu, este stadiul autonomiei absolute a individului care a devenit personalitate; este stadiul comunității ca creație și solidarizare a voințelor libere ale personalităților, care trăesc sub imperiul acelorași valori și idei.

Idealismul înțelege comunitatea „vom Individuum her“, ca pe o operă a voinței libere omenești și deci comunitatea este după individ. Pentru Gogarten din contră, comunitatea este

1) Comp. Dr. Richard Höningwald, Die Grundlagen der Pädagogik, München 1927, p. 58—86; Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1922.

2) Bruno Bauch, Systematische Selbstdarstellung, Berlin 1933, p. 269.

3) Comp. Helmuth Schumann, Wahre Gemeinschaft, Die Tatwelt, 10 Jahr Heft 3. 1934, p. 154—155.

4) Comp și Bruno Bauch, op. cit.

5) Compară Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923; Die Idee, Leipzig; Persönlichkeit und Gemeinschaft, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus 1921. R. Höningwald, Die Grundlagen der Pädagogik, München 1927.

înaintea individului ca obârșie a acestuia. Comunitatea de sens gogartenian nu se fundamentează pe un raport ideologic sau economic, ci pe unul existențial, ceea ce înseamnă că comunitatea nu poate fi o problemă, „eine Aufgabe“, a cărei rezolvire ar depinde de voințele indivizilor autonomi și absolut egali, ci ea este un dat, o realitate antecedentă indivizilor creată de o voință suverană, supremă, din legăturile existențiale dintre indivizi<sup>1)</sup>. Căci nu prin voința lui omul „este“ Român, Turc, Bulgar, German, adică omul nu aparține prin voința lui comunității românești, turcești, bulgărești sau nemțești, ci el se naște în comunitate grație voinții lui Dumnezeu<sup>2)</sup>. De aceea obârșia comunității și a existenței omenești este actul creației dumnezeiești. În acest sens, omul „este“ tot ceea ce el este, dela comunitate (von Andern Her) și prin comunitate, tocmai pentru că comunitatea este ceva „Urgegebenes“, fiecare om „steht vom Ursprung her auf Gemeinschaft; das ist die mit dem Leben gesetzte und untrennbar vereinte Seinsgegebenheit für alle Menschen“<sup>3)</sup>.

Înțelegă ca o trăire în comun a indivizilor a căror existență are aceeași obârșie, comunitatea nu mai poate fi, după Gogarten, o comunitate a personalităților absolut libere și creatoare — asemenea personalități sunt simple construcții ideologice —, ea este o comunitate a indivizilor heteronomi, dependenți de Dumnezeu și de semenii lor. Fundamentul comunității nu-l mai constituie libertatea și egalitatea „pe cari și-o câștigă oamenii ca An-und-für-sich-Sein“, ci neegalitatea naturală dintre părinți și copii, bărbat și femei, domn și slugă, conducător și condus<sup>4)</sup>. Legea supremă a comunității nu mai este legea libertății individuale, ci legea neegalității, „căci noi oamenii nu suntem legați între noi ca egali, ci ca neegali“<sup>5)</sup>.

Gogarten înglobează teoria aceasta despre comunitate într-o concepție mai largă despre așa zisele „ordine“ existențiale. Sensul acestor „ordine“ (Ordnungen) este „de a face posibilă viața omenească în al ei Für-ein-ander-da-sein und Von-ein-ander-her-sein, împotriva tendinței pe care aceasta o are de a se risipi în haos“<sup>6)</sup>. Ordinile sunt opera lui Dumnezeu; în ele se întâmplă veșnica voință a Creatorului. Ele constituiesc existența politică a omului „în care omul nu mai dispune asupra sa

1) Prin aceste legături Gogarten înțelege legăturile etnice care constituiesc structura ființială a unui popor.

2) Din acest punct de vedere așa zisa „naturalizare“ înscrisă în constituțiile statelor liberale-democrate apare ca o eroare.

3) P. Petersen, Pädagogik p. 45. Gogarten, Wider die Ächtung der Autorität p. 43.

4) Gogarten, Wider die Ächtung der Autorität p. 36.

5) Gogarten, Ibid. p. 36.

6) Gogarten, Politische Ethik. p. 106 și 109.

liber" <sup>1)</sup>, ci el trebuie să fie prin existența sa în slujba comunității, spre deosebire de social, care privește raportul omului cu obiectele și în care omul poate să fie liber. Societatea este un produs și o formă a activității omenești. Politicul din contră se află înaintea oricărei activități, el este o condiție sine qua non a socialului <sup>2)</sup>.

Ordinea care cuprinde oarecum toate ordinele vieții omenești este poporul. Poporul — pupă Gogarten — e o totalitate supraordonată tuturor formelor comunității: el este o comunitate originară; puterea creatoare care poartă în sine întreaga viață omenească <sup>3)</sup>. Pentru idealismul poporul era o idee, pentru roman-tism un mit, pentru Gogarten el este o realitate, ca o totalitate a acelora cari sunt legați prin legătura sângelui, a gliei și a tradiției spirituale de veacuri. El cuprinde în sine toate comunitățile spirituale și ale sângelui în care se naște insul și fără de care acesta nu este nimic. „Noi avem dela poporul nostru întreaga noastră existență; noi aparținem lui cu tot ceace noi suntem și avem. Noi avem obârșia dela el, noi venim din el" <sup>4)</sup>. Individul își are întreaga lui existență și destin dela popor și viața insului n'are valoare decât în măsura în care aceasta se înrădăci-nează în adâncurile popoului său și își îndeplinește datoria față de comunitatea înăuntrul căruia el își trăește viața, așa dar față de acel „Tu" dela care el își are existența lui. În clipa în care omul nu-și îndeplinește această datorie, el își neagă existența sa adevărată și el păcătuiește nu numai în fața semenului său, ci mai ales în fața lui Dumnezeu <sup>5)</sup>. Căci omul este creat ca o ființă dependentă, asupra căruia dispune un altul. Această voință creatoare a lui Dumnezeu e interpretată ca o veșnică voință de iubire numai în nădejdea și credința dăruită de Dumnezeu. Ea este ascultarea în fața chemării clipei ca dragoste necondiționată, către deaporoapele nostru.

1) M. von Tiling, Grundlagen pädagogischen Denkens. p. 24. Ordinele acestea sunt familia, poporul, Statul.

2) E. Reisner acuză pe Gogarten că ar încerca cu această concepție să justifice și să fundamenteze etic ordinele burgheze. Die Krisis der protestantischen Theologie. Blätter für Deutsche Philosophie H. 4. 1933.

3) Gogarten, Einheit vom Evangelium und Volkstum p. 10.

4) Ibidem p. 16.

5) Concepția aceasta antropologică gogarteniană a influențat nespuse de mult asupra pedagogiei religioase protestante și a determinat un curent pedagogic realist creștin opus idealismului. Așa de exemplu ținem să amintim aici așa zisa „Kritische Pädagogik auf reformatorischer Grundlage", reprezentată de D-na M. von Tiling în revista „Schule und Evangelium", Steinkopf Stuttgart. Deasemenea scrierea aceleiaș „Grundlagen pädagogischen Denkens" Stuttgart, 1932. Apoi Fr. Schültze, Bildung und Religion, 1930; Erziehung und Evangelium, 1932. H. Schreiner, Pädagogik aus Glauben 1930. R. Hupfel, Das Erziehungsideal einer Evangelischen Pädagogik, 1930; W. Koepf, Die Erziehung unter dem Evangelium, Berlin 1931. K. Frör, Was ist Evangelische Erziehung 193. Dr. Balca op. cit. M. Rang, Biblischer Unterricht, 1936.

Din considerațiile acestea antropologice putem deduce că Gogarten face din Eu o simplă funcțiune a unui Tu substanțial. Așa că la Gogarten Tu primește primatul față de Eu. Eul e coborât la un simplu obiect, care, în fața subiectului suveran, devine non-Eu. Convorbirea dintre Eu și Tu se transformă într'un monolog al lui Tu. Căci atitudinea religioasă a subiectului mărginit nu numără în fața obiectului transcendent nimic. Omul se trezește la credință printr'o întâmplare în care el nu este un subiect activ, ci un obiect. Credința nu este posibilă decât pe temeiul unei revelații prin care Dumnezeu se arată și se descopere omului. Căci tocmai acesta este sensul revelației divine, că în ea Dumnezeu se revelează ca singurul subiect, ca suveranitatea absolută și ca negația oricărei pretenții omenești. Căci, consecvent principiului „sola fide” și al deosebirii calitative dintre Dumnezeu și om, Gogarten ajunge la aceleași concluzii ca și Barth: „Numai acolo unde omenescul dispare, e posibil ca Dumnezeu să fie recunoscut ca singurul stăpân și creator”. Dumnezeu este singura realitate față de care toate celelalte realități sunt nimic. El e „realitatea tuturor realităților relative” și tocmai de aceea realitatea dumnezească este acestora din urmă o veșnică criză. Heidegger și cu Jaspers negau realitatea acestei entități transcendente și absolute, afirmând ca singura posibilă existență în mărginire. Teologia dialectică afirmă și recunoaște ca singura realitate realitatea transcendentă, Dumnezeu, tocmai pentru a lămuri mai bine aceeași filosofia existențială înțelege prin „a fi în lume”. De aceea teologia dialectică nu vrea să fie „o teologie a realității de dincoace de granița morții”, ci o teologie a realității absolute și ca atare teologia revelației).

Cu această deosebire Gogarten tinde să zădărnicească orice întrecere de a face din credință un crâmpieiu din viața interioară a omului. Teologia protestantă din ultimii o sută de ani transformase religia creștină într'un idealism cultural și într'un misticism panteist speculativ, pentru care regăsirea spiritului în lume era interpretată ca fiind revelația lui Dumnezeu însuși. Așa că revelația generală nu era altceva decât revelația spiritului omenesc, religia devenind o mărime psihologică istorică: o religie în granițele umanului ca o năzuință a omului de a ajunge prin puterile lui la Dumnezeu.

Teologia dialectică se ridică împotriva acestei păreri, făcând din cuvântul revelat punctul central al oricărei teologizări. Numai cât „Cuvântul” nu mai este pentru Gogarten „o aptitudine” a sufletului omenesc, ci el este fapta proprie a lui Dumnezeu. Revelația nu este altceva decât o descoperire a deosebirii absolute dintre Dumnezeu și om. Deosebirea calitativă dintre Dumnezeu și om este „die Erfahrung der Nichterfahrbarkeit Gottes auf

1) Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit, p. 4.



Menschenweise beim Glaubenserfahrung am Wort von Christus<sup>1)</sup>). Și credința depinde de această revelație, ea depinde de Tu, de Cuvântul pe care eu îl aud, pe care mi-l spune un altul. Nu omul își spune sie-și adevăruri veșnice, ci lui i se spune aceste adevăruri de către Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi nici cunoscut, nici înțeles, El nu poate fi decât ascultat, căci el nu se descopere decât în Cuvântul său. Revelația sa rămâne cuvânt și nu poate deveni nici trăire mistică, nici experiență harică sau morală și nici o posesiune a omului pios. Revelația lui Dumnezeu rămâne în cuvânt o veste, pură „Anrede“<sup>2)</sup>).

Aici e poate locul să amintim că și Gogarten întrebuițează noțiunea de „hotărâre“<sup>3)</sup>, care are o importanță așa de mare în filosofia existențială. Deosebirea constă numai în aceea că atât la Heidegger cât și la Jaspers hotărârea era un act omenesc, prin care omul își câștigă sau pierde existența lui proprie, pe când la Gogarten această hotărâre e un act dumnezeesc; un act al darurilor harului lui Dumnezeu. În acest sens hătărârea este o activitate al cărui subiect nu poate fi decât Dumnezeu. Omul n'are posibilitatea să se hotărască, ci asupra lui se hotărăște. „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ nu poate fi decât ultima concluzie a deosebirii calitative absolute dintre Dumnezeu și om. Tot ceea ce am spus până acum despre om are valoare numai din acest punct de vedere. Căci raportul existențial dintre Eu și Tu, om și Dumnezeu, nu este posibil decât din partea lui Dumnezeu. Teologia dialectică neagă că întâlnirea dintre mărginit și Nemărginit s'ar putea face cu ajutorul științei, al gândirii sau al eticei. Acestea ne rătăcesc pe cărări care nu numai că nu ne duc în întâmpinarea lui Dumnezeu, — acest lucru nici nu e posibil — ci ne îndepărtează și mai mult, făcând orice întâlnire cu El imposibilă. Omul nu se poate afirma în fața lui Dumnezeu nici prin intelect, nici prin activitate morală și nici prin „unio mystica“, toate acestea nu reprezintă decât „tufa după care s'a ascuns Adam după ce a păcătuit“. Prin întâlnirea existențială însă Dumnezeu îi pune omului înspăimântătoarea întrebare: Adam, unde ești? aruncându-l în tragicul prezentului. Religia și etica fundamentată pe atotputernicia Eului rational sunt considerate de Gogarten ca niște porțițe, pe care omul încearcă să fugă din fața lui Dumnezeu.

În ceea ce privește etica, Gogarten e de părere că ea trebuie să se bazeze pe credință. Desigur nu în sensul ca noi să

1) W. Koepp, Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie, p. 55.

2) În acest sens Biblia nu poate fi identificată cu cuvântul lui Dumnezeu, căci ea este ca fapt istoric supusă criticii și chiar și Mântuitorul, întrucât e un fapt istoric, e părtaș la problematicul istoriei.

3) Comp. Gogarten, Die religiöse Entscheidung; Ich glaube an den dreieinigen Gott, pag. 60 și 144.

întrebăm mai întâi: ce trebuie să credem? și numai după aceea: ce trebuie să facem? Căci credința nu este o concepție nouă despre realitate, ci un raport nou cu realitatea, care cuprinde în sine și activitatea etică. Gogarten neagă posibilitatea construirii unui sistem de principii etice, raționale și general valabile, cu ajutorul cărora omul și-ar putea norma activitatea lui cotidiană. Filosofia idealistă extrem de optimistă și de încrezătoare în atotputernicia rațiunii omenești, credea că spiritul omnesc poate să producă din adâncurile lui acest sistem de principii, după care să formeze realitatea. Teologia dialectică e de comun acord cu filosofia existențială în ceea ce privește neputința gândirii omenești de a cuprinde adevăruri etern valabile. La Heidegger gândirea omului era condiționată de structura fundamentală a existenței în sensul că cunoașterea nu se fundamentează pe o intenție obiectivă, ci pe grije.

Aceasta înseamnă, alt cum exprimat, că existența noastră, mereu amenințată de mărginire „este” numai în grije și că și gândirea e dependentă de această realitate. Tot asemenea năzuește să dovedească și Gogarten, că nu gândirea stăpânește realitatea, ci tocmai invers: gândirea e în dependență de realitate. Căci aceasta este în ultima analiză, concluzia antropologiei gogarteniene. Acolo unde Eul se pune pe sine în centrul lumii, viața apare ca fiind nemărginită și cu posibilități infinite, din care insul poate să aleagă pe acelea cari îi convin mai bine. Mândria omului modern constă tocmai din credința nemărginitei lui libertăți, grație căreia el se poate ridica până la identitatea cu Dumnezeu. Conștiința omului devine punctul unde această identitate se realizează complet. Credința despre care vorbește Gogarten, din contra, îl așează pe om în realitatea vieții, învățându-l pe acesta să vadă că legea nu se află într-o „așa zisă conștiință”, ci că ea îi este dată de Dumnezeu prin Cuvântul său. Adevărul mântuitor nu e immanent conștiinței sau rațiunii omenești, ci el e veșnic transcendent; el nu se descopere omului decât numai grație harului divin. Conștiința și harul divin formează o antinomie. „Das Gewissen sagt nicht ja zu der Vergebung, sondern allein der Glaube sagt ja und er tut es gegen das Gewissen”<sup>1)</sup>.

Cu aceasta Gogarten devalorizează complet umanul și tot ceea ce se întâmplă în marginile acestuia. Dumnezeu este în cer, iar omul pe pământ total căzut în colbul păcatului, din care el nu îl poate salva decât prin harul și credința dăruite de Dumnezeu. Titanismului idealist al filosofiei idealiste Gogarten îi opune completa negare a umanului: Dumnezeu devine negația absolută a omenescului. „Considerațiile religioase n'au sens decât dacă acestora nu le mai rămâne decât Dumnezeu, dacă omenescul

1) Gogarten, *Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade, Zwischen den Zeiten*, II.

dispare, dacă activitatea omenească încetează și începe activitatea lui Dumnezeu (Gogarten). Teologia protestantă liberală era purtată de credința că omul e în stare, ca prin ascultare să-și însușească voința divină. Teologia dialectică neagă acest lucru prin „finitum non capat infinitum”. Nu numai omul natural, dar chiar nici creștinul nu e capabil să facă voința lui Dumnezeu. Așa că scopul eticei ar fi, după această teologie, desnădejdea și nesiguranța existenței omenești prin Dumnezeu.

