

REVISTA
DE
FILOSOFIE

DIRECTOR:

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

STUDII

Mihail Dragomirescu Tudor Vianu
De la contemplation estétique dans la
philosophie de Schopenhauer Mircea Djuvara
Afirmarea și negația Mihai Uță

RECENZII

P. P. Negulescu: Destinul Omenirii, vol. I (Nicolae Petrescu).
— Anton Dumitriu: Bazele filosofice ale științei (Constantin Calotă). — Camil Petrescu: Modalitatea estetică a teatrului (Edgar Papu). — Dr. Nicolae Balca: Criza spirituală contemporană și menirea generației tinere (Dr. Șt. Zissulescu). — J. R. Carré: Consistance de Voltaire le Philosophe (Dr. Alex. Tillmann). — Georges Gurvitch: Essais de Sociologie (George Papahagi). — Ladislav Witwih: La foi des éclairés (C. G.). — Weiser-Aall, Lilly: Volksunde und Psychologie (D. C. Amzăr). — Erminio Troilo: Figure e dottrine pensatori (N. Façon).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Istoria Filosofiei Moderne. — D. Prof. I. Petrovici invitat la Alger. — Manuscrisele lui Montesquieu. — Léon Chestov. — Lucien Lévy-Bruhl. — Edouard Berth. — Edmund Husserl. — Moritz Geiger. — Charles Blondel.

REVISTA DE FILOSOFIE

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

MIHAIL DRAGOMIRESCU *)

Revenindu-mi cîntea de a deschide, în suplinirea D-lui Profesor Mihail Ralea, cursul de „Estetică și Critică literară”, prevăzut de noua lege a învățămîntului superior, cred că împlinesc o datorie de la care nu trebuie să se abată nici camenii nici instituțiile, consacrand un gând plin de recunoștință și pietate predecesorilor și inițiatorilor. Primul nume pe care îl voi evoca în acest moment al începutului de drum va fi acela al lui Titu Maiorescu, care deși n'a profesat niciodată Estetica la Facultatea noastră, nu este mai puțin creatorul și patronul indiscutabil al disciplinelor noastre în cultura română.

Cînd eu însumi am luat loc pe băncile Facultății de Litere, Domnilor studenți, vocea lui Titu Maiorescu nu mai putea fi auzită decît în Parlamentul țării. Catedra încetase de a mai fi cadrul de manifestare al puternicei sale personalități. Totuși, primind impresiile acelora care avuseseră norocul să-l aibe profesor, dar mai cu seamă citind și recitind cărțile sale, s'a aprins în mine dorința de a cerceta tainele artei, misterul fericitei influențe pe care frumusețea o exercită asupra oamenilor, criteriile sau darurile înăscute care îți permit a regăsi totdeauna justa apreciere estetică. Practicînd paginile lapidare ale lui Titu Maiorescu, arta mi-a apărut ca un obiect vrednic a fi studiat cu toată sîrguința, cu atît mai mult cu cît acela pe care mă deprinsesem a-l venera ca pe un maestru, arătase că în despicarea și critica produselor artistice se pot cîștiga rezultate interesând întreaga dezvoltare a culturii naționale. În adevăr, rolul epocal al lui Titu Maiorescu a fost acela de a fi deosebit între domenii și metode, liberînd arta, știința,

*) Lecție de deschidere a cursului de *Estetică și critică literară* la Facultatea de Filosofie și Litere din București (20 Ianuarie 1939).

viața de stat de confuziile care le pot masca țintele și le pot stânjeni liberul avânt. Rolul lui Titu Maiorescu a fost acela al unui împărțitor de hotare. Desvoltarea spiritului critic în cultura românească atinge cu Titu Maiorescu punctul lui culminant, adică acela al conștiinței și practicei diferențierii valorilor. Iar acest câștig de atâta însemnătate, îl obține el denunțând cu o mare agerime și cu o necruțătoare ironie, produsele falsilor poeți și prozatori, versurile care ascund sub stearpa lor sonoritate simțirea fără adâncime a unui om banal, elucubrațiile morale și politice care se dau drept artă sau știință, nesfârșitele improvizații hilariante care, invocând sentimente onorabile sau înalte, cred că ne pot impune versuri proaste și teorii șubrede. Ethosul care străbate opera lui Maiorescu este acela al supunerii la obiect, al unei demnități intelectuale care se precizează prin limite consimțite și prin coordonarea riguroasă a scopurilor cu metodele. Intocmai ca în cazul Germanici și al Rusiei, la temeliiile culturii noastre moderne stă lucrarea incisivă a unui estetician și critic literar. Analogia permite apropierea lui Lessing și Bielinski de Titu Maiorescu. Ceea ce a fost cel dintâiu dintre aceștia pentru cultura germană din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea și cel de-al doilea pentru cultura rusă din prima jumătate a veacului trecut, este Titu Maiorescu pentru cultura românească în primul timp al așezării noii Dinastii și la începuturile Regatului român. Deschiderea noilor noastre drumuri, pasul hotărâtor către maturitatea culturii se face în analiza critică a poeziilor și prozatoriilor și în încercarea de a stabili principiile estetice fundamentale. Este o împrejurare pe care se cuvine a nu o pierde din vedere atunci când este vorba să apreciem rostul Esteticii în trecutul nostru apropiat și acela care mai poate fi rezervat cultivării ei în instituțiile noastre superioare de învățământ.

Al doilea nume pe care doresc să-l pronunț astăzi, alături de acel al lui Titu Maiorescu, este numele D-lui Mihail Dragomirescu, care consimțind să vină în mijlocul nostru, acordă acestei lecții inaugurale caracterul solemn merit să întărească noile legăminte sub care trece întreaga organizare a studiului Esteticii în Facultatea de Litere din București. Aș dori, Domnilor studenți, înainte de a începe seria prelegerilor în care îmi propun să vă înfățișez problemele esteticii și ale criticii li-

terare, așa cum ele apar în lumina cercetării mai vechi și mai noi, să vă vorbesc despre opera și personalitatea D-lui Profesor Mihail Dragomirescu, despre însemnata sa contribuție în știința timpului, despre activitatea profesorului, despre felul omului. Vă mărturisesc însă că nu mă pot hotărî să dezvolt această temă decât cu o mare sfiiciune și că, pentru întâia oară în cei 15 ani de când eu însumi țin prelegeri de filosofie și estetică, simt că nu sunt cu desăvârșire stăpân pe vocea mea. Printr'o răsturnare de situații, pe care nu mă pot împiedica s'o resimt paradoxală, fostul elev ține el astăzi prelegerea în fața profesorului său. Pentru a-mi recăștiga toată siguranța vă rog deci, Domnule Profesor, să considerați lecția de astăzi ca o lucrare de seminar și să-i acordați acciași bunăvoință și generozitate, pe care le-ați avut totdeauna față de numeroșii Dvs. elevi.

Pentru situarea contribuției D-lui Mihail Dragomirescu s'ar cuveni să întreprind o cercetare istorică, să încerc adică a stabili caracteristicile momentului în care se formează ideile sale, pentru a vedea care anume dintre curentele timpului trec în cugetarea sa și ce elemente noi se adaugă stării generale a problemelor din momentul în care această cugetare începe să se desfășoare. Intreprinderea aceasta este însă și foarte ușoară și foarte grea. Ea este foarte ușoară, de oarece, din primul moment, apare destul de limpede faptul că ideile D-lui Dragomirescu se dezvoltă din temelia asigurată de Titu Maiorescu. Autonomia esteticului este marea cucerire a lui Maiorescu care alcătuiește și cadrul în care se înscrie activitatea fostului meu profesor. Ideia autonomiei esteticului, adică ideia despre dreptul creației estetice de a fi prețuită în ea însăși, fără raportare la o valoare de un alt ordin, este principiul care asigură D-lui Dragomirescu posibilitatea de a fixa un tip nou în cultura românească. Față de o artă autonomă devenea posibilă o critică autonomă, o critică guvernată de singurele principii estetice. Trăgând aceste consecințe, se poate spune că D-l Dragomirescu este primul critic literar român care nu vrea să facă decât critică literară. Nici Titu Maiorescu, care pentru a asigura autonomia esteticului trebuia să întreprindă critica întregii culturi, nici C. Dobrogeanu-Gherea, pentru care literatura era de fapt un vehicul al ideilor și tendințelor sociale, nu se restrângeau totdeauna la critica operei literare.

Contribuția D-lui Dragomirescu constituie însă critica literară ca specialitate științifică neatârnată. D-l Dragomirescu a demonstrat contemporanilor posibilitatea criticii literare estetice. Iar personal, caracterologic, d-sa a realizat pentru întâia oară cu plinătate tipul omenesc al criticului literar, urmărind actualitatea din unghiul său, menținând cu fermitate și intransigență drepturile liberului examen, înfruntând pornirea contemporanilor bucuroși de luptă, dar stăpânit și obiectiv până la urmă. Iată de ce astăzi, când denumirea de critică literară trece pentru întâia oară pe eticheta unei catedre aparținând învățământului superior românesc, se cuvine a recunoaște în personalitatea D-lui Mihail Dragomirescu, nu numai pe un înaintaș, dar pe un deschizător de drumuri.

Dacă însă din acest punct de vedere situarea istorică a operii, în fața căreia ne-am oprit acum, este destul de ușoară, ea devine foarte grea întrebându-ne ce datorește ea științei timpului, încrucișării de idei și curente în epoca în care sunt așezate largile ei temelii. Spun că este foarte greu răspunsul acestei întrebări, de oarece, încă dela începuturile ei, opera D-lui Mihail Dragomirescu se definește prin rezistență față de îndrumările generale ale momentului. Indrăznesc chiar să spun că ne găsim în fața cazului destul de rar al unei opere care se constituie, nu prin adaptare la momentul științific contemporan, ci prin opoziție față de el.

În adevăr, care sunt directivele care triumfă în estetică și în critica literară îndată după 1890, adică în epoca în care se încheagă sistemul de gândire critică al D-lui Dragomirescu? Estetica trece în acest moment sub deplina stăpânire a psihologiei, de unde nu o va smulge decât intervenția fenomenologiei în anii cari au urmat războiului. Trecerea dela vechea estetică filosofică a gânditorilor romantici, a unui Schelling și Schopenhauer, a unui Solger și Hegel, către noua estetică psihologică, se petrece în interiorul activității lui Fr. Th. Vischer. Renumitul estetician care în 1846 începea să publice sistemul său de estetică în șase volume, dezvoltând conceptul hegelian al frumosului ca manifestare sensibilă a ideii, sfârșește la bătrânețe ca teoretician al simpatiei estetice (*Einfühlung*). Scrierea de bătrânețe a lui Fr. Th. Vischer, *Das Symbol*, apărută întâia oară în 1887, este documentul acestei noi orientări, ratificată de cineva care trăise destul de mult pentru a fi apucat

timpurile de glorie ale idealismului romantic. Din acest moment, problema capitală a esteticii devine fie psihologia creației artistice, fie psihologia receptării artei și a aspectelor frumose. Un Th. Ribot, un Souriau, un Paulhan, un K. Groos, un Th. Lipps sau J. Volkelt, etc., sunt cercetătorii cari dau, în aceste direcții, contribuțiile hotărâtoare. În ce-l privește, D-I Dragomirescu nu cedează niciodată psihologismului general al epocii sale. Nici analiza procesului creației, așa cum el se desfășoară în sufletul individual al artistului, nici descrierea și explicația mecanismului emoției estetice nu sunt întrebările în fața cărora se opresc cercetările sale. Problemele esteticii psihologice nu sunt problemele D-lui Dragomirescu. Și aceasta din pricină că opera de artă nu este, pentru D-I Dragomirescu, produsul psihologiei obicinuite a artistului, a ceea ce am putea numi, întrebuițând o expresie a lui Kant, a caracterului său empiric. Pentru a crea, sufletul artistului grupează într-o constelație nouă elementele mentalității sale și opera sa este manifestarea acestei structuri creatoare. La ce bun am investiga atunci psihismul obicinuit al artistului, când geneza operii se desfășoară de fapt într'un alt plan al sufletului individual decât acela care este accesibil metodelor psihologiei? Cineva poate fi surprins examinând această teorie, care pretinde că în artist apare brusc un alt om, mai interesant, mai original, mai profund și că acesta este de fapt creatorul artei. Totuși, dacă ne gândim de câte ori cunoștința artiștilor ne rezervă surpriza de a descoperi sub imaginea cea mai romantică, pe care o autorizează opera, chipul unui om deopotrivă cu toți oamenii, uneori al unui om deopotrivă cu cei mai mărunți dintre ei, nu ne putem împiedica să-i dăm dreptate D-lui Dragomirescu. Pornind dela experiența amintită am încercat în volumul al doilea al „Esteticii” mele să caracterizez structura artistică, drept o *structură intermitentă*, o noțiune pe care nu știu ca psihologia s'o fi definit mai înainte. Cât despre irupția artistului în om, ea alcătuește un proces care nu ne mai poate mira decând studiile relative la viața inconștientului, sporite prin contribuția psihanalizei, au făcut progresele cunoscute.

Ne oprindu-se în fața problemei creației, în felul esteticii psihologice curente, D-I Dragomirescu rezolvă într'un chip care îi aparține problema emoției sau a plăcerii estetice. Mi-aduc aminte uimirea pe care am resimțit-o când am auzit, din gura

profesorului meu, observația că poți recunoaște o înaltă valoare estetică unei opere care nu-ți place nicidecum... Prejudecata hedonistă, una din părerile mai larg răspândite de psihologismul estetic, îmi masca înțelesul acestei adânci observații, care se desvoltă din fundamentul unei concepții cu totul moderne a obiectivității valori.or. Mai târziu am aflat că Ferdinand Brunetièrè, un om care, cu toată deosebirea metodelor, prezenta unele analogii spirituale cu profesorul meu, spunea unuia din confrății săi parizieni: „D-ta, scumpe confrate, lauzi totdeauna cece îți place. Eu, niciodată”. Vorba este raportată, ca un adevărat scandal, de Jules Lemaitre, în unul din volumele *Contemporanilor* săi. Ea autorizează, observă Lemaitre, o „critică ascetică și ratiocinantă”, care dealtfel nu este numai a lui Brunetièrè, dar și a D-lui Mihail Dragomirescu. Opera literară nu este pentru d-sa un prilej de impresii agreabile, ci propriu zis un obiect de studiu. Numai după analiza răbdătoare și adâncită, opera trece în posesiunea noastră spirituală, ea ni se *incorporează*, și emoția estetică este rezultatul acestei mistice fuziuni. De unde, așa dar, pentru psihologism, emoția estetică este o fulgerare, rodul unei clipe, în teoria D-lui Dragomirescu ca este rezultatul unui proces mai mult sau mai puțin laborios. Cineva ar putea observa că această doctrină tinde să elimine libertatea, lipsa de constrângere, din singurul domeniu în care supremația ei părea a fi indiscutabilă. Cum, se vor întreba atâția, într'o lume a efortului și a muncii, cuvine-se oare ca însăși contemplația artistică să devie o operație laborioasă? Vă mărturisesc că un profesor de estetică și literatură este oarecum obligat să reprezinte această doctrină, oficiul lui fiind să corecteze gustul superficial sau grăbit și să mențină în prețuirea generațiilor, toate acele câștiguri ale artei, pe care le amenință variațiile contimporane ale gustului. Orice îndrumător serios în lucrurile artei pare a spune discipolilor săi: „Nu cedați primei impresii. Uniți gustul cu reflectiunea. Așteptați ca studiul să vă aducă bucurii pe care clipa poate să vi le refuze”. Dacă nu mă înșel, din teoria D-lui Dragomirescu se degajează aceste maxime ale înțelepciunii estetice.

Dacă estetica trece după 1890 în stăpânirea tot mai exclusivă a psihologiei, conducerea studiilor literare revine, în aceeași vreme, disciplinelor istorice. De fapt, istorismul literar

are o origine mai veche. El apare ca o reacție împotriva vechei *Poetice* și *Retorice*, care statuând regulile imuabile ale creației literare, veneau în conflict cu două din cele mai însemnate cuceriri ale conștiinței estetice moderne: 1. Ideea spontaneității geniului, căruia îi devin deci inutile prescripțiile Poetice și Retorice; 2. Ideea relativității judecăților de gust, impusă îndată ce reforma romantică compromite vechea suveranitate a canoanelor clasicismului. În această vreme, filozofia idealismului înfățișează lumea ca o devenire spirituală în care își găsește locul și desvoltarea specială a creațiilor artistice. Printre primele istorii ale artelor sunt acele pe care Schelling și Hegel le intercalează în sistemele lor de estetică idealistă. În aceeași epocă apar și primele istorii ale unei literaturi naționale, a lui Koberstein în 1827, a lui Gervinus în 1835, ambele concepute ca niște desfășurări continue, deopotrivă cu acele pe care le studiază istoria politică. Mai cu seamă Gervinus consideră istoria literară ca o parte a istoriei generale și merge atât de departe cu ostilitatea față de problemele valorificării estetice, îndeletnicirea capitală a vechilor poeticieni și retoricieni, încât în prefața lucrării sale din 1835, *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, el nu se sfiște să declare: „Nu am nimic de-a face cu judecata estetică a lucrurilor, căci nu sunt nici poet nici critic beletristic”. Construind pe aceste baze, se ridică școala lui Wilhelm Scherer, acela care a dat impulsul cel mai considerabil studiilor de istorie literară, nu numai în Germania, dar și în numeroasele țări de cultură în care influența sa a pătruns. Pentru Scherer, o operă literară este produsul unei întreprinderi, provenind dela ereditățile autorului ei, dela cultura și dela experiențele vieții lui. Secretul unei opere stă deci în biografia autorului ei. Pornind dela aceste convingeri, apar în ultimele decenii ale veacului trecut, o bogată eflorescență de mari biografii literare, datorite unor cercetători ca Erich Schmidt, Fr. Muncker, A. Bielschowsky, M. Bernays, R. M. Meyer, etc., toți foști elevi ai lui W. Scherer. Aceste cercetări biografice nu sunt concurate decât de migăloasele ediții critice, cu prilejul cărora se disting, în Germania, numele unui Suphan, a unui Lachmann, a unui Minor. Timp de câteva decenii, a studia științific literatura, însemna a stabili o influență, un nou amănunt biografic capabil să explice geneza unei opere, o variantă,

etc. Cercetarea structurii operii și mai cu seamă a valorii ei estetice, devenise o îndeletnicire împinsă în umbră de puzderia faptelor mărunte cu care vânătoarea istoriei literare umplea voluminoase tomuri crudite. Ce valoare are o operă, se obișnuia a se spune, este un lucru asupra căruia nicodată oamenii nu se vor înțelege. Acordul este însă posibil, dacă ne întrebăm ce influențe au format un artist, ce împrejurări au determinat creația sa, prin câte forme au trecut aceste creații? Dacă studiul literaturii urmează să adopte un caracter științific, dacă el poate aspira către stabilirea adevărului, atunci el trebuie să devie istorie literară, în înțelesul definitiv pe care l-a dat termenului W. Scherer și școala sa.

În timp ce creștea influența istoriei literare, alternată doar cu sociologismul literar al unui Taine și Brandes, care este atitudinea D-lui Mihail Dragomirescu? Ca și față de psihologism, situația sa se caracterizează prin opoziție. În încrederea generală acordată istoriei literare, glasul său exprimă, nu numai îndoiala, dar protestul și învinuirea. Documentul acestei polemice este *Critica științifică și Eminescu*, 1895, un text în care se găsesc indicate mai toate direcțiile ulterioare ale gândirii D-lui Dragomirescu. De fapt, în acest interesant opuscul, atitudinea anti-psihologistă se îmbină cu aceea anti-istoristă. Căci dacă opera literară ar fi rodul personalității empirice a scriitorului, prin această rădăcină opera ar comunica cu întreaga societate contemporană, pe care ar fi rolul ei s'o exprime. Cum însă opera este fructul personalității artistice, nu a celei umane, legăturile ei cu mediul în care scriitorul a trăit, din care și-a primit cultura și impresiile hotărâtoare, sunt de fapt retezate. Pentru vajnicul apărător al autonomiei estetice a operii literare, aceasta este un organism închis și impermeabil față de mișcarea vieții istorice. În comunicare cu mobilismul istoric se găsesc numai acele opere, în care sinteza defectuoasă, lacunară, permite curenților contemporane să se infiltreze și să acționeze. Numai în legătură cu aceste din urmă, metodele istoriei literare își păstrează valoarea explicativă. Rolul ei se oprește însă în pragul marilor succese estetice, a *capodoperelor*, pe care nu numai că nu le poate explica, dar pe care le desfigurează ori decâte ori încearcă să se apropie de ele. Nu este locul de a discuta aci teoria D-lui Dragomirescu. Dar dacă ne gândim la atâtea din exagerările istoriei literare, la marea ei cheltuială

de timp și de vrednicie pentru stabilirea unor amănunte, pe care bunului simț îi este cu neputință să nu le găsească infime și ne semnificative, metoda D-lui Dragomirescu apare ca o revenire la esențial, la miezul interesant al lucrurilor. Poate că această metodă ne ascunde adevărul că operele literare sunt momente în dezvoltarea spirituală a omenirii și că valoarea lor reprezentativă este cu atât mai mare cu cât sinteza pe care ele o realizează este mai bogată și mai adâncă. Nu putem totuși să nu-i recunoaștem o îndreptățire de seamă, în năzuința de a izola produsul artistic și de a-l impune în centrul cercetării, când constatăm că pentru atâți zece istorici ai literaturii, opera era uitată în avantajul antecedentelor sau a nenumăratelor ei conexiuni externe.

În sfârșit, pentru caracterizarea poziției atât de independente a D-lui Mihail Dragomirescu, este necesar să ne oprim o clipă și la atitudinea sa față de curentele criticii literare, în vremea formației și a începuturilor sale. Marea noutate a criticii literare în jurul anului 1890 a fost, fără îndoială, impresionismul. *Les Contemporains* ai lui Jules Lemaitre apar între 1880 și 1896. Activitatea critică a lui Anatole France, în foiletonul ziarului *Le Temps*, începe din 1889. Cu impresionismul unui Lemaitre și France ating punctul lor culminant câteva din curentele veacului al XIX-lea, în critica literară a Franței, adevărata patrie a acestei îndeletniciri. Încă din prima jumătate a secolului, Sainte-Beuve înălțase pe tronul și sub baldachinul ei, pe „a zecea muză”, cum o numește Brandes pe muza criticii literare. Seria numeroasă a criticilor foiletoniști din timpul celui de-al doilea Imperiu, un Paul de Saint-Victor, un Jules Janin, un Jean-Jacques Weiss consacraseră critica drept un gen literar, adică drept o formă a creației artistice care își găsește punctul de plecare în comentarea operelor și autorilor. Nu adevărul analizei și justetea aprecierii interesează atunci în lucrările criticii, cât subiectivitatea celui care le practică. Obiectivitatea analizei și a aprecierii sunt de altfel ținte cu neputință de atins. „Nu există critică obiectivă, după cum nu există nici artă obiectivă, scrie Anatole France în prefața celui de-al treilea volum al *Vieții literare*, și acei cari se măgulesc a pune altceva decât pe ei înșiși, în operele lor, sunt victimele celei mai înșelătoare iluzii. Adevărul este că nu ieșim niciodată din noi înșine”. În afirmarea relativi-

tății și subiectivității fatale a judecăților literare, culmina istorismul literar al veacului al XIX-lea. Căci dacă, după cum ne învață istorismul, opera este condiționată de timp atât în producerea cât și în receptarea sa, dacă ea este *relativă*, nu mai știm atunci care poate fi limita valabilității ei. Față de pretențiile absolutiste ale vechei critice dogmatice, istorismul este prima încercare de relativizare a judecăților literare. Impresionismul este cea de-a doua și cea mai îndrăzneată. Poate că valoarea operii literare nu se restrânge doar în interiorul epocii istorice care a văzut-o apărând. Poate că această valoare se restrânge de fapt în interiorul individualității care se bucură de ea. Această radicală concluzie este trasă de impresionismul literar. Critica universitară, reprezentată de un Ferdinand Buetière, ale cărui încrucișări de spade cu Jules Lemaitre au umplut cu tumultul lor sfârșitul secolului trecut, încearcă să menție drepturile vechiului dogmatism, îndulcit prin concesiile făcute istorismului, sub denumirea de *evoluția genurilor*. Dar dacă luăm acum în considerare întregul proces, nu putem spune despre critica universitară că l-a câștigat. Universitarii trec din ce în ce mai mult în tabăra istoriei literare, în timp ce critica propriu zisă este abandonată foiletonului. Ea chiar din această vreme datează obiceiul, menținut o bucată de vreme, de a maltrata critica universitară, o îndeletnicire pe care și-o îngăduie de altfel nu numai un Jules Lemaitre, el însuși mare universitar și normalian, dar și scriitorii mai mărunți și mai puțin interesați.

În capitulara generală față de relativismul impresionismului literar, D-l Mihail Dragomirescu menține cu multă hotărâre afirmația despre puțința criticii de a formula judecăți de valoare universal valabile. Căci dacă n'ar exista această puțință ce rost ar mai avea critica? Funcțiunea ei este tocmai de a deosebi opera cu adevărat izbutită, sinteza perfectă, de ceea ce o imită, dar nu o egalează, pentru că un element de seamă lipsește armoniei ei încheiate. A deosebi între produsele abilității sau ale talentului și realizările geniului este prima dintre funcțiunile criticii. A doua ar fi să opui răsfrângerii multiple a operii literare, vecinic alta după conștiința care o primește, tipul ei imuabil și permanent, *prototipul* ei, cum spune D-l Dragomirescu întrebându-l un termen al unei nomenclaturi platonizante. Pentru a reuși în aceste operații foarte delicate,

este însă nevoie de un număr de principii sigure. Critica trebuie întemeiată pe estetică și estetica pe filosofie. Într-o elaborare dintre cele mai lungi, de oarece rezultatele ei cuprinse în *Integralismul* și în *Știința literaturii* apar după ce autorul lor atinge maturitatea, temeliile și bolțile sistemului sunt construite în același timp. Este evident atunci că, prevăzută cu armături atât de sigure, critica D-lui Dragomirescu nu poate lăsa niciun loc îndoelii, ezitării sau amânării. Judecățile sale sunt categorice. Invinuirea de dogmatism este aceea pe care D-l Dragomirescu a primit-o nu numai cu inima ușoară, dar și cu o vădită satisfacție. Căci într-o epocă în care relativismul istorist și psihologist însemna o continuă alunecare a terenului, ridicarea incertitudinii la rangul de concepție de viață, D-l Dragomirescu a recunoscut în dogmatism o reacție salutară, afirmarea nevoii de siguranță și permanență, ca niște condiții elementare ale culturii, amenințată altfel să se pulverizeze și să amurgescă. Am avut totdeauna impresia că, dintr'un unghiu caracterologic, dogmatismul este expresia teoretică a naturilor voluntare, virile. Dar această trăsătură nu trebuie nici decum să ne surprindă la gânditorul care, prin rezistența sa față de cele mai însemnate dintre îndrumările timpului, a dovedit independența și fermitate.

Dar dacă neatârnamarea este una din caracteristicile cele mai isbitoare ale gândirii D-lui Dragomirescu, nu înseamnă că această gândire nu poate fi încadrată nicăeri și că nu datorește nimănui nimic. O asemenea împrejurare ar fi fără analogie și fără precedent. O gândire care n'ar avea strămoși și n'ar continua o tradiție, care n'ar construi pe câștiguri anterioare ale cercetării, n'ar fi o învățătură, ci o aventură. O riscată aventură a inteligenței. D-l Dragomirescu a arătat ce datorește sistemul său lui Platon și lui Kant, lui Schopenhauer și lui Hegel. Dar peste precizările *Științei Literaturii*, în care istoria doctrinelor de estetică ocupă un loc destul de mic, comentatorul poate stabili afinitățile cugetării expuse în această lucrare cu marea linie a idealismului estetic. Intocmai ca pentru toți înaintașii săi idealiști, opera de artă este, pentru D-l Dragomirescu, manifestarea unei *Idei*. Iar această Idee nu este un element psihologic, ci unul metafizic, produsul confruntării în armonie a sufletului cu natura; o forță supraindividuală, pe care artistul o resimte ca ceva străin de sine însuși, pe care

n'o poate călăuzi, care îl călăuzește. În ideea aceasta, care primește atributul de *generatoare*, sunt cuprinse ca într'un fuior de virtualități, toate elementele care vor întocmi cuprinsul și forma operii viitoare. Aspirând să se realizeze pe sine, ideea generatoare mobilizează în sufletul artistului toate elementele, gânduri și imagini, afecte și volițiuni, combinându-le într'un total armonios care-i convine, care o exprimă; după cum aceeași idee generatoare își caută materialul concret care s'o încorporeze. Amintind, prin caracterul extraindividual, obiectiv al „ideei generatoare”, „Ideea” lui Hegel, estetica D-lui Dragomirescu se deosebește totuși de a marelui său înaintaș. Estetica idealistă a lui regele conținea în cadrele ei o istorie a artelor. Estetica idealistă a D-lui Dragomirescu nu numai că nesocotește, dar tăgăduiește istoria. Capodoperele artei sunt, pentru Dl. Dragomirescu, discontinue. Nimic nu le leagă și nimic nu ne face să înțelegem de ce apar cu caracterul lor propriu, într'un anumit moment al timpului. O problemă care merită și ea a fi examinată.

O a doua trăsătură care revine deopotrivă în estetica idealistă și în sistemul D-lui Dragomirescu este concepția operii de artă ca un organism. Istoria milenară a acestei concepții a fost decâteva ori schițată. O monografie completă a organologiei estetice trebuie încă așteptată. Printre studiile care pot fi deocamdată consultate, cea mai bogată în referințe pare a fi lucrarea lui Oskar Walzel, *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*, apărută în 1923 ca unul din volumele seriei „Handbuch der Literaturwissenschaft”. Urmărind eruditele excursii istorice ale lui Walzel întâlnim organologia estetică întretesută în gândurile estetice platonice și neoplatonice. Veacul al XVIII-lea redescoperă noțiunea filosofică a organismului și caută s'o aplice la produsele spiritului și, în special, la artă. Nu este organismul o întocmire unitară și teleologică, o alcătuire în care părțile condiționează întregul și întregul părțile, o combinație de elemente închisă față de restul lumii și având propria ei legalitate internă? Dar nu sunt acestea caracterele însăși ale operii de artă și ale frumuseții? Unul din acei cari resimt mai puternic legătura dintre frumos și organismele naturale, ca unele ce pun deopotrivă problema finalității, este Kant în *Critica Judecării*. Cam în aceeași vreme Herder și Goethe definesc operele artei ca niște organisme. Definiția trece dela

aceștia la Schiller și la primii romantici, printre cari Schelling, unul dintre gânditorii cari deapănă mai insistent firul organologic. Estetica organologică sistematizează cu mult succes idealul clasic al artei. Căci o artă de riguroasă compoziție, de „forme închise”, cum este aceea a clasicismului, impune în primul rând comparația cu organismul. Modelul goethean al artei nu a fost deci fără nicio influență asupra reactualizării acestei doctrine la începutul veacului trecut. Dacă romanticii germani au menținut-o în mare cinste, lucrul se explică prin aceea că ea justifica, nu atât creația, cât năzuința lor către formele închegate și echilibrate ale artei. În filiația acestor idei, apare caracterizarea artei ca un organism la Dl. Dragomirescu. Un organism psihofizic, adaugă d-sa, unul în care factorul intern al ideii involvă aparenta sensibilă și materială, spre deosebire de organismele fizicopsihice ale naturii, în care, printr-o curioasă acceptare a punctului de vedere sensualist, factorul intern ar fi produsul impresiilor pe care le primim dela lumea externă, materială.

Toate aceste îndrumări idealiste se asociază în sistemul pe care-l analizăm aci cu unele îndrumări provenind din gândirea naturalistă a epocii moderne. Se cunoaște, în adevăr, marele entuziasm care a cuprins cercurile științifice ale veacului al XVIII-lea, în momentul în care naturalistul suedez Linné a isbutit prima clasificare rațională a plantelor și animalelor. Pentru întâia oară lumea științifică a avut impresia a stăpâni deplin întinse regiuni ale naturii, imperfect cunoscute mai înainte. Clasificarea fusese totdeauna una din principalele metode ale științelor. Valoarea ei crescuse însă considerabil după marele succes al lui Linné. Este deci explicabil ca atunci când, pe la mijlocul veacului trecut, științele morale, în aspirația lor de a se desăvârși, adoptară metodele științelor naturii, clasificarea să se impună ca una din lucrările cele mai făgăduitoare. Încă din 1862, Sainte-Beuve în articolul *Chateaubriand jugé par un ami intime* (Nouveaux Lundis, t. III), preconizează metoda clasificărilor în literatură: „Observația morală a caracterelor, scrie el, se găsește încă la detalii, la elemente, la descrierea indivizilor și cel mult a câtorva spețe: Theophraste și La Bruyere nu merg mai departe. Va veni însă o zi, pe care mi s'a părut că o întrevăd în cursul observațiilor mele, o zi în care știința va fi constituită și în care marile familii de

spirite și diviziunile lor principale vor fi determinate și cunoscută". Clasificarea este și pentru D-l Mihail Dragomirescu cea mai înaltă dintre lucrările pe care și le poate propune critica literară. Iar această adoptare a unui punct de vedere metodologic, cu un rol atât de însemnat în științele naturale, nu trebuie să ne surprindă nici decum. În definitiv, după cum observă cu atâta dreptate Oscar Walzel, organologia estetică nu este produsul încercării de a considera operele spiritului din unghiul de vedere al naturii? Dacă operele literare sunt organisme, organisme psihofizice, nu este firească dorința de a le clasifica, așa cum au făcut botanica și zoologia pentru organismele care cad în raza competenței lor?

Desigur, clasificarea pe care o preconizează D-l Dragomirescu nu este aceea pe care o dorește Sainte-Beuve. Nu familiile literare de spirite urmărește criticul român să obțină. Ținta aceasta și-o propune mai de grabă tipologia literară actuală. *Știința Literaturii* nu recomandă clasificarea autorilor, ci a operelor. Dar nici în intenția aceasta ea nu coincide mai mult cu nenumăratele încercări de a grupa operele după structura lor formală, după particularitățile stilistice sau după anumite elemente ale conținutului. Poeticele și Retoricele mai vechi sau unele încercări mai noi de filosofia literaturii, care au propus fie scheme duale, cu Strich sau Walzel, fie scheme trinare, cu Nohl, au încercat operația amintită. Tuturor li s'a opus învinuirea că, în încercarea de grupare a operelor după afinități, este sacrificat tocmai caracterul lor individual, adică tocmai acela care interesează mai mult într'o creație. Nu este cu puțință atunci o clasificare în care fiecare clasă să fie ocupată de un singur individ? Este tocmai ceea ce încearcă d-l Dragomirescu. Comparând capodoperele literaturii după punctul de vedere multiplu al elementelor lor constitutive și încercând a stabili poziția lor relativă în ansamblul literaturii universale, nuanțe noi ale felului lor, de a fi ies la iveală, apropieri și contraste neașteptate. A compara pentru a clasifica înseamnă a caracteriza. Evident, producția literară ne fiind istovită și ne putându-se istovi, o clasificare ca aceea care ni se propune e sortită a rămâne deapururi *deschisă*. Clase noi i se pot oricând adăuga. Arborele clasificator nu încetează nici odată să crească. Clasificarea preconizată de D-l Dragomirescu nu este o simplă operație sistematizatoare, având un interes didactic, ci o lucrare esențială a criticii.

Doctrina pe care am înfățișat-o, sacrificând desigur multe din amănunțele ei interesante, n'a fost rodul unei singure zi. Ea a fost produsul unei elaborații îndelungi, în care concluziile sunt despărțite de premisele lor printr'un interval de peste treizeci de ani. Dar oricât de îndelung ar fi fost acest proces, el se caracterizează printr'o neîntrecută unitate și consecvență. Tipul invenției ideologice a D-lui Dragomirescu este acela al evoluției raționale. Nici un salt, nicio întoarcere, nicio surpriză nu ne întâmpină în vremea închegării acestui sistem. Etapele ei se succed parcă după o ordine prestabilită, susținută de o fermă voință de a conchide și de a rotunji întreguri. Temperamentul de gânditor raționalist, analitic și deductiv al D-lui Dragomirescu s'a manifestat într'o atmosferă intelectuală deadreptul ostilă. Căci cei treizeci de ani ai elaborării sistemului au fost tocmai aceia în care s'au întărit pozițiile iraționalismului, pluralismul pragmatist și filosofia intuiției. Intr'o vreme în care D-l Dragomirescu construia un sistem static, în care sunt căutate prototipurile invariabile ale operelor literare și locul lor într'o largă clasificare, realitatea părea a fi devenit curgătoare pentru privirile filosofiei cu mai mult succes acum. Devenirea devenea categoria universală, în timp ce D-l Dragomirescu încerca să gândească opera literară în afară de relațiile ei temporale. Antagonismului față de atmosfera intelectuală a vremii i s'a răspuns cu neîncredere sau chiar cu apostrofe. D-l Dragomirescu nu s'a abătut însă din ceea ce ne apare astăzi calca sa dreaptă. Indiferent care ar fi propria noastră orientare, nu ne este cu puțință în fața acestei nesdruncinate fidelități față de sine însuși, în fața acestor netăgăduite virtuți ale caracterului în gândire, să nu ne oprim cu sentimentul celui mai adânc respect.

Am spus că metoda deductivă este aceea care a condus elaborarea sistemului D-lui Dragomirescu. Și cu toate acestea, sistemul despre care vorbim n'a fost rodul unei speculații îndepărtată de realitatea artei. Istoria esteticii cunoaște, fără îndoială, contribuții importante isvorite din productivitatea unui punct de vedere filosofic general. Astfel, cine studiază estetica lui Kant, este uimit să constate contrastul dintre interesul cu totul modern al concluziilor sale și puținătatea experienței sale artistice. Este de prisos a spune că nu acesta a fost cazul D-lui Dragomirescu. Sistemul său și-a lărgit bazele, s'a îm-

bogătit și s'a adâncit în militarea criticii literare și în activitatea catedrei. Din nevoia de a-și ascuți unealta sa critică, din nevoia de a surprinde mai limpede și mai mult, din aceea de a expune mai metodic și mai convingător, gândirea D-lui Dragomirescu și-a anexat noui categorii, a întărit temelia principiilor și a împins mai departe lucrarea analizei. Oricine va examina în viitor opera filosofică a D-lui Dragomirescu nu va putea să nu recunoască în structura ei marca profesională a criticului și a profesorului.

Criticul și-a făcut din plin datoria. El a înțeles că rolul său nu este numai acela de a caracteriza și a explica trecutul, dar și acela — mai ales acela — de a pândi valoarea care se naște, de a o recunoaște și a-i îndica un drum. Nu este un lucru ușor, răsfoind paginile unei reviste să te oprești în fața unui nume necunoscut cu sentimentul precis că popasul merită să fie prelungit. Nu este la îndemâna oricui să primești vizita unui tânăr sfios sau derutat, nesigur încă de sine și turbure din pricina propriei sale abundențe lăuntrice și să ai impresia sigură că întinzi mâna unui om remarcabil, poate unui prinț al artei sale. Alături de critica trecutului există critica prezentului, speța ei *creatoare de valori*. S'a spus că talentul criticului este făcut dintr'o pornire răutăcioasă a spiritului, din plăcerea de a te opune și a micșora, din scepticism și misantropie. Să-mi dați voce să cred însă că talentul critic — cel puțin în funcțiunea lui *creatoare de valori* — este făcut și din generozitate și iubire, din bunăvoință umană și din modestie. Poate că nu este fericire mai delectabilă, în cariera unui critic, decât aceea de a descoperi pe cineva mai mare decât tine, vrednic a fi recunoscut cu cinste și slujit cu devotament. A descoperi un talent și a lupta pentru a-l impune este una din acele funcțiuni care luminează în critic calități prețioase ale caracterului său. Natura n'a fost avară dăruindu-le D-lui Dragomirescu. De câteva ori în cursul carierei sale, domnia-sa a știut să recunoască piatra prețioasă, chiar în teaca de minereu brut a unor începuturi nesigure. De câteva ori, d-sa a trebuit să susțină lupte dârze pentru a împune un nume nou sau unul nedreptățit. Istoria literară va trebui să recunoască aceste împrejurări, atunci când va scrie biografia câtorva din cei mai de seamă scriitori contemporani.

N'ași vrea să pierd prilejul acestor caracterizări, înainte

de a aminti și o altă trăsătură a portretului întreprins acum și pe care îl doresc cât mai complet, cât mai adevărat. De ce n'ași spune-o? În relațiile sale cu scriitorii, atitudinea D-lui Dragomirescu era făcută dintr'un amestec de autoritate și bonomie, care te făcea să presimți pe profesor chiar în funcțiunile lui de critic literar. Tânăra generație de scriitori din prima decadă a veacului nostru accepta cu plăcere autoritatea binevoitoare și atentă a criticului și profesorului său. Propriile mele începuturi literare sunt destul de vechi pentru a fi prins ecourile discuțiilor desfășurate în cenaclul literar din Aleea Băicoianu sau nerăbdarea cu care erau așteptate adevăratele sentințe ale *Convorbirilor Critice*. În toate acele prilejuri, sfatul oral sau scris venea să corecteze o incongruență, să propună o perfecționare. Libertățile acestea erau autorizate de concepția organologică a esteticianului. Cine nu vede ce-i lipsește unui chior sau unui ciung? Ce lipsește unei elegii sau unei drame este desigur un lucru ceva mai greu de observat, dar nu cu neputință pentru cine are sentimentul întregurilor și al armoniei organice. Călăuzit de acestea, criticul a asistat adeseori pe artist în lucrarea de invenție și execuție și a introdus principiul *edițiilor estetice*. În asemenea împrejurări socotesc însă că nu principiul, ci rezultatele trebuiesc întrebate. Și eu știu că există mai mulți scriitori bucuroși să răspundă că observația criticului li s'a părut adeseori pătrunzătoare și vrednică a fi reținută și folosită.

În ce măsură au devenit utile catedrei prețioasele daruri ale profesorului și omului, o pot spune nenumărații elevi ai D-lui Dragomirescu. Pasiunea de a sluji au făcut din titularul catedrei de Literatură română și estetică literară unul din cei mai zeloși, mai activi și mai punctuali profesori ai Facultății noastre. Asociind strâns cursul său cu soarta propriilor cercetări, catedra a fost pentru fostul meu maestru un adevărat laborator al creației științifice. Câte foloase au rezultat din această activitate, o vor mărturisi numeroșii profesori de literatură ai învățământului nostru secundar, cari fără uncalta metodică smulsă de pe însăși nicovala unde se făurise, n'ar fi posedat o altă îndrumare în spinoasa treabă a predării literaturilor. În sfârșit, în preajma catedrei de estetică literară, Facultatea noastră a păstrat conceptul *literaturii universale*. Pe poarta deschisă de cursurile și seminariile D-lui Dragomirescu,

studenții noștri găseau accesul către acea supremă societate de spirite, în care Homer și tragicii greci se învecinează cu Dante și Shakespeare, cu Goethe, cu Tolstoi și Hugo. Față de necesitățile specializării istorice și filologice ale celorlalte discipline, prin contribuția catedrei D-lui Dragomirescu mențineau studenții noștri contactul cu ceea ce întră ca literatură în formula culturii generale. Prin această contribuție își păstra Facultatea noastră una din podoabele cele mai de preț ale cununei umanistice.

Noua organizare a Esteticei și Criticei literare în Facultatea de Filosofie și Litere din București, fericită a recunoaște importanța epocală a moștenirii pe care o primește, își va face datoria ei cea mai înaltă încercând s'o menție și s'o desvolte cu cinste.

TUDOR VIANU

DE LA CONTEMPLATION ESTHETIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER ¹⁾

Ceux qui ont pénétré la philosophie de Schopenhauer subissent un charme spécial, le charme d'une véritable poésie. Ceci est dû, je crois, au fait que Schopenhauer avant d'être un philosophe a peut-être surtout été un artiste, qui des réalités de la vie n'a saisi qu'un seul de ses aspects : le drame de notre existence et de ses incessantes désillusions, la lutte pour un idéal intangible.

C'est pourquoi la partie la plus intéressante de la philosophie de Schopenhauer est celle qui comprend ses études sur l'art et la contemplation esthétique. Elle est publiée dans son oeuvre maîtresse : „Le monde comme volonté et comme représentation”, autant dans le premier que dans le second volume.

La conception Schopenhaurienne sur l'art a eu une profonde influence sur notre culture nationale. Elle nous a été transmise par Titu Maioresco et nous en trouvons d'admirables échos dans la poésie d'Eminesco. Avant d'aborder cependant ce chapitre et pour mieux comprendre son esthétique il serait opportun de jeter un rapide coup d'oeil sur la conception générale que Schopenhauer se fait du monde.

Schopenhauer est un continuateur de Kant et de Platon aussi, prétend-il, bien qu'il interprète chacun de ces auteurs à sa manière. Il n'est du reste point de vrai penseur aujourd'hui qui ne se réclame jusqu'à un certain point de Kant et de Platon. Mais la conception du monde selon Kant, de même que celle de Platon, est tellement complexe que les courants les plus divers de l'orientation philosophique peuvent s'y retrouver.

Schopenhauer croit développer Kant alors qu'il le dénature.

Pour Kant, la substance, „la chose en soi” est intangible en soi, incognoscible selon l'expression d'Herbert Spencer qui n'était point un disciple de Kant et qui admettait, lui aussi, quelque chose qui ne se peut connaître en aucune façon.

1) Conférence donnée à l'Université Libre, Bucarest, le 28 Novembre 1938.

Pour Kant cependant, cette chose incognoscible, „la chose en soi” est l'élément d'une équation, faisant partie d'une formule rationnelle qui, dans son intégralité prête à la connaissance l'objectivité.

Pour Schopenhauer la manière de penser de Kant, par concept est fautive. Le concept, dit-il, et sous ce rapport il est en parfaite conformité avec Bergson, appauvrit la réalité au lieu de l'enrichir. Le concept représente une généralisation et, en tous cas, une abstraction du concret. Il nous reste, par conséquent, d'autant moins de concret que nous nous élevons par la pensée vers un concept plus abstrait.

Schopenhauer prétend cependant qu'en dehors de cette connaissance il en existe une autre par laquelle notre attention se porte, en sens contraire, vers le concret, une expérience spéciale, que Kant conteste comme telle et par laquelle nous arrivons à saisir, d'une manière immédiate, la réalité, „la chose en soi”.

En ce sens également, Schopenhauer se rapproche jusqu'à un certain point de Bergson et de toutes les théories intuitionnistes des derniers temps.

Pour Schopenhauer „Die Welt ist meine Vorstellung” le monde est ma représentation subjective. C'est du reste la phrase qu'il met au frontispice de son oeuvre monumentale.

L'étoile aperçue, à plusieurs milliers de km., la comète, si distante de nous, ne sont pas en réalité telles qu'elles nous apparaissent; ce que nous en connaissons n'est que leur image, notre représentation. Tout comme Berkeley, Schopenhauer réduit tout à la représentation subjective. Nous savons avec quelle véhémence Kant a combattu cette théorie dans ces „Prolégomènes à toute métaphysique future”.

Aussi la vie n'est-elle pour Schopenhauer qu'un rêve bien suivi et tout ce que nous voyons de la vie extérieure n'est que l'image fuyante de notre rêve.

Tout autre est la conception de Kant. Pour celui-ci les données mathématiques sont objectives de même que les lois de la physique. Kant se demande seulement comment une connaissance objective peut être possible et il conteste la connaissance métaphysique telle que l'avaient affirmée ses prédécesseurs et telle précisément que la conçoit Schopenhauer.

Toutefois la volonté apparaît dans la conception Kantienne sous un certain jour qui intéresse de près Schopenhauer. Selon Kant, la volonté prête à nos actes leur valeur morale, qui est absolue. Elle est liée de cette manière à l'absolu lui-même. La volonté nous révèle par conséquent, la „liberté”, qui est elle-même, si l'on interprète bien Kant, „la chose en soi”.

C'est là, dans ce contact de la volonté avec la réalité même, que Schopenhauer s'imagine continuer Kant. D'un autre côté, Schopenhauer croit développer Platon, malgré qu'il in-

terprète celui-ci d'une manière plutôt douteuse. Certes pour Platon les „phénomènes” (ce qui apparaît) sont tout autres que les „noumènes” (ce qui est pensé être la réalité). La réalité pour Platon ne réside pas dans les apparences sensibles, passagères, mais dans les idées, les fameuses „idées” platoniciennes, qui sont l'essence même de la réalité des choses sensibles.

Théorie féconde mais difficile à saisir, qui aujourd'hui encore torture la pensée de tous les philosophes et dont nous ne pouvons nous détacher chaque fois que nous réfléchissons profondément aux problèmes philosophiques.

Pour Schopenhauer voici la question que se pose : par quel moyen peut-on arriver à sonder l'absolu, c'est-à-dire „la chose en soi” ?

Car, dit-il l'homme est un animal métaphysique. Les connaissances que nous avons du monde sont instables, ce sont des rêves et non la réalité. Mais cette réalité nous la ressentons en nous-mêmes.

Le savant, dit Schopenhauer, est comme quelqu'un qui, voulant savoir ce que c'est qu'un château, en ferait le tour et en dessinerait la façade ; il ne saurait toujours pas ce que c'est qu'un château.

Toutefois, nous croyons tous en quelque chose, les bons et les justes comme les méchants et les pervers. Tous, nous croyons, que nous le voulions ou non, en une réalité métaphysique. Cette croyance paraît dans le sentiment de la curiosité qui caractérise l'homme. A la lumière de cette curiosité le monde n'est plus seulement rêve et illusion, il n'est plus totalement privé de consistance, il n'est plus indigne de notre attention, il n'est plus pour nous, le voile de la déesse Maïa, ce voile destiné à cacher éternellement la Vérité.