Ceeace mai unește pe teologii dialecticieni cu filosofii existențiali este aversiunea pe cari aceștia o au pentru filosofie și filosofia istoriei. Ca și filosofii existențiali Gogarten susține că existența omenească nu e o problemă a filosofiei. „Numai credința ne poate învăța să vedem realitatea și nu gândirea filosofică”<sup>1)</sup>. Realitatea omului e constituită de credință. Și filosofia trebuie să recunoască această realitate.

Din acest punct de vedere subiectul filosofiei nu poate fi Eul gândit, căci acest Eu n'are nici o realitate. Omul n'are altă realitate decât în raport cu un altul. Și de aceea filosofia nu poate să construiască sisteme „und ewige Wahrheiten als allgemein-gültige Denkgesetzlichkeiten zu suchen”. Căci „nici o necesitate de gândire nu poate fi o dovadă pentru adevăr”<sup>2)</sup>. Adevărurile filosofiei nu pot fi decât cel mult „logische Richtigkeiten”<sup>3)</sup>. „Eul rațiunii pure e ceva abstract, formal și nereal”<sup>4)</sup>. Și din această cauză filosofia n'are dreptul să cerceteze fundamentele existenței omenești,<sup>5)</sup> căci prin aceasta ea siluește realitatea și Eul se iluzionează în „unerhört raffinierter Selbsttäuschung, weil es nur die eigene unendliche Ichhaftigkeit sich erhellen will”<sup>6)</sup>.

Grija nespus de mare cu care teologia dialectică tinde să asigure lui Dumnezeu suveranitatea absolută, face imposibilă orice filosofie a istoriei, care ar interpreta istoria ca pe o mișcare neîntreruptă dela spiritul mărginit spre spiritul absolut. În filosofia idealistă a istoriei se revelează credința în unitatea indisolubilă a spiritului rațional, în coerența universală a vieții istorice în care conștiința absolută se regăsește iarăși devenind personalitate. În concepția istorică idealistă e sintetizată credința în posibilitatea pe care conștiința mărginită o are de a deveni conștiință nemărginită. Istoria este procesul „des An-und-für sich-werden der an sich seienden ewigen Idee” și ca atare ea este devenirea lui Dumnezeu spre sine însuși; un proces prin care omul devine Dumnezeu, iar Dumnezeu om. Procesul istoriei

1) Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, p. 5.

2) Ibid. p. 13.

3) Ibid. p. 74.

4) Ibid. p. 33.

5) Ibid. p. 140.

6) Ibid. p. 194.

reprezintă „mersul rațional necesar al spiritului lumii“ <sup>1)</sup> sau cu alte cuvinte revelația ideii, a lui Dumnezeu în lume <sup>2)</sup>. Idealismul identifică evoluția istorică cu evoluția lui Dumnezeu spre sine, care nu „este“ la începutul istoriei ci — grație acestei deveniri — la sfârșitul acesteia. Istoria vieții spirituale este istoria devenirii spre sine a lui Dumnezeu. „Tot ceea ce se întâmplă în cer și pe pământ se întâmplă veșnic, este viața lui Dumnezeu și tot ceea ce se face în timp tinde la aceea ca spiritul să se recunoască, să se obiecteze pe sine însuși, să se regăsească pe sine, să devină numai pentru sine, să se împreune cu sine însuși“ <sup>3)</sup>.

Teologia dialectică, sprijinindu-se pe Luther și Kierkegaard, combate nespus de vehement titanismul istorismului idealist. În special Gogarten refuză să facă orice apropiere între teologia creștină și filosofia istoriei. Pentru aceasta cercetarea istorică se reduce la simpla constatare a existențialității și a nimicniciei istoricului față de absolut. Omul e închis în mărșinire, în lume, din care nu poate evada. Interpretarea istorică idealistă este „expresia unui adânc ateism, care stăpânește gândirea și activitatea noastră și pe care idealistii caută să-l mascheze prin interpretări subtile“. De aceea istorismul idealist îi apare lui Gogarten ca o încercare nesăbuită a omului, de a face din Eul său stăpânul istoriei. Eul rațional se așează pe sine în centrul lumii, iar gândurilor și faptelor sale, el le dă o importanță cosmică, cu scopul de a scobori tot ceea ce se află în lume la un simplu mijloc al evoluției lui. De aici eroarea profundă că tot ceea ce se întâmplă „ar fi istoria Eului, care revine la sine, care se eliberează... Ar fi evoluția Eului pur și veșnic din nemărginirea aparițiilor sale“ (Gogarten). Pentru idealism istoria e procesul temporar „al rațiunii care stăpânește lumea“ <sup>4)</sup> și al cărui scop final nu este altul decât „das Fürsich-sein des objektiven Geistes, sein zu sich selbst Gelangen, sein Sichbegreifen“, <sup>5)</sup> E procesul care ridică mișcarea pe care o parcurge Eul rațional dela conștiința de sine relativă la conștiința absolută, dela heteronomie la autonomie nemărginită, căci procesul istoric „este progresul în conștiința libertății“ <sup>6)</sup>. Gogarten — ca de altfel și ceilalți teologi dialecticieni — se ridică cu toată vehemența împotriva acestei interpretări istorice în care Eul omenesc e atât de încrezut în puterile sale, încât visează închipuiri fantastice, în loc de a înțelege că rostul și sensul vieții lui constă în a recunoaște realitatea în care l-a

1) Hegel, Philosophie der Geschichte, W. W. IX p. 12.

2) Comp. A. Liebert, Die geistige Krisis der Gegenwart, Berlin 1923 pag. 58.

3) Hegel, op. cit.

4) Hegel, Philosophie der Weltgeschichte (Lasson) I. 4.

5) Nic. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 8 II. Teil, Hegel, op. cit. Pag. 40.

6) Hegel, op. cit. Pag. 40.

așezat Creatorul său. Așa că ținta supremă a vieții omenești nu poate fi independența și suveranitatea absolută a omului, ci heteronomia sau dependența absolută a voinții omenești de voința lui Dumnezeu. Față de Eul absolut, Eul omenesc este un Eu. De aceea privită din punctul de vedere al principiului „sola fide” și al deosebirei calitative dintre Dumnezeu și om, istoria apare ca fiind lipsită de orice valoare, iar interpretarea istorică a idealismului ca o încercare nebună a omului de a evada din nimicul care-i constituie ființa <sup>1)</sup>. Iar devalorizarea istoriei duce la completa devalorizare a omului. Omul, chiar nici creștinul, n'are nici un fundament etic sub picioare. „Er schwebt über siebentausend Faden Tiefe”. El n'are nici o posesiune religioasă pe care să se bizue în clipe de desnădejde. El nu posedă nimic, căci a posedea înseamnă a stăpâni, posesiunea însemnează suveranitate și omul e total căzut în sclavia păcatului. Optimismului nemărginit al filosofiei idealiste teologia dialectică îi opune un pesimism desnădăjduitor, după care Dumnezeescul nu este dat nici în istorie și nici în psihologie. Un dar dumnezeesc, pe care omul l-ar putea avea, nici nu există. Lumina cea veșnică nu pătrunde nici în istorie și nici în psihologie, ci expresia adevărului este dualismul absolut, deoparte Dumnezeu, iar de cealaltă Nimicul.

Către sfârșitul acestui studiu — care n'are pretenția să fie desăvârșit <sup>2)</sup> — trebuie să spunem că atât filosofia existențială cât și teologia dialectică sunt copii născuți din durerile crizei în care se găsește veacul nostru. De aceea cine nu simte în sufletul lui desnădejdea și tragicul crizei în care trăește omul acestui veac, să nu citească cărțile acestor filosofi și teologi, căci nu le va înțelege. În special teologia dialectică e o apariție a crizei religioase prin care trece Apusul Europei și ca atare ea este o criză a protestantismului liberal ajuns la faliment. Această mișcare ne trădează impasul mare în care o anumită filosofie a aruncat pe omul veacului acesta de apocalipsă și o sete arzătoare a acestui om după o reînoire și o renaștere religioasă și după o întoarcere la obârșia curată a învățăturii creștine. În teologia dialectică s'au adunat toate puterile care s'au răsvrătit împotriva idealismului luciferic a individualismului și a liberalismului necredincios, împotriva humanismului prometeic, care identifică omenescul cu Dumnezeu, cât și împotriva culturalismului eretic care făcuse din religie o apariție culturală <sup>3)</sup>. Atât în filosofia existențială cât și

1) Comp. Gogarten, *Illusionen*.

2) În curând vom publica o lucrare mai amplă cu titlul „Teologia dialectică și Biserica Ortodoxă”.

3) Grație „Teologiei crizei” și a filosofiei existențiale s'a născut în apus o formidabilă mișcare anti-idealită: o mișcare realistă creștină. Dăm aici câteva lucrări în cari se oglindește iureșul anti-idealită. W. Lütger, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 3 Bd.; Em. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Guterloh, 1926; Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, Berlin 1928; K. Heim, *Glaube und Denken* 1931, Dr. Nic. Balca, op. cit.

în scrierile lui Barth, Baltmann și Gogarten se resimte scepticismul și pesimismul cel mai cras în fața pretențiilor creatoare ale spiritului omenesc, care au acoperit revelația lui Dumnezeu. Asemenea unui medic chemat la căpătâiul unui bolnav în agonie, și teologia dialectică arată cauzele adânci ale boalei de care suferă omul apusean și prescrie nespuse de serios și radical măsurile de îndreptare ale acestuia. Și ea vede obârșia acestor cauze în concepția antropologică idealistă, iar salvarea într-o nouă antropologie, care pune în locul omului autonom și creator un om creat și total căzut în păcat și căruia îi este luată orice posibilitate de creație, orice posibilitate de a depăși granițele umanului.

Noi recunoaștem, că motivele cari au determinat revolta teologiei dialectice și a filosofiei existențiale sunt justificate. Căci idealismul humanist a fost acela care a ademenit pe omul veacului nostru pe culmile trufiei, unde acesta — asemenea lui Lucifer — s'a crezut identic cu Dumnezeu. Dar credința aceasta a putut să dăinuească numai în timpuri de liniște și huzureală în care omul, deslegat de grijile existenței, a putut să viseze despre sine cel mai fantastic și cel mai donquichottesch dintre vise. Dar în clipele de sbucium și de desnădejde care au urmat cataclismului mondial, iluziile idealismului nu i-au mai putut fi de nici un folos. Așa a început apunerea idealismului și desnădejdea crizei. Și meritul teologiei dialectice este tocmai că a scuturat pe omul contemporan, pentru ca să-l trezească din somnul măririi sale și să-i arate în toată goliciunea tragicul situației în care se află.

Lupta mare pe care filosofia existențială și teologia dialectică o duc împotriva idealismului, pentru deziluzionarea omului contemporan de toate fantasmagoriile, a fost necesară, pentru a-i arăta acestui om adevărata lui realitate, care se descopere numai în credință. În focul luptei, însă, această teologie a crezut că nu există altă poziție mai nimerită, de unde să distrugă titanismul filosofiei idealiste, decât acel „sola fide” al reformatorilor. De aici concluzia că credința este negația rațiunii—paradox—, de aici radicalizarea negației și ruptura transcendentă dintre Dumnezeu și om, care falșifică complect doctrina creștină. Căci afirmarea dualismului radical dintre Dumnezeu și om cu totala negare a acestuia din urmă duce la negarea revelației. Cristologia creștină nu mai are nici un sens în clipa în care revelația lui Dumnezeu în Isus Christos e înțeleasă ca negație absolută a omului, ba chiar ca o complectă nimicire a omenescului. — „Mesia e sfârșitul omului”, zice Barth, „Dumnezeu n'are loc în lume atât timp cât omul nu se nimicește”, zice Gogarten. Așadar teologia dialectică nu admite existența istorică a unui mijlocitor între Dumnezeu și om, o putere care să lege peste abis cele două tărâmurii: veșnicia cu mărginirea. Istoria n'are nimic comun

cu meta-istoria, iar veșnicia nimic comun cu timpul. Și atunci concluzia logică este că nu numai dela om nu duce nici un drum la Dumnezeu, ci nici dela Dumnezeu la om, căci un om total căzut în nimicul păcatului n'ar putea să înțeleagă niciodată descoperirea lui Dumnezeu. Teologia dialectică confundă aici „die Allwirksamkeit Gottes” cu „ Alleinwirksamkeit Gottes”.

Filosofia idealistă construise o noțiune falsă despre om și Dumnezeu, teologia dialectică înlocuiește această construcție cu o altă noțiune tot atât de falsă. Idealismul face greșeala de a atribui spiritului omenesc posibilități creatoare absolute, teologia dialectică face greșeala de a devaloriza până la absolut spiritul omenesc și de a-i contesta acestuia orice posibilitate creatoare. De aceea măsurile de îndreptare preconizate de filosofia existențială și de teologia dialectică nu numai că nu-l scot pe om din impasul în care se găsește, ci ele intensifică până la tragic criza și desnădejdea acestuia. Căci dela această teologie nu duce nici un drum spre un liman liniștit și însoțit în care omul să-și poată găsi fericirea și norocul vieții și al existenței lui. Ea distruge orice năzuință și orice nădejde mare în sufletul omului și închide viața în marginile Nimicului și ale non-sensului.

Din aceste considerații teologia aceasta a veșnicei crize a omului în fața lui Dumnezeu a fost poate ceva necesar în situația spirituală actuală a omului apusean. Dar pentru a putea contribui la salvarea omului contemporan, nu e de ajuns negativismul și pesimismul ucigător al acestei teologii, ci e nevoie de o depășire pozitivă a acesteia. Cum e posibilă această depășire, vom arăta în lucrarea amintită mai sus.

Dr. NICOLAE BALCA

## EVOLUȚIA PSIHICĂ

STABILITĂ PE BAZĂ EXPERIMENTALĂ<sup>1)</sup>

În cele ce urmează vom prezenta rezultatul unei cercetări experimentale, întreprinsă asupra problemei evoluției psihice. Vom arăta nu numai evoluțiile în parte, ale diferitelor funcțiuni psihice, ci și conexiunea dintre ele în unitatea psihică, cu caracteristicile fiecărei vârste. Vom realiza astfel profilele psihologice ale diferitelor vârste, în sensul reprezentării grafice a diferitelor funcțiuni psihice, ale vârstelor respective, din care să reiasă clasificarea acelor funcțiuni, în ordinea predominării lor.

În acest scop, vom utiliza la baza calculelor noastre, performanțele medii ale diferitelor probe (teste) cu care s'a experimentat, pe indivizi de diferite vârste.

Comparația între funcțiunile psihice pentru o anumită vârstă nu se poate face însă direct pe baza performanțelor obținute, deoarece diferitele performanțe sunt exprimate în unități diferite, care nu permit o comparare între ele. Astfel rezultatul unei probe ca de pildă al celei de punctaj se exprimă prin numărul de puncte bătute; al probei de reacțiune se exprimă în secunde, al celei de memorie în cuvinte, ș. a. m. d. Și dacă la o anumită vârstă valorile medii ale probelor sunt:  $x$  puncte,  $y$  secunde și  $z$  cuvinte, etc., este imposibil să putem arăta, prin comparația directă a acestor numere, care dintre funcțiunile cercetate este dominantă pentru vârsta considerată și care este mai puțin dezvoltată. O clasificare pe această cale a funcțiunilor psihice ale unei vârste, din punctul de vedere al predominării lor, este așadar imposibilă. De aceea în literatura psihologică nici nu se cunosc până astăzi cercetări experimentale în acest sens.

Caracterizările psihologice în evoluția copilului, făcute până astăzi de psihologi și pedagogi, au la bază doar observații empirice, care nu pot fi făcute distinct și pe colective numeroase de diferite vârste și ca atare nu prezintă totdeauna suficientă

1) Lucrarea va apare și în limba franceză; în limba germană a apărut în rezumat în volumul congresului internațional de psihotehnică din Viena, 1935, sub titlul: Die psychische Entwicklung auf experimenteller Grundlage.



garanție de obiectivitate. Aceasta reese și din faptul că diferenții autori nu sunt totdeauna de acord în caracterizările lor. Caracterizările prin observație se pot face mai curând valabil asupra indivizilor decât asupra colectivelor; tot așa după cum diagnosticările experimentale ale testelor sunt mai curând valabile asupra colectivelor decât asupra indivizilor.