Car notre volonté elle-même est une donnée empirique ; nous la sentons en nous, par une expérience vécue.

Et sous ce rapport encore, Schopenhauer se rapproche de Bergson.

La première expérience par laquelle nous prenons conscience du monde c'est l'expérience de notre propre corps. Je fais un mouvement, je vois mon bras qui se lève : ceci est l'image, le rêve ; ce n'est point la réalité. La réalité c'est le sentiment du mouvement, l'effort.

Lorsque je vois mon bras se lever, je vois sous la forme d'une apparence ce qui en réalité est la volonté, l'effort. L'effort selon la propre expression de Schopenhauer, c'est la Volonté.

Cette volonté est l'essence même de mon corps. Elle réside dans le sentiment immédiat des essais que je fais sans discontinuer pour vaincre des obstacles à chaque instant de ma vie.

Et, par analogie, tout ce qui est en dehors de mon corps, toutes les autres représentations qui sont les mêmes exactement que celles de mon corps, cachent derrière elles la même volonté.

Vouloir est tout. Exécuter des actes voulus, agir, là est le fondement de toute existence.

Cette action, cette volonté n'est ni un motif ni un but, car motifs et buts sont la transposition rationnelle de la volonté en représentations. Elle est spontanée, elle est quelque chose de concret et d'indivisible qu'aucune analyse ne peut dissoudre.

„Être connu” sous quelque forme que ce soit, contredit dès l'abord dit Schopenhauer „l'être en soi”. Il y a là quelque chose que nous ne pouvons comprendre. Mais Schopenhauer affirme précisément que nous ne *devons* pas le comprendre. C'est le fameux „Weltknoten”, le miracle :

„que rien n'explique car il explique tout”.

Tout est „Wille zum Leben” tout pousse à exister.

La matière inorganique persiste en son existence.

Les organismes vivent et veulent vivre; les plantes et les animaux sont tout désir de vivre, avec cet instinct de la conservation réalisé chez l'homme dans sa forme la plus parfaite.

L'homme, lui aussi, veut vivre, mais malheureusement, par l'essence même de son être, il ne sait pas et ne peut pas savoir *pourquoi* il veut vivre.

„La vie est une farce par laquelle le Destin se moque de nous” (eine Spottexistenz) farce jouée par une marionnette qui ne sait ni pourquoi ni comment elle exécute cette farce. La marionnette est mûe par un ressort infiniment puissant. Elle joue sans trêve „l'absurde comédie”. Ce serait burlesque s'il n'y avait derrière ce masque, la douleur, la douleur éternelle, oeuvre d'une volonté aveugle et insatiable, douleur incessante et de plus en plus intense”.

La matière n'est pas inerte comme il paraîtrait à première vue; elle a des affinités, des tendances, des forces qui se manifestent déjà dans la formation des cristaux.

Le monde infini des végétaux, obscur et tumultueux, manifeste une irréductible volonté de vivre, une implacable ténacité, s'accrochant à l'existence, n'importe ce qui en adviendrait. Les germes se transmettent d'individu à individu, attendant parfois des siècles la goutte d'eau qui viendra les féconder et les appeler à la vie. La mousse s'agrippe au granit et aux arbres. Les plantes s'étouffent les unes les autres; tout „veut” vivre en une lutte multimillénaire sans but et sans fin.

Quant à l'animal, il poursuit une guerre impitoyable dans son obstination à vivre, employant toutes les ruses de son

instinct, la variété infinie des procédés de chasse, endurant les privations, la misère, la souffrance, se débattant dans le fracas de la lutte, parmi les cris et les hurlements durant des siècles et des siècles. L'instinct sexuel, instinct de la bête, se joue de tout; parfois même il va jusqu'à détruire l'individu et livre ainsi à Moloch des victimes innombrables. L'espèce veut durer; l'individu s'immole à son insu afin de la perpétuer. L'homme fait de même. L'expérience sociale le prouve. Les sociétés veulent vivre aussi; le même instinct de conservation et de domination les pousse. La soif de jouir de tout, toujours insatisfaite, se manifeste en elles comme en chaque individu pris à part: crainte de la souffrance et de la mort, lutte pour les biens de la vie et par-dessus tout, l'amour se manifestant dans toutes nos actions, c'est-à-dire attraction invincible des sexes, cause de la guerre et but final de la paix, fondement de toute pensée profonde, clef de tout sous-entendu, de tout signe, poésie et aspiration quotidienne, préoccupation constante de l'impudique, hantise involontaire et sans cesse renaissante du plus chaste.

C'est donc cette même volonté, unique, universelle, mauvaise, néfaste, souveraineté du hasard et de l'erreur, que chacun retrouve en soi dans son écrasante majesté.

Notre représentation du monde est comme le cristal aux mille facettes, les facettes figurant le temps et l'espace à travers lesquelles nous ne percevons que les apparences, cependant que cette connaissance nous induit en erreur et nous inspire l'amour de la vie, alors que nous devrions en être infiniment las.

La volonté, unique, universelle et satanique est cependant une communion dans l'absolu, de tout et de tous.

Nous entrevoyons d'ores et déjà une porte ouverte vers la morale, vers une morale de la pitié et de la charité, vers une vie d'ascétisme et d'abnégation qui, nous confondant dans le vouloir universel, nous libère de la volonté même.

Le problème est de découvrir les voies par lesquelles nous pouvons nous libérer des connaissances fallacieuses.

Pour Kant „la chose en soi" était comme nous le disions tantôt, l'inconnue „X" d'une équation. Pour Platon, la réalité ultime réside dans les „idées" objet, — croit Schopenhauer et avec lui les phénoménologues contemporains, — d'une miraculeuse intuition qui, elle, prête la réalité à la matière, se différenciant ainsi de l'entendement conceptuel.

Pour Schopenhauer l'art est précisément la contemplation des idées platoniciennes ainsi interprétées.

Nous comprenons comment de la volonté se dégagent des connaissances, car l'entendement habituel est l'esclave de la volonté. Nous ne pouvons toutefois comprendre comment de la volonté se dégagent les idées éternelles: ceci fait partie

de ce „Weltknoten”, le miracle qui ne peut s'expliquer, car il explique tout.

Par l'art nous ne faisons que connaître, directement, les idées platoniciennes, typiques, générales qui expriment la véritable essence de chaque réalité, nous libérant en même temps de l'esclavage de la volonté.

Dans une fleur, l'artiste voit, comme type générique, l'essence même de la fleur, son idée merveilleuse ; le botaniste, lui, voit des concepts. La fleur représente pour l'artiste l'espèce, avec sa vie profonde, et pour le savant, par contre, de simples idées abstraites sans aucune racine dans la réalité dernière. Les pétales que le botaniste dénombre ne sont point la fleur même.

Grâce à cette volonté „objectivée”, par l'idée, nous échappons à la volonté. Et c'est bien pourquoi l'art nous prodigue des joies et des plaisirs. Le sujet disparaît et se perd dans l'objet. La relation sujet-objet qui est l'essence de toute connaissance par la représentation, disparaît. „Der blinde Drang” dans la contemplation esthétique, se trouve „objectivé” ; nous le saisissons tel qu'il est : pur et indépendant de la volonté. C'est là un scandale pour l'intellect, mais pourtant cela est ! La réalité profonde de la volonté qui se trouve dans chaque objet reproduit esthétiquement.

La nature inorganique présente ces idées entre lesquelles se livre un combat et que nous n'avons qu'à découvrir ; ce sont les forces mécaniques : le poids de la matière, la résistance, etc.

Dans le monde organique nous retrouvons l'effort vital des espèces qui se manifeste par des idées.

Dans chaque individu humain pris à part nous trouvons une idée, exactement comme chez les animaux nous en trouvons une pour chaque espèce. L'homme représente une idée par unité humaine.

Nous avons ainsi des *degrés*, par lesquels les volontés se manifestent d'une manière objective : 1) la matière inorganique, 2) la matière organique (végétaux), 3) les animaux et enfin au sommet, 4) l'homme. „Mit einem Schlage” (d'un seul coup), la volonté se superpose à la volonté, fait un nouveau pas vers la création, s'élevant d'un échelon, avec un acquis radicalement nouveau. Le supérieur suppose l'inférieur, mais n'est pas expliqué par lui. Un progrès s'affirme dans la liberté et la contingence.

La volonté s'impose de plus en plus et au bout de cette évolution, est l'homme, lequel en tant qu'homme reste, certes, le roseau qui se plie à tous les vents, muet et perdu dans l'immensité de l'espace et l'éternité du temps ; mais la volonté a pris corps en lui, le transformant en un microcosme unique

en son genre, un centre sans pareil de réflexion et d'action en progrès continu.

La contemplation esthétique est précisément la contemplation et le sentiment direct de ces réalités dans les choses et dans l'homme.

L'intelligence est la lanterne qui éclaire les pas de la volonté, lanterne qui la précède et la dirige. L'art est le retour vers la volonté elle-même, objectivée dans ses formes diverses, en idées. La contemplation esthétique représente une véritable extase durant laquelle on arrive au complet oubli de soi-même, car chaque fois que l'on pense à soi c'est la volonté qui travaille, la volonté froide et aveugle. Il s'agit d'une dépersonnalisation absolue, d'une capitulation définitive de la volonté, malheureusement, momentanée. C'est une première libération en même temps qu'un miroir de la réalité. La deuxième libération, définitive sera la pitié, l'abnégation, pour arriver à la libération finale: le nirvâna bouddhique.

La contemplation esthétique est la contemplation d'un objet donné, en dehors de ses relations avec l'entendement intellectuel et la volonté.

De là une série d'observations intéressantes.

La contemplation de l'artiste est la contemplation d'un objet déterminé. En conséquence, une oeuvre d'art doit avoir une unité, car faute de cette unité sous une forme ou une autre — cela c'est l'affaire de l'artiste — l'oeuvre paraît incohérente et ne peut prétendre à être une oeuvre d'art.

Il s'ensuit également que l'oeuvre d'art ne peut être mise au service de la volonté, ni de l'entendement et que conséquemment, il n'existe d'art véritable que l'art pour l'art¹⁾ et non l'art à tendance qui est toujours un art faux. Car l'art est une manière de contemplation étrangère au principe de la raison. Nous ne regardons plus pour voir; nous nous désintéressons pour admirer et devenons un pur sujet connaissant, dit Schopenhauer.

L'art est joie incomparable, car il suspend, fût-ce pour un moment, le rythme douloureux de la volonté.

C'est un triomphe surtout égoïste, remporté grâce à une lutte ardue et seulement pour quelques moments fugitifs réservés aux élus. Un chacun n'est point artiste et on ne l'est qu'à de rares moments de l'existence.

C'est la suppression de tout désir pour soi et pour les autres, tout l'intérêt se concentrant exclusivement sur l'objet contemplé; c'est une sorte de révolution dans l'absolu, un

1) Nous n'entendons point par là, comme on le fait souvent, la conception d'un art purement formel, mais celle qui ne reconnaît comme véritable manifestations esthétique que les oeuvres dénuées de tendances intellectuelles ou pratiques.

total détachement de tout, sans aucun dédain, sans aucune velléité, sans aucune convoitise.

Tout objet, si humble fût-il, peut, dans ces conditions, s'il est rendu d'une manière esthétique, devenir un objet d'art.

Peu nous importe alors que nous soyons dans une prison ou dans un palais. Mais nous ne saurions pénétrer dans le sanctuaire qu'après nous être purifiés de la faute d'aimer la vie.

La beauté humaine, dans la hiérarchie ascendante des idées dépasse toute autre beauté.

L'art est donc une révélation des idées invisibles, mais objectives et présentes, idées qui sont l'essence des réalités masquées sous le voile de l'expérience.

L'art reproduit la nature sans cependant la copier exactement. La photographie, — dirions-nous aujourd'hui, — n'est jamais de l'art.

L'art n'est point la nature telle que nous la connaissons habituellement : C'est de la volonté en action qui se contemple elle-même, dit Schopenhauer, par l'intermédiaire des idées platoniciennes. C'est pourquoi l'art est en même temps composition et imité.

Après ces considérations d'ordre général, Schopenhauer passe aux diverses formes d'art et s'occupe, d'abord, de l'Architecture comme si elle était un échelon esthétique inférieur. Il fait à ce sujet des observations spécialement intéressantes.

Selon lui, l'architecture exprime la lutte de la matière contre elle-même, pour des fins utilitaires. Si nous désirons par exemple, construire une habitation, nous ferons une maison dans le cadre que nous nous proposons, but utilitaire qui ne doit en rien être altéré ou falsifié par des apparences douteuses ; mais la beauté de l'édifice se manifestera par l'équilibre des forces de la nature inerte.

Ces forces sont, d'un côté le poids du matériel employé et, de l'autre, la hauteur de la construction. C'est une lutte pour l'équilibre tendant vers le moment suprême où cet équilibre sera réalisé, c'est un drame muet dont les forces de la nature sont les acteurs invisibles.

L'exemple le plus intéressant, dit Schopenhauer, nous est présenté par l'architecture classique, avec ses colonnes verticales soutenant harmonieusement l'entablement horizontal qui les domine. Ces colonnes doivent s'harmoniser avec le poids soutenu. Si les colonnes sont trop épaisses, elles détruisent l'harmonie, de même que si elles sont trop frêles. Nous devons avoir l'impression de l'équilibre parfait entre ce qui soutient et ce qui est soutenu.

C'est pourquoi, si nous pressentons que le matériel est truqué, la déception s'ensuit et l'émotion artistique disparaît.

Les édifices non équilibrés ou d'un matériel falsifié, si importants qu'ils soient, ne sont point des oeuvres d'art.

En art, et notamment dans l'art de l'architecture, ce qui est vivant et nous fait ressentir cette lutte de la matière contre ses propres forces, c'est la lumière avec la diversité de ses jeux.

Ainsi, Schopenhauer, dans une de ses plus belles pages, découvre-t-il une des plus nobles beautés architecturales dans le courant de l'eau qui fuit, s'élançe, se précipite, écume, bondit et retombe en poudre fine — de même que dans la surface lisse l'eau de dormante qui reflète la vie et l'infini.

Quant aux arts plastiques, ils ne travaillent pas avec la matière mais avec la couleur, la forme et le mouvement, soumis à la lumière. Ils n'empruntent point à la nature visible ce qui peut être reproduit par la photographie, mais la signification profonde des choses que nous autres percevons à peine comme un bégaiement confus et que l'artiste, lui, réussit à saisir et à exprimer en se mettant en rapport avec l'absolu.

Dans l'art plastique, c'est la vie même qui palpite et la forme la plus noble de cet art est aussi le degré le plus élevé de l'idée platonicienne : c'est l'homme, l'homme entièrement dévêtu, le nu, expression la plus parfaite de la beauté classique.

Mais un art de cette espèce ne comporte point d'allégorie, car si nous nous en servons pour exprimer un concept, nous en falsifions la valeur intrinsèque et le transformons en connaissance apparente.

La *Poésie* travaille avec des mots, des images, mais elle ne nous donne pas, non plus, des concepts, c'est-à-dire des représentations des choses, telles que nous en prenons connaissance par nos sens. La poésie nous révèle la vie profonde, réelle et cachée de l'homme ; elle rend la volonté qui sous la forme intellectualisée d'un art à tendance ne signifie plus rien et du point de vue esthétique devient une impardonnable erreur.

La poésie possède le privilège unique de traduire notre existence, la vie même de la conscience humaine, en action directement et en progrès. Aussi est-elle plus véridique que l'histoire, car l'histoire ne saisit que le visage extérieur des événements, tandis que la poésie pénètre dans la réalité même.

La *Poésie* est *lyrique* lorsque le poète se décrit lui-même ; elle devient *tragédie* lorsqu'elle est objective et exprime les jeux du destin aveugle et implacable, par la simple opposition des caractères, ce qui est l'instrument le plus parfait de l'art dramatique. Elle prend le nom de *comédie*, lorsqu'elle nous fait croire au jeu plaisant et trompeur de la vie ; mais dans ce cas, s'il y a là un art véritable, la comédie nous fera deviner sous le rire, l'amertume profonde et la vanité éternelle de l'existence. Nous n'avons qu'à nous reporter aux comédies de Molière, forme d'art par excellence de la comédie.

La *musique* enfin est pour Schopenhauer la forme la plus

haute de l'art, car, contrairement à toutes les autres formes où le sujet seul a disparu, ici l'objet disparaît lui aussi. Dans la musique il n'y a plus de représentation car la musique est un coup de sonde jeté directement dans l'absolu de notre existence. Elle exprime la volonté elle-même dans son essence. Elle est le rythme de notre vie, non individualisé, mais comme idée, comme idée platonicienne. Elle nous isole du monde et du nous même, nous dirigeant vers les aspirations et les souffrances les plus mystérieuses de notre être, là où nous nous confondons avec le tout.

C'est pourquoi, lorsque nous comprenons la musique, nous nous y reconnaissons nous-même et le monde en son entier, car elle est l'expression du monde lui-même: elle est un langage universel. Elle nous fait saisir directement ce qui est métaphysique, non physique. L'univers est une incarnation de musique, comme il est une incarnation de la volonté.

Wagner qui était un grand admirateur de Schopenhauer a exprimé la souffrance totale et absolue, la douleur du monde et ses forces en lutte sur le théâtre de l'univers. Wotan sacrifie sa propre volonté et arrive à renoncer à tout vouloir. Tristan et Yseult cherchent dans le filtre de la mort la purification de leur amour, qu'eux-mêmes condamnent. Parsifal s'élève à la sainteté par l'oubli de soi, par la pitié et obtient ainsi la Rédemption.

L'art ouvre ainsi les voies à une nouvelle sorte de libération. En effet, tandis que l'art nous fait ressentir seulement par hasard une joie fugitive par l'élargissement des chaînes de l'esclavage de la volonté, la vraie morale, celle qui tue notre volonté nous conduit à la libération bouddhique.

N'espère point et n'aie point de crainte.
 La vague est toujours passagère
 Si elle pousse ou elle appelle
 N'y crois jamais et reste froid
 Tout ce qui fut et ce qui sera,
 Tout est ici, dans le présent,
 Toi pèse cependant, et vois
 La vanité de ce qui est.

M. Eminesco.

„Glossa”.

Quelques-unes des idées de Schopenhauer peuvent être retrouvées — il est vrai sous d'autres aspects, — dans la philosophie de notre temps, en commençant par les suggestions de la philosophie de l'intuition.

Il y a une ressemblance réelle, sous biens des rapports, entre la conception de Bergson et celle de Schopenhauer. „L'élan vital” et son „évolution créatrice” sont des notions à

caractère biologique voisines de la „Volonté”. Si nous faisons abstraction des influences orientales qui ont eu prise sur le penseur allemand, nous pouvons facilement constater un parallélisme entre la préparation scientifique et la formation intellectuelle des deux philosophes. Mais Bergson est un optimiste tandis que Schopenhauer est le pessimisme même.

Pour Bergson „l'intuition” par laquelle nous saisissons la réalité est une intuition „pleine” dans laquelle s'intègrent toutes les connaissances intellectuelles avant rapport à un objet, tandis que pour Schopenhauer, — comme aussi pour les phénoménologues contemporains, cette dernière intuition est une intuition vidée de presque tout son contenu, appauvrie de tout ce qui est objet d'entendement intellectuel ; c'est une intuition obtenue par une „réduction”. La „durée” bergsonienne, objet d'une merveilleuse analyse, qui nous fait voir comment elle se constitue par des synthèses liées entre elles dans une continuité d'action et de pur changement qualitatif, est „vie” ; elle est plus que le bloc massif et inerte de la „Volonté” schopenhauerienne.

Mais le „beau” quoiqu'il comprenne, selon la conception bergsonienne, une intégration de l'intellectuel, est pour Bergson ainsi que pour Schopenhauer la compréhension directe et immédiate de la réalité ultime de chaque objet considéré ; c'est la vie et l'action non entravées par les préoccupations pratiques ou intellectuelles. On pourrait même dire que Bergson autant que Schopenhauer encadrent dans leur philosophie une vision artistique du monde. C'est ce qui fait que les deux penseurs ont eu besoin d'un style exceptionnel ; ils ont eu le don de la suggestion et des images grâce auxquelles ils ont pu nous transmettre leur sentiment de la réalité. Le style de Schopenhauer est reconnu pour sa beauté, celui de Bergson est l'un des plus admirables de l'histoire de la philosophie.

Certains échos de la philosophie de Schopenhauer peuvent être découverts dans bon nombre d'auteurs plus récents comme Kierkegaard, Le Roy, Blondel et d'autres tels que Lavelle etc., même lorsque ces écrivains n'ont point eu directement connaissance de la conception Schopenhauerienne et ne sont pas de la même lignée. Des échos semblables peuvent être aussi perçus chez les „phénoménologues” comme Heidegger, et se retrouvent même dans certaines manifestations du néohegelianisme politique allemand.

Simmel a montré d'une manière significative, de même que beaucoup d'autres penseurs allemands, l'inquiétude qui se trouve à la base de notre „culture” moderne, avec ses tendances destructives de la vie. Dans sa philosophie de l'art, Simmel constate „l'éternel drame de la culture spirituelle” dans le fait du besoin continu de nous dépasser. „La vie pour pouvoir exister, doit se détruire, se transformant en „non-vie” par

la „Selbst-transcendenz”, par l'exigence „Mehr-Leben” qui devient par nécessité „Mehr-als-Leben”.

La phénoménologie de Heidegger, pareille sous ce rapport à la philosophie de Kierkegaard, découvre comme ultime réalité „l'action de l'univers qui ne cesse de poursuivre *en nous* et *par nous* sa tragique et miraculeuse aventure”.

Le „moi”, par un acte, fait „irruption dans le monde” mais, par cet acte même sa décevante solitude lui est révélée”.

De là l'inquiétude profonde et douloureuse qui gît au fond de notre conscience, cette „angoisse” („Angor”) qui est découverte par certains psychologues contemporains comme étant le moteur principal de toute notre activité psychique. La peur de nous mêmes et du mystère qui nous entoure et nous pénètre se fait ainsi voir dès que nous procédons à l'effort de conserver le fragile et éphémère équilibre qui constitue l'être individuel de chacun de nous. Nous arrivons ainsi à nous rendre compte avec terreur que, si par la vie „nous nous relions forcément à notre passé”, par le même impératif, à chaque seconde „nouvelle” que nous vivons, „nous commençons à détruire ce passé et même nous le détruisons”, nous détruisant nous-mêmes. Chaque étincelle de vie est la mort du passé, et le passé est cependant la condition même de notre existence.

„La vie arrache continuellement de ce qu'elle est elle-même pour nous diriger vers ce qui sera avenir et qui est toujours une aventure” observe Lavelle.

Nous retrouvons ainsi l'éternel conflit, observé par les Anciens entre „le Même et l'Autre”.

Devenir autre chose c'est se détruire.

Si nous faisons abstraction de ce pessimisme qui doit être dépassée nous devons quand même reconnaître, aujourd'hui encore, que par l'activité, qui est notre essence même, nous nous surpassons nous-mêmes et nous nous dirigeons vers ce qui, étant plus élevé en nous, est en même temps au-dessus de nous. Nous déduisons ainsi la morale de notre temps, qui est autre que celle de Schopenhauer; la morale de l'optimisme actif. Nous devons vivre notre vie, la vivre aussi intensément que possible, mais au sens spirituel et non matériel.

Une pareille activité, saisie et contemplée en soi, à l'occasion de la constatation de chaque objet de la nature est „belle”.

Il est intéressant d'observer que, en dehors de cette tendance des philosophes contemporains de l'intuition, qui peut être mise en liaison avec la théorie de l'art de Schopenhauer, ce penseur, inspiré par certaines théories de Platon, a exprimé des opinions qui sont reprises également par les différents courants rationalistes de notre temps.

Nous avons vu comment Schopenhauer, en partant d'une certaine interprétation des idées platoniciennes, est arrivé à avvirmer qu'il existe plusieurs degrés ou échelons succesifs

d'objectivation de la volonté. Toute objectivation, comme l'avait déjà observé depuis longtemps Aristote, est en même temps une „libération” des impressions sensibles par la „domination” de celles-ci. Pour Schopenhauer, la volonté se superposant à elle-même procède à chaque fois „par un bond” („mit einem Schlage”) à une nouvelle création: elle produit alors le „supérieur” par un progrès dans la liberté. Ces échelons successifs d'objectivation sont pour Schopenhauer, dans leur ordre ascendant: la matière brute, les organismes végétaux, la vie psychologique et enfin la vie humaine, individualisée et consciente.

Le fondateur du positivisme scientifique, Auguste Comte, avait proposé lui aussi une hiérarchie des connaissances correspondant aux différentes sciences, à savoir: les mathématiques et la mécanique, la physique, la biologie et la sociologie. Il a cependant laissé de côté l'esthétique, la conscience éthique et la psychologie. Littré a ajouté quelque chose à cette hiérarchie, sans cependant la compléter, faisant entrer la psychologie.

La conception d'Auguste Comte a profondément influencé la pensée française et nous la retrouvons fécondée par des penseurs ultérieurs qui ont cependant de toutes autres tendances fondamentales.

Ainsi, Emile Boutroux qui compte parmi les patriarches de la philosophie française contemporaine, dans le cours qu'il fait sous le titre „De l'idée de loi naturelle”, cours qui, publié par la suite, a fait époque, a montré comment le processus progressif de notre entendement, basé sur la finalité, passe par les degrés successifs suivants; logique, mathématiques et mécanique, physique et chimie, sociologie. Cette énumération est toutefois aussi incomplète que celle d'Auguste Comte.

Entre temps, des influences de la dialectique néohégélienne sont intervenues démontrant que le passage d'un degré à un autre se fait à chaque fois par une synthèse nouvelle à caractère rationnel.

C'est ainsi qu'est devenue possible l'oeuvre monumentale de O. Hamelin, qui, quoique en divergence avec Emile Boutroux, le continue sous certains rapports.

Hamelin a concentré en un seul ouvrage, dans sa thèse tardive de doctorat, intitulée „Essai sur les éléments principaux de la représentation” une vie entière de labeur intellectuel minutieux et intègre. Cette oeuvre difficile à comprendre et dont le style a été, à juste titre, critiqué a été à ses débuts reçue par la Sorbonne avec quelque froideur. Aujourd'hui elle est cependant reconnue pour l'une des plus brillantes productions philosophiques de la pensée française et elle exerce une influence décisive.

Hamelin a été l'élève de Charles Renouvier et il est arrivé sous bien des rapports à des conclusions parallèles à celles des philosophes néo-Kantiens allemands.

Pour lui toutes nos connaissances se réduisent à des relations, et notamment à des relations constituées par des synthèses rationnelles créatrices, logiquement successives.

L'affirmation de synthèses de ce genre n'est point éloignée des suggestions de Schopenhauer se référant au mode de formation, par bonds successifs, des objectivations de la volonté; mais, contrairement à Schopenhauer, Hamelin laisse tomber, l'accent sur le caractère rationnel de l'opération. Procédant avec une prudence particulière, l'auteur arrive à distinguer en suivant cette voie, d'autres degrés de connaissance que ceux de ses prédécesseurs: d'ailleurs il se préoccupe surtout du mode de formation de la pensée avant qu'elle n'ait constitué les objets des différents genres scientifiques. Les synthèses de l'action atteignent leur point culminant, d'après Hamelin, dans la „conscience” considérée comme „acte”.

Mais que peut être une pareille „conscience” réfléchie d'un objet dans sa synthèse pleine et définitive, sinon la contemplation esthétique elle-même? La connaissance du Beau concentre en soi les réalités „pleines” à la différence des diverses disciplines scientifiques qui par leur nature tendent seulement vers des „abstractions”; elle est alors conçue comme la dernière création dialectique et reste subordonnée seulement à la connaissance philosophique.

Il est vrai que Hamelin qui s'est préoccupé succinctement et en passant de la nature du beau, ne semble point avoir clarifié entièrement ce dernier problème. Mais la lecture des passages respectifs de son oeuvre maîtresse fait entrevoir, croyons-nous, sa conception.

Hamelin a conçu, en effet, l'activité esthétique comme étant sur le même plan que l'acte de conscience en général, qui est pour lui, qu'on ne l'oublie pas, l'acte culminant.

Il a également lié, il est vrai, cet acte de la conscience à l'activité esthétique, qu'il désigne de même comme étant „le moment le plus élevé de la pensée en elle-même”. Mais une étude attentive des textes montre que pour Hamelin non plus l'activité esthétique ne peut être dominée par l'activité éthique, mais au contraire qu'elle la domine.

L'art à tendances éthiques, tout comme l'art à tendances scientifiques ou à tendances pratiques, est par conséquent pour lui aussi un art faux. Ceci ne veut pas dire toutefois que l'art véritable ne doit point nous faire ressentir les aspirations éthiques fondamentales de notre être; l'art doit nous faire saisir la connaissance directe du rythme de la raison en acte, par lequel peuvent se continuer nos diverses espèces de connaissances spéciales.

Hamelin explique notamment comment toute connaissance abstraite est autre chose que l'art et comment l'art avec sa finalité intérieure, n'a point en vue un but extérieur à lui-même,

Il ne poursuit donc aucun but dans le sens habituel du mot. C'est pourquoi il se manifeste comme un „jeu” dans lequel „tout paraît et rien ne se fait véritablement”.

L'art est donc pour Hamelin désintéressement, c'est-à-dire impersonalisation : toute thèse à démontrer et toute action pratique lui sont étrangères, étant „sans importance du point de vue de l'art”.

Hamelin souligne toutefois, avec sa finesse coutumière, que le beau est en réalité raison, car le beau n'est pas seulement une des formes de la finalité, spécialement d'après la formule kantienne une „finalité” sans but, „mais toute finalité étant raison, comme l'a démontré Ravaisson, le beau est encore la traditionnelle unité dans la variété”.

Voilà pourquoi le beau se présente toujours, dit Hamelin, comme quelque chose de „rationalisé”, „d'intellectualisé” et pourquoi „seule une esthétique notionnelle suffisamment élargie, peut expliquer intégralement la beauté”.

L'oeuvre d'art implique un *accord* parfaitement organisé sous forme d'*activité* de certains „motifs”, „moyens”, „méthodes”, „ou dispositifs” avec leur „but”, ce qui signifie en fin de compte une *ordonnance* intérieure d'un tout de *connaissances* saisies d'un seul coup avec toutes leurs virtualités logiques.

Ainsi „l'activité seule est belle”. L'art, ajoute Hamelin, est lui-même une de ces activités, il est toujours *vie* et jamais quelque chose de „figé et de mort”.

En un mot, l'art est en réalité pour Hamelin, *l'organisation dialectique progressive*.

C'est pourquoi nous avons dit dès le début que dans la conception de Hamelin, le sentiment du beau doit être entendu comme représentant la conscience réfléchie d'un objet, c'est-à-dire la conscience dialectique du réel au moment où elle se reconnaît elle-même à son échelon le plus élevé. C'est pourquoi, ajoutons-nous encore, toute conscience artistique apparaît comme un sentiment de „notre destinée”.

Dans ces conditions, l'art est, selon la belle expression de Benedetto Croce, „une forme aurorale de la connaissance”.

Quoique Hamelin, d'après sa propre confession à l'occasion de la soutenance de sa thèse de doctorat, ait reconnu plus de valeur à la *méthode* qu'il avait inaugurée qu'aux *résultats* obtenus, la compréhension de cette méthode gagne si elle est complétée par les conceptions du néo-hégélianisme contemporain tel qu'il s'est manifesté en Allemagne et surtout en Italie où il a eu de brillants représentants comme Benedetto Croce et G. Gentile.

Ces derniers écrivains, reprenant une idée plus ancienne de Vico, ont montré que toute connaissance d'une réalité passée, toute connaissance qu'ils nomment „historique”, s'insère dans

la richesse de notre présent conscient, s'intégrant en lui: l'histoire devient ainsi une manière *artistique* de connaître le passé, d'où l'on peut facilement déduire que toute connaissance de la réalité est dans un certain sens de l'art.

Il n'est point sans intérêt de rappeler ici, la thèse soutenue par Schopenhauer, que l'art véritable pénètre mieux dans la réalité du passé que l'histoire proprement dite.

Si toutes les réflexions que nous venons de faire sur la nature de la beauté et sa prééminence sont justes, nous arrivons à mieux comprendre et à nous mieux expliquer certaines constatations de la science contemporaine sur l'évolution des connaissances réelles concernant les hommes et les animaux.

Toute connaissance réelle commence en effet par l'activité, et quand l'activité devient consciente et réfléchie, les connaissances réelles débutent par le sentiment de beau.

L'enfant au début de sa vie et avec les premières lueurs de sa conscience commence à connaître non point par le raisonnement mais par l'action, à savoir aussitôt qu'il commence à réfléchir, par le plaisir du „jeu dans l'action”, c'est-à-dire par un sentiment rudimentaire du beau inclus dans une activité. De l'activité se détache, comme un corrélatif nécessaire, la possibilité par l'entendement de certaines „objets de connaissance”; touterois les „objets” qui deviennent sans cesse plus divers et plus multiples par les progrès de notre connaissance étaient implicitement compris, au moins sous forme virtuelle, dans l'activité initiale. Cette activité, dès qu'elle devient consciente, doit par conséquent être envisagée comme une synthèse dialectique suprême des futures relations qui pourront être découvertes par la suite et qui gisent déjà dans cette synthèse sous la forme de simples virtualités rationnelles. L'activité initiale se comprend donc en son essence avec le beau. Il est évident que le sentiment du beau lui-même se perfectionne ultérieurement et il est important d'observer qu'il se manifeste alors par des créations qui sont de véritables bonds en avant et qui précèdent le développement scientifique proprement dit; il y a eu des civilisations qui ont donné à l'art au moins autant que les temps modernes quoiqu'ils fussent extrêmement arriérés en comparaison avec nous en ce qui concerne les connaissances scientifiques; ainsi dans l'antiquité la noble et harmonieuse civilisation hellénique.

De l'„action” primordiale ainsi comprise, conjuguée avec la jouissance du beau, se détachent petit à petit chez l'enfant et en nous, les différentes tendances, affections et connaissances qui constituent la richesse différenciée de nos âmes. C'est dans l'action et dans le sentiment du beau que nous découvrons ainsi la source première de notre psychologie et de tout notre développement ultérieur.

De ce qui est implicitement inclus dans l'„action” se dé-

tachent lentement, sous formes de simples abstractions qui détruisent systématiquement et progressivement chaque face du réel, les multiples connaissances spéciales, que nous acquérons pendant notre évolution historique. Les connaissances et les sciences apparaissent alors à leur rang à la conscience, dans leur ordre ascendant de l'abstraction, c'est-à-dire inversement à ce que croyait Auguste Comte: d'abord l'éthique, puis la Sociologie, suivies l'une après l'autre par la psychologie, la physique, les mathématiques et enfin la connaissance pure des qualités.

En effet, le premier sentiment distinct sur lequel s'arrête le plus l'attention consciente en action, se fait voir sous la forme d'une très vague et naturellement très rudimentaire conscience *éthique*. Car l'enfant, tout comme l'homme primitif, commence par prêter vie à tout ce qu'il connaît assimilant tout à soi-même et mettant tout en relation avec soi; la conscience commence à s'éveiller par un animisme réalisé sous forme éthique dans la personification de tout ce qu'elle perçoit; au début, la conscience connaît fort peu, mais elle „condamne” ou „justifie” toute activité reconnue, avant même d'être en état d'émettre un jugement explicite d'existence objective; la conscience primitive commence à se contourner par „le bien et le mal” que nous ressentons par les autres, par le sentiment que ce bien ou ce mal nous vient de „quelqu'un” de nos „semblables” sur lesquels nous portons par cela même un jugement. Elle se réalise elle-même seulement lorsqu'apparaît la pensée que le bien et le mal peut-être le même pour nous et pour les autres; elle procède alors par la connaissance directe de nos semblables, c'est-à-dire des sujets considérés sur le même plan que nous. Une belle manière de connaître les autres par rapport à nous-mêmes en même temps que nous-mêmes par rapport aux autres, c'est précisément la connaissance éthique. Il n'est donc pas exagéré de dire que la vie réfléchie commence par se former d'abord une conscience *juridique* de laquelle se dégage plus tard et plus difficilement une conscience *morale* qui est déjà plus abstraite. Vient ensuite, dans l'ordre ascendant des abstractions dont est capable la conscience, la concentration de l'attention non seulement sur les êtres semblables à soi mais sur leurs „activités” en rapport avec notre propre activité et sur les rapports entre ces activités qui sont alors conçues comme indépendantes et comme détachées des sujets respectifs; c'est là le germe de la connaissance *sociologique*.

La connaissance réfléchie de nos propres joies et douleurs, de nos émotions, de nos affections, de nos sentiments, de nos tendances, de nos connaissances *comme telles* considérés comme données distinctes, vient beaucoup plus tard et constitue les

prémises de ce que nous appelons aujourd'hui connaissance *psychologique*.

La reconnaissance par un nouvel effort d'attention des organismes *biologiques* est réalisée plus tard encore, à son tour logique, étant encore plus abstraite. Vient après la reconnaissance d'une multiplicité de réalités physiques, différentes des réalités biologiques, psychologiques, sociologiques et éthiques. Ce dernier effort est cependant plus ardu encore, car par lui nous devons nous dégager entièrement de l'animisme primitif qui git encore, presque indestructible, au fin fond de notre conscience. En effet nous le découvrons, parfois à notre grand étonnement dans notre propre conscience évoluée et nous en trouvons un exemple suggestif et assez fréquent lorsque nous nous „fâchons” dans la vie journalière contre des objets qui résistent à nos désirs; la physique contemporaine elle-même en employant les notions de „force” et de „résistance” qu'elle cherche d'ailleurs par tous les moyens à dominer, même sans grande chance de succès, — prouve combien nous sommes encore, enchaînés par nos impressions primitives. Ce n'est qu'après être arrivés à reconnaître certains phénomènes comme tels, qu'il devient possible de concentrer l'attention sur les données mathématiques, en tant que nombres et formes, dans le cadre desquels se déroulent les phénomènes physiques. Enfin après un suprême effort, vient à apparaître la connaissance immédiate *des qualités pures*, envisagées comme telles, qualités que nous attribuons aux autres données connues, à commencer par les données mathématiques¹⁾; cette connaissance se trouve de nos jours dans un stade tout-à-fait rudimentaire et attend encore son élaboration scientifique.

Chacun de ces genres de connaissance est ainsi en réalité une abstraction qui va progressivement de la première à la dernière. C'est chaque fois une perspective choisie dans la considération des réalités envisagées d'un point de vue déterminé et toujours plus restreint. Ces différents genres possibles de connaissance doivent en tous cas être réintégrés dans l'acte de connaissance si nous voulons arriver à comprendre le réel dans sa totalité globale. Toute philosophie qui néglige l'un quelconque de ces aspects est une philosophie qui se mutile à son insu; toutefois, c'est là l'erreur traditionnelle, car les philosophes se sont habituellement contentés de partir de la considération unique du „physique” lorsqu'ils ne sont point partis seulement des „mathématiques”, de la „biologie” ou de la „psychologie”, sans observer qu'ils plaçaient ainsi à la base de leurs élaborations, la prenant pour une réalité,

1) Cf. *Mircea Djuvara*: Dialectique et expérience juridique, Revue internationale de la théorie du droit, Paris-Brno, et Revista de Filosofie, București 1938.

une simple et vide abstraction, construite par notre pensée.

Ce n'est que l'acte de connaissance dans sa totalité, comme acte rationnel créateur, comprenant en soi des perspectives et des virtualités indéfinies qui conduit à la connaissance de la réalité intégrale.

Lorsque nous saisissons de pareils actes de connaissance, dans chaque cas pris à part et dans l'essence intime qui leur est propre, lorsque nous les embrassons d'un seul coup, dans la totalité de leurs virtualités non explicitées encore, et que nous les mettons ainsi en rapport immédiat avec l'acte lui-même de la vie universelle, nous nous trouvons en face d'une connaissance esthétique.

Ce sentiment du beau est alors comme nous l'avons dit, la source créatrice du progrès et le ressort de la joie de vivre. Il se manifeste sous forme de musique et de danse, dès les commencements historiques des civilisations humaines et en général dans toutes les apparitions premières de la conscience réfléchie. Il ne fait ensuite que se raffiner par la production des hautes créations artistiques, telles que nous les connaissons dans l'histoire de la culture humaine. Chacune de ces créations, chaque véritable oeuvre d'art nous révèle alors un aspect totalement nouveau de la vie, pénétrant dans les profondeurs de notre propre être et nous reliant à l'être du monde même, considéré comme un tout dialectique dont nous sommes partie active.

Ce sentiment esthétique nous dévoile, à l'occasion de chaque manifestation du beau et sous l'aspect d'une nouvelle perspective indéfinie mais unitaire, la réalité en son essence la plus concentrée et par conséquent la plus haute. Elle est une suppression de notre individualité distincte, avec tous ses intérêts et ses convoitises pratiques, qui ne peuvent que flétrir sa pureté. Elle est essentiellement „dépersonnalisation”.

Nous croyons que l'esthétique de Schopenhauer qui est, comme nous l'avons dit, un des aspects les plus intéressants de sa conception, a également eu la tendance de mettre en lumière cette vérité.

MIRCEA DJUVARA

AFIRMAȚIA ȘI NEGAȚIA

1. — Logica veche și calitatea judecății. 2. — Aspectul și rolul practic al calității. 3. — Teoria lui Chr. Sigwart. 4. — Discuția teoriei lui Sigwart. 5. — Antecedentele unei noi concepții. 6. — Teoria lui W. Windelband. 7. — Discuția teoriei lui Windelband. 8. — Reprezentarea și judecata. — Caracterile reprezentării. 10. — Judecata limitativă.

1. Logica tradițională a nutrit convingerea că afirmația și negația sunt forme de gândire organizate și dispuse simetric, încât activitatea teoretică s'ar desfășura pe două tablouri corespondente punct cu punct, dintre care unul ar înregistra actele afirmative, iar celălalt pe cele negative. Orice demers logic al spiritului s'ar efectua, după această convingere, prin tranșarea alternativei afirmație sau negație. O rapidă trecere în revistă a diverselor definiții ale judecății e suficientă să ne-o dovedească.

După Aristot a gândi sau a emite o judecată asupra unui lucru consistă în a afirma sau a nega ceva despre acel lucru¹⁾. A respectat el însuși această definiție. Concepția sa despre judecată se reduce în esență la opoziția și conversiunea judecăților, în care raportul între afirmație și negație are rolul de căpetenie. Tot ca o consecință a acestei convingeri trebuie considerată și încercarea sa de a privi propozițiile modale sub aspectul calității, ceea ce l-a condus la o serie de concluzii dovedite azi ca superflue. Se pare că tocmai considerarea calității²⁾ ca însușire primordială a actului de cugetare l-a împiedecat pe fondatorul logicii să descopere și relația judecății.

Scolastica a menținut concepția aristotelică și a accentuat

1) *De Interpretatione*, 17 a.

2) Aristot a ignorat termenul de *calitate* a judecății. Pentru dânsul *calitatea* este o categorie, deci nu o însușire a gândirii, ci una din temelile logico-metafizice ale existenței. Termenul „calitate” a fost întrebuințat, în sensul ce-a păstrat în logică, pentru prima oară de *Appuleius*. Dânsul împarte judecățile după calitate în *dedicativae* (afirmative) și *abdicativae* (negative), însă denumirea de *affirmativae* și *negativae* a fost născocită de *Boethius*. (*Carl Prantl, Geschichte der Logik von Abendlande*, Leipzig 1927, vol. I, pag. 521 și 581).

latura ei formală până la refuz, ceea ce a făcut-o să creadă că împreunarea sau despreunarea ideilor e capabilă să târască după ea o combinarea sau desbinare echivalentă în ordinea lucrurilor. Formalismul acesta excesiv a îndepărtat pe dialecticienii scolastici de actul concret de gândire și totodată pare să-i fi împiedecat să vadă mai de aproape temeliile operațiilor formale.

Definiția aristotelică a judecății se regăsește și în epoca modernă. *La logique de Port-Royal*, care poate să fie privită ca tipul tratatului de logică formală în sens tradițional, păstrează intactă concepția veche. După acest manual clasic, a cugeta înseamnă a compara între ele două sau mai multe idei, a constata între ele potriviri sau nepotriviri, a împreuna sau despreuna idei „ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, et généralement *juger*”¹⁾.

Kant a confirmat logica aristotelico-scolastică și chiar a considerat-o ca o disciplină definitiv constituită. Păreră sa a căpătat puterea unei sentințe și a avut rolul istoric de a îndepărta atenția multor gânditori de la problemele de logică formală. Autorul *Criticii rațiunii pure* cu dreapta a pus zăgaz încercărilor de învoire, însă cu stânga a făcut din formele logice factorii constitutivi ai experienței și a întemeiat o nouă logică, cea transcendentă, care în scurtă vreme a devenit un tărâm de speculații îndrăznețe și fructuoase. Era necesar ca logica formală să fie definitiv isprăvită, pentru că numai așa formele stabilite de ea puteau să devină fundamentul de neclintit al activității transcendente a spiritului. Dacă facem abstracție, spune Kant, de întreg conținutul unui judecăți și acordăm atenție numai formei, ne dăm seama că operațiile de cunoaștere se repartizează în patru clase: *cantitatea, calitatea, relația și modalitatea*. Fiecare din aceste clase se repartizează la rândul ei în trei forme. Ale calității sunt: *afirmația, negația și limitarea*. Ultima formă este o sinteză a celorlalte două, conform unui principiu valabil pentru toate clasele de judecăți¹⁾. Sistemul formelor de judecată este originea tabelii categoriilor prin care intelectul ordonează materialul sensibil și constituie experiența. De aci rezultă că afirmația, negația și limitarea sunt forme coordonate și părți constitutive ale mecanismului logic.

În secolul trecut, sub impulsul progresului rapid și însemnat ce se face în știința experimentală, logica s'a îmbogățit cu un nou capitol, acela al metodelor de cercetare și întemeiere a adevărului. Capitolul acesta, extrem de sărac în conținut înainte de epoca modernă, s'a mărit și a comprimat așa de tare logica formală, încât amenința la un moment dat să facă din ea un studiu introductiv. Opera lui John Stuart

1) *La logique de Port-Royal*, Part. II, chap. III.

2) *Critica rațiunii pure*, An. tr., cap. I, sec. II.

Mill, *Sistem de logică deductivă și inductivă*, este reprezentanta tipică a acestei tendințe. Deși St. Mill s'a amestecat cu succes în desbaterea iscată în jurul cantificării predicatului și chiar dânsul a ridicat problema valorii silogismului, a acordat o slabă atenție logicii formale, chiar a acceptat-o în forma ei veche cu privire la unele capitole. Iată cum definește judecata: „este o enunțare în care ceva este afirmat sau negat despre ceva”¹⁾. În teoria metodelor experimentale găsim negația așezată alături de afirmație și investită cu o egală putere de dovedire și cu un rol chiar mai mare în procedeele de investigație²⁾. Ceea ce ne arată că și pentru dânsul, ca și pentru Aristot, afirmația și negația sunt forme originare și coordonate.

De fapt orice concepție care vede în judecată tranșarea unei alternative sau un cuplu disjunctiv, fie că cele două părți le prezintă ca potrivire sau nepotrivire între noțiuni, ca împreunare sau despreunare de elemente, ca aprobarea sau dezaprobare, ca acceptare sau respingere a unei reprezentări, admite calitatea ca constitutivă pentru cugetare și face din afirmație și negație două acte coordonate.

2. Conform logicii tradiționale afirmația și negația posedă aceeași structură și au același rol în gândire, diferă numai prin semnificație. În adevăr, când examinăm judecăți ca: „hărnicia este averea săracului”, „istoria este opera oamenilor mari”, „creta este albă”, etc..., precum și forma lor negativă: „hărnicia nu este averea săracului”, „istoria nu este opera oamenilor mari”, „creta nu este albă”, etc..., observăm că fiecare este formată din trei termeni: subiect, predicat, și copulă, termenul care stabilește raportul între predicat și subiect. Subiectul este noțiunea care este determinată, predicatul este noțiunea prin care se face determinarea, iar copula este factorul care mijlocește determinarea. În judecățile afirmative luate ca exemple copula „este” unește predicatul cu subiectul, „averea săracului” cu „hărnicia”, „opera oamenilor mari” cu „istoria”, „albă” cu „creta”, din contră, în judecățile negative expresia „nu este” desbină și îndepărtează predicatul de subiect, „averea săracului” de „hărnicie”, „opera oamenilor mari” de „istoria”, „albă” de „creta”. Noțiunile ce servesc de subiect

1) *Système de logique déductive et inductive*, tr. L. Peisse, Paris 1866, I, pp. 18 și 84.

2) *Fr. Bacon* a propus degajarea legii științifice cu ajutorul a trei tabele: a prezenței, a absenței și a gradării, care ar putea să corespundă formelor Kantiene: afirmație, negație și limitare. Tabela absenței unui fenomen este compusă din judecățile negative în care acesta este subiect. În explicarea căldurii, pe care o dă ca exemplu de cum trebuie să se aplice noua metodă, *Bacon* atribuie lipsei sau negației aceiași putere de determinare ca și prezenței sau afirmației. Aceasta pare să fie una din cauzele care l-a făcut să se împotmolească într'o interminabilă îngrămădire de fapt.

și predicat, în judecățile afirmative ca și în cele negative, au același sens și același rol pentru gândire, nu se deosebesc cu nimic din cauza faptului că odată intră în formația unei afirmații, iar altădată în aceea a unei negații. Atunci pare ca deosebirea între ele să provină din funcția ce îndeplinește copula.