Aceste afirmații au nevoie de unele lămuriri. De ce prin apreciere putem caracteriza mai valabil pe indivizi decât o colectivitate? Bineînțeles că ne referim nu la caracterizarea individului privindu-l izolat, ci făcând parte dintr-o colectivitate, ca de pildă clasa școlară, căci în acest caz printr-o observare judicioasă putem clasifica pe cei mai buni și pe cei mai slabi indivizi din colectivitate asupra unei însușiri oarecare. Și ca atare putem obține ușor un profil psihologic al individului, în care calitățile lui caracteristice sunt însăși calitățile la care individul a fost clasificat mai bine în colectiv. Caracterizarea individului se bace așa dar în acest caz, nu pe bază de intuire directă, ci prin comparație, cari ne conduce nu la valorificări subiective, ci la clasificări care prezintă cu atât mai mult caracter de obiectivitate, cu cât ele rămân mai apropiate, prin aprecierea a mai multor inși. De sigur că stabilirea caracterizării unui colectiv pe aceiași cale a comparației cu un număr mare de colective similare este cu mult mai complicată și mai dificilă. În ce privește testele susținem că acestea ne dau diagnosticări mai juste asupra colectivelor decât asupra indivizilor, deoarece datele lor având valabilitate statistică ne dau erori probabile mai mici în cazul unei valori medii, decât în cazul unei singure performanțe.

Căutând să înlăturăm dificultatea amintită, în stabilirea caracterizărilor, după care nu este posibilă compararea între ele a performanțelor diferitelor funcțiuni psihice, vom prezenta de astă dată evoluția psihică, pe cale experimentală.

Înlăturarea acestei dificultăți o facem în felul următor: Considerăm că la vârsta maturității toate funcțiunile psihice au evoluat până la nivelul lor natural. Gradul de dezvoltare al unei funcțiuni psihice la o vârstă anumită va fi reprezentat așa dar, nu de performanța corespunzătoare vârstei, ci de raportul dintre acea performanță și performanța adultului. Astfel dacă de pildă se găsește că memoria copilului de 7 ani este pe jumătate în randament față de a omului adult, iar atenția  $\frac{1}{6}$ , față de a omului adult, vom spune că la vârsta de 7 ani memoria predomină atenției, deoarece în randament cea dintâi (memoria) va suferi în evoluția până la maturitate, mai puține transformări decât cea de a doua (atenția). În scopul stabilirii evoluției psihice după această metodă, s'au experimentat diferite probe, vizând anumite laturi psihice, pe un număr de 1501 subiecți de diferite vârste, dela 7 ani până la maturitate. Experimentele s'au făcut cu: 449 elevi de școli primare: Enăchiță Văcărescu, Școala de aplicație de

pe lângă școala normală și școala primară Nr. 26 din București; 391 elevi liceu; Mănăstirea Dealu și Lic. Cultura din București; 187 elevi dela Școala Normală a Societății pentru Invățătura Poporului Român din București; 400 elevi Școala Comercială Carol I, precum și 74 studenți dela Institutul superior de educație fizică și dela Facultatea de Filosofie și Litere din București.

Numărul subiecților cu care s'a experimentat a fost suficient pentru determinarea performanțelor medii ale diferitelor vârste. De fiecare vârstă au fost câte circa 100 subiecți; mediile performanțelor lor ne dau erori probabile destul de mici, care nu mai pot fi micșorate simțitor printr'o extindere a experimentelor asupra unui număr oricât de mare de persoane de experimentare.

De aici conchidem că, după anumite limite, numărul persoanelor de experimentare nu mai joacă un rol esențial pentru exactitatea rezultatelor și că, în orice caz numărul și extinderea experimentelor, trebuiesc subordonate probei. Oricât de numeroase și exacte cercetări experimentale am fi făcut, în legătură cu evoluția psihică a omului, acestea nu ar fi avut nici o valoare pentru această problemă, atâta vreme cât nu am fi venit cu o metodă specială de punere în valoare a datelor empirice, care să ne dea puțină determinării caracterizărilor psihologice ale diferitelor vârste.

Cercetările noastre experimentale privitoare la evoluția psihică s'au făcut în massă, lucrându-se pe clase de elevi. Caracteristic a fost faptul că nu s'au utilizat nici aparate și nici formulare tipărite. Ca atare n'au fost deloc costisitoare. Fără îndoială că dintre toate testele de valabilitate aproximativ egală trebuie să preferăm pe cele mai puțin costisitoare. Dar indiferent de aceasta, în nici un caz nu trebuiesc împovărate pecuniar. Direcțiile Școalelor respective, când cercetările sunt făcute în vederea unei probleme personale a experimentatorului și nu sunt de un real folos elevilor și școlii în care se experimentează.

Materialul nostru de experimentare a constatat pentru fiecare subiect, din câte o foaie de hârtie albă (o jumătate de coală) și un creion. Foaia s'a împărțit prin îndoire în patru părți egale, dând astfel naștere la câte patru dreptunghiuri pe o parte și patru pe cealaltă parte. Fiecare dreptunghi u a primit un număr de ordine dela 1—8, reprezentând locul de rezolvare a 8 probe diferite.

Cu fiecare colectiv de subiecți au avut loc câte două ședințe de cercetări la interval de 1—2 zile. În felul acesta s'a putut rezolva cu toți subiecții un număr suficient de mare de probe. Inscriind pe un grafic performanțele medii ale unei aptitudini psihice, corespunzătoare diferitelor vârste: 7 ani, 8, 9 până la vârsta maturității, obținem o curbă pe care o numim curba de evoluție a funcțiunii psihice considerate.

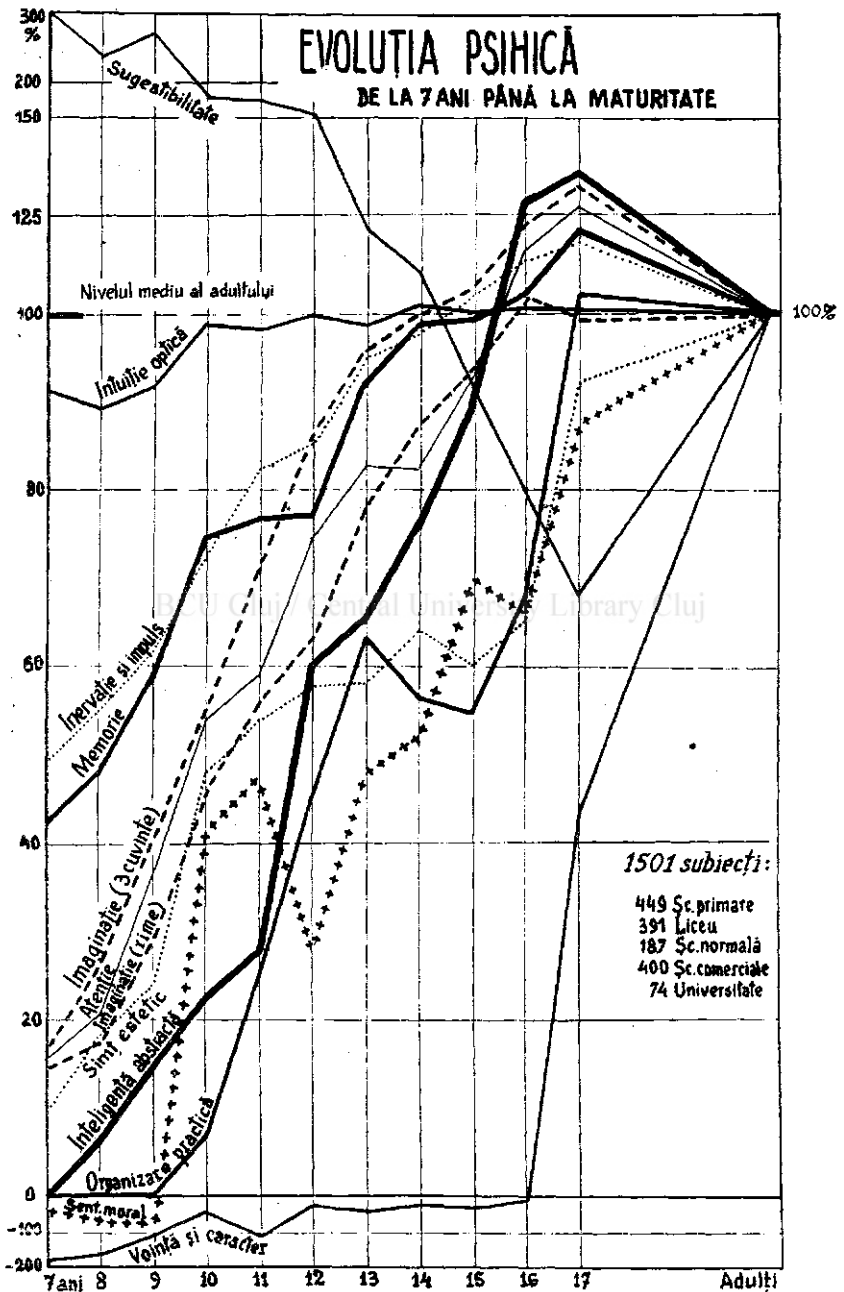
Prezentând diferitele curbe de evoluție exprimate prin

performanțele medii, ajungem la dificultatea amintită, că nu aveam criterii clare de comparare și prin urmare nu putem decide asupra funcțiunilor care domină în măsură mai mare sau mai mică la diferite vârste. De aceea recurgem la o reprezentare grafică specială, care să ne permită comparația evoluției diferitelor funcțiuni psihice, precum și comparația diferitelor funcțiuni la o anumită vârstă. În acest scop vom face ca diferitele curbe de evoluție, prezentate pe un acelaș grafic, să se întâlnească într'un acelaș punct, la vârsta maturității. Această prezentare a graficului o justificăm prin aceea că la vârsta maturității diferitele funcțiuni, care au trecut prin faza evoluției, ating de astă dată un nivel mediu natural, după care nu se mai constată vre-o evoluție, ci doar eventuale mici fluctuații accidentale. Pentru a putea prezenta toate curbele de evoluție pe un acelaș grafic este necesar să reducem performanțele medii ale acestor curbe exprimate în unități de măsură diferite (metri, secunde, kilograme), la o unitate de măsură comună. Această reducere s'a făcut în felul următor: S'a socotit 100% pentru toate performanțele medii ale adultului și în raport cu acestea s'au dat procente medii ale fiecărei vârste, rezultate din performanța medie a vârstei respective raportată la performanța medie a adultului. Astfel dacă performanța medie a unei funcțiuni psihice la vârsta de 8 ani este de pildă  $\frac{1}{2}$  din performanța medie a adultului, vom socoti pentru acea funcțiune psihică, la vârsta de 8 ani un număr de procente egal cu  $100/2 = 50$ .

În cele ce urmează, vom arăta diferitele laturi psihice cercetate, descriind probele respective și modul de experimentare; vom arăta apoi rezultatele obținute, prezentând curbele de evoluție ale diferitelor funcțiuni psihice, precum și profilele psihologice pe vârste și vom termina arătând concluziile pedagogice.

1. *Inervația și impulsul* au fost determinate prin proba punctației (tapping). La comandă toți subiecții începeau să bată cu creionul pe hârtie un număr cât mai mare de puncte, timp de  $\frac{1}{4}$  minut. S'au numărat apoi punctele bătute de fiecare subiect și s'au calculat mediile pe vârste: 7 ani, 8, 9, etc., până la maturitate.

Graficul anexat al „Evoluției psihice” ne arată că curba inervației și impulsului pornește de la 50% (7 ani) și crește treptat până la vârsta maturității. Se observă însă, că în timp ce inervația și impulsul la vârsta adultului se prezintă la acelaș nivel de 100% cu toate celelalte funcțiuni psihice, la vârsta copilăriei, până la 12 ani, ea predomină asupra celorlalte funcțiuni, exceptând doar sugestibilitatea și intuiția optică. Inervația și impulsul reprezintă așa dar una din caracteristicile vârstei copilăriei. Motivarea ar consta în prezența la copil a sistemului nervos relativ cu mult mai dezvoltat decât la omul adult. Pe



Evoluția psihică la diferite vârste, raportată la datele medii ale adulților

lângă acestea mai putem pomeni posibilitatea unui timp scurt de reacțiune datorit dimensiunilor mici ale organismului, precum și posibilitatea de a învinge mai ușor energia cinetică a greutateii mâinii în mișcare.

2. *Intuiția optică* a fost examinată din proba de înjumătățire a liniilor. Foaia de hârtie albă a fiecărui candidat a fost împărțită în patru dreptunghiuri egale prin indoire, odată la jumătatea ei și altădată la cele două sferturi.

S'a cerut candidaților să noteze cu creionul jumătățile celor trei linii obținute prin indoirea hârtiei.

Valorificarea probei a constat în determinarea raportului numeric al lungimilor celor două segmente obținute prin înjumătățire și anume raportul lungimei mai mici către cea mai mare. Media celor trei raporturi astfel obținute reprezintă performanța fiecărui subiect.

Graficul ne arată că curba intuiției optice se menține cam la aceeași înălțime în mersul ei pe vârste. Este o excepție unică în comparație cu toate celelalte curbe de evoluție. Aceasta ne arată că puterea de intuire optică este cam în aceeași măsură dezvoltată și la copii ca și la oameni maturi. Faptul că gradul de dezvoltare al intuiției optice nu depinde de gradul de dezvoltare al altor funcțiuni psihice, ne conduce la concluzia că actul intuirii nu ar avea loc pe calea unui produs de date geometrice pe deoparte și funcțiuni psihice superioare, pe de altă parte, ca de pildă: inteligență, atenție, sentiment, proces susținut de diferiții autori ai teoriei producției (Janet, G. E. Müller, etc.)—ci ar avea loc pur și simplu printr'un proces de organizare proprie în sectorul de simțuri considerat; în cazul nostru în sectorul optic. Rezultatul acestui experiment, confirmă și susține așa dar punctul de vedere al școlii psihologice din Berlin (Gestaltheorie).

3. *Sugestibilitatea* a fost determinată în felul următor: S'a prezentat subiecților un anumit tablou timp de  $\frac{1}{2}$  minut și s'a cerut apoi ca fiecare să dea în scris răspunsul la următoarea întrebare: „Câte găini erau pe malul apei”? În realitate nu era nici o găină. Subiecții ușor influențabili au fost sugestionați prin însăși întrebarea pusă și au indicat în răspunsurile lor că au văzut găini, precizând și numărul lor. Valorificarea a constat în arătarea numărului de găini văzute de fiecare subiect.

Curba de evoluție a sugestibilității se prezintă foarte ridicată la vârsta copilăriei, pornind la 7 ani dela 300%, adică de trei ori mai ridicată decât la vârsta adultului. O scădere a acestei curbe sub nivelul adultului, se observă la vârstele de 16 și 17 ani. Aceasta s'ar motiva prin aceea că la aceste vârste funcțiunea psihică dominantă este spiritul de abstracțiune și critică, care trece cu mult chiar peste nivelul adultului.

4. *Memoria* a fost cercetată prin proba cuvintelor cu sens.

S'au citit în fața subiecților 15 cuvinte și s'au cerut apoi acestora să le reproducă în scris, în timp de 1 minut. Valorificarea probei s'a făcut prin indicarea numărului de cuvinte bine reproduse.

Graficul ne arată că exceptând curbele de evoluție ale sugestibilității, intuiției optice și inervației și impulsului, curba memoriei se află hotărât deasupra celorlalte curbe până la 12 ani, așa încât cu excepția amintită a unor funcțiuni de mai mică importanță, putem considera că dela 7 la 12 ani copilul este un tip receptiv. Chestiunea aceasta, care de altfel a mai fost observată până astăzi și în mod empiric, prezintă o importanță deosebită în caracterizarea fazelor de evoluție, arătându-ne că în această perioadă de dezvoltare la copil predomină tendința de acumulare de date și de experiență, fără de care nu ar putea fi posibilă dezvoltarea și manifestarea lui psihică ulterioară.

Paralelismul între evoluția memoriei și a inervației și impulsului, care se observă pe graficul nostru de evoluție, susținut totodată și de corelația destul de bună între aceste două funcțiuni (calculate după performanțele datelor experimentale obținute în cercetarea de față), ne conduc către presupunerea unei legături funcționale între memorie și conductibilitatea nervoasă. Este foarte probabil că după această ipoteză exercitarea memoriei ar consta între altele și în realizarea unei conductibilități nervoase mai bune a centrilor corespunzătorii funcțiunii memoriei.

5. *Imaginația* a fost determinată prin proba celor trei cuvinte, precum și prin proba rimelor. S'au dat cuvintele: „profesor, elev, pedeapsă” și s'a cerut subiecților să formeze cu ele în timp de 3 minute cât mai multe fraze diferite ca formă și conținut. Aceeaș probă s'a repetat cu grupul de cuvinte: „copil, pisică, bătaie”. Valorificarea s'a făcut prin numărarea frazelor răspunse.

Proba de rime a constat în găsirea cât mai multor cuvinte, care rimează cu cuvântul „lună”. Analog pentru cuvântul „casă”. Valorificarea s'a făcut prin numărarea cuvintelor rimate.