Copula ar avea, după cum se pare, două semnificații, una afirmativă și alta negativă, însă atunci ar însemna că există două copule coordonate, căci nu putem concepe cum un termen ar îndeplini două funcții antagoniste. Lucrurile stau altfel: cuvântul „copulă” are sensul de „unire”, „împreunare”, de unde rezultă că are un caracter pozitiv. O „copulă negativă”, care nu apropie și unește, ci desbină și îndepărtează, n'are nici un sens, este o *contradictio in adjecto*¹⁾. Prin urmare copula este pozitivă și ca atare participă la afirmație și la negație, cu deosebirea că în prima isbutește, pe când în cea din urmă nu isbutește să-și exercite funcția. Neisbutilirea copulei în negație se enunță printr'un termen apropiat, prin „nu”, care intervine ca al patrulea termen, investit cu funcția negației, și care nu numai logic dar și gramatical se bucură de o independență deplină. Particula „nu” se plasează înaintea copulei și și-o subordonează, încât, dacă ea tinde să stabilească un accord între două noțiuni, „nu” o împiedică și o forțează să enunțe un dezaccord, dacă ea încearcă să constate prezența unei însușiri, „nu” o împiedică și o constrânge să exprime absența. În judecata „cerul este albastru” s'a intercalat „nu” înaintea copulei și a rezultat „cerul nu este albastru”.

Negația pare să aibă un rol de seamă în expresia ce ia gândirea când încearcă să încadreze și să îndrumeze acțiunea. În morală regulele de forma: „să nu furi”, „să nu râvnești bunul altuia”, „să nu-ți faci ție chip cioplit”, etc..., au o mai mare putere de constrângere asupra conștiinței decât ar avea sub forma afirmativă. De obicei un regulament arată celor cărora se adresează ce nu trebuie să facă: „nu călcați pe iarbă”, „nu rupeți florile”, „nu risipiți pâinea”, etc... Se pare că în asemenea împrejurări negația este mai aptă să îndrumeze conduita noastră decât afirmația. Dacă am exprima același conținut de gândire în formă afirmativă, n'ar fi așa de concentrat și n'ar avea caracterul de stavilă abruptă al negației.

Deseori negația apare ca o protestare și o zădărnire a unei afirmații. Astfel, discursul unui orator politic care a reușit să captiveze masele cu vorbe mari și răsunătoare, deșteptând în

1) „Denn eine negative Kopula, d. h. ein Urteil mit einer negativen Kopula, durch die nicht kopuliert wird, ist ein Widerspruch, und ein Urteil mit einer negativen Kopula wäre ein Urteil ohne irgend eine Synthese von Vorstellungen, mithin kein Urteil”. (Krug, *Danklehre oder Logik*, Königsberg 1806; citat de Benno Erdmann, *Logische Elementarlehre*, Halle 1907, pag. 513).

ele entuziasm pentru cauza războiului, poate să fie răsturnat dintr'odată de negația care s'ar prezenta, ca o protestare a spiritului pozitiv și prudent, în replica „vorbele nu sunt soldați, frazele nu sunt batalioane”. De la un moment la altul parcă s'a produs o desmeticire și o revenire la realitate, în urma cărora sufletul și-a regăsit calmul și puterea de control. Negația este hotărâtă și lapidară, ceea ce o face să aibă mai mare rezonanță în conștiință. În polemică și în duelul oratoric partea de mai mare efect este a negațiilor prin care unul din combatanți nimicește afirmațiile adversarului. Pușine cred că sunt polemicele și discursurile în care partea constructivă să egaleze ca dialectică și efect partea distructivă! Cel ce neagă se află într'o situație mai comodă decât cel ce afirmă, dânsul n'are nevoie să prezinte fapte și să scornească argumente, se restrânge la a urmări cu atenție expunerea adversarului și a strecura negația acolo unde articulațiile sunt mai slabe. Este un avantaj care nu decurge din structura logică a negației, ci atârnă de condițiile psihologice ale acțiunii. Cel care neagă are în față o gândire formulată, o operă isprăvită sau în curs de construcție, pe care o observă și o analizează, pe când cel ce afirmă este cufundat în acțiune, se află în interiorul edificiului și-l construiește bucată cu bucată, fără să-l poată cuprinde într'o vedere de ansamblu.

Pentru ca gândirea să ia forma concentrată, hotărâtă și combativă a negației, a fost nevoie să se producă o tensiune psihică, ca urmare a unui conflict izbucnit între două spirite pe tărâmul acțiunii. Ceea ce dă viață și vigoare negației, ceea ce pare s'o constituie ca atare, este o atitudine practică și nu una teoretică. Henri Bergson crede că în această comportare practică trebuie căutată originea negației și a ideii de neant. Negația nu este, după dânsul, un act teoretic, ci o atitudine a spiritului față de o afirmație efectuată sau numai intenționată. Când spun, explică Bergson, „această masă este neagră”, vorbesc despre această masă și exprim ceea ce am perceput; când însă spun „această masă nu este albă”, nu enunț ceea ce am perceput, căci înainte de a mă pronunța am văzut că această masă este neagră, ci numai mă opun și înlătur afirmația, schitată de cineva sau chiar de mine, că masa aceasta este albă.

De aci decurg două consecințe: a) singură afirmația poartă direct asupra obiectelor, percepute sau numai gândite, negația poartă totdeauna asupra unei afirmații și ca ea să ajungă la obiecte, la care se referă numai indirect, trebuie să traverseze inevitabil o afirmație. Când spun „masa nu este albă” nu mă refer la masă ci la judecata care a declarat-o albă, „je juge un jugement et non pas la table”¹⁾). Negația este o afirmație de al doilea grad, ea afirmă ceva despre o afirmație. Astfel constituie un sistem de două afirmații, una e cea pe care o vi-

1) *L'évolution créatrice*, ed. 25, F. Alcan Paris, pag. 311.

zează și o înlătură, alta este cea care înlocuește pe cea dintâi. Ultima, care reprezintă sămburele negației, este virtual și indeterminat enunțată, se substituie primei afirmații fără să se contureze deplin. În propoziția „pământul nu este umed” avem două afirmații, prima este că pământul este umed, care formează obiectul negației, a doua că umiditatea este înlocuită cu o altă stare sau însușire, pe care spiritul o poate cunoaște sau nu, n'are nici o însemnătate, pentru că nu e rolul negației s'o indice, ea se mărginește să afirme că prima afirmație trebuie să fie înlocuită cu o a doua. b) A doua consecință: negația nu este izvor de cunoștință și ca atare nu poate întemeia nicio idee, din contră, este o atitudine socială a spiritului și a născut din și pentru nevoile acțiunii; „elle est d'essence pédagogique et sociale”¹⁾. Este pedagogică în sensul că naște din nevoia de a corecta pe cineva sau pe noi înșine, este socială pentru că exprimă atitudinea unei persoane față de cineva sau de ea însăși.

Impotriva teoriei lui Bergson se pot face două obiecții principale: a) afirmația se află deseori, când este contestată, în situația de a manifesta o natură practică și de a juca un rol „pedagogic și social”. Este adevărat că în unele cazuri de cugetare și expresie „nu” se prezintă singur și are pentru mintea noastră valoarea unei judecăți. Când cineva întreabă, „ceta este albă?”, răspunsul „nu” ce i se dă este un act complet care înlocuește o propoziție lungă și obositoare; dar la aceeași întrebare se poate răspunde prin „da”, care este deasemenea un act complet și înlocuește o propoziție afirmativă mai lungă. Cum judecata negativă se concentrează în „nu”, tot așa și judecata afirmativă se concentrează în „da”, când este proiectată în planul social și pedagogic. „L'existence même du mot „oui”, comme équivalent du mot „non”, est une sorte de preuve que le jugement affirmatif peut avoir la mission sociale de lutter contre une proposition fautive, toute comme le jugement négatif a le rôle d'évincer une affirmation erronée”²⁾. Așa dar, chiar considerate în domeniul pedagogic și social, afirmația și negația se prezintă ca forme coordonate. b) După Bergson afirmația și negația fac parte din domenii diferite, prima aparține ordinii teoretice, iar cea din urmă comportării practice. Deci orice act de gândire teoretică sau de cunoaștere veritabilă consistă într'un demers pozitiv al spiritului și se enunță necesar printr'o afirmație. Pentru a ilustra această părere Bergson imaginează următoarea ipoteză: presupunem că limbajul este înlăturat, că societatea este dizolvată și că orice putere a omului de a se dedubla și reflecta asupra sa este atrofiată, că ar rămâne singură inteligența care „affirmera donc encore, en termes implicites”³⁾. Hipoteza aceasta, în loc să con-

1) H. Bergson, *op. cit.*, pag. 312.

2) Ion Petrovici, *L'idée du néant*, pag. 292, în *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Mars-Avril 1933.

3) H. Bergson, *op. cit.*, pag. 316.

solideze concepția, cum se așteaptă autorul, ca desvăluie și scoate în relief punctul ei slab. Dacă actul teoretic este necesar afirmativ, atunci orice gândim în acest fel este implicit adevărat, firește dacă mai putem concepe adevărul fără să-l raportăm la eroare. În desfășurarea afirmativă a spiritului nu s'ar mai produce întrepreri pe unde să se strecoare îndoiala, ca apoi să se rezolve în favoarea adevărului sau eroarei, din contră, gândirea s'ar îmbuca cu realitatea, ar avea un caracter exclusiv intuitiv și s'ar prezenta ca o descripție a cărei veracitate ar fi imposibil de stabilit. Însă, până când îndoiala n'a minat înclinația de a crede a spiritului și n'a aruncat inteligența în alternativa afirmație sau negație, în minte nu se poate forma ideea de adevăr. Dacă orice act de gândire este implicit afirmativ, cum pretinde Bergson, cum ar putea mintea să înlăture o afirmație printr'o negație și să propună înlocuirea ei! Putem admite, ca să continuăm gândirea lui Bergson, că negație abordează și nimicește afirmația numai când aceasta iese din sfera teoretică, unde domnește singură, și se resfrânge în domeniul acțiunii. Aceasta ar însemna să acorde și afirmației un rol pedagogic și social, de aceeași natură și importanță cu al negației. Nu ne mai întrebăm asupra cauzei care împinge afirmația să-și asume și un rol practic, în timp ce negația se constituie și se împlinește în cadrul acțiunii fără să aibă nevoie de o întemeiere teoretică. Avem impresia că Bergson se contrazice; refuză afirmației un rol practic și negației un rol teoretic, le izolează complet una de alta, cu toate acestea susține că se întâlnesc și negația se efectuează prin zădărnicierea afirmației. În sfârșit, fără a recunoaște negației o semnificație teoretică egală cu aceea a afirmației, principiul contradicției nu se mai poate concepe și odată cu el nici al identității, nici al terțului exclus și chiar nici al rațiunii suficiente, care constituie fundamentul stabil al cugetării noastre teoretice.

3. În a doua jumătate a secolului trecut, problema negației s'a pus chiar în cadrele logicii formale și în jurul ei s'a angajat o dezbateră răsunătoare. Era vorba să se stabilească dacă afirmația și negația sunt sau nu forme coordonate și constitutive pentru judecată. Cu prețul unei ușoare nesocotiri a deosebirilor de nuanță, tendințele manifeste ale discuției se pot încadra în două concepții: una susține că afirmația și negația sunt acte asimetrice, afirmația fiind originară și constitutivă, iar negația fiind reflexivă și purtând asupra afirmației; cealaltă susține că afirmația și negația sunt forme simetrice, însă nu sunt originare, ci poartă amândouă asupra unei judecăți primordiale și indiferente.

Capitolul despre negație, unul din cele mai originale, din *Logica* lui Chr. Sigwart, apărută în 1873, reprezintă un moment hotărâtor al discuției iscată în jurul acestei teme. Autorul, după ce a stabilit că judecata în genere este o sinteză

între reprezentări diferite, își propune să demonstreze că negația este îndreptată totdeauna împotriva unei asemenea sinteze, că obiectul ei este o judecată efectuată sau numai încercată și că negația este subordonată afirmației. Vom urma pas cu pas expunerea din acest capitol¹⁾.

Despre un subiect, spune Sigwart, se pot afirma un număr restrâns, în timp ce se pot nega o mulțime nesfârșită de predicate. Nimeni n'ar putea, și dacă ar încerca în parte nu i-ar folosi la nimic, să enumere tot ce se poate nega despre un subiect. De pildă, ce interes ar avea să spună: această piatră nu citește, nu scrie, nu cântă, etc., sau despre dreptate că nu este albastră, nici verde, că nu este pentagonală, că nu se învârtește în jurul axei sale, etc... Dacă o astfel de întreprindere este imposibilă și inutilă, atunci nu acesta este sensul negației, singurul de natură s'o pună pe aceeași treaptă cu afirmația, ci acela de a zădărnici o afirmație, care are avantajul de a fi un obiectiv accesibil și folositor. Pe deasupra, negația este provocată să se ridice contra afirmației — ceea ce arată și originea ei psihologică — de demersurile subiective și contingente ale cugetării individuale, care, prin oscilațiile, întrebările, presupunerile neîntemeiate și afirmațiile ei greșite, sdruncină încrederea în obiectivitatea cunoștinței.

Analiza logică a negației descoperă această natură a ei. În negație subiectul și predicatul au același sens ca și în afirmație, căci nu există predicat negativ. Actul de negare este conținut de particula „nu”, care este al patrulea termen al judecății și care este investit cu puterea de a împiedeca sinteza ce copula încearcă să realizeze între predicat și subiect. Ceea ce Sigwart exprimă în formă lapidară: „Die Copula ist nicht der Träger, sondern das Objekt der Verneinung; es gibt keine verneinende, sondern nur eine verneinte Copula”. Considerată ca operație directă, negația este o judecată asupra unei judecăți afirmative, privită ca act indirect, ea poartă asupra obiectului care este subiectul afirmației și se apropie de el numai transversând afirmația.

Negația se prezintă în două feluri: exprimă o lipsă sau privațiune, arată că subiectului îi lipsește un predicat; exprimă o opoziție, arată că un predicat este incompatibil cu subiectul.

Constatăm lipsa prin conștiința ce avem că în reprezentarea ce servește de subiect nu găsim predicatul printre elementele ce-o compun. În judecățile care au ca subiect o reprezentare singulară: „acest ceas nu merge”, „această floare nu miroase”, „astăzi soarele nu încălzește”, etc..., constatăm și enunțăm o lipsă, care se prezintă ca atare în raport cu aceia că ne așteptăm să constatăm o prezență, căci ne așteptăm ca ceasul să meargă, ca floarea să miroase, ca soarele să încălzească. Aștep-

1) *Chr. Sigwart, Logik, ed. H. Maier Tübingen 1924, pag. 155—210.*

tarea noastră a fost zadarnică și prin negație enunțăm tocmai înfrângerea acestei așteptări. Cum a ajuns conștiința să transforme neîmplinirea unei așteptări în privațiune? A comparat intuiția actuală a obiectului cu reprezentarea ce avea dinainte și a observat o diferență între ele, a constatat că intuiției actuale îi lipsește o însușire care era în reprezentarea ce ne formasem anterior. Și în judecățile care au ca subiect o reprezentare generală constatăm lipsa predicatului tot printr'o comparație. Când spunem „plantele nu simt”, „apa n'are gust”, etc..., am comparat plantele cu animalele și am constatat că le lipsește o însușire pe care acestea din urmă o posedă, apoi am comparat apa cu alte lichide și am constatat că îi lipsește o însușire pe care acestea o posedă. Pretinsa privațiune ce enunțăm prin negație nu există ca atare și nu se constată direct de gândire, ca este numai aspectul sub care ni se înfățișează diferența ce constatăm prin comparația a două reprezentări.

Negația mai enunță un raport de opoziție sau incompatibilitate între reprezentări. La originea incompatibilității se află tot deosebirea, însă concepută ca raport între predicate considerate în același subiect. Prin negațiile: „albastrul nu este verde”, „stânga nu este dreapta”, „mare nu este mic”, etc..., arătăm că subiectul exclude predicatul. Să încercăm să gândim în același subiect predicate ce se exclud și vom constata că, atunci când subiectul primește unul, îl înlătură pe celălalt; dacă un lucru este albastru, el nu poate să mai fie verde, dacă se află la stânga, nu mai poate să fie la dreapta în același timp și din același punct de vedere. Opoziția este de două feluri: contrară și contradictorie; este contrară opoziția între mai mult de două reprezentări, unde o reprezentare se opune simultan mai multora, încât atribuirea uneia atrage înlăturarea mai multora de odată; este contradictorie opoziția ce are loc între două reprezentări, unde unei reprezentări i se opune o singură reprezentare, încât afirmarea ei implică negarea celeilalte și negarea ei atrage necesar afirmarea opusei. Opoziția își are originea în deosebire, care ia acest aspect când este concepută ca raport între predicate considerate în același subiect. În realitate nu există opoziție, așa cum am văzut că nu există nici privațiune, opoziția apare numai în planul creat de comportarea minții noastre față de reprezentări, care este psihologic și subiectiv.

Raportul între negație și afirmație este enunțat în trei principii: al contradicției, al dublei negații și al tertului exclus. Aceste trei principii, care exprimă esența și semnificația negației, se completează și constituiesc un lanț de trei momente, fiecare verigă continuă pe cea anterioară și înaintază mai mult în mecanismul negației. Astfel, principiul contradicției se referă la raportul între afirmație și negație și decretează că ele nu pot să fie admise în același timp; principiul *duplex*

negatio affirmat consideră raportul între negație și negarea sa — negația poartă și asupra altei negații nu numai asupra unei afirmații — și decretează că negarea negației este o afirmație; principiul terțului exclus aplică dublei negații principiul contradicției și decretează că dintre afirmație și negație una se impune cu necesitate. Aceste trei principii, pe care Sigwart le prezintă ca trei momente separate și de sine stătătoare, sunt în fond părțile indispensabile ale principiului contradicției în accepțiunea curentă.

4. Înainte de a ne angaja în discuție să amintim concluziile concepției lui Sigwart, pentru a vedea mai lămurit obiectivele criticii noastre. Negația se grezează totdeauna pe o afirmație și se constituie prin zădărnicierea acesteia; negația n'are un temei obiectiv și nu se referă la obiecte în chip direct; cugetarea se desfășoară originar prin acte afirmative.

Care este temeiul, originea și cauza negației? Căci după Sigwart acestea diferă prin natură. Temeiul negației este deosebirea. Orice negație enunță o privațiune, o excludere sau o opoziție, care sunt moduri variate ale actului de deosebire. Deosebirea este o stare obiectivă a realității, însă, ca să îmbrace forma negației, trebuie să fie transpusă în planul creat de comportarea spiritului față de reprezentări. Spiritul nu constată direct deosebirea între două reprezentări, ci numai indirect, printr'un act de reflexiune, care se efectuează prin compararea reprezentărilor între ele. În această reflexiune își are negația originea. Care este cauza negației? În fața spiritului se deschide perspectiva negativă când el a ajuns într'o stare de îndoială, când se simte la o răscruce și este pus în situația de a alege între două căi. Acest moment este de natură subiectivă. Causa negației este deci îndoiala. Însă spiritul nostru nu cade în îndoială fără să fie împins de un motiv oarecare. De fapt îndoiala este forma sub care conștiința presimte și constată alternativa afirmației sau negației, pe care n'o produce spontan conștiința, ci i se impune din afară și ea numai i se adaptează. Dacă gândirea noastră s'ar desfășura printr'un act continuu și dacă lucrurile asupra cărora poartă s'ar contopi într'un tot omogen, în adevăr spiritul n'ar mai cunoaște îndoiala și nici n'ar mai simți nevoia să distingă între afirmație și negație. Din contră, noi gândim prin acte întrerupte și realitatea este multiplă și diversă. Întreruperea gândirii și multiplicitatea reală fac posibilă negația. Deci nu îndoiala este cauza alternativei afirmației și negației, din contră, aceasta din urmă creiază în spirit o stare de îndoială.

Sigwart mai susține că originar cugetarea se desfășoară prin acte afirmative și că negația este îndreptată totdeauna împotriva unui asemenea act. Când și pentru ce o afirmație devine obiectul unei negații? O afirmație devine obiectul negației când este minată de îndoială și spiritul o lasă pradă

îndoieli pentru că n'are o rațiune suficientă s'o accepte ca atare. Aceasta începe să ne desvăluie adevărata natură a actului de judecată. Judecata naște din îndoială, aceasta a fost provocată de rivalitatea între afirmație și negație, anterior îndoielii nu există pentru spirit nici afirmație și nici negație. Sigwart admite tacit existența unui teren anterior afirmației și oricărui act de judecată. Continu este preocupat de grija de a păstra deosebirea între supoziție sau judecata pozitivă și judecata afirmativă; prima pare să fie actul prin care spiritul numai constată ceva, a doua pare să fie actul prin care confirmă ceea ce a constatat anterior. Dar se ferește să stabilească o frontieră netă între cele două acte și mai cu seamă să scoată consecințele ce zac în această deosebire. Afirmatia se suprapune judecării pozitive, dar nu coincide cu ea întotdeauna, ceea ce dovedește că nu este identică cu ea. Dacă afirmația ar fi tot una cu judecata pozitivă, gândirea ar proceda prin acte implicit afirmative și pentru spirit ar deveni imposibile și starea de îndoială și negația. De aci decurge că îndoiala nu atacă și nu slăbește o afirmație, — firește că e vorba de afirmația întemeiată și recunoscută, singura care merită în adevăr să poarte acest nume — ci minează o judecată pozitivă sau o presupunere. Aceasta se vede clar în faptul că afirmația nu precede, din contră, urmează și vine să curme o stare de îndoială. Prin îndoială spiritul simte conflictul prin care afirmația și negația își dispută soarta și rațiunea suficientă. Putem să spunem că afirmația se constituie prin învingerea și înlăturarea unei negații, tot așa cum s'a susținut că negația consistă în zădărnicierea și înlocuirea unei afirmații. Așa dar, nici negația nu poartă asupra unei afirmații și nici afirmația asupra unei negații, ele se împotrivesc una alteia, se înving și se înlocuiesc reciproc, dar amândouă poartă asupra unei formații mintale originare și exterioară lor, pe care o recunoaștem chiar sub ceea ce Sigwart numește „judecată pozitivă”.

Prezența particulei „nu” în judecata negativă, ca termen specific, i-a servit lui Sigwart să întemeieze, dacă nu argumentul principal în orice caz argumentul care s'a bucurat de o faimă și o popularitate întinsă. Intercalarea lui „nu” într-o afirmație o nimicește și pe ruinele ei clădește negația, din contră, eliminarea lui „nu” dintr'o negație, prin aplicarea principiului *duplex negatio affirmat*, o dizolvă și reconstituie afirmația anterioară, întocmai cum se spune că pasărea legendară renăștea din propria ei cenușă.

Actul de gândire care se încorporează linguistic în „nu” este însăși actul prin care se constituie negația. Subiectul, predicatul și copula sunt numai factori subordonați acestui act. Și afirmația se constituie printr'un „da”, echivalent lui „nu”, care are o ființă logică însă nu totdeauna și lingvistică. Ca

să se efectueze o judecată afirmativă nu este deajuns să fie prezent un subiect, un predicat și o copulă, care în ele înșile sunt elemente logico-gramaticale și nu părți componente și de nedesfăcutt ale unui act de cugetare, mai este necesară intervenția spiritului care să le contopească și să le organizeze într'o semnificație mentală. Copula este în adevăr agentul, dar este un simplu agent, ea nu leagă ci servește la legarea a două reprezentări sau noțiuni, ea execută o comandă dată de spirit printr'un „da” sau un „nu”.

S'ar părea că, dacă judecata se constituie printr'un act al spiritului, ea implică prezența autorului ei și că nu se poate desprinde și nu poate să ființeze după ce spiritul și-a întors atenția de la ea. Însă actul prin care spiritul constituie judecata nu este subiectiv și schimbător, din contră, este un act obiectiv, care rămâne și dă permanentă judecării. Ceea ce păstrează judecata după ce spiritul a abandonat-o și ceea ce nu se poate despărți de ea, este rațiunea ei suficientă. Ori de câte ori i se va aplica spiritul, va asculta de rațiunea ei suficientă și o va afirma sau nega, după cum va avea motiv s'o facă. Orice judecată posedă o rațiune suficientă, contrar este o simplă formație gramaticală. Câteva exemple ne pot lămuri deplin: rațiunea suficientă a judecării, „totul este mai mare decât fiecare din părțile sale”, este evidența raportului dintre tot și una din părțile sale; „aurul este galben” are ca rațiune suficientă intuiția obiectului aur; în „suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte” rațiunea suficientă este demonstrația acestei egalități. În acest ultim caz se vede mai bine raportul între judecată și rațiunea ei suficientă, pentru că între ele există o distanță pe care o acopere demonstrația printr'un șir lung de acte. Spiritul afirmă un asemenea raport pentru că știe și poate să-l demonstreze. Cel care nu cunoaște demonstrația nu poate să afirme egalitatea unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte. Spiritul nu afirmă și nici nu neagă arbitrar, ci numai sprijinit pe o rațiune suficientă. Negația are și ea, ca și afirmația, o rațiune suficientă și ca atare este o judecată veritabilă.

Acum ne dăm seama mai bine de natura și rolul îndoelii; este starea în care se află spiritul când caută rațiunea suficientă, el curmă îndoiala printr'un act afirmativ sau negativ. În clipa de îndoială spiritul examinează și compară rațiunea suficientă a afirmației cu aceea a negației. S'ar putea pretinde că nu există o rațiune suficientă a afirmației și una a negației, ci există una singură, aceea a afirmației, spiritul ar năzui necesar spre afirmație și s'ar exprima printr'un act negativ numai când ar constata lipsa unei rațiuni suficiente pentru a afirma. În acest caz negația n'ar poseda o rațiune suficientă proprie ci s'ar sprijini pe lipsa rațiunii suficiente a afirmației. Aceasta nu schimbă cu nimic cele stabilite mai sus,

căci, ce poate să fie lipsa de rațiune suficientă a afirmației decât rațiunea suficientă proprie negației? Și, cum putem susține că rațiunea suficientă a negației este lipsa de rațiune suficientă pentru afirmare, tot așa putem considera rațiunea suficientă a afirmației ca lipsa de rațiune suficientă a negației.

Spiritul afirmă sau neagă printr'un act original și constitutiv. Afirmatia și negația formează cei doi piloni pe baza cărora se efectuează gândirea și cunoașterea. Căci a afirma sau a nega este a determina și a determina este a gândi și cunoaște în chip general. Opoziția între afirmație și negație este inherentă actului teoretic al spiritului; ea face ca spiritul să determine de odată și afirmativ și negativ o idee, să spună ceea ce ideea este în opoziție cu ceea ce nu este, și invers. Această așezare în raport de opoziție a oricărei idei, are un rol considerabil mai ales pentru gândirea abstractă, căci ea creează condițiile gândirii reflexive și dialectice, care întemeiază viața conștientă și înțelegerea teoretică. Datorită virtuții sale de a concepe prin așezarea în raport de opoziție, spiritul împarte câmpul unde se exercită în două domenii dispuse simetric și astfel dă rațiunii posibilitatea ca, atunci când explorează unul din domenii, să știe mai precis sau mai vag, printr'o simplă operație logică și numai prin puterea sa, ce se află și în celălalt domeniu. Prin negație spiritul înlătură o afirmație, dar și arată, uneori vag alteori precis, afirmația care trebuie să i se substituie; deasemenea, prin afirmație spiritul înlătură o negație, dar și arată, uneori vag alteori precis, negația ce-o poate înlocui. Când spun: „creta nu este roșie” am făcut posibilă mai multe afirmații, anume „creta este albă, albastră, verde, etc...”, dintre care una i se poate substitui. La fel se comportă și judecata afirmativă. E adevărat că puterea de determinare a negației atârnă de numărul de afirmații cu care poate să fie înlocuită. Acest număr variază de la unu la infinit, unde unul reprezintă absolutul iar infinitul punctul nul. Noi am luat mai sus un exemplu cu un număr restrâns și de acestea există foarte multe și inteligența le mănuește cu un folos ce nu poate să fie neglijat. Puterea afirmației și a negației de a se indica și chema reciproc se manifestă în toată plenitudinea ei în concepția raportului de opoziție contradictorie. Când spun „acest număr nu este par” am făcut posibilă și am indicat o singură afirmație care i se substituie necesar, anume „acest număr este impar”. Acest raport constituie principiul contradicției. Dar aci afirmația și negația sunt forme coordonate, iar fără o coordonare absolută a lor principiul contradicției n'ar fi posibil.

Este adevărat că în opoziția contrară puterea de determinare a negației este inferioară celeia a afirmației. Sigwart a scos în relief această parte slabă a negației, a arătat că ea dovedește că rolul negației nu este să determine, ci să zădăr-

nicească și să înlocuiască o afirmație. Sigwart a ignorat sau a refuzat să observe că, pentru inteligență și pentru operațiile ei cele mai sigure, determinarea prin opoziția contrară reprezintă o treaptă inferioară în comparație cu cea prin opoziția contradictorie, socotită în genere ca forma desăvârșită a determinării logice și ca cea mai solidă garanție a oricărui act de cugetare.

5. Teoria negației a lui Sigwart, care chiar dacă nu poate să fie considerată ca satisfăcătoare, i se poate recunoaște meritul de a fi pus problema pe un tărâm nou, a avut ca efect să zdruncine în parte vechea concepție despre actul de judecată. Noua concepție, elaborată de reprezentanții așa numitei filozofii a valorilor, se caracterizează prin a susține că judecata este un act practic al spiritului și nu unul teoretic, cum crezuse logica tradițională. În a doua jumătate a secolului trecut această idee se afla oare cum „în atmosferă” și a fost presimțită destul de lămurit de mai mulți logicieni. Vom examina sumar cele mai însemnate încercări pregătitoare.

Hermann Lotze¹⁾ susține că judecățile S este P și S nu este P originar n'au proprietatea logică de a se opune direct una alteia, amândouă implică și poartă asupra raportului între S și P , deosebindu-se numai prin aceea că una afirmă pe când cealaltă neagă valabilitatea lui. Raportul între S și P nu este o judecată ci numai o constatare, este conținutul de gândire sau materia asupra căreia se exercită actul teoretic al spiritului. Judecata adevărată consistă în a recunoaște acest conținut ca valabil sau real, ceea ce exprimăm prin afirmație, sau a-l respinge ca nevalabil sau nereal, ceea ce facem prin negație. Există deci o formație originară, o simplă apropiere de reprezentări, asupra căreia poartă în deopotrivă măsură și afirmația și negația. De aceea putem spune că ele sunt acte de al doilea ordin, că sunt judecăți asupra altei judecăți. Reprezentările se împreună sub forma întrebării care este indiferentă afirmației sau negației și ca atare se înrudește cu judecata problematică. Cum afirmația și negația trebuie să traverseze o formație problematică, pentru a veni în contact cu obiectele, Lotze le atribuie numele de *Nebenurteil*. Veritabila funcție logică a spiritului se exercită prin această *Nebenurteil* și, prin aceea că implică un act de hotărâre, se comportă ca și cum ar avea o natură practică, fără s'o aibă însă în adevăr.

Franz Brentano²⁾ stăruie mai mult asupra deosebirii între judecată și conținutul de gândire asupra căruia se efectuează judecata. După dânsul viața sufletească se compune din

1) *Logik, drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, ed. Georg Misch, F. Meiner Leipzig, pag. 61—62.

2) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. Oskar Krause, F. Meiner Leipzig.

trei feluri de fenomene: reprezentări, judecăți și fenomene de iubire și ură (viața afectivă și volițională). Brentano începe cu o examinare critică a teorii judecății adoptată de empiriștii englezi încă din epoca modernă. David Hume concepe judecata ca o asociere între idei însoțită și întărită de un act de credință (belier)¹). Ceea ce deosebește o judecată de o reprezentare și o constituie în adevăr este credința în realitatea reprezentării. După această părere, remarcă Brentano, între reprezentare și judecată ar fi o deosebire numai de intensitate, una s'ar deosebi de alta printr'un plus sau minus și nu prin natură și funcție. „Nach ihr wäre das Urteil eine stärkere Vorstellung, die Vorstellung ein schwächeres Urteil”²). Această distincție este iluzorie și inutilă. Câtă vreme nu există o frontieră stabilă între reprezentare și judecată putem întâlni formații mintale indecise și ca atare imposibil de clasificat fără risc. J. St. Mill și-a dat seama de acest defect al concepției empiriste și a încercat să-l evite. Între reprezentare și judecată este o deosebire de natură; facultatea de a reprezenta contopește într'o formație mai multe idei despre lucruri, pe când facultatea de a judeca enunță raporturile dintre obiecte. Pot să spun, remarcă J. St. Mill, „munte de aur”, căci împreună numai reprezentarea „aur”, însă nu pot să spun „muntele este de aur”, căci nu este adevărat, nicăeri nu există un munte de aur. Prin reprezentare așezăm împreună idei și nu ne întrebăm dacă există ca atare, din contră, prin judecată stabilim dacă obiectele ce exprimă ideile convin sau nu convin între ele. Cu judecata părăsim domeniul reprezentării și trecem în acela al lucrurilor, unde urmează să deosebim ceace există real de ceace este o simplă închipuire. Cum procedează inteligența și cum isbutește să iacă aceasta, este, recunoaște Mill, „un des problèmes les plus embarrassés de la métaphysique”³). Asocierea între reprezentări și credința ce le însoțește sunt stări psihologice și ca atare le studiază psihologia. Judecata poartă asupra obiectului credinței; singur acesta formează domeniul logic.

Brentano ridică împotriva concepției lui J. St. Mill o obiecție simplă: judecata nu poate să fie considerată ca o potrire sau nepotrivire între două reprezentări, pentru că în unele cazuri spiritul când judecă are în față o singură reprezentare, pe

1) Părerea că actul de credință este constitutiv pentru judecată a provocat o interesantă discuție între empiriști. James Mill o reinviază în *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. Alex. Bain o imprumută de la dânsul, dar o abandonează în *Les émotions et la volonté* sub influența lui J. St. Mill care o critică într'o notă ce însoțește cap. XI din opera lui James Mill, comentată și publicată de dânsul. Herbert Spencer a încercat s'o reabiliteze în *Principes de psychologie*. Aceiași idee apare și în filosofia germană din acea vreme. Schleiermacher, în *Dialektik* paragraf 59, vorbește despre „sentimentul convingerii” (Überzeugungsfühl).

2) F. Brentano, *op. cit.*, Cartea II, cap. 7, paragraf 3.

3) J. St. Mill, *op. cit.*, I, C. I, cap. V, paragraf 1.

care o acceptă sau o respinge. În acest caz se află judecata de existență. Judecata „A este” sau „A nu este” nu este formată din două reprezentări, în ea nu stabilim o convenire sau neconvenire între A și existență ca predicat, ci acceptăm sau respingem pe A ca obiect. Pentru Brentano judecata de existență este un fel de matrice pentru gândire, un fenomen originar din care se dezvoltă și la care se reduce în ultimă analiză orice judecată. Orice judecată consistă într-o acceptare sau o respingere, într-o afirmare sau o negare a unui obiect. Acest act este urmarea unei hotărâri și are caracterul ieșirii dintr-o alternativă, ceea ce dovedește că se aseamănă și se înrudește cu ceea ce Brentano numește fenomene de iubire și ură. În orice caz, afirmația și negația au, pentru comportarea teoretică a spiritului, aceeași semnificație ca și plăcut și neplăcut pentru atitudinea afectivă și bun și rău pentru manifestarea sa practică.

Julius Bergmann¹⁾ acceptă deosebirea între reprezentare și judecată, însă pe aceasta din urmă o concepe ca un act practic. După dânsul judecata este rezultatul comportării critice față de o reprezentare, este o reflexiune asupra valabilității unei reprezentări. Hotărârea asupra unei reprezentări, când spiritul o afirmă ca valabilă sau o neagă ca nevalabilă, nu se ia printr-o comportare teoretică, nu este un act de inteligență, din contră, este o manifestare a sufletului la care participă efectiv natura sa practică, puterea sa de a dori și voi (*das Begehrungsvermögen*). Pentru a scoate mai mult în relief sensul a ceea ce spune, Bergmann completează că judecata este un act de natură practică în sensul în care Descartes și Spinoza au susținut că afirmația și negația sunt acte de voință.

În adevăr, concepția judecății ca act de natură practică pare să aibă un antecedent de oare care importanță în felul cum Descartes explică eroarea. Descartes spune: „par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mai je conçois sentiment les idées des choses que je puis assurer ou nier”. Actul prin care spiritul afirmă sau neagă o idee concepută este opera voinței, singura capabilă să-l săvârșească datorită libertății cu care este investită. Această libertate consistă „en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuire une même chose”. Voința, pentru că e liberă, „este mai amplă și mai întinsă decât intelectul”, nu se exercită numai în cadrul a ceea ce este conceput, trece dincolo și se hazardează în acte pe cont propriu. În acest caz, fiind lipsită de o călăuză sigură, voinței i se întâmplă să ia ca adevăr ceea ce nu este, să afirme ceea ce după îndemnul intelectului ar trebui să nege și să nege ceea ce ar trebui să afirme. Asemenea rătăcire provine oare dintr-o organizație vitioasă a voinței? Descartes caracterizează puterile sufletului și constată că intelectul,

1) *Reine Logik*, Berlin 1879, pag. 46.

imaginația, memoria, etc..., sunt mărginite și imperfecte, singură voința se abate dela regulă, ea este neîngrădită și perfectă, așa de perfectă că, sub acest raport, omul poate să fie comparat cu Dumnezeu. Eminența aceasta a voinței nu rezidă în puterea de realizare exterioară, ci în acția de a hotărî și a acționa în chip absolut liber¹). Omul se înșală nu din cauza unui defect sau a unei lipse, ci din cauza unei perfecțiuni, pe care o întrebuințează rău. Ca să evite eroarea, voința ar trebui să asculte de intelect și să afirme numai ceea ce a fost mai dinainte conceput clar și distinct.

Credem că, deși aparența este așa de favorabilă, *Descartes* nu poate să fie menționat ca precursor al concepției judecătii ca act de natură practică. Principial raționalismul cartezian exclude orice amestec al facultății practice în procesul de cunoaștere. Aici *Descartes* încearcă să rezolve o problemă metafizică, să împacă posibilitatea greșelii cu perfecțiunea lui Dumnezeu, care, în bunătatea sa infinită, n'ar putea să-și înșele creatura sa și nici nu putem concepe că ar fi putut să sădască în ea o facultate înșelătoare. Nu trebuie să ne scape din vedere că *Descartes* pare să fie mai preocupat să explice posibilitatea păcatului decât a eroarei de cunoaștere, care este o problemă în strânsă legătură cu funcțiunea practică. Dânsul spune: voința este liberă și se rătăcește ușor, „choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien; ce qui fait que je me trompe et que je pêche”. Păcatul își are în adevăr originea în organizația voinței, însă actul prin care stabilim adevărul nu poate să fie în nici un fel rezultatul unei volițiuni. Voința liberă este autoarea erorii, dar nu și a adevărului; cunoștința adevărată se stabilește printr'o concepție care este o operație teoretică a spiritului. În cunoștință voința n'are nici un rol, ea participă numai la actul de a consimți la o cunoștință. La originea consimțirii la o idee se află complexul de stări efective, care pune voința în mișcare și o împinge să afirme sau nege idei necontrolate încă sau neîntemeiate suficient de intelect. Voința este incapabilă să refuze o idee clară și distinctă, dominația ei se exercită numai asupra ideilor confuze; „bien souvent, spune *Descartes*, nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse”¹). Rolul voinței, având în spate întreg aparatul de afecte, se reduce la o simplă influență asupra facultății de a judeca, în nici un fel nu este constitutiv pentru judecată; voința poate să determine sufletul să creadă într'o idee lipsită de evidență sau de demonstrație, dar nu participă la conceperea ideii.

Spinoza și-a dat seama că, în teoria eroarei, *Descartes* s'a angajat pe o cale primejdioasă și a încercat, în câteva pagini de analiză subtilă, să restabilească poziția raționalistă cu pri-

1) *Descartes, Méditations IV.*

2) *Principes de la Philosophie, I, 34.*

vire la judecată. După dânsul, intelectul afirmă sau neagă prin însăși actul de concepție: „cel ce are o idee adevărată, știe totodată că are o idee adevărată și nu poate să se îndoiască de adevăr”¹⁾; ceea ce se completează prin „nu există în suflet nici o altă voință, afirmațiune sau negațiune decât aceea pe care o cuprinde în sine ideea întrucât este idee”²⁾. A concepe și a afirma sau a nega coincid, căci „voința și intelectul sunt unul și același lucru”. Cum e posibilă atunci eroarea? După cum se desprinde și din concepția carteziană, eroarea este privațiunea adevărului și consistă în confuzia sau inadecuarca ideii. În orice eroare se ascunde și o părțică de adevăr, încât între adevăr și eroare este numai o diferență de grad. Spiritul cade în eroare nu într-un câțor concepe o idee, ci într-un câțor consimte sau acordă credit unei idei confuze.

6. Wilhelm Windelband, și alături de el se plasează Heinrich Rickert și Emil Lask, susține că judecata în genere este un act de natură practică, că consistă într-o valorificare și ca atare se enunță prin afirmație sau negație. De aci decurge că nu numai negația, cum a crezut Sigwart, dar și afirmația este o judecată asupra altei judecăți. Afirmația și negația sunt judecări de valoare ce poartă asupra unei judecări simple, cu caracter teoretic, care consistă în simpla înregistrare a reprezentărilor și a raporturilor dintre ele.

Toate propozițiile în care exprimăm cunoștințele noastre, împotriva aparenței gramaticale, se împart, spune Windelband, în două clase distincte: judecări (*Urteile*) și judecări de valoare (*Beurteilungen*). Primele enunță potrivirea între conținuturile reprezentărilor, cele din urmă exprimă raportul conștiinții care judecă cu obiectul reprezentat. Aceste două propoziții, „acest lucru este alb” și „acest lucru este bun” au aceeași formă lingvistică, însă logic se deosebesc fundamental; în prima predicatul determină conținutul a ceva reprezentat, aci o reprezentare este gândită în raport cu altă reprezentare, din contră, în a doua propoziție predicatul raportează o reprezentare la un scop conceput și stabilit de conștiință, iar propoziția exprimă actul de aprobare prin care conștiința ia atitudine față de obiectul reprezentat. Deosebirea între cele două propoziții apare acum mai netă: în judecată predicatul este totdeauna pozitiv, se înfățișează ca gen, însușire, stare, acțiune, raport, etc., în judecata de valoare conștiința se comportă alternativ, prin aprobare sau dezaprobară, și arată că un lucru este plăcut sau neplăcut, frumos sau urât, un concept este adevărat sau eronat, o acțiune este bună sau rea. În acest din urmă caz nu cunoaștem numai, ci și hotărâm dacă o reprezentare corespunde sau nu corespunde cu scopul sau valoarea concepută de conștiință. O împreunare de reprezentări

1) Spinoza, *Etica*, II. prop. 43. (Cităm după tr. S. Katz, București, 1930).

2) Spinoza, *op. cit.* II. prop. 49.

capătă semnificație și se constituie astfel logic numai după ce devine obiectul unei judecăți de valoare. Numai judecata de valoare stabilește, prin raportarea la adevăr, dacă o reprezentare este sau nu valabilă. Astfel orice propoziție care conține o cunoștință este o combinație a judecății (*Urteil*) cu judecata de valoare (*Beurteilung*), este o împreunare de reprezentări asupra verității căreia s'a decis prin afirmație sau negație¹⁾.

În afirmație și negație se unesc și colaborează cele două funcții de seamă ale conștiinței, teoretică și practică. După *W i n d e l b a n d* în conștiință pot intra reprezentări și se pot combina între ele, constituind formații pur teoretice, fără să se supună necesar și funcției practice de aprobare sau dezaprobare. Cum și în ce măsură reprezentările stau și se împreună în conștiință independent de comportarea practică, ar putea să arate numai o cercetare psihologică specială, de felul celei schițate de *W i n d e l b a n d* în *Ueber Denken und Nachdenken*²⁾. În conștiință reprezentările intră și ies, se combină și se desbină numai după înrudirile și afinitățile dintre ele. Aceasta constituie „gândirea” cu caracter reproductiv și teoretic pe care empirismul a analizat-o așa de bine în teoria și asociația ideilor. Dar conștiința intervine prin acte de voință, selecționează reprezentările și le dispune într'o ordine care provine din încadrarea lor în normele conștiinței. Aceasta constituie „gândirea reflexivă” sau „reflexiunea”, care posedă un caracter activ, implică de odată un examen critic, o apreciere și o decizie. Gândirea logică consistă în determinarea ordinii indiferente a reprezentărilor prin comportarea critică și practică a spiritului.

Judecata teoretică se deosebește de cea practică: prima există și se efectuează independent de cea din urmă, din contră, judecata practică poartă necesar asupra uneia teoretice, în realitate este contopită cu cea, se poate separa numai în chip abstract. Așa dar reprezentarea sau judecata teoretică nu este însoțită de conștiința verității ei, ea este indiferentă adevărului, ulterior intervine conștiința printr'o judecată de valoare și stabilește dacă este sau nu adevărată. Ceea ce se observă mai bine la judecățile a căror veracitate se dovedește printr'un raționament, pentru că în acest caz există totdeauna o distanță între judecată și temeiul ei.

Sub acest raport există o deosebire și între afirmație și negație. În percepție, sau orice cunoștință nemijlocită, reprezentarea și judecata de valoare coincid în afirmație, însă nu și în negație, unde judecata vine după reprezentare și lasă între ele totdeauna un interval. Când redau, observă *W i n d e l b a n d*, actul de percepție prin judecata „această roză este albă”, percep și afirm din-

1) *W. Windelband, Was ist Philosophie?* în *Präludien*, I, Tübingen, 1921, p. 29—32.

2) Lecția inaugurală din 1877, în *Präludien*, II, p. 24—58.

tr'odată, nu mă mai întreb dacă ceea ce percep concordă sau nu concordă cu adevărul; însă când spun „această roză nu este roșie”, o fac după ce anterior am confruntat reprezentarea de roșu cu percepția constituită, numai după ce mi-am pus întrebarea „este roșie această roză”?, pot să răspund negativ „această roză nu este roșie”¹⁾. Prin urmare, adaugă *Windelband* în notă, negațiile nu sunt evident sau nemijlocit adevărate, din contră, devin adevărate în urma unei demonstrații, din care pricină axiomele și normele, fiind evidente sau adevărate nemijlocit, sunt judecări necesar afirmative, și dacă uneori se prezintă în formă negativă, aceasta este pur gramaticală.

Windelband încearcă să conceapă calitatea judecății ca mărime, ceea ce îi oferă prilejul să facă unele considerații interesante. Afirmatia și negația ca acte de aprobare și dezaprobare depind de sentimentul certitudinii, care, ca orice sentiment, posedă intensitate și ca atare se poate rânduî gradual, de natură să varieze de la zero la absolut. Momentele în care certitudinea are o valoare absolută, și acestea sunt două, se enunță prin afirmație și negație. Acestea, fiind opuse una alteia, ne putem închipui că fiecare descrește în direcția celei mai slabe certitudini și ajunge până la zero, unde amândouă se ating printr'o lipsă completă de certitudine, care poate să fie concepută ca punct nul. Situația aceasta a gândirii în afară de afirmație sau negație se caracterizează printr'o „indiferență totală” sau o „indiferență critică”, dintre care prima este o stare anterioară actului de judecată și îi servește ca pregătire, iar a doua este o stare ulterioară reflexiunii și arată că actul de judecată n'a isbutit și ca atare a fost suspendat. Indiferența totală se enunță prin întrebare, care este o simplă împreunare de reprezentări și are o natură pur teoretică. O întrebare nu este nici adevărată, nici eronată, este indiferentă²⁾. Indiferența critică se exprimă printr'o judecată problematică, care este o împreunare de reprezentări, dar, în deosebite de întrebare, mai enunță și suspendarea actului de judecată. Faptul că judecata problematică exprimă și actul de suspendare a gândirii, face ca ea să nu fie numai expresia nevoii de a cunoaște, cum este întrebare, ci și un act real de cunoștință³⁾. Conștiința execută un act pur teoretic, de simplă împreunare de reprezentări și de expresie a nevoii de cunoaștere, numai în întrebare și în așa numita judecată problematică⁴⁾.

Judecata problematică este al treilea mod al calității și stă

1) *W. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, Tübingen und Freiburg i. Br. 1884, pag. 176.

2) *W. Windelband, Beiträge*, etc., pag. 167.

3) *W. Windelband, Beiträge*, etc., pag. 189.

4) *W. Windelband, Was ist Philosophie?*, *Prätudien*, I, pag. 31

alături de afirmație și negație¹⁾. Cum, din punct de vedere logic, gândirea nu se poate opri și nu poate renunța la împlinirea ei ca act, când se află în fața unei alternative ce nu poate soluționa, ea suspendă alternativa și se exprimă problematic. Aceasta se întâmplă deseori pentru că spiritul nu descoperă ușor rațiunea suficientă a afirmației sau a negației.

Cu privire la natura și rolul judecății problematice se produce divergență între Windelband și Rickert. Acesta observă că starea de „indiferență critică”, care ar forma temeiul judecății problematice, dacă o considerăm în sensul ei exact, este o veritabilă *contradictio in adjecto*²⁾. Căci pentru spirit, a se comporta critic față de o împrejurare de reprezentări, înseamnă a hotărî și a concluda, a ieși necesar din starea de indiferență. O judecată este un act de cunoștință și ca atare implică o poziție față de valoarea adevăr, ceea ce face prin afirmație sau negație; încât o judecată care să nu afirme și nici să nege nu poate să fie o judecată. Chiar Windelband concepe judecata ca o „comportare alternativă” față de adevăr, deci ca o enunțare necesar afirmativă sau negativă.