Curbele de evoluție ale imaginației urmează până la 11 ani sub curba memoriei, iar dela 11 ani încolo curba de imaginație (3 cuvinte) trece deasupra curbei memoriei și se menține ca atare până la maturitate. Imaginația predomină asupra celorlalte funcțiuni psihice între 11 și 16 ani. Lucrul acesta s'a observat destul de clar și pe cale empirică, fiind în legătură cu perioada atât de caracteristică a vârstei pubertății. Dar nici în perioada precedentă celei pubertare, imaginație nu lipsește; ea vine însă în a doua linie, după memorie. Deasemenea imaginația caracterizează și perioada de după pubertate până către vârsta maturității, dar și aici ea stă pe al doilea plan, pe primul luând loc spiritul de abstracțiune și critică.

6. *Atenția* a fost examinată prin proba Sterzinger. S'a dictat

mai întâi un text, pe care subiecții l'au scris caligrafic pe hârtia de experimentare și s'a cerut apoi să se taie cu creionul acela litere care răspund la una sau la alta din următoarele două reguli:

a) Orice literă cuprinsă între două vocale.

b) A doua literă dintre două litere care se repetă consecutiv.

Dăm în fraza de mai jos un exemplu de aplicare a celor două reguli Sterzinger:

„Căinii vecinului lătrau“

Literele grase trebuie să fie tăiate și anume: **n** pentru că se află cuprins între două vocale, **i** pentru că este a doua literă care se repetă consecutiv, ș. a. m. d.

Valorificarea s'a făcut prin numărarea literilor bine tăiate în timp de un minut și jumătate.

Graficul ne arată că curba de evoluție a atenției se încadrează aproape perfect între curbele de evoluție ale celor două probe de imaginație (trei cuvinte și rime). O singură excepție la 14 ani se justifică prin scăderea atenției la această vârstă critică. Paralelismul care reiese de pe grafic între evoluția atenției și a imaginației ne-ar indica un paralelism între dezvoltarea vieții psihice conștiente și a celei subconștiente.

7. *Simțul estetic* a fost explorat prin proba de desen. S'a cerut subiecților să ornameze cu flori un dreptunghi în care s'a dat o floare mare la mijloc, printr'un exemplu desenat pe tablă. Valorificarea s'a făcut în felul următor: S'au clasificat mai întâi probele adulților în ordinea valorii lor estetice. Clasificarea a fost făcută de către o absolventă a școlii de Belle Arte. Din această clasificare sau ales trei etaloane și anume unul mijlociu, clasificat la mijlocul colectivului, altul inferior clasificat la 75% și altul superior clasificat la 25%. Cele trei etaloane: inferioare, mijlocii și superioare s'au valorificat respectiv prin notările 1, 2, și 3. În raport cu aceste etaloane s'au valorificat toate celelalte probe de desen și anume după următorul criteriu: desenele cari se apropiau de unul din acele trei etaloane primia notarea respectivă; acele care se prezentau vădit sub etalonul inferior primeau notarea 0, iar acele care se prezentau vădit peste etalonul superior primeau notarea 4. Desigur că această probă nu vizează direct simțul estetic ci doar aptitudinea la desen. Curba de evoluție a simțului estetic, ar fi însă o curbă paralelă cu cea obținută de noi, la care s'ar adăuga pentru fiecare vârstă un anumit număr de subiecte, care, deși nu prezintă aptitudini deosebite la desen, posedă însă simțul estetic ca atare. Dacă am desena pe graficul nostru și această nouă curbă a simțului estetic, ea s'ar confunda cu însăși curba aptitudinii la desen trasată de noi, deoarece cele două curbe sunt pe de o

parte paralele, iar pe de alta ele trebuiesc, după principiul graficului nostru, să se întâlnească în acelaș punct la vârsta maturității. De aceia putem considera că curba aptitudinii la desen, de pe grafic, reprezintă cu suficientă aproximare însăși evoluția simțului estetic.

Graficul „Evoluției Psihice“ ne arată că curba simțului estetic merge dela 7—11 ani paralel cu curba imaginației; iar dela 11 ani încolo, paralel cu curba spiritului de organizare practică. Acest lucru se justifică în felul următor: În desenele copiilor dela 7—11 ani se constată o predominare a imaginației și fanteziei. Se ceruse să se ornamenteze cu flori un dreptunghi dat. Acești copii au desenat însă, în majoritatea cazurilor, altceva decât li se ceruse și anume pisici, păpuși, case, oameni etc. În desenele subiecților dela 11 ani încolo se observă însă o oarecare uniformitate, desenele nevariind prea mult între ele, mai ales din punctul de vedere al aranjamentului florilor. Realizarea lor a constat într'un proces de organizare și estetică, analog de pildă aranjamentului dintr'o cameră de locuit, în care sunt respectate și criteriul practic și cel estetic.

8. *Inteligența abstractă* a fost examinată pe calea probei șirurilor de numere. S'au dat mai multe șiruri, ca:

1, 5, 11, 15, 21...

3, 4, 12, 4, 5, 20...

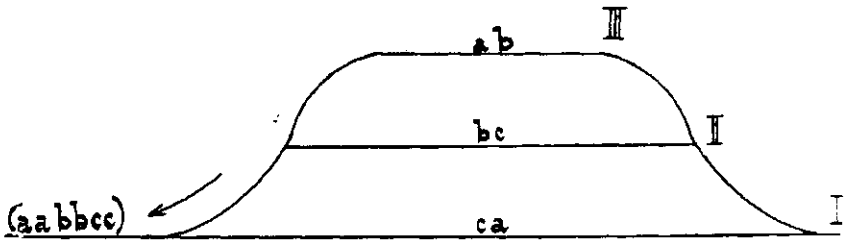
cerându-se subiecților să le completeze după felul lor de formare.

Soluția pentru primul șir este: 25, 31, 35, 41, etc., iar pentru al doilea: 5, 6, 30, 6, 7, 42, etc.

Șirul bine rezolvat era valorificat cu calificativul 1. Șirul nerezolvat era notat cu 0. Graficul ne arată că curba de evoluție a acestei funcțiuni pornește la 7 ani dela 0% și crește în-continuu; la vârstele de 16 și 17 ani trece cu mult deasupra tuturor celorlalte curbe, precizând acestor vârste o caracterizare de spirit de abstracțiune și critică. Faptul că curba pornește dela 0% la vârsta de 7 ani ne confirmă afirmația empirică, bine constatată până astăzi, a lipsei de spirit de abstracțiune la copii. După graficul nostru spiritul de abstracțiune apare într'o măsură suficientă abia după vârsta de 14 ani.

9. *Spiritul de organizare practică*, a fost cercetat prin proba de „manevră“. Fiind date 3 linii de cale ferată: I, II, III, corespunzând între ele la intersecții, se cere a se trece vagoanele a, b, c, etc. din ordinea indicată pe figură pe linia I-a, în ordinea alfabetică, arătată în paranteză.





#### Proba de manevră

Operația de manevră se scrie după cum urmează:

a	depe linia III	trece pe linia I
b	..... III	..... II
a	..... I	..... III
bbc	..... II	..... I
c	..... I	..... I

Proba prezentată subiecților a fost însoțită de o exemplificare, intrucâtva analoagă făcută pe tablă, pentru eliminarea unor dificultăți de înțelegere, fără de care, proba prezintă mai mult un caracter teoretic decât practic. Valorificarea probei a fost făcută prin calificativul 1 în cazul rezolvării ei și prin 0 în cazul nerezolvării ei. Graficul ne arată că această curbă evoluiază în jurul lui 0<sup>o</sup>/<sub>10</sub> pentru vârstele 7, 8 și 9 ani, de unde se conchide că copiii de aceste vârste sunt în genere cu totul lipsiți de spiritul de organizare practică. Această curbă evoluiază apoi până la vârsta de 13 ani paralel cu curba inteligenței abstracte. Acest lucru ne arată că inteligența teoretică și practică merg mână în mână și aproape nu se diferențiază la copii, până la 13 ani.

La vârstele de 14 și 15 ani se observă o scădere a curbei în raport cu performanța medie dela 13 ani, după care urmează apoi o nouă creștere până la vârsta maturității. Faptul ciudat al scăderii curbei spiritului de organizare practică la vârstele de 14 și 15 ani trebuie pus în legătură cu faza predominantă a pubertății la aceste vârste. Graficul ne arată în acelaș timp la această epocă, pe deoparte o predominare a imaginației asupra tuturor celorlalte funcțiuni psihice, iar pe de alta o scădere a puterii de concentrare a atenției. Astfel regresul înregistrat asupra curbei spiritului de organizare practică este explicabil.

10. *Sentimentul moral* a fost explorat în acelaș timp cu proba de imaginație (3 cuvinte). Cele trei cuvinte date erau odată: „copil, pisică, bătae”. Aceste grupări de cuvinte au fost alese în așa fel încât răspunsurile să prezinte sau un caracter moral pozitiv, ca de pildă în fraza „Copilul bun nu bate pisica”

sau un caracter moral negativ: „copilul bate pisica”. Cazurile morale pozitive au fost notate cu +1; cele negative cu -1; în sfârșit cele indiferente au fost notate cu 0. Graficul ne arată că performanțele medii la această probă de sentiment moral sunt negative la copiii până la 9 ani și pozitive pentru celelalte vârste până la maturitate. Această curbă se prezintă întrucâtva oscilatorie în evoluția ei, ceiace ne-ar putea arăta că determinarea sentimentului moral pe cale experimentală, pare a fi mai puțin precisă decât determinarea altor funcțiuni psihice mai puțin centrale, cum ar fi de pildă memoria, atenția etc. Astfel la vârsta de 12 ani observăm o scădere bruscă a curbei, care la primul moment nu pare a fi justificată, și deaceia am putea-o atribui neprecizunii probei noastre. În realitate această scădere este datorită faptului că la vârsta de 12 ani predomină numeric în colectivul cercetat de noi unii elevi dela o școală primară complementară dela periferia Capitalei, care prezintă în performanțe un nivel cu mult mai scăzut decât al colegilor dela celelalte școli. De aici conchidem că curba evoluției sentimentului moral este influențată nu numai de vârsta colectivului, ci în mare măsură și de mediul social din care fac parte subiecții.

11. *Voința și caracterul* au fost cercetate prin proba desenării dreptunghiului cu ochii închiși. S'a spus mai întâi persoanelor de experimentare că aceasta este o probă de inteligență, în sensul că oamenii mai inteligenți pot desena bine un dreptunghi, cu latura de circa 10 cm, cu ochii închiși ajungând suficient de exact cu creionul în punctul de plecare. Li s'a comunicat că pe baza acestei probe vor fi clasificați din punct de vedere al inteligenței și li se vor aduce la cunoștință tablourile de clasificare. Totodată li s'a spus că nefiind posibil să fie toți legați la ochi pentru execuția probei, subiecții sunt rugați a-și da cuvântul de onoare că nu vor deschide ochii în tot timpul desenării dreptunghiului. Proba a fost executată de câte două ori de fiecare subiect. Valorificarea s'a făcut pe considerația că este aproape o imposibilitate de a putea desena și închide un dreptunghi cu ochii închiși. Cercetările ne-au arătat că probabilitatea este de circa 1 : 120. Deaceia orice dreptunghi bine desenat și închis a fost valorificat cu calificativul - 1, aceasta raportându-se laturii voinței și a caracterului individului, dovedite negative, prin aceia că a deschis ochii în timpul desenării dreptunghiului, deși își dăduse cuvântul de onoare că nu va proceda astfel. Orice dreptunghi prost legat sau neînchis între punctul de plecare și sosire, adică desenat cu ochii închiși, a fost valorificat cu calificativul + 1.

Graficul ne arată că curba de evoluție a voinței și caracterului astfel determinate este puternic negativă la copii mici (circa 200% la vârsta de 7 ani) și devine pozitivă abia după vârsta de 16 ani, crescând apoi treptat până la maturitate. În

graficul curbelor de evoluție ale funcțiilor psihice, curba voinței și caracterului prezintă caracteristica de a fi cea din urmă curbă, în sensul unei evoluții dela valori negative foarte pronunțate spre valori pozitive, care rămân până la maturitate cu mult în urma valorilor celorlalte curbe.

În genere se vede că graficul evoluției psihice ne arată atât evoluția fiecărei funcțiuni în parte, cât și profilele psihologice ale diferitelor vârste dela 7 ani până la maturitate. Astfel, în limita cercetărilor noastre, profilul psihologic al vârstei de 7 ani este următorul: dominante sunt sugestibilitatea cu 300%, intuiția optică cu 92%, inervația și impulsul cu 50% și memoria cu 46%. Urmează apoi imaginația cu 16%, atenția cu 15%, simțul estetic cu 10%. Inteligența abstractă și spiritul de organizare practică lipsesc la această vârstă, fiind exprimate cu 0%. Sentimentul moral și caracterul, în sensul cercetărilor noastre, apar chiar negative, fiind valorificate respectiv cu circa 50% și 200%.

Profilele psihologice ale celorlalte vârste se deduc depe grafic analog cu exemplul dat mai sus pentru vârsta de 7 ani. Valoarea în procente a unei funcțiuni psihice, pentru o vârstă anumită, se citește pe grafic la intersecția curbei cu ordonata vârstei considerate.

Fazele mai importante ale evoluției psihice, care se desprind de pe grafic, sunt următoarele:

a) *Faza receptivă, dela 7—12 ani*, pe care o putem justifica în felul următor: lăsând la o parte sugestibilitatea, intuiția optică și inervația și impulsul, care, în afară de unele excepții, se prezintă dominante cam la toate vârstele până la maturitate, se vede că funcția psihică dominantă între 7 și 12 ani este *memoria*.

b) *Faza pubertară, dela 12—16 ani*, în care funcția psihică dominantă este *imaginația*.

c) *Faza post-pubertară a adolescenței, dela 16 ani până la maturitate* în care în afara unei imaginații bogate avem predominarea inteligenței abstracte și a spiritului critic.

*Concluzii pedagogice.* Cunoașterea caracterizării psihologice a copilului, în diferitele faze de dezvoltare, ne poate da indicațiuni prețioase cu privire la adaptarea educației și învățământului la natura copilului. Astfel în *faza receptivă, dela 7 ani până la pubertate*, învățământul se va baza pe puterea de intuiție a copilului, pe sugestibilitatea lui, pe însușirea lui receptivă și pe tendința de impuls spre activitate proprie manifestată în special prin mișcare și jocuri. În această perioadă nu ne vom putea bizui decât în mică măsură pe funcțiunile puțin dezvoltate sau negative, cum ar fi de pildă atenția, inteligența abstractă, spiritul de organizare practică, sentimentul moral, voința și caracterul. În *perioada pubertară, dela 12—16 ani*, învățământul va face apel și la imaginația elevilor, care se prezintă de astă dată drept funcțiune dominantă. Totodată va putea apela și la puterea de

concentrare a elevilor și se va adresa și tuturor celorlalte funcțiuni psihice în curs de dezvoltare, ca inteligență abstractă, sentiment moral etc. *In perioada adolescenței, dela 16 ani până la maturitate*, învățământul se va bîzui mai puțin decît până la această vîrstă pe spiritul de sugestibilitate, care, de astă dată se află în bruscă scădere și mai mult pe spiritul de abstracțiune și critică al elevilor.

Totodată, în această perioadă, se va da o deosebită atenție educației voinței și caracterului, care abia acum încep să se afirme pozitiv în evoluția lor.

În afara acestor considerațiuni, pedagogia va trebui să țină seamă și de acele caracterizări ale copilului, pe care le-am găsit dominante aproape pentru toate vîrstele și anume: sugestibilitatea, intuiția, inerția și impulsul.

Intuiția privește cunoașterea pe calea simțurilor, iar inerția și impulsul duc la manifestări și activitate proprie.

De aici, conchidem următoarele două principii generale în pedagogie, la cari de altfel s'a ajuns și pe calea empirică, a observației, și anume: *principiul intuiției și principiul școlii active.*

Cercetarea de față ne conduce însă să mai adăugăm la acestea și un alt principiu pedagogic, pe care îl vom numi *principiul autorității*. Pornind dela însușirea de sugestibilitate pronunțată a copilului, pentru ca ea să poată fi întrebuințată cu folos, atît pentru școală cît și pentru individ și societate, se cere pe de o parte, ca profesorul să posede putere sugestivă, reprezentând în acelaș timp o personalitate cît mai distinsă, iar pe de altă parte, acțiunea sugestivă a tuturor profesorilor asupra elevilor să fie cît mai unitară, făcând parte dintr'un program subordonat idealului unitar al colectivității din care școala face parte.

Pentru sprijinul binevoitor pe care mi l-au acordat pentru realizarea lucrării de față, exprim mulțumirile mele D-ilor Directori ai școalelor la care am experimentat, precum și colaboratorilor: D-ra M. Gheorghiu și D-nii Dr. C. Calavrezo, I. Nițu și C. Iliescu.

G. Z A P A N

## RĂSPUNS UNEI CRITICI

Cititorii au luat desigur cunoștință de articolul d-lui Al. Posescu, publicat în ultimul număr al „Revistei de Filosofie” și consacrat *Ideii autonomiei artei în Estetica d-lui Tudor Vianu*. Mărturisesc că obiectul acestei contribuții m'a surprins din capul locului, de oarece toată lumea care și-a dat osteneala să străbată cele două volume ale „Esteticii” mele, știe că după ce studiez arta din punctul de vedere exclusiv estetic și, prin urmare, ca pe un produs autonom, ultima parte a primului volum și o bună parte din volumul al doilea o consideră ca pe o realitate socială și psihologică, analizând factorii cari explică apariția și dezvoltarea ei, cum și pe aceia cari se încrucășează în cursul procesului de creație și receptare. Capitole importante din lucrarea mea tratează despre „eteronomia artei”, „eteronomia creației” și „eteronomia receptării artistice” și cine le trece cu vederea, lăsând totuși să se înțeleagă că se oprește în fața esențialului concepției mele, nu poate prezenta despre aceasta decât o imagine trunchiată și falsă.

M'am întrebat totuși ce poate spune d-l Al. Posescu chiar numai despre „Ideea autonomiei artei în Estetica d-lui Tudor Vianu” și încheerea la care am avut regretul să ajung a fost că tânărul publicist care îmi consacră reflecțiile sale, așteptând momentul în care se va putea distinge prin opere proprii, se ilustrează de pe acum prin lipsă de modestie și chibzuință. Căci cum pot califica altfel ușurința cu care d-l Posescu chiamă întreaga estetică modernă la ordine, cerându-i „să se gândească la metode ceva mai științifice”? Cum pot judeca altfel pe scriitorul care crede că poate sfârși atât de ușor cu interesantele contribuții recente ale fenomenologiei estetice, declarând fără apel că ele *își risipesc inutil forțele* și că neglijează „*problemele reale pe care le ridică arta*”? Ce părere putem avea despre cineva care întâmpinând deosebirea dintre *ireal și areal*, o declară lipsită de orice înțeles, deși termenii mai obicinuiți *imoral* și *amoral* i-ar fi putut arăta că particulele *i* și *a* indică două modalități felurite ale negației și desemnează, de fiecare dată, câte un înțeles precis? Ce putem spune despre scriitorul filo-

sofic care față de afirmația kantiană că sentimentul estetic realizează un acord, o armonie între feluritele facultăți ale sufletului, se întreabă cu o desăvârșită candoare: „*Ce conflict există între sensibilitatea și rațiunea noastră, până să intervină frumosul artistic, pentru a-l aplană? Adevărul este că nu există niciunul...*” Trebuie să recunoaștem fericit pe omul care ne simțind în conștiința sa nici un antagonism al forțelor lăuntrice, niciun conflict între sensibilitate și rațiune, găsește surprinzătoare și falsă renumita teoria a lui Kant. D-l Al. Posescu face parte desigur dintre acești fericiți. Să mai subliniem oare eroarea ce comite d-l Posescu atunci când întâmpinând observația că arta deține locul intermediar între finalitatea extrinsecă a tehnicii omenești și aceea intrinsecă a naturii ca totalitate, crede a afla aci un concept contradictoriu, produsul unei indeletniciri sofistice a spiritului? Procedând cu mai multă măsură și chibzuință, analistul nostru ar fi putut singur descoperi că o formă de trecere, o existență care mijlocește între două regiuni ale realității nu este un concept contradictoriu. Immanuel Kant nu este deci un simplu sofist atunci când afirmă că arta mijlocește între finalismul voinții morale și mecanicismul naturii și formula „finalității fără scop” nu este chiar „*evident absurdă*”, așa cum o proclamă d-l Posescu. Trecerile, mijlocirile, articulațiile nu sunt contradicții. Este destul de penibil că trebuie să facem observații atât de elementare și că cineva căruia i se dă libertatea să iscălească articole de filosofie impune discuției un astfel de nivel.

Poate nu m'ași fi ocupat, așa dar, de părerile d-lui Al. Posescu, dacă ele nu m'ar fi făcut să reflectez la neajunsurile criticii care, neîncepând prin a-și apropia în chip conștiincios obiectul cercetării sale, se mulțumește să considere fragmente întâmplătoare. Grăbit să obiecteze, tânărul colaborator al „*Revistei de Filosofie*” n'a observat nici locul pe care l-am dat ideii eteronomiei artei, nici acela, foarte larg, pe care îl dau metodei *explicative* în estetică, alături de locul pe care îl deține metoda *fenomenologică*, în care d-sa vede oarecum un dușman personal. Cine s'ar mărgini să citească articolul d-lui Posescu ar putea crede că, în tratatul meu, nu aplic decât descripția fenomenologică. „*Metoda lui*<sup>1)</sup> *de cercetare*, scrie d-l Posescu, *nu poate fi decât cunoscuta metodă fenomenologică preconizată de unii dintre reprezentanții aceleiași filosofii germane, de care vorbeam adineauri.*” Este adevărat că, ocupându-mă cu caracterizarea operii de artă, am folosit metoda fenomenologică, pe care o consider drept instrumentul cel mai delicat oferit de metodologia modernă în sarcina de a *descrie* obiectele realității. Me-

1) lui, adică a mea. Această formă necurtenitoare a pronumelui este neobicinuită între oameni de bună condiție.

toda fenomenologică constă, în adevăr, din izolarea lucrului din lanțul cauzelor și al efectelor și din varietatea în care ni-l înfățișează experiența concretă, pentru a-l considera în structura-i permanentă și ideală. Cine a făcut observația că preocuparea de a explica un lucru, adică de a urmări chipul în care apare în înlănțuirea cauzală, întunecă buna și exacta lui cunoștință descriptivă, nu poate să nu salute în fenomenologie un progres al metodelor moderne. Tot astfel, acela care înțelege că pentru a recunoaște într'o impresie schimbătoare un obiect permanent, este de presupus că spiritul posedă intuiția realității lui statornice și ideale, ajunge la concluzia că metoda fenomenologică se găsește în dreptul ei încercând s'o descrie pe aceasta din urmă. „Estetica” mea, care sprijină înțelegerea ei despre artă prin rezultatele de căpetenie ale cercetării mai vechi și mai noi, nu putea deci să treacă cu vederea căștigurile fenomenologiei. Sub numele de „momentele constitutive ale artei”, am încercat deci portretul fenomenologic al operii de artă. Făcând aceasta am încercat însă *descrierea* și nu *explicarea* artei, încât d-l Posescu comite o regretabilă confuzie și în ce privește intențiile mele și acele ale fenomenologiei, atunci când formulează învinuirea: „*simpla descriere nu este nici măcar un început de explicare*”! Numai oameni nefamiliarizați cu noțiunile filosofiei pot crede că *descrierea* ar fi pentru cineva o formă a *explicației*. D-l Posescu intră în această categorie atunci când aruncă descriției fenomenologice imputarea că nu explică nimic, deși ea niciodată nu și-a propus aceasta.

Revenind la chipul în care se succed metodele în decursul expunerii mele, trebuie să arăt că descriției fenomenologice am făcut să-i urmeze explicația, după cum am anunțat încă din primele pagini, scriind de pildă: „*Metodele în stadiul creației și contemplației vor rămânea, ca și în cazul operii de artă, descrierea și explicația*”. Am arătat apoi rolul pe care îl deține *normalizarea* în cercetările estetice, care ocupându-se de *valori* nu le poate descrie, decât recomandându-le. Valoarea estetică, în adevăr, fiind obiectul unei aspirații, analiza ei ia totdeauna forma propunerii, a normalizării. *Ce ne facem cu faptele!...* exclamă d-l Posescu cu o indignare de cetățean. Științele nu câștigă în fiecare moment adevăruri pe care n'a fost nevoie să le presupună? Științele, adică științele naturii, căci despre acestea mi se pare că vrea să vorbească d-l Posescu, urmăresc însă fapte ale realului independent de noi și de aceea le poate câștiga fără să intervină prin postulatele lor, pe când știința esteticii având să analizeze valori, adică obiecte ale voinții anticipatoare, nu poate evita postularea lor normativă. Dar nici acest motiv nu pare a fi priceput mai bine de d-l Posescu.

Ne întrebăm, în tot cazul, cum de n'a observat locul atât de larg pe care îl consacru *explicării* fenomenelor artistice, când

tratatul meu insistă de mai multe ori asupra temeiurilor acestei metode și consacră capitole întregi aplicării ei? Să fie aci ne-băgare de seamă sau falsificare voită a stărilor de fapt? Se pare totuși că n'avem de-a face cu o simplă scăpare din vedere, de oare ce prins de un scrupul subit al conștiinței, d-l Posescu adaugă la un moment dat între paranteze: „*S'a mai vorbit și de alte metode, dar în fața acestora două de care ne ocupăm ele cad cu totul în umbră*”. Criticul meu știe deci că folosesc și alte metode, decât aceea fenomenologică, dar socotește că le dau o mică însemnătate. Cum le dau însă o însemnătate mai mică, atunci când cele două volume ale „Esteticii” consacră aplicării lor părți masive din ele? D-l Posescu ar întâmpina greutatea să răspundă la această întrebare.

Și ca o dovadă că explicația genetică, istorică și psihologică, ocupă un loc foarte întins în „Estetică” și care nu poate fi trecut în niciun caz cu vederea, stau aprecierile unui alt critic al lucrării mele. Este vorba de d-l Camil Petrescu, care într-o lungă notă publicată în volumul „Teze și Antiteze”, ca un epilog la o discuție literară pe care am avut-o împreună cu vreo doisprezece ani în urmă, și care adaugă acum o mulțime de lucruri în afară de obiectul vechei noastre desbateri, face aceste aprecieri, pe care mă scuz a trebui să le reproduc și în unele din laturile lor atât de măgulitoare. „*D-l Tudor Vianu, scrie d-l Camil Petrescu, este poate unul dintre cei mai de seamă erudiți ai timpului în acea știință aparte care e estetica psihologică și genetică și în acelaș timp unul dintre cei mai de seamă scriitori pe care îi are literatura românească... Personalitate puternică, excesiv subiectivă, e un cu totul neobicinuit analist al complexelor subiective, până acolo unde nuanțarea devine o uimire și o incântare. Cu adevărat caracteristic e că și atunci când în compactul său tratat de estetică se ocupă cu problema esențială a artei, despre judecata de valoare, în loc s'o trateze fenomenologic, o tratează ori istoric ori psihologic (explică doar condiționările istorice ale judecăților de valoare și face psihologia aprecierii estetice) pierzând astfel unica ocazie de a face estetică, în sensul strict al cuvântului*”.

Ciudată și inexplicabilă situație! Pe când pentru d-l Posescu sunt prea fenomenolog, pentru d-l Camil Petrescu nu sunt fenomenolog în deajuns. Unul crede că estetica începe numai cu explicarea genetică a fenomenelor; celălalt socotește că în momentul în care ajunge în acest punct și părăsește domeniul descrierii fenomenologice, încetează de a mai fi estetică propriu zisă. Amândouă consideră însă părți izolate din lucrarea mea și nu unitatea ei complexă. Cititorul care a examinat-o însă cu răbdare, cu bună-voință și cu acel minimum de pregătire elementară, despre care un tânăr publicist cum este d-l Posescu, ar fi câștigat să dea dovezi mai sigure, a putut să se con-



vingă că lucrarea mea folosește o pluralitate de metode. Estetica mi se pare, în adevăr, că nu poate fi decât *normativă*, intrucât obiectul ei este o valoare. Ea trebuie să fie *fenomenologic-descriptivă*, dacă nu vrem să cădem în eroarea de a lua drept artă, lucruri care numai prin extindere abuzivă a termenului pot fi denumite astfel. Ea trebuie, în fine, să fie și *explicativă*, dacă ne gândim că arta fiind un produs istoric și social, se cuvine a o înțelege în curentul cauzelor care îi condiționează apariția și îi determină formele succesive de manifestare. Integrarea conținutului de valori extraestetice în elementul estetic al formei, unul din punctele fundamentale ale concepției mele, legitimează această pluralitate de metode. Am expus, cu lungi dezvoltări, toate acestea în cele două volume ale „Esteticii” și faptul de a fi închinat acestei munci o vreme îndelungată și un oarecare efort de îmbrățișare a întregului domeniu, socotesc că îmi dădea dreptul de a fi cel puțin citit în întregime.

Cred că cele spuse până acum m'ar autoriza să nesocotesc celelalte păreri exprimate de d-l Posescu. Dar cum unui tânăr atât de suficient, cum este d-l Posescu, o demonstrație dusă până la capăt îi poate fi de folos, mă voi constrânge să discut și celelalte obiecții ale sale. Mi se atrage deci atenția că greșit am indicat ca obiect al esteticii, frumosul artistic și că ar fi fost „mai simplu și mai firesc... ca estetica să rămână știința artei și a problemelor în legătură cu ea, decât a frumosului artistic”. Lipsa de chibzuință a contrazicătorului meu apare în această obiecție încă odată. Căci este evident că printre problemele pe care le une arta, sunt unele care revin de pildă istoriei și ferurilor ramuri ale tehnologiilor ei speciale, pentru a nu vorbi decât de acestea. Nici istoria literaturii, a muzicii sau a artelor plastice, nici poetica, musicologia sau teoria specială a arhitecturii, picturii sau sculpturii nu pot lua loc în câmpul esteticii. Din aceste motive, limpezi pentru oricine are deprinderea să gândească mai temeinic, estetica nu este tot una cu știința artei și nu-și poate asuma rolul de a examina toate problemele acesteia din urmă. Dealtfel, cercetarea modernă a distins mai de mult ca între două ordine diverse de preocupări, între „estetică” și „știința artei”, al căror nume separat revine în publicații cunoscută, ca de pildă în titlul tratatului lui Dessoir sau în acela al renumitei reviste „Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, pe care celebrul profesor al Universității din Berlin o scoate de treizeci de ani. Așa dar, tocmai pentru că importante și numeroase probleme ale artei cad în afară de câmpul esteticii, obiectul acesteia din urmă nu poate fi altul decât *frumosul artistic*, adică acea însușire specială prin care arta atinge sensibilitatea estetică. Cum însă însușirea estetică a operii, caracterul prin care ea devine frumoasă, pentru a fi bine precizat, trebuie delimitat față de toate elementele extraestetice

pe care opera, ca realitate socială, le cuprinde în sine, tratatul meu a acordat dezvoltările de rigoare și analizei acestor elemente din urmă. Am văzut însă, din capul locului, că d-î Posescu nu face nicio mențiune despre ideea eteronomiei artei în estetica subsemnatului, desigur pentru motivul că sau lipsa sa de conștiinciozitate l-a făcut să socotească de prisos străbaterea întregii lucrări sau insuficiențele pregătirii și ale mijloacelor sale critice l-au împiedicat să înțeleagă caracterul concepției asupra căreia se pronunță.

Însfârșit, stabilind printr'o deducție arbitrară că estetica mea nu poate fi decât fenomenologică, asprul meu critic se întreabă cu grije ce voi putea spune despre problema creației și a contemplației artistice. *„In volumul al doilea și ultim al „Esteticei“ sale, care încă n'a apărut, scrie d-l Posescu, urmează să fie puse în discuție problema creației și a contemplației artistice... Credem totuși că, cu unele afirmări cuprinse în primul volum, autorul și-a făcut dificilă posibilitatea aceasta“*. Tânărul adversar al esteticei moderne, al fenomenologiei estetice, al esteticei kantiene și, dacă nu mă înșel, al fostului său profesor de estetică, crede, așa dar, că volumul al II-lea al lucrării mele n'a apărut și că despre conținutul lui se poate mărgini la simple presupuneri. Mă găsesc deci în situația de a-l informa că obiectul coniecturilor sale se găsea în librării de opt luni de zile, în momentul în care articolul său apărea în „Revista de Filosofie“ și că, în loc de a construi ipoteze asupra cuprinsului său, ar fi făcut mai bine să-l consulte în liniște și cu răbdare, mai ales că nimeni nu-l grăbea să ne comunice părerile sale despre obiectul și metodele esteticei, după cum nimeni nu-l silea s'o facă în forma pe care am văzut-o. Rezerva judecății sale i-ar fi fost de mare folos.

TUDOR VIANU

## RECENZII

EUGENIU SPERANTIA: *Lecțiuni de Enciclopedie juridică. Cu o introducere istorică în filosofia dreptului* (Cluj, 1936).