Emil Lask ia deasemenea poziție contra încercării lui Windelband de a așeza judecata problematică alături de afirmație și negație. După dânsul, a judeca înseamnă a afirma sau a nega, ceea ce consistă în a decide dacă o reprezentare este valabilă sau nevalabilă, dacă corespunde unei valori sau unei nevalori³⁾. Intre afirmație și negație nu există termen mediu. Ceea ce am putea numi punct indiferent se află în afară de judecată și reprezintă tocmai alternativa care trebuie rezolvată. Lask abordează o problemă importantă pentru filosofia valorilor, întrevăzută numai vag de Windelband și Rickert, aceea a originii și naturii raportului de opoziție ce se află la temelia alternativei afirmație sau negație. În adevăr, este opoziția un raport ce există în realitate și spiritul numai îl constată, sau este un fenomen logic, o formă pe care gândirea o impune materiei asupra căreia se aplică? Lask crede că realitatea transcendentă, aceea lume a valorilor, este supraopozitională și că așezarea reprezentărilor în raport de opoziție este un act ce rezidă numai în funcția logică a spiritului.

7. Windelband afirmă că judecata este rezultatul unui act practic și nu al unuia teoretic. La natura acestui act participă atitudinea afectivă și hotărârea voluntară în aceeași măsură în care constituiesc judecata etică, estetică sau religioasă. Această idee are consecințe însemnate pentru economia vieții noastre spirituale. Ca natura noastră practică să aibă inițiativa și facultă-

1) W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Tübingen 1912, pag. 27.

2) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1915, pag. 181.

3) E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912, pag. 16.

tea de a produce cunoștințe, ar însemna ca în conștiință să existe sentimente și volițiuni în stare pură, lipsite de orice amestec intelectual, apoi ar mai urma să admitem că în adâncul sufletului nostru răsar spontan stări afective, se dezvoltă și tind să se transforme în volițiuni, și când acest proces ajunge la intersecția lumii interioare cu lumea exterioară se resfrânge în afară și se etalează sub formă de cunoștință. În realitate lucrurile se întâmplă altfel; orice sentiment sau volițiune este înregistrat și cunoscut de conștiință numai după ce a fost completat cu o reprezentare. Dacă examinăm raportul între viața afectivă și intelectuală, mai de grabă putem admite că inteligența participă la nașterea și legitimarea sentimentelor și a volițiunilor, decât să credem că sentimentul și voința sunt izvorul cunoștințelor. Nu tăgăduim influența ce exercită sentimentul și voința asupra ideilor și a operațiilor teoretice, căci aceasta există și are un rol ce nu poate să fie neglijat, dar ea nu poartă asupra valorii de cunoaștere a produselor intelectuale, ci numai asupra comportării noastre subiective față de cunoștință. O cunoștință care a obținut aprobarea afectiv-volițională devine mai vie și mai dinamică pentru suflet, însă cu aceasta nu s'a mărit capacitatea ei teoretică. Voința, cum spunea Descartes, nu ajută la distincția între adevăr și eroare, din contră, ne împinge să comitem eroarea. Se pare că Windelband sprijină actul de aprobare sau dezaprobare pe sentimentul de certitudine. Acest sentiment care însoțește cunoștința adevărată nu constituie cunoștința, este numai rezonanța subiectivă ce-o însoțește; el nu este de natură irațională și nici practică, ci de natură intelectuală și consistă în cunoștința ce are spiritul despre actul prin care a descoperit și întemeiat o cunoștință adevărată. Nu sentimentul de certitudine hotărăște ceea ce este adevărat, din contră, cunoașterea sau posesia adevărului se resfrânge și se difuzează în suflet sub forma sentimentului de certitudine.

De formă Windelband a încercat să preîntâmpine o asemenea obiecție. Dânsul a afirmat că judecata poartă totdeauna asupra unui raport teoretic între reprezentări. Recunoaște că în cunoaștere actul practic este însoțit necesar de unul teoretic, dar adaugă imediat, pentru a anula complet această concesie, că actul practic și nu cel teoretic produce cunoștința. Rolul acestei concesii a fost să salveze numai aparența. Căci, dacă răpim activității teoretice puterea de a descoperi și întemeia adevărul, ea se subordonează atitudinii practice.

De natură pur teoretică este numai întrebarea. Ea este o simplă împreunare de reprezentări și expresia nevoiei de cunoaștere, fără să fie însă o cunoștință. Funcția practică se aplică întrebării și o transformă în cunoștință fermă. Întrebarea este examinată, apreciată și rezolvată; aceasta constituie hotărârea practică. Windelband concepe actul logic ca o delibereare și o deciziune. Nu și-a dat seama că mintea noastră

când cunoaște nu deliberează și hotărăște ci descopere și întemeiază. Actul de hotărâre implică o alegere liberă. Avem noi oare latitudinea să alegem când percepem un lucru sau demonstrăm o teoremă? Nu noi impunem adevărul unei propoziții, din contră, ca ni se impune ca adevărată. În cunoaștere spiritul nu procedează prin acte de autonomie și dominație, ci printr'un act fundamental de supunere și acceptare. Când accept concluzia unei demonstrații corecte mă supun principiilor generale ale gândirii, când accept ca adevărat că soarele luminează mă supun simțurilor mele și cred în mărturia lor. Nu eu hotărăsc că „totul este mai mare decât fiecare din părțile sale”, ci mă supun și accept evidența logică cu care acest raport se impune minții mele prin chiar actul de concepție. În fond, când recunoaștem ceva ca adevărat, noi ne supunem și ne încredem în percepție, demonstrație sau evidența logică. Cu privire la adevărurile demonstrate ne încredem și ascultăm de câteva principii logice care ne garantează de drept veracitatea cunoștinții. Nu admitem ca adevărat decât ceea ce este conform acestor principii. Dacă nu putem afirma ceva ca adevărat contra acestor principii, în ce mai consistă libertatea noastră de a alege și de a decide ceea ce este adevărat? Ne putem consola cu libertatea de a considera ca adevărat numai ceea ce convine și se sprijină pe legile gândirii, dar acesta este numai iluzia libertății, căci nu noi ci aceste legi decid soarta adevărului. Din alt punct de vedere s'ar putea obiecta că spiritul a făurit aceste norme și ca atare față de ele se bucură de libertatea de care dispune autorul față de opera sa. Și această libertate ar fi iluzorie. Putem concepe că mintea noastră are puterea să decreteze legi pentru adevăr, dar e imposibil să admitem că ea nu se supune propriilor ei decrete.

Conștiința nu decide de veracitatea cunoștinței, ea numai examinează reprezentările, le confruntă cu condițiile adevărului și le acceptă pe cele ce le îndeplinesc și respinge pe cele ce nu le îndeplinesc. Windelband a încercat să preîntâmpine și această obiecție. După dânsul cunoștința rezultă din raportarea reprezentării la valoarea adevăr, ca și cum adevărul s'ar afla într'o lume transcendentă și de pe culmea unde stă s'ar oglindi și s'ar lăsa contemplat de conștiință. Dacă adevărul ar fi situat într'o regiune superioară realității și dacă numai conștiinței îi este îngăduit să ajungă până acolo și să contemple adevărul, atunci cum ne explicăm că spiritul, în loc să ajungă printr'un salt până la adevăr și să-l îmbrățișeze în întregime, îl urmărește și îl descopere cu multă trudă, deseori după multe și grave rătăcirii! S'ar putea susține că adevărul nu se înfățișează dintr'odată și în întregime, ci numai parțial și progresiv, chiar prezentându-se cu porțiuni întunecate pentru a induce conștiința în eroare. E natural ca, după ce am început să acordăm încredere imaginației, aceasta să-și ia rolul

în serios și să brodeze meru alte fantezii și să le ofere pentru explicarea nedumeririlor ce se ivesc.

8. A. În două din paragrafele precedente am încercat să dovedim contra lui Chr. Sigwart că nu numai negația dar și afirmația este o judecată asupra unei formații mintale provizorii, iar contra lui Windelband că judecata este un act de natură teoretică și nu unul de natură practică, că nu consistă în contemplația unei valori transcendente, ci în așezarea unei reprezentări sub condițiile adevărului. În chip aproape permanent am presupus separația netă între actul de judecată și actul de reprezentare, dintre care primul se efectuează prin afirmație sau negație, în timp ce ultimul este un act indiferent și premergător. Asupra acestei distincții ne vom opri mai mult.

Este neîndoios că inteligența aspiră la cunoștințe adevărate. Că deseori se înșală sau se rătăcește, luând eroarea drept adevăr, n'o împiedecă să aibă continuu în vedere ținta ei principală. Însă cunoștința adevărată nu este dată inteligenței printr'un act unic, ci de cele mai multe ori ea intră în posesia ei printr'o activitate susținută. Ceea ce se observă cu deosebire la cunoștința demonstrată. Aici mintea noastră, ca să accepte ca adevărată o cunoștință, este nevoită să întreprindă o serie de operații care durează și care se desfășoară pe un drum cu multe ocoluri. Aci sunt distincte și separate printr'o distanță apreciabilă cele două acte teoretice ale spiritului, cel prin care își propune o cunoștință și cel prin care dobândește conștiința necesității ei. În percepție și evidența logică cele două acte sunt așa de apropiate că par să constituie unul singur. Când Sigwart susține că judecata care se sprijină pe percepție ia necesar forma afirmativă, dânsul acordă încredere tocmai acestei aparențe, a identității sau măcar a coincidenței actului de judecată cu actul de reprezentare. Nu numai că nu toate percepțiile noastre sunt adevărate, dar nici una nu este în întregime adevărată, oricare din ele este un amestec de real și iluzie, de obiectiv și subiectiv. Partea de iluzie este una din cauzele afirmațiilor eronate. Nu negăm că și ceea ce este iluzie sau element subiectiv în percepție, se constată și se enunță prin judecată, însă inteligența avizată își face o preocupare principală din grija de a separa ceea ce este subiectiv de ceea ce este obiectiv. Inteligența nu ia percepția ca un dat pe care să nu-l corecteze și să nu-l prefacă, cum ia ca dat un principiu logic sau orice obiect ideal, din contră, inteligența consideră percepția ca temă de rezolvat. Ea primește un amestec de real și iluzie, și printr'o activitate teoretică proprie, în cursul căreia face apel la elemente și funcții diferite, ea degajă realul și îl așează în locul amestecului original. Aceasta nu este o operație simplă și instantanee. Deseori, pentru a spulbera iluziile și a restabili realul într'o percepție, n'a fost deajuns o inteligență, a fost nevoie de colaborarea mai multora. Să ne gândim la formarea

științelor experimentale: dacă percepțiile ar fi implicit adevărate și dacă inteligența le-ar primi ca atare, ar fi trebuit să descopere dintr'odată toate adevărurile experimentale. Dar, câtă vreme a trebuit să aștepte și cât a trebuit să reflecteze mintea omenească până a reușit să degaje din percepție imaginea adevărată a sistemului solar! Istoria ideilor este plină de întâmplări de acestea. Ceea ce a făcut inteligența în elaborarea științei, considerată în cercetările și descoperirile ei mai de seamă, repetă în miniatură în orice judecată care poartă asupra unei percepții. Axiomele, prin aceia că veracitatea lor se sprijină pe evidența logică, fac impresia că se abat de la această regulă. Oare evidența unei propoziții nu se constată printr'un act ce se poate separa abstract de reprezentarea raportului în care stau termenii ce-o compun? Este adevărat că, pentru inteligența exercitată și deprinsă să simtă evidența logică, sentimentul veracității coincide cu reprezentarea raportului dintre termenii axiomei, dar să ne inchipuim o minte care n'a încercat niciodată evidența logică și care se află pentru prima oară în fața unei axiome, o va concepe ea ca adevărată prin chiar actul de reprezentare al raportului sau o va examina și numai progresiv se va convinge de adevărul ce conține? Dacă n'ar fi separat actul de reprezentare al axiomei de concepția ei ca evident adevărată, pentru ce mintea omenească n'a intrat de la început și dintr'odată în posesia integrală a axiomelor matematice și a făcut-o după multă vreme și mai ales în urma unor exerciții teoretice susținute? Și în zilele noastre cineva devine sensibil la evidența logică și ajunge să mănuească adevărurile axiomatice numai după ce a atins o anumită treaptă de maturitate și de pregătire intelectuală.

Că există o formație neutră care precede și asupra căreia se efectuează judecata, ne-o dovedesc constituția și modul de funcționare al principiilor gândirii. Principiile identității, contradicției, tertului exclus și rațiunii suficiente sunt extrinsece cunoștințelor și ca atare li se aplică din exterior. Ele nu intră în compoziția cunoștinții, cum ar intra o parte în formarea totului, ci numai arată și impun unei cunoștințe cum să se prezinte ca să se bucure de garanția lor. Dacă le considerăm din punctul de vedere al cunoștinței, ele au caracterul unor interdicții formale și îndrumează spiritul spre adevăr printr'un act negativ, care consistă în a-l împiedeca să alunece pe calea eroarei. Știm că orice interdicție se exercită din exterior asupra obiectului căruia îi interzice ceva. De aci decurge că, măcar abstract, există o frontieră între principiile logice, sau actul lor de aplicare, și materia asupra căreia se aplică.

Să admitem prin ipoteză că mintea noastră procedează printr'un singur act și că actul de reprezentare este identic cu actul de aplicare al principiilor logice. Atunci ne-am afla în următoarea situație: sau admitem că principiile logice nu sunt

universale și necesare, ci contingente ca și reprezentarea de care sunt indisolubil legate; noi știm însă că reprezentarea se schimbă și se înnoește continuu, în timp ce principiile logice rămân, se aplică numai și încadrează mereu altă reprezentare; sau admitem că principiile logice sunt constitutive reprezentării și atunci ori ce ne reprezentăm este originar conform acestora și deci implicit adevărat; eroarea n'ar mai fi posibilă și ceea ce am gândi ar fi de-adreptul adevărat. Poate că aceasta ar fi o perfecțiune a minții noastre, dar pentru noi n'ar mai exista un poligon cu un milion de laturi, pentru că nu ni-l putem reprezenta, înfinitul ar fi o simplă vorbă și nu o idee generatoare de atâtea adevăruri, pentru că nu-l putem îmbrățișa cu facultatea noastră de reprezentare.

Examenul principiilor logice ne-a arătat că natura și modul lor de explicare presupun existența de drept a unor fenomene mintale separate și anterioare actului de judecată. Să cercetăm și starea de fapt, pentru a vedea cum se comportă concret cele două acte intelectuale.

În interiorul conștiinței se învecinează acte și stări diferite ca organizare și finalitate, ca: acte de percepție, de reprezentare, de memorie, de judecată, de închipuire, de simțire, de voință, etc... Fenomenele logice sau de cunoaștere formează numai un grup restrâns în această totalitate. Am comite o gravă eroare dacă am crede că domeniul conștiinței coincide cu acela al cunoștinței. Dealtfel empirismul a căzut în această greșală. Doctrina empiristă, mai cu seamă atunci când a încercat să rămână consecventă cu principiile ei, a susținut că conștiința este un câmp neted în care pătrund impresiile și se rânduiesc conform înrudirii dintre ele. Aceste elemente formează singure conținutul, dacă nu în chip direct și așa cum sunt, cel puțin sunt materia originară din care spiritul plămădește întreg conținutul conștiinței. Convingerea aceasta a fost geneza unor dificultăți pe care filosofia empiristă n'a isbitit niciodată să le învingă complet. Una din ele consistă în neputința de a explica cum facultățile sufletești, așa de diferite prin alcătuirea și finalitatea lor, derivă din funcția teoretică, și cum, chiar în cadrul vieții intelectuale, nasc operații superioare și se formează principii generale din elemente așa de simple. Un alt obstacol tot așa de neînving s'a ivit în calea empirismului când a încercat și a trebuit să asigure în interiorul conștiinței o temelie obiectivă pentru cunoștință. Empiristi pare să fi fost amăgiți de observația, dealtfel justă, că actul de cunoaștere nu se exercită numai asupra unei porțiuni, ci asupra întregului domeniu de stări ale conștiinței. Stările de conștiință sunt fenomene ce se pot cunoaște; noi cunoaștem o emoție, o credință sau o voință tot așa cum cunoaștem a întâmplare din lumea externă. Chiar fenomenele de cunoaștere sunt la rândul lor cunoscute, căci *qui scit, eo ipso scit se scire*. Dar nimic nu ne îndreptățește

ca, din aceia că orice fenomen de conștiință poate să fie cunoscut, să deducem că întreaga activitate a conștiinței se reduce numai la acte de cunoaștere. Fenomenele de conștiință nu se reduc la actele prin care sunt cunoscute așa cum lucrurile din lumea externă nu se reduc la stările de conștiință. Actul de cunoaștere poartă asupra unui conținut de conștiință, însă nu-l consideră în finalitatea sa, ci numai sub aspectul sub care îl înfățișează reprezentarea.

S'au făcut numeroase încercări pentru a reduce judecata la reprezentare. Pornind de la constatarea că reprezentarea este forma sub care realitatea se înfățișează inteligenței, s'a crezut că reprezentarea este o copie a realului. Cunoașterea, după această părere, ar consista în a retușa copia și a o aduce în starea în care reproduce exact originalul. Operația pare simplă, însă ca să corectăm copia trebuie s'o confruntăm cu originalul, de unde nevoia ca mintea noastră să posede de odată și copia și originalul, și reprezentarea și realitatea. Ori de câte ori spiritul se îndreaptă spre real ia o copie de pe el, poate să repete acest act la infinit, va ajunge să posede un șir lung de reprezentări sau copii despre același lucru, dar niciodată să posede și lucrul însuși alături de copiile sale. Facultatea de reprezentare este incapabilă să se verifice singură, deci incapabilă să distingă între real și iluzoriu, între obiectiv și subiectiv, între adevăr și eroare.

Cu speranța că va ieși din acest impas, concepția empiristă a afirmat că reprezentările se pot verifica prin confruntarea uneia cu alta. În urma confruntării s'ar degaja părți comune și s'ar constitui o reprezentare intermediară, care ar reproduce adevărul față de realitate. Nu și-a dat seama că nu rezolvă, ci numai amână dificultatea. Verificarea unei reprezentări prin confruntarea cu alta nu poate să fie făcută de facultatea de reprezentare, pentru că e necesar ca spiritul să se ridice deasupra reprezentărilor, să le cuprindă într'o vedere de ansamblu și apoi să procedeze la comparare și verificare. Și nici n'am putea concepe un proces de comparare a reprezentărilor între ele fără a presupune că există câteva criterii sau principii pe care să se sprijine efectiv actul de comparație. Ceea ce ne obligă să recunoaștem că există principii proprii operației de comparare și verificare a reprezentărilor, care au o natură, o origine, și un mod de funcționare deosebite de reprezentare.

Această concepție are virtutea de a inventa mereu altă formă pentru a prezenta aceeași idee. O ultimă părere este aceea că judecata este o simplă prelungire a reprezentării. Ar exista o singură facultate care reprezintă și judecă printr'un singur act. Judecata ar consista într'un proces de analiză a reprezentării; ar desface reprezentarea în elementele componente și ar enunța raporturile dintre acestea, sau judecata ar consista

într'un proces de sinteză între reprezentări; ea ar apropia reprezentările și ar enunța raporturile după care se pot sau nu împreuna. Amândouă concepțiile presupun că reprezentarea conține adevărul și că judecata se mărginește să-l desprindă și să-l scoată în relief. E ușor de observat că se reinviază concepția originară empiristă, după care reprezentare este o copie a realității, a cărei eroare am desvăluit-o mai sus.

E necesar să adăogăm, pentru a întâmpina orice obiecție în acest sens, că judecata este separată de reprezentare, dar nu se efectuează fără să ia în seamă indicațiile ei, din contră, și-o propune ca temă și tinde s'o rezolve în direcția indicațiilor ce se degajă din ea. Căci reprezentarea nu exprimă realitatea, ci numai o indică; este un mod de a fi al realității, nu însăși realitatea. Judecata nu admite și nu enunță indicațiile reprezentării așa cum sunt, le acceptă numai ca ipoteze și se constituie verificându-le. De fapt reprezentarea pretinde totdeauna să fie adevărată, ca orice act prin care spiritul urmărește să cunoască, însă este și rămâne incapabilă să-și atingă scopul prin mijloace proprii.

Teoria reprezentării, nevoind să admită un act intelectual distinct de reprezentare, s'a văzut în situația oare cum tragică de a tăgădui necesitatea logico-matematică. Empirismul, în cursul vremii, a încercat în diferite feluri să soluționeze problema cunoștinței necesare. Ne dispensăm de orice referințe pentru a scurta calea. Minte noastră posedă virtutea eminentă de a dubla existența empirică cu o lume de obiecte ideale, așa de bine organizată că în interiorul ei rațiunea se mișcă cu mai multă ușurință și siguranță decât în lumea reprezentării. Cele mai simple din obiectele ideale, unitatea, punctul, linia, egalitatea, etc..., nu sunt reprezentări și nici nu pot să fie reprezentate în ceea ce le constituie esențial. Ele au fost create de gândire și numai gândirea le poate concepe și mânui. Accastă ordine de existență nu prelungește, cum a crezut empirismul, ci dublează reprezentarea. Aplicarea matematicii la științele naturii nu se face printr'o prelungire a lor, ci printr'o transpunere dintr'un plan în alt plan, care se aseamănă cu traducerea unui text dintr'o limbă în alta. Să analizăm o operație matematică simplă, numărarea, la care reprezentarea poate participa în cea mai mare măsură. Când numărăm spiritul nostru nu se mișcă în planul reprezentării, ci în planul ideal al numerilor. Noi regândim numerile în ordinea lor și stabilim o corespondență între această ordine și o serie sau o totalitate de reprezentări. Seria de reprezentări nu exista mai înainte, o construim când numărăm, prin așezarea reprezentărilor corespunzător ordinii numerilor. Datele empirice pot, în virtutea condițiilor de reprezentare, să formeze numai totalități indiferente ordinii numerilor. O grămadă de lucruri este o grămadă de lucruri, în ea nu există un lucru care să fie unul, altul care să

fie doi, altul care să fie trei, etc..., ca atunci când numărăm să începem cu lucrul care este unul, să urmăm cu lucrul care este doi, ș. a. m. d.. Să imaginăm următoarea scenă: soldații ce alcătuiesc o companie sunt răspândiți pe platoul din cazarmă, sosește comandantul, ordonă adunarea în rând câte unul și numărarea de la dreapta la stânga. După această operație chiamă la dânsul soldatul numărul 13. Din rând iese un singur soldat, cel care s'a înseriat sub acest număr. Soldatul nu era, el a devenit prin numărare numărul 13, înainte de numărare, când era numai o parte dintr'o totalitate, nu era numărul 13; dacă comandantul ar fi strigat către trupa nerânduită să vină la dânsul soldatul numărul 13, n'ar fi venit nici un soldat, căci nu exista un soldat numărul 13. Acest soldat a devenit numărul 13, dar tot așa de bine putea să devină numărul 5 sau 75, dacă ar fi avut inspirația să intre în rând mai spre capătul din dreapta sau mai spre mijloc. Prin numărare noi refacem o totalitate sub formă de serie adaptată ordinii numerilor. Totalitatea este o mărime, însă calitativă și nu cantitativă, este o reprezentare și nu un obiect ideal. Intre totalitate și seria de reprezentări numărate există o diferență similară aceleia dintre spațiul psihologic și spațiul geometric. În operațiile matematice se constată cu deplină evidentă că reprezentările, când se angajează în procesul de gândire, se descompun, se transfigurează, se transpun pe alt plan și se înglobează unei ordine noi.

În sfârșit, să urmăm empirismul pe propriul său teren, care este analiză reprezentării. Este reprezentarea o operație de sine stătătoare sau ea singură implică și reclamă un act distinct care s'o desăvârșească. În chip elementar se constată că orice reprezentare este însoțită simultan de simțămintele antagoniste al interiorizării și al exteriorizării; primul arată că noi suntem aceia care ne reprezentăm ceva și ca atare tindem să facă din reprezentare o stare subiectivă și immanentă conștiinței noastre; al doilea ne îndeamnă să credem că ceea ce ne reprezentăm există în afară de noi și ca atare tindem să înfățișeze reprezentarea ca un lucru obiectiv și transcendent conștiinței noastre. În adevăr, când ne reprezentăm ceva simțim cum atenția se îndreaptă spre interior și parcă încearcă să fixeze acel ceva pe un ecran ridicat la marginea conștiinței. Avem impresia că, dacă am isbuti să izolăm reprezentarea de simțământul exteriorizării și să trăim câteva clipe numai sub simțământul interiorizării, — când spiritul s'ar mișca în planul reprezentării pure — în mintea noastră s'ar forma credința că lumea este situată în noi și că conștiința o conține așa cum un vas conține materia ce-l umple. Deasemenea, când ne reprezentăm un lucru simțim că atenția se îndreaptă spre exterior, îndepărtează reprezentarea de noi și continuă s'o facă până s'o contopească cu lucrul însuși. Dacă am isbuti să izolăm reprezentarea de simțământul interiorizării și să rămânem mai

multe clipe sub simțământul exteriorizării, — când spiritul s'ar mișca în planul obiectivității pure — în noi s'ar forma convingerea că spiritul este atașat de lucruri și că conștiința operează cu lucrurile așa cum sunt.