Filosofia juridică românească își îmbogățește domeniul, după importanta lucrare a D-lui Mircea Djuvara, intitulată „Teoria generală a dreptului sau enciclopedia juridică”, cu un nou și interesant studiu datorit D-lui Eugeniu Sperantia. Activitatea filosofică și juridică a D-lui E. S., e cunoscută și bine apreciată. E suficient să reamintim printre lucrările D-sale filosofice mai recente, acel fin și substanțial eseu având drept temă „Papillons” de Schumann, iar printre cele juridice, acele „Principii fundamentale de filosofie juridică”. Noul studiu al D-lui E. S., cuprinde două părți. În prima parte, intitulată „Lecțiuni de Enciclopedie juridică” autorul urmând planul stabilit în Introducere se ocupă de următoarele probleme: determinarea dreptului în raport cu societatea și celelalte norme sociale, clasificările dreptului și sensul acestui termen, origina și evoluția istorică a dreptului și legile acestei evoluții, principiile ideologice ce întemeiază autoritatea dreptului. Știința dreptului are ca obiect realitatea „drept”. Ceeace numim astfel „este întotdeauna o totalitate de reguli, de norme, înăuntrul cărora activitatea, conduita omenească ne apare ca trebuind să se limiteze”. Creațiunea normelor sociale în genere, deci și a celor juridice, constituie o lege fundamentală a vieții sociale. „Societatea creează legi”, decurge din legile vieții în genere (viața se produce și se menține numai în anumite condițiuni), din legile minții omenești (gândirea se desfășoară numai prin respectarea unor anumite norme), din natura și condițiunile oricărei vieți sociale (societatea nu poate exista fără limitarea reciprocă a voințelor individuale). Cum poate fi determinat dreptul în raport cu celelalte norme sociale? Rudolf von Jhering afirmă că ceea ce caracterizează dreptul este forța de constrângere a statului: Zwangsgewalt des Staates, Hans Kelsen pune accentul principal pe interdependența drept-stat: alles Recht ist Staatsrecht, aller Staat ist Rechtsstaat, Georges Gurvitch, distingând dreptul în stare născândă de dreptul propriu zis, afirmă că elaborarea, consacrarea și garantarea normelor juridice de către stat constituie un element esențial al dreptului. D-l E. S., după ce observă că „deosebirile dintre ordinea de drept și celelalte sisteme de normatiune a vieții sociale nu stau toate pe acelaș plan” (ele pot fi nu numai de fapt, ci și formale), crede a găsi specificul normelor juridice în caracterul lor de a fi indispensabile bunului mers al societății: „categoria de norme care efectiv hotărăsc menținerea vieții sociale, normele a căror suprimare sau călcare regulată ar periclita desfășurarea naturală a socialității”. Normele juridice nu sunt însă toate de aceeași natură: pe lângă cele „cardinale” care au drept scop garantarea existenței vieții sociale (spre ex. dispozițiile legale referitoare la organizarea statului), există altele „adventive” care asigură existența și organizarea primelor (spre pildă legile școlare). Propunându-și să obțină o definiție esențială a dreptului, D-l E. S. neagă valoarea „sanțiunii” ca element determinant al acestei definiții așa cum sunt înclinați a crede unii juristi. În această privință, autorul face o serie de inte-

resante observațiuni și anume: oricare altă normă socială este și ea susceptibilă de a fi sancționată, sancțiunile sunt ele însele norme juridice adventive (fixarea și determinarea lor se face tot prin norme de drept), acțiunea de asigurare și de garantare implică și sensul unei eventuale acțiuni de constrângere, sancțiunea exterioară nu este suficientă (sunt necesare aspirațiile spre just și spre logic), în fine dreptul este respectat tocmai în împrejurările în care sancțiunea nu se aplică. Ținând seama de gradul de justiție și de acel de „socialitate”, dreptul ar putea fi definit ca „un sistem deductiv de norme sociale destinate ca printr'un maximum de justiție realizabilă, să asigure un maximum de socialitate într'un grup determinat”. Să vedem acum ce distinge moravurile și morala de norma juridică. Moravurile sunt condiționate de opinia publică, morala de conștiința individuală (D-l E. S., se arată partizanul unei morale raționale). Spre deosebire de morală și de drept, moravurile nu implică o logică rațională. (Cutuma intermediară între moravuri și drept are elemente raționale alături de altele iraționale). Morala definită ca „un total de norme generale ale conduitei practice personale care se impun conștiinței ca absolut valabile și implică excluderea oricărei contradicții”, nu se opune dreptului. Fără a coincide cu morala (multe elemente juridice sunt amurale), dreptul se inspiră totuși din principiile etice, căci „legiuitorul nu va putea decreta pentru alții dispoziții pe care conștiința sa nu le acceptă pentru sine; altfel o asemenea decretare ar suferi de același viciu al contradicției și ar fi simultan imorală și injustă. Trecând la accepțiunile termenului „drept” D-l E. S., distinge sensul adjectival care la rândul-i poate fi obiectiv sau subiectiv (la care se mai adaugă acela de știință sau disciplină). Raportul dintre dreptul obiectiv și cel subiectiv este extrem de interesant. Unii juristi ca Leon Duguit și Hans Kelsen reduc dreptul subiectiv la cel obiectiv. Alții dimpotrivă: Raymond Saleilles și Georges Ripert bunăoară, subordonează dreptul obiectiv celui subiectiv. D-l E. S., examinând diverse păreri în această privință, observă că dreptul subiectiv definit ca „un interes garantat printr'o normă socială, deși rezultă din dreptul obiectiv, are totuși o existență proprie: el se justifică în chip natural prin însăși viața socială. Dreptul obiectiv având drept misiune să-l consacre și să-l apere. Cercetând rolul societății și al individului în geneza dreptului, D-l E. S., combate aserțiunile școlii istorice după care dreptul ar fi o expresie a celui „Volksgeist”. Ceeace nu înseamnă că el rezultă numai dintr'o voință individuală, ci dreptul apare simultan un produs individual și colectiv, ca „însăși conștiința omenească în genere”. Dreptul are o „viață” a sa proprie: el evoluează datorită doctrinei, dispozițiilor legislative, interpretării magistratului (a se vedea în această privință studiile lui Francois Geny), în fine datorită transformărilor mediului social, în genere. D-l E. S., formulează 14 legi care ar conduce evoluția dreptului. Aceste legi ar fi reductibile la două legi mai generale: „Dreptul ca unul din aspectele sociale ale vieții evoluează în mod analog ca orice proces vital. Dreptul ca fapt spiritual evoluează prin afirmarea progresivă a spiritualității omenești”. Considerând justificarea autorității dreptului, D-l E. S., examinează pe rând diversele teorii formulate în această privință și anume: teoria religioasă (Socrate, Cicerone, Dante ș. a.), cea democratică (Mainardini, monarhohahii, jesuiții, Locke, Montesquieu, Rousseau ș. a.), concepția dreptului natural (dreptul derivă din natura omului), cea raționalistă (dreptul este o exigență a minții omenești), concepția mistică națională (dreptul rezultă din spiritul național) și mistică a statului (dreptul este creat de stat), înfine explicațiunile „negative” ale autorității dreptului: dreptul se întemeiază pe „forță”, „plăcere” sau „util”. O interesantă observațiune a D-lui E. S., este aceea că oricare din aceste teorii ar permite transformarea „dreptului” în arbitrar, dacă s'ar întemeia numai pe voință și nu ar ține seama și de o „raționalitate intrinsecă”.

A doua parte a studiului D-lui E. S. este o „Introducere istorică în filosofia dreptului”. În această parte autorul ne prezintă accepțiunile ideii de „drept” și ale corelatelor ei astfel cum rezultă din cercetarea teoriilor caracteristice și a diverșilor autori reprezentativi. Este o expunere clară și

concisă, esențialmente descriptivă. Luând ca punct de plecare cea mai veche legislație cunoscută, codul babilonian al lui Hammurabi, ea trece prin evul mediu, renaștere și timpurile moderne spre a se opri la cele mai interesante teorii actuale și la cei mai de seamă autori contemporani, cum sunt bunăoară: François Gény, Georges Gurvitch, Georges Renard (Franța), Georges Cornil (Belgia), relativistul Gustav Radbruch, apoi H. U. Kantorovicz și Eugen Ehrlich din așa numita „Freirechtliche Bewegung” (Germania), Giorgio del Vecchio (Italia) și numeroși alți autori.

Trei probleme s'ar putea formula, considerând studiul D-lui E. S., și anume: posibilitatea existenței filosofiei și enciclopediei juridice ca discipline autonome, în caz afirmativ ar fi de discutat asupra obiectului, scopului și metodei acestor discipline asupra cărora este departe de a exista un unanim acord, înfine, delimitarea reciprocă a realităților intrând în cadrul respectiv al filosofiei sau enciclopediei juridice. Dar aceste probleme nu le vom desvolta aci. În ansamblu, lucrarea d-lui Eugeniu Speranția prin bogata sa bibliografie (în a doua parte) și prin spiritul critic judicios ce-l străbate (mai ales în prima parte), se prezintă cu calități de interes și utilitate evidentă celor care vor să se informeze asupra problemelor juridice fundamentale, să le cunoască în reciproca lor înălțuire și să reflecteze asupra lor.

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

CONST. GEORGIADÉ: *Probleme și idei noi în psihologie*. (București, Soc. Română de Filosofie, 1936.)

După lucrarea de vastă informație și profundă analiză care este „Psihologia gândirii copilului”, D-l Georgiade ne pune la îndemână noua D-sale lucrare care, deși de proporții mai reduse, conține un bogat material de informație care se îmbină în mod fericit într-o sinteză originală.

„Probleme și idei noi în psihologie” este desigur o lucrare merită să mijlocească publicului românesc contactul cu problemele cele mai actuale ale psihologiei moderne. Prin felul original însă, în care diferitele probleme sunt expuse, lucrarea depășește caracterul pur informativ, prezentându-se ca un tot armonios, în care principiile și ipotezele psihologiei actuale sunt expuse clar și organizat.

Pentru a da o idee cât mai clară asupra problemelor care intră în cadrul psihologiei de astăzi, autorul analizează cu multă pricepere, diferitele direcțiuni ale psihologiei actuale, în care investigația științifică deține primul loc. În capitolul tratând despre problemele psihologiei contemporane, autorul reușește să expună în mod pregnant metodologia acestei științe și să redea în mod concis diferitele doctrine în jurul cărora gravitează astăzi cercetările de psihologie experimentală. În același capitol, D-sa expune teoriile mai noi care stau la baza explicării inteligenței. Deși D-sa trece în revistă părerile diversilor cercetători privind această problemă, credem că ar fi fost necesar să-i consacre un capitol special. În primul rând, pentru motivul că o problemă de importanță deosebită, care încă este deschisă cercetărilor și în care ipotezele asupra naturii și structurii inteligenței abundă și sunt susținute de diverși autori pe bază de rezultate experimentale, poate oglindi mai bine felul în care psihologia actuală pune problemele și modul în care ea poate ajunge să dea concluziuni valabile. Cele câteva pagini pe care autorul le-a consacrat acestei probleme, rezumă într'adevăr părerile diferiților cercetători, însă nu pot da publicului cititor posibilitatea să-și formeze o părere asupra felului cum aceștia își fundamentează și verifică ipotezele. Aceasta fiind o problemă centrală în psihologie, credem că ar fi fost util să aibă o dezvoltare proporțională cu importanța ei, mai ales că dintr'o expunere prea sumară, cititorul poate rămâne cu impresia că cercetările au rămas sterile

sau nebuloase. Desvoltând discuțiunile asupra problemei inteligenții, autorul ar fi putut avea deasemenea ocaziunea să trateze mai amplu și problema atât de actuală a testelor psihologice. Deasemenea, o discuție mai dezvoltată asupra inteligenții ar fi facilitat și o încursiune în problema debilității mintale, asupra cauzelor și consecințelor sale, problemă, care deși, după cum mărturisește autorul, este cu totul specială, nu poate fi neglijată totuși într'o expunere asupra inteligenții.

În acelaș capitol, rezervat discuției problemelor psihologiei contemporane, autorul se ocupă de teoriile mai noi asupra vieții afective, caracterului și personalității. Relevăm în aceste expuneri claritatea și conciziunea cu care D-l Georgiade tratează teoriile biologice, de fiziologie nervoasă și de psiho-sociologie, care concură pentru a aduce explicați valabile, care să lămurească aceste probleme.

Aceste probleme sunt de altfel tratate și în capitole speciale, în care concepțiile bio-chimice în psihologie și noile orientări în studiul vieții afective sunt expuse cu multă obiectivitate și dovedesc din partea autorului cunoștințe aprofundate de bio-chimie, de fiziologie nervoasă și psiho-patologie.

Toate aceste studii, împreună cu cel consacrat psihologiei conduitei a lui Pierre Janet, duc la concluziunea naturală, că rezultatele la care a ajuns fiecare din aceste ramuri ale științei, se armonizează în mod organic, întrucât se poate observa, în procesul lor evolutiv, o strânsă interdependență. Acest proces de evoluție a putut determina caracteristica ideologică și experimentală a psihologiei veacului al XX-lea.

Într'un capitol special, autorul aduce o interesantă și vieaie contribuție la explicarea psihologiei D-lui C. Rădulescu-Motru, ale cărui concepții le corelează cu ale psihologilor străini.

Înfărsit, în două capitole mai dezvoltate: „Influxul nervos. Ipotezele privitoare la natura și transmisiunea sa” și „Psihologia și teoria cunoștinței”, autorul formulează criteriile mai noi în virtutea cărora unui cercetător admit sau nu, atingerea domeniului psihic cu fiziologicul material și logicul transcendental, entități care todeauna au amenințat granițele psihologicului. Astfel, în primul studiu, sunt expuse diferitele ipoteze formulate de Piltüger, Nernst, Lopicque, Adrian, Piéron, Fessard, fiziologi care urmăresc să dea o rezolvare problemei originii sensibilității, bazați pe rezultatele cercetărilor experimentale în jurul fenomenelor de electricitate organică, de polarizare și depolarizare a fibrelor nervoase. Este un studiu în care autorul dovedește un foarte dezvoltat spirit critic și mai ales vaste posibilități de sinteză. În cel de al doilea capitol menționat, D-l Georgiade ne înfățișează, din punct de vedere critic, concepțiunile epistemologice ale lui Kant, Bergson, Husserl, etc., din care caută să fixeze conexiunile între aceste concepții și structura psihologiei ca știință. În acest studiu, autorul ne dă o critică foarte bine susținută, mai ales în ceea ce privește ideea kantiană despre unitatea conștiinței și psihologia fenomenologică a lui Husserl.

Aceste chestiuni, ca și altele în legătură cu psihoenergetica, cu experiența mistică și inteligența copilului, sunt puse în discuțiune și explicate cu mult spirit de obiectivitate și cu o îngrijită analiză. În relevarea lor succesivă, autorul reușește să ne dea o imagine adecvată a întregului cărei apariție și care este psihologia timpului nostru.

Nu putem încheia aceste scurte notațiuni, fără să relevăm încă o calitate a lucrării D-lui Georgiade, care decurge din rezerva cu care sunt expuse ipotezele și concepțiile mai noi, cărora încă nu li s'au găsit verificări experimentale. Este o rezervă cu care autorul ne-a obișnuit încă din lucrările anterioare și care ne dă posibilitatea să recunoaștem omul de știință.

G. C. BONTILĂ

EDGAR PAPU: *Răspântii. Forme de viață și cultură*. (București, Societatea română de filosofie, 1936, pp. 147.)

Interesul și frumusețea proprie unei cărți de cultură pot fi apreciate prin semnificația problemelor atinse și prinderea înțelesului lor esențial în indicarea perspectivei noi pe care o deschid voințele noastre de lămurire. Volumul recent publicat de d. Papu are aceste două însușiri; grupând aici articolele apărute în diferite reviste, autorul le-a dat o unitate pe care singur o definește într-o pagină de introducere, arătând că a încercat cercetarea unor fapte de cultură „în sămburele devenirii lor”. Ceea-ce unește într-o aceeași perspectivă diversitatea fenomenelor prezentate și ceea ce dă volumului semnificația unui tot și astfel înțelesul unei anumite direcții în interpretarea faptelor de cultură, este întotdeauna trecerea dincolo de datele simple spre descoperirea perspectivelor spirituale noi pe care fiecare fapt o cuprinde; asupra acestui fapt de cultură deplin încheșat, autorul proiectează lumina înțelegerii procesului lui de constituire surprinzându-i elementele de relație și putințele de raportări numeroase care însemnează o îmbogățire a sensului lui. Studiile cuprinse în volum pot fi separate în grupuri care indică preferința autorului pentru anumite probleme și totodată permite definirea unității de metodă în cercetarea chestiunilor variate. Astfel, studiul asupra originii romantismului ca și cel ce urmărește trecerea dela Caritate la simpatie, cuprind căutarea derivației îndepărtate a unei valori de cultură, în primul caz, a unei atitudini a omului modern, în cazul al doilea; interesul lor stă în urmărirea filiațiunii momentelor de cultură care au dus la încheșarea acestor aspecte, cercetarea întinzându-se asupra unor epoci diferite și filiația momentelor fiind căutată prin interesante apropieri, deasupra timpului, a unor identice tipuri spirituale. Arătarea apariției romantismului ca atitudine derivată din mișcarea contra-reformei condusă de ultimii umaniști, determinarea începuturilor lui nereușite la Tasso, apoi caracteristice în muzica lui Palestrina, pentru ca mult mai târziu numai să reapară în secolul XIX francez; toată această adâncire treptată a fenomenului până la surprinderea punctului lui de plecare în subtilizarea vieții sufletești prin spiritualitatea nouă a contra-reformei este integrarea faptului literar studiat în fenomenul complex al culturii. Aceeași înțelegere apare în celălalt studiu al acestui prim grup; oprindu-se la omul Reformei, autorul vede aci germele individualismului care înseamnă singurătatea omului modern; procesul trecerii dela caritate la simpatie înseamnă afirmarea treptată a conștiinței acestei neputințe de salvare prin iubire; întâlnim germele acestui tragic individualism în Maximele lui Le Rochefoucauld, iar la Pascal conflictul între idealul de iubire al acestor ani ai contra-reformei și orgoliul individualismului modern este accentuat, pentruca scepticismul moral al secolului XVIII, ca și faptul apariției tipului original — care înseamnă un moment caracteristic de „însingurare” morală — și paralel cu acestea admirația pasivă trecută în primul plan al afectelor și odată cu ea preocuparea sublimului, asocierea acestuia cu noțiunea simpatiei, să fie momente care indică acelaș nucleu al individualismului închis între marginile lui, tragic în singurătatea pe care o înseamnă; în locul iubirii, simpatia omului modern se constituie astfel nemotivată, obscură în motivele ei și astfel incertă; se închide în acest fel linia urmării constituirii treptate a individualismului modern, cu tragicul său implicit, dealungul unor fapte de cultură diverse cărora li s'a surprins identitatea semnificației. Dar dacă până aci, cercetarea se întinde pe planuri diferite prin diversitatea epocilor, alte două studii — cum sunt cel închinat Jurnalului lui Jules Renard și cel asupra controverselor critice idealiste — încearcă definirea unor personalități. Articolul asupra lui Renard, înțelegând tensiunea suferinții lui ca un contrast tragic între spiritul unei tradiții burgheze, de care era legat, și dorința expresiei unei experiențe profund proprii, arată că acelaș contrast apare între înclinația lui spre viața patriarhală a unei case de țară și transplantarea în mediul orașenesc; ca și între viața lui de fapte plate și încercarea

trăirii ei totuși din perspectiva de infinit a visului; sunt puncte cari constituie acea îmbinare de tradiție și autenticitate între cari se sbate spiritul scriitorului francez. Studiul se alcătuește astfel ca definire a unei personalități prin urmărirea aceluiaș contrast intim în forme diferite de manifestare; dar această cercetare în adâncime reia metoda aceluiași identificări ce, în articolele citate mai sus, apărea pe linia unor epoci diverse. Articolul închinat unei estetice românești se apropie de aceasta din urmă, fiind o determinare a liniilor unei gândiri în unitatea tuturor punctelor ei. Arătând cauză apariției mai târzii a esteticei în preocuparea filosofică a culturii românești, autorul surprinde un moment interesant atunci când precizează că privirea necesită de prisma unică a esteticii și puțința separării ei de însăși considerarea naturii obiectului privit, cere o puțință de diferențiere a planurilor foarte dificilă, și prin urmare firesc apărută după preocupările de spirit metafizic. Analiza esteticei d-lui prof. Vianu, determinarea înțelesului autonomiei estetice la care se oprește autorul sistemului și mai ales definirea acestei autonomii dincolo de formula simplă a estetismului, permite o apropiere de crocianism, pentru aceeași justă delimitare a fenomenului artei fără trunchierea înțelesului lui; astfel, articolul realizează fixarea punctelor unui sistem lărgindu-i semnificația prin confruntarea cu una din direcțiile caracteristice ale esteticei contemporane, ca metodă apărând și aci aceeași adâncire treptată a sensului unei poziții spirituale. Metoda apare deasemenea asemănătoare în studiul controverselor esteticei idealiste unde întâlnim cercetarea unor gândiri închise în liniile bine conturate ale unui sistem și despicierea lor pentru stabilirea unora din punctele de atingere: Croce indirect hegelian, Gentile plecând direct dela gândirea filosofului german, întrepătrunderea totuși dela început a gândirii lor, estetica lui Gentile având să continue mai târziu teoria crociană, la rândul lui Croce cunoscând influența celui alt; totodată, arătarea punctelor care îi despart esențial: poziția anti-istorică, de pură idealitate, a lui Gentile, față de spiritul crocian fragmentat în cele patru momente ale desfășurării lui; de aci extra-temporalul în care se dezvoltă momentele procesului Spiritului la Gentile și totodată, în planul trăirii concrete, întrepășarea lor necesară și deci necesara impuritate a artei; mai departe, negarea fragmentistului crocian, neacceptarea unei istorii a artei ca serie de monografii, sunt puncte cari separă pe cei doi gânditori ai idealismului italian.

Dar studiul ultim asupra lui Vico în cultura românească arată însăși îmbinarea prețioasă a metodei arătate până aci — surprinderea filonului unei atitudini sau valori în timpuri diverse, în culturi diferite sau în planuri diferite ale aceleiași personalități — cu documentarea bibliografică foarte bogată necesară urmării gândirii vichiane în unele momente ale culturii noastre; identificarea aceluiaș motiv vichian la Bălcescu, Eliade, Hașdeu și unii scriitori contemporani arată în esență cum și un studiu de felul acesta a putut fi constituit din aceeași perspectivă a înțelegerii semnificației faptului privit pentru regăsirea lui dealungul unor momente de cultură diverse, prin cari totuși poate să străbată, încă viu, filonul căutat. Unitatea cărții se definește astfel până la urmă ca unitate de metodă și, mai precis, unitate de privire a faptelor. Căutător pasionat al punctelor de contact, apropiind interesant fapte de cultură a căror unitate o surprinde dincolo de închegarea lor ultimă, în procesul lor de devenire, cartea înseamnă acest interes pasionat pentru cultură și voința înțelegerii în multiplele relații care leagă diversele ei momente; curiozitatea și pasiunea cercetării dau unitate articolelor și totodată ele lămuresc bucuria ce se desprinde din acele pagini cari atingând o semnificație mai bogată a faptului privit, sunt într'adevăr momente de oprire; interesul cărții e astfel nu numai în interesul problemelor cercetate dar și în această pasiune pentru faptul de cultură și în această adâncime a lui în determinarea semnificației bogate.



CONSTANTIN NOICA: *Concepte deschise în istoria filosofiei*. (Editura „Bucovina” I. E. Torouțiu).

D-l C. Noica impune prin munca d-sale, intensă dar calmă, todeauna pe aceeași linie, prin ținută și seriozitatea atitudinii sale, prin exemplu pe care-l dă, și care — cu toată vitregia vremurilor românești pentru filosofie — se ilustrează în publicarea în curs de mai puțin de un an, a trei lucrări ce își au locul lor precis, răspunzând unei necesități simțite, cum sunt traducerile, în filosofia noastră.

Ultima d-sale carte „*Concepte deschise în filosofie*” în care sunt cuprinse trei studii „*Conceptul de Mathesis universalis la Descartes*”, „*Elemente pentru o scientia generalis la Leibniz*” și „*Problema lucrului in sine la Kant*” este o cercetare făcută, cum spune autorul, pe baza unui anume tip de a privi istoria filosofiei. În „Cuvânt înainte” D-l Noica încearcă să explice acest „tip de a privi”. D-sa deosebește trei interese pentru istoricii filosofiei, dintre care ultimul și pe care îl preferă, e acela care caută să explice sistemele „arătând nu numai cari sunt factorii de apariție ai fiecăruia și cum se inseriază ele, dar și felul cum se desfășură, înăuntrul aceluiaș sistem, ideile alcătuitoare”. Dar, spune d-l Noica, în loc de a privi și examina ideile emise, nu s'ar putea lua în considerație spiritul care emite idei? „În loc să rezumăm, să expunem sau să explicăm un material de idei, nu ar fi mai interesant să reconstituim spiritul care dă acele idei?” Un asemenea mod de a privi istoria filosofiei duce la un proces care nu mai sfârșește niciodată, din cauză că nu există o necesitate care să-i pună un termen.

Și atunci se întreabă autorul: „Nu cumva e aceasta însăș natura spiritului: de a nu sfârși? O viață în spirit, viața unui gânditor, se reînnoiește veșnic din propria ei substanță”. „Toată lumea vede bine că filosofia e o complicare de probleme și că ea nu soluționează, dar neîncetat propune soluții. Doar filozofii nu văd așa ceva și anume cei care au un sistem. Căci atunci când ai un sistem de filosofie, începi să nu mai știi ce e filosofia; sau știi, dar știi doar ce este a ta: pe a altuia nu o mai înțelegi, iar definiția ta nu-l mai cuprinde”.

În acest sens vorbește d-l Noica de concepte deschise în istoria filosofiei; o astfel de teorie nu ar voi să prezinte un caracter riguros, sau câteva concepte precise, care ar urma să fie criterii; ci să poată înțelege o filosofie, o gândire determinată, în cadrul indeterminării spiritului care gândește.

Cunoaștem poziția d-lui Noica, și trebuie să recunoaștem, că d-sa ajunge să o precizeze, destul de interesant, în rândurile citate. Și tocmai această precizie aduce în lumea discuțiilor o chestiune foarte acută. Într'adevăr, d-sa se întreabă dacă nu e însăși natura spiritului de a nu sfârși, și această întrebare e sâmburele „conceptelor deschise”.

Dar toți gânditorii au făcut filosofie pentru a sfârși, chiar atunci când forma filosofiei lor nu era un sistem rotund, închis. Din această pornire instinctuală, aș spune, de a termina cu chinul tantic al neștiinței, s'au născut formele gândirii, problemele, sistemele. Cum să luăm drept scop, ceea ce nu este decât un mijloc accidental, fără să reducem întreaga filosofie la un ioc, plăcut desigur, dar departe de tot de seriozitatea frământărilor spiritului care a pus problemele, fără să știrbim însăși demnitatea spirituală a omului? Găsim iarăș nedreaptă acuzația că gânditorii cari au un sistem filosofic nu pot înțelege decât filosofia lor; dar este un lucru care mi se pare evident, că o inteligență este cu atât mai mare, cu cât înțelege numai anumite lucruri, anume pe cele care au rațiunea lor; și în sensul acesta, paradoxal poate, dar nu lipsit de un înțeles mai adânc, s'ar putea spune că o minte e cu atât mai mare cu cât în ea încep mai puține lucruri... Un lucru dar este, pentru noi, că nu există nici o necesitate ca inteligența să înțeleagă toate soluțiile, dar există o necesitate ca ea să înțeleagă și să accepte numai pe cele juste. Și această înțelegere este sfârșitul filosofiei unui gânditor.

Studiile care alcătuiesc volumul d-lui Noica, deși scrise la date deosebite, dovedesc o unitate de vederi, care e, din todeauna, o calitate de preț a autorului. Într'adevăr cele trei studii sunt toate construite pe baza unui aceluiaș principiu, pe care d-sa l'a anunțat în „Cuvânt înainte” și care, dintr'un punct de vedere, prezintă un deosebit interes, acela de a urmări variația unui aceluiaș concept în diferite perioade ale vieții unui filosof, de a surprinde procesul și înfățișarea lui, în dinamica lui, în evoluția sa interioară. Siguranța aceasta, a scopului pe care-l urmărește, permite autorului să aibă o precizie clasică în expresiune, pe care o bazează pe o documentată informație. Această idee, care-l pasionează, de a urmări meandrele gândirii unui filosof, în ciudata lor întortochiere, este tot timpul prezentă, dealungul studiilor publicate în „Concepte Deschise”. Iată de exemplu în studiul despre Descartes intitulat „Conceptul de Mathesis Universalis”:

„Spiritul lui Descartes este stăpânit de anumite idei care, sub o formă sau alta, ies la iveală mai în toate perioadele vieții sale. Se știe astfel că ideea de metodă l-a urmărit ani de-arândul și că, în multe lucrări, el și-a reluat și dezvoltat gândurile asupra-i. Din aceeaș categorie face parte negreșit și ideea de știință universală. — Ar fi interesant de urmărit, înlocuind ca la metodă, variațiile ideii de știință universală în diferite perioade ale vieții lui Descartes”.

Pentru d-l Noica, știința Universală pe care o visa Descartes, e mai puțin o matematică universală, un sistem geometric de teoreme, cât, mai curând, o metodă universală.

Acelaș lucru îl afirmă autorul și despre Leibniz; *Scientia generalis*, pe care d-sa o traduce prin „știință universală”, căuta să fie o metodă aplicabilă la toate științele.

Între aceste științe universale la care râvneau atât Descartes cât și Leibniz, d-l Noica găsește asemănări frapante. „Anumite fragmente din scrierile lui Leibniz sunt mai cartesiene decât ai avea dreptul să te aștepti”.

În privința „Problemei lucrului în sine la Kant”, problema a cărei dezbateră este încă deschisă, d-l Noica își propune să o discute pe baza cercetării literaturii în chestiune. Lucrul în sine este chestiunea cea mai gravă, poate, din criticism. S'a văzut chiar o contradicție între gândirea lui Kant și acest fantastic lucru în sine. D-l Noica crede, următor altora, că nu e nici o contradicție, fiindcă contradicția ar fi posibilă dacă Immanuel Kant s'ar fi ridicat de la existența fenomenului la aceea a lucrului în sine, ca de la existența unui termen la cea a corelatului său; dar criticismul vede în lucrul în sine nu un corelat al fenomenului ci al subiectului. Kant nu ajunge la lucrul în sine — ceea ce ar fi făcut valabilă acuzația de mai sus — ci pleacă de la el. Singurul semn de întrebare, după d-l Noica, ar mai fi dacă are dreptate, sau nu, criticismul să opereze cu presupuziții, fiindcă la aceasta se reduce lucrul în sine. Noi credem, totuș, că o contradicție poate exista, chiar atunci când avem de a face cu o presupuziție simplă nu cu o formă logică complicată.

D-l Noica ar vedea o contradicție dacă criticismul ar fi ajuns la lucrul în sine printr'un oarecare drum logic, plecând dela fenomen, și nu vede această contradicție, fiindcă ideea aceasta ar fi o presupuziție, care prin urmare ar exista izolată de drumul logic dintre fenomen și noumen. Dar lucrurile nu stau tocmai așa. Deoarece Kant face să intervină tot timpul în filosofia sa — ca un *deus ex machina* — lucrul în sine, pentru a scoate concluzii asupra lumii fenomenale, și cu aceasta, deodată, restabilește toate punțile dintre el și fenomen, care trebuind să fie logic și neputând fi, duc la contradicții.

E adevărat că criticismul nu pleacă dela fenomen pentru a ajunge la lucrul în sine, dar introduce noumenul pentru a ajunge la fenomen.

Lucrarea d-lui C. Noica e o lucrare prețioasă, de serioasă informație, care mai adaugă o piatră la templul ce va să se clădească filosofiei românești.

ANTON DUMITRIU

DAVID HUME: *Cercelare asupra intelectului omenesc*. Traducere din Engleză de S. Căteanu, cu o introducere de N. Bagdasar (colecția Marilor Filozofi, București, Societatea Română de Filosofie, 1936).

Traducerile din operele filozofilor clasici sunt puține în limba noastră, iar acelea din filozofii englezi sunt aproape inexistente. După traducerea din Berkeley, apărută în 1932, Societatea Română de Filosofie publică acum traducerea operii cunoscută a lui David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. Este o lucrare utilă, pe care au făcut-o Dl S. Căteanu, ca traducător, și D-l N. Bagdasar în calitate de conducător al seriei „Colecția Marilor Filozofi”.

D-l Bagdasar însoțește traducerea cu o introducere, în care cititorul găsește, pe lângă datele asupra vieții lui Hume, și o expunere a principiilor acestui filozof. Poate că ar fi trebuit să se insiste puțin asupra predecesorilor lui Hume, Locke și Berkeley, mai ales asupra celui din urmă, de la care filozoful scoțian și-a însușit unele principii și termeni în speculațiile sale. D-l Bagdasar menționează numai în treacăt această influență, când consideră noțiunea de substanță din *Treatise*. De asemenea, filozofia lui Hume ar fi apărut în altă lumină, dacă ar fi fost privită și din punctul de vedere al noilor concepții despre cauzalitate, prin cari, cum se știe, capătă un caracter actual. Recunoaștem însă că toate aceste amplificări ar fi lărgit introducerea, pe care D-l Bagdasar a voit-o limitată la redarea fidelă a gândirii propriu zise a lui Hume. În această privință expunerea D-sale este cât se poate de exactă, reușind să dea o imagine clară despre ce înseamnă, în liniile ei fundamentale, această filosofie.

Traducerea este în general corectă și se citește ușor. Credem însă că unele lipsuri ar fi putut fi evitate. Ne mărginim a semna numai pe cele mai supărătoare. Pentru o ediție, destinată a servi în primul rând studenților de universitate și filozofilor români, cari nu se pot folosi de textul original, se cerea o mai scrupuloasă înfățișare. În primul rând, traducătorul nu indică ediția engleză după care a făcut traducerea. Aceasta era cu atât mai necesar cu cât se știe că opera de față a văzut mai multe ediții pe timpul vieții filozofului, suferind unele modificări de formă. Chiar ediții didactice (de ex. a lui L. A. Selby-Bigge dela Oxford, 1902, sau aceea folosită la Universitățile americane și publicată de The Open Court Publishing Co. Chicago, 1909, Seria *Religion of Science Library*, No. 45), cupriind mici alterări de text în interesul adaptării la limba filozofică de azi. Regula traducerilor de acest fel cere totdeauna menționarea textului utilizat.

Traducătorul ar fi trebuit, în vederea cititorului român necunoscător al terminologiei filozofiei engleze, să lămurească în note unele expresii, cari nu se mai întrebuițeau astăzi, sau, ceea ce e mai caracteristic, sunt specifice acestei filozofii din secolul al XVIII-a. Unul din acești termeni este „*moral philosophy*” care, tradus prin „filozofia morală”, nu prea spune mult. Deși în text urmează imediat „sau știința despre natura omenească”, totuși înțelesul nu e clar. Prin „natura omenească” (*human nature*) se înțelegea în secolul al XVIII-lea altceva decât se înțelege astăzi. Atunci termenul avea un înțeles direct nu numai cu speculațiile filozofice propriu zise, dar și cu chestiunile de ordin spiritual, ceea ce ar corespunde astăzi denumirii „științe ale spiritului” (*Geisteswissenschaften*), sau ceea ce numesc Englezii, dela J. St. Mill încoace, „*moral sciences*”, sau în sfârșit ceea ce înțelegea Renan prin „*sciences de l'humanité*”. Așa se explică faptul că, atât în *Treatise*, cât și în *Enquiry*, Hume nu se limitează la problemele strict metafizice, epistemologice și psihologice, cuprinzând și pe acelea etice, estetice, religioase, istorice, etc. În acelaș sens, subtilul operii lui principale (*A Treatise of Human Nature*) spune că e „o încercare de a introduce metoda experimentală în subiecte morale”, adică în științele spiritului.

Asupra termenului „idei” (*ideas*) era de asemenea necesar să se dea o lămurire, mai ales că a fost tradus prea liber și astfel se depărtează de înțelesul pe care-l are în text. Idei înseamnă propriu zis la Hume „repre-

zentări" ca și la Locke, de a cărui terminologie se ține, cum am amintit în multe privințe. De altfel cunoscuta traducere în germană a lui Raoul Richter redă „ideas” prin „Vorstellungen” (*Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 6-te Aufl. Leipzig, 1907, p. 16), pe care traducătorul pare a fi consultat-o. De asemenea Theodor Lipps, în excelența traducere a Tratatului, numește ideile tot reprezentări (*Traktat über die menschliche Natur*, 2-te Aufl. Hamburg und Leipzig, 1904, Bd. I, p. 9).

Termenul „belief” este redat prin „credință”, din lipsă de altul mai corespunzător în limba noastră. Dar și aici ar fi trebuit o lămurire, care să arate că Englezii înțeleg prin *belief*, nu credința religioasă, pentru care au cuvântul *faith*, ci acea conștiință despre existența realității (ceea ce numesc filozofii germani *Wirklichkeitsbewusstsein*), implicând în același timp ceva din caracterul probabil și empiric al sentimentului de convingere sau opinie, în deosebire de aceia de certitudine, pe care-l găsim în domeniul așa numitelor „relations of ideas”.

Poate că asemenea lămuriri ar fi necesitate oarecare pregătire specială din parte traducătorului, care pare să nu-și fi luat altă sarcină decât aceea de a reda în românește un text englez. Dar și din acest punct de vedere constatăm lipsuri. Traducătorul și-a îngăduit în mod arbitrar unele modificări, sciindând sau contopind câteva alineate din text. Astfel, la pag. 14 din traducere, ultimele două alineate formează în textul original un singur alineat. Sau, la pag. 147 din traducere, penultimul alineat corespunde în textul englez cu două alineate. Același procedeu se mai întâlnește la pag. 56 și 57 din traducere. Asemenea modificări nu erau cu nimic îndreptățite, neajutând la claritatea expunerii și făcând impresia de mutilare a textului original. În sfârșit, unele cuvinte sunt impropriu traduse, ca de ex. „proposition” prin *teoremă*, sau *for* (căci, pentru) prin *deoarece*, pentru care Englezii au cuvântul „whereas”, sau „therefore” prin *deci* în loc de *prin urmare*. Și în cazul altor cuvinte s’ar fi putut găsi ușor echivalente mai potrivite în românește.

Toate aceste lipsuri, mai mult sau mai puțin fatale, pot fi înlăturate la o eventuală nouă ediție. Simțul acurateței trebuie să insoțească traducerea oricărei scrieri filosofice. O asemenea normă e cu deosebire necesară când e vorba de o scriere cu un conținut atât de subtil și exprimat într’o formă atât de atrăgătoare, cum este *Enquiry*-ul lui Hume. În tot cazul, acest început de redare în limba noastră a operilor marilor filosofi merită a fi apreciat și încurajat.

NICOLAE PETRESCU

## NOTE ȘI INFORMAȚII

În numărul trecut al *Revistei de Filosofie* s'a publicat articolul d-lui Al. Posescu. „Ideea autonomiei artei în Estetica d-lui T. Vianu”.

Criticile și aprecierile cuprinse în acel articol exprimă părerile personale ale autorului și nu angajează cu nimic *Revista de Filosofie*, care are alte păreri despre temeinica și valoroasa lucrare a d-lui T. Vianu.

\* \* \*

### ACTIVITATEA GÂNDITORILOR ROMÂNI PESTE HOTARE

În Congresul Internațional de Filosofie din 1937 de la Paris, d. Prof. Eug. Speranția va face o comunicare, intitulată: *Melafizica implicită gândirii*. D-sa va mai face o comunicare și la Congresul Internațional de Estetică, ce se va ține în aceeași lună la Paris, intitulată: *O concepție vitalistă a frumosului*. La același congres de estetică va face o comunicare și d. Prof. Tudor Vianu, cu titlul: *Asupra ideii de perfecție în artă*.

\* \* \*

### D-L PROF. MAX DESSOIR LA BUCUREȘTI Cluj

D-l Prof. Max Dessoir, de la Universitatea din Berlin, directorul celebrei reviste *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* va veni, în a doua jumătate a lunii Februarie, în București. D-sa este invitatul „Societății Române de Filosofie”, sub auspiciile căreia va ține două conferințe, una având ca temă: *La création artistique*, iar alta; *Télépathie et clairvoyance*. Data precisă și locul unde se vor ține conferințele, se vor anunța din timp prin ziare.

\* \* \*

### VIATA ȘI OPERA LUI KANT

A apărut de curând, în editura Casei Școalelor, lucrarea d-lui prof. I. Petrovici: *Viața și opera lui Kant*, de o importanță cu totul deosebită pentru cultura noastră filozofică. Lucrarea are 300 de pagini masive și este închinată d-lui prof. C. Rădulescu-Motru. Întrucât *Viața și opera lui Kant* a apărut când numărul de față al revistei noastre era încheiat, ne mulțumim de-o-camdată cu această înregistrare, rămânând să revenim asupra importanței și temeiniciei ei într-o recenzie amplă în n-rul viitor.

\* \* \*

### C. P A P A C O S T E A

La 5 Iulie a. c. învins de o congestie cerebrală, a eșit din viață unul dintre cei mai distinși oameni de cultură: Cezar Papacostea.

Profesor de filologie la Universitatea din Iași, Cezar Papacostea și-a depășit preocupările lingvistice pentru a oferi filosofiei românești remarcabile contribuții.

Atras de vraja unei personalități unice — Platon — vrajă ce s'ar datoră îmbinării excepționale a gândirii adânci și abstracte cu poezia, a speculației

nu de rare ori aride cu imaginea, a cercetării ce-și impune obiectivitate cu zborul inspirat spre culmi ideale, Papacostea a studiat-o îndelung, reușind să dea literaturii filosofice nu numai prețioase traduceri dar și utile considerații asupra sistemului integral.

Dialogurile traduse, Apologia lui Socrate, Kriton și Eutyphron, Phaidon și Banchetul, Gorgias și Menon sunt precedate de note introductive, însemnări pregătitoare, făcute cu scopul să lămurească cititorii asupra vieții lui Platon, asupra problemelor inerente filosofiei sale cât și asupra mediului social și intelectual, răspunzător de direcțiile pe cari le ia gândirea acestuia.

O personalitate filosofică poate fi considerată sau *absolut*, în sine însăși, sustrasă contingențelor istorice, sau *sub specie historica*, o verigă într'un lanț, un produs determinat de condiții istorice și intelectuale, o realitate întrețesută în complexul totului social. Primul punct de vedere, oarecum static, nu-l interesează. Cel causal, dinamic, perspectiva largă a devenirii sociale îl preocupă. Metoda aceasta istorică, singura indicată în înțelegerea construcțiilor spirituale o anunță în articolele sale publicate prin 1920—21 în revista „Convorbiri literare” sub titlul „Intre divin și uman” și încearcă s'o aplice în studiul filosofiei grecești, în lucrările consacrate lui Platon și sofistilor.

Pentru înțelegerea completă a sistemului platonice, Papacostea ia în considerație doi factori, singurii răspunzători de aspectul propriu pe care-l are acesta:

- 1) *Cel social* — diagrama societății în care trăește, societate ce se va răsfrânge în filosof, chiar atunci când acesta nu-i trăiește efectiv tumultul;
  - 2) *Cel intelectual* — atmosfera spirituală, care-i va determina înfățișarea.
- „Se poate înțelege”, se întreabă el, „Socrate fără sofisti? Platon fără Socrate și ambii fără Atena?”

Atena spre sfârșitul secolului al V-lea — secol, dealtfel în care a cunoscut și apogeul — este o Atenă zbuciumată; devenită arena conflictelor sângeroase dintre partizanii aristocrației și aceia ai democrației, torturată în lupte umiltoare cu Sparta cunoaște în acelaș timp confruntarea, penibilă dar fructuasă, a valorilor tradiționale — ce persistau încă, deși substratul economic pe care se rezemau dispăruse — cu acele noi născute prin stratificarea burgheziei; este locul luptelor dintre sofisti, exponenții mercantilismului, al valorilor - mijloace, ai relativismului distrugător și Socrate, creatorul unei lumi noi; aceea a absolutului.

Platon, înțeles de Papacostea ca punctul de întâlnire a idealismului eleat cu pitagorismul orlic, este înfățișat ca „singurul dintre discipolii săi care pare să fi dat învățării primite cea mai socratică dezvoltare”, ca „cel mai firesc continuator al lui Socrate, bineînțeles dintre elevii cu personalitate”.

Dar meritul lui Papacostea este mai mult de a se fi luptat cu greutățile unei limbi subtile, bogate în sensuri și variate în forme, decât cu gândirea acestuia; meritul lui este de a-i fi putut da o fericită transpunere într'o limbă cu mai puține resurse ca cea elină.

Traducerile pe cari le-a lăsat sunt făcute cu simțul conștiințozității care-l îndeamnă să recurgă la texte originale și să li se adapteze.

Posesiunea limbii grecești, dragostea pentru formele neîntinate ale limbii românești, redarea sfătoasă care reușește să evoc pe bătrânul Socrate, expresii de pe cari a știut să ștergă praful depus de vreme pentru a le reînprospăta farmecul nespus al basmului, fac din traducerile lui Papacostea, așa cum s'a spus atunci când au fost salutate la apariție, operă de proprie creație.

## SUMARUL REVISTEI DE FILOSOFIE PE ANUL 1936

### S T U D I I

	Pag. —
<i>Balca N.</i>	Filosofia existențială și influența acesteia asupra protestantismului contemporan . . . 354-394
<i>Brucăr I.</i>	Neant și istorie în filosofia lui Ludwig Klages 131-143
<i>Claudian Al.</i>	Socrate și politica Atenei . . . . . 144-149
<i>Dumitriu A.</i>	Marea ignoranță . . . . . 174-195
<i>Florian M.</i>	Antinomile credinței . . . . . 221-277
<i>Georgiade C.</i>	Influxul nervos. Ipotezele referitoare la natura și transmiterea sa . . . . . 49- 82 50- 82
<i>Gherea D. I.</i>	Identitatea misterioasă . . . . . 11- 27
<i>Grzenwood Th.</i>	La signification des symboles logiques . . . . 298-302
<i>Mancaș M.</i>	Mentalitate primitivă și artă primitivă . . . 341-353
<i>Papu Ed.</i>	Ideea organicistă a artei și fragmentul . . . . 287-297
<i>Pavelco V.</i>	Conștiința afectelor . . . . . 163-173
<i>Petrovici I.</i>	Reflexii asupra bunului simț . . . . . 109-121
" "	[ Transcendentul și cunoașterea omenească . . 325-340 Inceputurile filosofiei moderne . . . . . 28- 50
<i>Posescu Al.</i>	
" "	Ideia autonomiei artei în Estetica D-lui Tudor Vianu . . . . . 278-288
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Naționalism și românism . . . . . 1- 10
<i>Vianu T.</i>	Răspuns unei critici . . . . . 408-413
<i>Dr. Vlad C.</i>	Ceva despre visuri . . . . . 150-162
<i>Voinescu Alice</i>	Naționalism și cultură . . . . . 122-130 X
<i>Zapan G.</i>	Evoluția psihică . . . . . 395-407

### R E C E N Z I I

<i>Balca N.</i>	Erich Przywara : Das Geheimnis Kierkegaards 315-317
<i>Bontilă C.</i>	Const. Georgiade : Probleme și idei noi în psihologie . . . . . 204-206
<i>Brucăr I.</i>	Dan Botta : Limite . . . . . 216-217
" "	A. Liebert : Die Krise des Idealismus . . . . 317-319
<i>Botezatu P.</i>	Al. Claudian : Colectivismul în filosofia lui Platon . . . . . 210-212
<i>Claudian Alex.</i>	C. Papacostea : Platon III. Gorgios și Menon. 410-412
<i>Dumitriu A.</i>	C. Noica : Concepte deschise în ist. filosofiei . . 92-96

<i>Façon N.</i>	Insemnări despre critica italiană a filosofiei spinoziene . . . . .	418-419
" "	E. Papu : Răspântii, Forme de viață și cultură	418-419 ↗
<i>Florian M.</i>	P. P. Negulescu : Academia platonice din Florența . . . . .	83-84
<i>Georgescu Alex. P.</i>	Mircea Djuvara : Relativita e Diritto . . . . .	205-206
<i>Georgiade Const.</i>	I. M. Nestor : Aspecte psihotehnice din Po- lonia, U.R.S.S. Finlanda, Letonia și Austria	208-210
" "	Dumitru Teodosiu : Mai aproape de elevi . .	209-210
" "	I. Brucăr : Bergson . . . . .	309-313
<i>Papu Ed.</i>	E. Sperantia : Perspectiva istorică în viața socială, în cultură și în educație . . . . .	314-315 ↗
" "	D. Gusti : La monographie et l'action mono- graphique en Roumanie . . . . .	313-314
" "	Lucian Blaga : Spațiul mioritic . . . . .	306-308 ↗
" "	Lucian Blaga : Orizont și stil . . . . .	84-86 ↗
<i>Posescu Alex.</i>	Alice Voinescu : Montaigne, omul și opera .	202-204
" "	Immanuel Kant : Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile. În românește de C. Noica . . . . .	212-214
" "	Liviu Russu : Essai sur la création artistique.	366-308
<i>Sperantia Eug.</i>	Georgio del Vechio : Lezioni di Filosofia del Diritto . . . . .	212-216
<i>Tatu N.</i>	Rădulescu-Motru : Românismul. Catechismul unei noi spiritualități . . . . .	196-202
" "	Alex. Cludian : Cercetări filosofice și so- ciologice . . . . .	86-87
" "	C. Petrescu : Teze și Antiteze . . . . .	303-306
<i>Tillmann Al.</i>	E. Sperantia : Lecțiuni de Enciclopedie juridică.	414-416
<i>Viădescu-Răcoasa</i>	Georges Sorel : D'Aristote à Marx . . . . .	90-92