Simțămintele imanenței și transcendenței sunt constitutive reprezentării și decid rolul ei în viața mintală. Pentru a ne da seama de însemnătatea acestui antagonism, să ne închipuim că-i lipsește reprezentării și că ea este o formație indiferentă. Atunci n'am mai distinge între lumea interioară și lumea exterioară și tot ceea ce ar poseda conștiința s'ar prezenta ca și cum ar fi perfect adecuat cu realitatea. De fapt n'am cunoaște realitatea așa cum este, însă nu ne-am da seama că una este reprezentarea unui lucru și altul este lucrul reprezentat. Nici conștiința nu s'ar putea constitui și funcționa, și nici problema cunoașterii lumii externe nu s'ar mai pune în fața spiritului nostru. Prin simțământul interiorizării reprezentarea ne arată ceea ce este, o formă sub care conștiința își apropie și posedă un lucru, iar prin simțământul exteriorizării ea ne arată ceea ce pretinde să fie, fără ca să fie în adevăr, o cunoștință obiectivă. Reprezentarea nu este o cunoștință obiectivă, numai aspiră să devină o asemenea cunoștință. Aspirația ei este distinctă de ea și se poate realiza printr'un act nou și deosebit, așa cum realizarea oricărei aspirații este ceva distinct de aspirația însăși. Simțământul exteriorizării care însoțește reprezentarea exprimă nevoia ei de a se transpune din planul subiectiv în planul obiectiv, de a fi refăcută, verificată și întemeiată printr'un act de judecată sau de cunoaștere.

9. Scoțim că, în paginile precedente, am arătat că de drept și de fapt există o distincție netă între reprezentare și judecată, încercăm acum să stabilim caracterele reprezentării. Deoarece o cercetare specială a acestei probleme ne-ar angaja într'un studiu de psihologie pură, ne mărginim să scoatem în relief numai acele părți care fac din reprezentare obiectul asupra căruia poartă judecata.

Mai mulți logicieni, ale căror idei le-am expus în parte mai sus, au încercat să determine natura actului original de concepție căruia noi i-am atribuit denumirea vagă de reprezentare. Astfel, Lotze susține că formația mintală, care precede și pregătește judecata, are natura întrebării și enunță o stare indecisă între afirmație și negație. După dânsul, înainte de a afirma sau nega, spiritul săvârșește un act logic complet indiferent, care ia forma judecății problematice. Toate judecățile noastre sunt originare de natură problematică, ulterior, în urma unui act de reflexiune, ele devin afirmații sau negații. Windelband, Rickert și Lask sunt de acord în a recunoaște că reprezentarea, pe care o numesc „judecată” (*Urteil*) în deosebire de „judecata de valoare” (*Beurteilung* sau *Wertung*, sau „împreunare de reprezentări” (*Vorstellungverbindung* sau

Vorstellunbeziehung), posedă o natură alogică și pentru mintea noastră are caracterul întrebării. După dânsii numai în întrebare spiritul se comportă teoretic, în răspunsul ce dă întrebării, care este judecata propriu zisă, el se comportă practic, apreciază și aprobă sau dezaprobă. I. Petrovici, în *Hipotezele și limbajul*, e de părere că reprezentarea ar fi o formație provizorie și ar posedă o natură ipotetică. „O raportare nesigură, potențială, a două reprezentări sau două națiuni precedează cu vremea de-opotrivă judecățile afirmative și pe cele negative”¹⁾. În cunoaștere spiritul ar ridica originar o ipoteză și și-ar propune s'o confirme sau s'o infirme printr'un act ulterior. Afirmatia și negația reprezintă așa dar „curmarea unei probleme, transformarea unui raport ipotetic într'o legătură sigură”²⁾, între două noțiuni.

Lotze acordă judecății originare denumirea de judecată problematică. Ea are caracterele întrebării, întru cât enunță poziția ce ocupă spiritul înaintea de a afirma sau nega, și ale formei problematice, întru cât enunță o stare de indecizie între afirmație și negație. Dacă examinăm mai de aproape această concepție observăm că cunoașterea nu se compune din două ci din trei momente: intuiția, judecata problematică și transpunerea acesteia din urmă în afirmație sau negație printr'un act de reflexiune al spiritului. E legitim să ne întrebăm, judecata problematică participă la natura reprezentării sau a judecății? Lotze n'a răspuns la această întrebare, s'a mulțumit să observe că judecata problematică isvorăște din intuiție și pregătește judecata, efectuând astfel unirea între cei doi poli ai procesului de cunoaștere. Rolul judecății problematice este dubios; dacă o concepem ca parte a reprezentării nu-i mai putem atribui natura unui act logic, din contră, dacă o concepem ca judecată veritabilă recunoscând că presupune și enunță rezultatul unei reflexiuni, n'o mai putem cu nimic distinge de judecata ca atare. Dacă ea numai pregătește actul logic, fără să fie un demers logic, atunci poartă în ea natura reprezentării sau intuiției din care derivă și nu pe aceia a judecății în care dispăre.

Windelband și-a însușit ideia judecății problematice considerată ca al treilea mod al calității, a dezvoltat-o și a încercat să-i asigure un fundament mai solid. Dânsul face deosebire între „indiferența totală”, ce se enunță prin întrebare și este anterioară actului logic, și „indiferența critică”, ce se enunță prin judecata problematică și este posterioară reflexiunii, însă comite o eroare elementară când concepe judecata problematică ca suspendarea actului de afirmație sau negație. O asemenea suspendare a cugetării este imposibil de conceput. Actul logic nu se suspendă, el se efectuează sau nu se efectuează, când nu

1) I. Petrovici, *Probleme de logică*, ed. II, București 1924, pag. 132.

2) I. Petrovici, *op. cit.*, pag. 133.

se efectuează, nu se enunță, când se efectuează ia necesar forma afirmativă sau negativă. Există o judecată problematică dar nu este un mod al calității și nu enunță o suspendare a gândirii, din contră, este o judecată completă și ca atare este necesar afirmativă sau negativă, caracterizându-se prin însușirea de a fi însoțită de un act suplimentar prin care este recunoscută ca insuficient întemeiată.

Teoria după care formația mintală anterioară judecării ar fi o judecată provizorie, nesigură sau hipotetică pare să fie mai aproape de adevăr. Ea întrunește condiția de a concepe reprezentarea ca o formă indiferentă a afirmației și negației. Dar e necesar să observăm că, între această formație hipotetică și ipoteza în sens obișnuit, există o deosebire ce merită să fie scoasă în relief. Hipoteza ce se întrebuițează în științe este construcția logică care anticipează provizoriu rezultatul unei cercetări sau experiențe și are rolul metodologic de a călăuzi spiritul pe calea ce și-a propus să parcurgă. Fiind o operație logică sau o producție a gândirii, ceea ce nimeni nu contestă, ipoteza posedă implicit o calitate. Ea este o afirmație în sensul complet al termenului, firește numai o afirmație provizorie, dar admisă ca afirmație până la proba contrarie. Dimpotrivă, ipoteza anterioară judecării este o formație mintală alogică, un act neatins încă de reflexiune și implicit de comportarea logică a spiritului. Și ipoteza din științe, pe lângă natura ei logică, mai conține o natură alogică, care este rațiunea ei de a fi provizorie și o simplă aspirație către cunoștință. Această natură alogică, comună ipotezei din științe și formației hipotetice originare, este expresia mintală a nevoii de a cunoaște a spiritului. În ambele cazuri nevoia de cunoaștere se manifestă sub forma întrebării; cum ipoteza este o întrebare pusă ordinii naturale, așa și reprezentarea este întrebarea ce pune mintea lucrului reprezentat, cum actul de verificare confirmă sau infirmă ipoteza, așa și judecata răspunde prin afirmarea sau negarea reprezentării. De aci rezultă că reprezentarea se comportă față de judecată ca întrebarea față de răspuns și ca ipoteza față de verificarea ei.

10. Kant a conceput și a încercat să legitimizeze un al treilea mod al calității, așa numita judecată limitativă sau indefinită, de forma S este non-P, care ar participa în egală măsură la natura afirmației ca și la aceea a negației. Dânsul recunoaște că această judecată pare și chiar este în bună parte fără sens pentru logica formală, dar constituie un moment real al gândirii și posedă o importanță deosebită pentru logica transcendențială, unde este geneza unui concept pur ca și afirmația și negația. Se pare că nu rațiunea logică și nici starea de fapt, ci mai degrabă nevoia subiectivă de simetrie și arhitectonică a îndemnat pe filosoful din Königsberg să conceapă judecata limitativă. Fără să țină seama de rezerva prudentă a

lui Kant, logicienii ce i-au urmat, ca să dovedească mai mult zel, au introdus judecata limitativă în logica formală și s'au străduit să-i găsească un loc și să-i asigure un rol onorabil alături de afirmație și negație.

Pentru a ne explica originea și intemeierea acestei pretinse forme de cugetare, e necesar să considerăm judecata din alt punct de vedere decât cel obișnuit. Kant însuși a observat că logica formală consideră numai faptul că în judecată predicatul este atribuit sau nu subiectului și neglijează faptul că predicatul atribuit poate să fie pozitiv sau negativ. „Logica transcendențială însă consideră judecata și după valoarea sau conținutul acestei afirmații logice cu ajutorul unui predicat numai negativ, și după câștigul ce-l produce această afirmație cu privire la întreaga cunoaștere”¹⁾. Logica formală se întreba dacă predicatul este sau nu cuprins în conținutul subiectului și pentru ea existau numai două cazuri, de atribuire sau de neatribuire a predicatului la subiect. Însă judecata poate să fie privită ca operație de introducerea unei noțiuni sau eliminarea ei din sfera altei noțiuni. Noțiunea, considerată sub acest raport, dobândește însușirea de a împarte lumea cunoscută în două domenii, unul format din obiectele cărora li se poate atribui, altul din obiectele cărora noțiunea nu li se poate atribui ca predicat. Astfel, orice noțiune considerată sub aspectul sferii și totodată ca predicat, se desface în două predicate opuse contradictoriu, unul pozitiv și unul negativ. Raportul între subiect și predicat are acum trei forme: subiectul este cuprins în sfera predicatului, este judecata afirmativă de forma S este P; subiectul este exclus din sfera predicatului, este judecata negativă de forma S nu este P; subiectul este cuprins în sfera predicatului negativ, este judecata limitativă de forma S este non-P. Noțiunea „materie” este originea a două predicate, pozitiv și negativ, „materie” și „non-materie”. Cu ajutorul acestor două predicate putem forma trei judecăți valabile: afirmativa „spiritul este materie” (după concepția materialistă), negativa „spiritul nu este materie” și limitativa „spiritul este non-materie”. Judecata limitativă este o afirmație cu predicat negativ; ea consistă în atribuirea unui predicat negativ subiectului. Orice judecată negativă se poate transforma, printr'o înlocuire a predicatului pozitiv cu cel negativ, într'o judecată limitativă.

Dacă e de ajuns să înlocuim predicatul pozitiv prin cel negativ într'o judecată negativă ca să obținem o judecată limitativă, nu este oare cazul să credem că aceasta din urmă este o simplă formă gramaticală și nu un act de gândire veritabil? Cei ce susțin că judecata limitativă este o formă a cugetării

1) I. Kant, *Critica rațiunii pure*, tr. Tr. Brăileanu, pag. 101.

raționează astfel: negația se mărginește să excludă subiectul din sfera predicatului fără să opereze în același timp și introducerea sa în sfera predicatului în care intră de drept. Ea lasă astfel nedecisă sau nedeterminată soarta subiectului. Negației îi lipsește actul de determinare a subiectului, care formează caracterul și puterea afirmației. E necesar un act nou, este actul limitativ, care transpune negația în termeni afirmativi și îi dă puterea necesară de a determina subiectul. Această putere de determinare a actului limitativ decurge din principiul contradicției, după care, ceea ce a fost exclus din sfera unei noțiuni a fost implicit introdus în sfera noțiunii opuse contradictoriu. Se pare că logicienii care au acordat încrederea acestei demonstrații au fost victimele unei iluzii. Actul limitativ nu adaugă actului negativ o mai mare putere de determinare de cât avea el. Intru cât subiectul este mai circumscris în propoziția „spiritul este non-materie”, decât în propoziția „spiritul nu este materie”? Transpunerea negației în formă afirmativă, o afirmație cu predicat negativ, nu dă negației virtutea de determinare a afirmației, ci numai o îmbracă într'o haină care nu-i aparține și care nu este pe măsura ei.

E. Goblót scoate în relief, nu fără oare care ironie, artificialitatea judecății limitative. Dânsul urmează acest raționament: dacă putem să atribuim unui subiect un predicat negativ, atunci putem să-l și negăm despre acel subiect. Ar ar urma să avem nu trei ci patru forme ale calității: a) atribuirea unui predicat pozitiv, „omul este animal”; b) neatribuirea unui predicat, „omul nu este animal”; c) atribuirea unui predicat negativ, „omul este non-animal”; d) neatribuirea unui predicat negativ, „omul nu este non-animal”¹⁾. Ultima formă nu este, spune Goblót, mai puțin arbitrară și mai rar întrebuințată decât a treia, căreia i se acordă un loc alături de primele două. Deseori exprimarea noastră găsește mai multă eleganță și mai multă plasticitate prin transpunerea afirmației în termeni de dublă negație, ca: „această chestiune nu este fără importanță”, „acest accident nu era imposibil de prevăzut”, „acest limbaj nu este lipsit de impertinență”, etc... Forma limitativă stă față de cea negativă în același raport în care stă dubla negație față de afirmație, adică, este numai o variantă gramaticală a ei. De fapt există numai două judecăți, cea afirmativă, prin care un predicat pozitiv este atribuit unui subiect, și cea negativă, prin care un predicat pozitiv nu este atribuit unui subiect, dar fiecare din ele se poate exprima lingvistic prin două propoziții, una afirmativă și alta negativă.

Există oare un concept negativ de forma non-P, care

1) E. Goblót, *op. cit.*, pag. 169.

poate să fie atribuit unui subiect? Aristot a afirmat că termenii ca „non-om” nu sunt concepte, căci sub acest cuvânt ar urma să gândim, într'un act de concepție unitar, tot ceea ce nu gândim în noțiunea „om”. Mentea noastră acceptă ca noțiune numai formația ale cărei însușiri le poate enumăra și gândi împreună. „Non-om” se aplică unei totalități de lucruri așa de vastă și de variată ca conținut, încât mintea n'o poate nici gândi și nici reprezenta. Când spunem „spiritul este non-materie” nu concepem noțiunea „non-materie” și apoi constatăm că însușirea „spirit” nu este cuprinsă în sfera ei, din contră, examinăm conținutul noțiunii „spirit” și printre elementele componente nu găsim însușirea „materie”, ceea ce enunțăm prin negativa „spiritul nu este materie”. Lotze remarcă, vorbind despre această problemă, că chiar când formulăm o propoziție care ar avea toate șansele să fie o judecată limitativă, cum ar fi „medicii sunt necombatanți”, noi efectuăm în fond tot o judecată negativă. Prin termenul „necombatanți” nu înțelegem tot ceea ce nu participă la luptă, căci aci se cuprind lucruri multe și variate „nu sunt combatanți nici caii, nici trăsurile, nici triunghiurile, nici literile, etc...”¹⁾, ne referim numai la oamenii care formează armata și spunem că unii din ei, cei care sunt medici, nu participă la luptă.

Așa numita judecată limitativă este numai o variantă lingvistică a judecății negative. Originea acestei erori consistă în a lua drept act logic ceea ce este numai o formă gramaticală. Prin actul de judecată noi atribuim sau nu atribuim un predicat pozitiv unui subiect, ceea ce dă naștere numai la două forme, afirmația și negația. Contra judecății limitative se poate aduce și o obiecție care să privească situația de drept; ea presupune ca afirmația și negația să participe la același act de gândire, ceea ce este împiedecat de principiul contradicției, care ne obligă să nu negăm ceea ce am afirmat și să nu afirmăm ceea ce am negat.

MIHAI UȚĂ

1) H. Lotze, op. cit., pag. 62.

RECENZII

P. P. NEGULESCU: *Destinul Omenirii*, (Fundatia pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938, Vol. I, 480 pag.).

Lucrarea D-lui Profesor P. P. Negulescu pune problema atât de actuală, a complexului de condiții și concepții, care frământă lumea civilizată de azi. Noul cadru de organizare politică, economică și socială de o parte și noua ideologie de altă parte, care par a schimba valorile civilizației europene, sunt chestiunile examinate de filosoful român. A ne arăta în ce direcție se îndreaptă omenirea și întrucât tendințele unei părți din ea vor reuși să elimine cu desăvârșire așezările celorlalte părți, înseamnă a răspunde la întrebarea, pe care fiecare om îngrijorat de viitor și-o pune: încotro se îndreaptă lumea astăzi? Sau mai precis: vor izbuti Statele totalitare, cu organizarea lor despotică și militaristă, să înlăture Statele democratice, în cari libertățile obținute cu mari sacrificii în cursul mai multor secole, au asigurat progresul civilizației? „Destinul Omenirii” se va desprinde însă nu atât din această prezentare a problemei, care se desbatte, pe plan practic și teoretic, între cele două organizări și ideologii. El va rezulta din cercetarea factorilor progresului, cari vor forma obiectul volumelor următoare. Căci criza contemporană, pe care o analizează volumul de față, l-a interesat pe autor „numai întrucât a pus, mai incisiv și mai stăruitor ca oricând, problema de care e vorba” (pag. 48).

Pentru examinarea problemei, autorul și-a ales calea cea mai adecvată, dar și cea mai sigură, anume — documentarea obiectivă. D-sa ne prezintă faptele și se ferește a le supune unei concepții dinainte formulată. Gândind pe fapte, D-l Negulescu nu recunoaște nici o teorie ca valabilă decât în măsura în care a fost întemeiată pe asemenea realități. Metoda aceasta era cea mai indicată în cazul de față, fiindcă în ciocnirea ideologiilor politice, economice și sociale, numai criteriul realității poate hotărî. De aici analiza pe care o face autorul atât democrației cât și formelor extreme de organizare ec-i stau în față, adică a bolșevismului rus, a fascismului italian și a național-socialismului german.

În analiza aspectelor psihologice și etice ale crizei contemporane, care formează cuprinsul volumului de față, D-l Negulescu pleacă dela o constatare făcută în însăși condițiile societății noastre după război, anume — dela șomajul intelectual. Se știe cum expansiunea bruscă a învăță-

mântului teoretic a dat naștere unei desorganizări în rândurile tinerilor absolvenți de studii universitare, în mare majoritate veniți dela sate. Aceștia devăneau cu timpul un ferment de continuă agitație, însușindu-și o anumită mentalitate, prin care priveau și judecau noile condiții sociale. Se cuvine a aminti că D-l Negulescu a fost cel dintâi om politic la noi, care a atras atenția asupra acestui fenomen, încercând încă din 1920, pe timpul când era Ministru al Instrucției, să-i atenueze consecințele prin desființarea gimnaziilor sătești, prin moderarea învățământului secundar teoretic și prin sporirea învățământului agricol și industrial. Din nefericire, măsurile luate și preconizate de D-sa n'au fost menținute, căci așa numita „ofensivă culturală” și-a urmat cursul, culminând în anii din preajma crizei economice în apariția unui acut proletariat intelectual. Evident, fenomenul nu a fost specific țării noastre și de aceea, cum observă autorul, „șomajul intelectual se încadrează... în tabloul clinic al tuturor țărilor bătute de criză, - ca un simptom particular, e drept, dar care nu poate fi considerat aparte și nu poate fi studiat izolat” (p. 77). El se leagă, în adevăr, de alte condiții, cari întrețin frământările lumii de azi.

Este o asemenea criză de structură sau numai de adaptare, se întreabă D-l Negulescu. Rezidă ea în organizarea lumii contemporane, apărând ca esențial și iremediabil rea, sau numai în lipsa de adaptare a acestei organizări? Suntem oare îndreptățiți să privim vechea organizare ca greșită, când știm că a adus omenirii, timp de peste o sută de ani, servicii reale, promovându-i progresul? În sfârșit, sunt noile condiții, create după războiul mondial și adoptate de o parte din națiunile europene, cele mai potrivite cu interesele și aspirațiile omenirii?

Pentru a răspunde la asemenea întrebări, spune D-l Negulescu, e necesar mai întâi să examinăm vechea organizare, adică democrația și capitalismul, pe baza căroră civilizația a progresat dela sfârșitul secolului al XVIII-lea. Astfel autorul consacră două capitole acestor forme de organizare, arătând împrejurările în cari s'au dezvoltat. Dela primele ei manifestări în secolul XIII-lea (Magna Charta) și până la afirmarea ei prin revoluția engleză și revoluția franceză, democrația s'a dovedit necesară, fiind determinată de trebuințele popoarelor. La origina celor două revoluții „n'au stat ambiții politice nesănătoase ale marilor mase populare, dorințe nechibzuite ale lor de a juca un rol în Stat sau chiar a-l conduce. Au stat numai nevoi, reale și legitime, ale lor, de a se apăra în contra abuzurilor absolutismului monarhic, care le îngreuiua prea mult viața și le împiedica tot atât de mult dezvoltarea” (p. 142 urm.).

Mai departe D-l Negulescu arată că rolul democrației în creierea civilizației contemporane nu poate fi tăgățuit. Omenirea a înaintat în toate domeniile, datorită binefacerilor acestei forme de guvernare. „Civilizația noastră actuală, cu minunile ei tehnice, cu marile sporuri aduse confortului public și privat, cu tot ce ridică pe oameni, atât de sus, de-asupra animalității primitive, a ieșit în bună parte din această liberare a popoarelor de sub apăsarea vechiului absolutism, în ordinea politică, și a vechilor deosebiri dintre clase, în ordinea socială” (p. 148 urm.). Neajunsurile democrației, de altă parte, sunt inerente oricărei forme de guvernare, născocită

de oameni. A o repudia însă cu desăvârşire, fiindcă instituţiile ei, ca parlamentul, partidele politice, libertatea presei, etc. funcţionează defectuos, înseamnă a lua efectele drept cauze. Nu democraţia este de vină pentru asemenea scăderi, ci oamenii cari o aplică şi al căror egoism, în stadiul lor actual de evoluţie, e încă foarte puternic. Ceea ce nu trebuie uitat e faptul că în regimul democraţiei abuzurile sunt mai mici decât în regimurile absolutiste. Iar faptul că democraţia s'a afirmat „ca un produs spontan al evoluţiei sufleteşti a omenirii civilizate” arată că o asemenea formă de organizare nu poate avea nimic rău în sine.

Când voim să judecăm democraţia, trebuie să ne gândim la modul cum oamenii înţeleg să se folosească de ea. Se ştie că aceştia, în marca lor majoritate, ignorază datorile lor de cetăţeni. Ei îşi aleg cu uşurinţă reprezentanţii, necunoscând nici ideile, în numele cărora se prezintă candidaţii, şi nici nevoile societăţii, pe care aceştia sunt chemaţi să le apere şi să le satisfacă. Criteriul e de cele mai multe ori subiectiv. De aceea regimul parlamentar a devenit în unele ţări constituţionale atât de puţin eficace. Dar această situaţie nu dovedeşte că principiul democraţiei e fals. Adevărul este că lipsurile pomenite sunt determinate numai de nepregătirea oamenilor, de insuficienţa lor intelectuală şi morală (Cf. Introd., p. 20). Singura vină a democraţiei ar fi, prin urmare, că s'a născut prea devreme, adică înainte ca popoarele să fi fost pe deplin pregătite pentru funcţionarea ei normală. „Dar această vină”, observă D-I Negulescu, „nu e propriu vorbind a ei, — nici a popoarelor cari s'au grăbit să alerge după ea fără s'o merite. Vina a fost a vechiului absolutism, care prin abuzurile lui, a silit masele populare să caute îndreptarea într'o direcţie ce nu era lipsită de inconveniente, — de multe şi mari inconveniente” (p. 174).

Soluţia de a înlătura neajunsurile democraţiei nu stă, după D-I Negulescu, în însăşi desfiinţarea radicală a acestei forme de guvernare, cum cred partizanii dictaturii, ci în educarea maselor şi ridicarea lor până la cerinţele unui regim de libertate, care singur le poate inculca simţul de răspundere pentru binele public.

Aceiaşi judecată se aplică la capitalism ca formă de organizare economică a societăţii. Lipsurile lui, ca şi ale democraţiei, sunt produsul aceloraşi scăderi ale naturii omenestii. Căci funcţionarea defectuoasă a capitalismului, determinată în deosebi de abuzurile unor oameni lacomi de câştig, nu implică şi condamnarea sistemului în sine, care s'a dovedit în trecut a fi fost atât de util omenirii.

Pentru a întemeia afirmaţia, că noile forme de organizare, cari au apărut după război, nu sunt mai bune şi nici nu prezintă măcar probabilitatea că ar putea să servească binele omenirii şi progresul civilizaţiei, D-I Negulescu analizează amănunţit bolşevismul, fascismul şi naţional-socialismul. Expunerea aceasta ocupă jumătate din volumul de faţă şi se distinge printr'o prezentare obiectivă a faptelor şi o documentare bogată. Ni se înfăţişează condiţiile, în cari s'au intronat cele trei regimuri, ideologia şi organizarea, cari le susţin. Toate se caracterizează prin dictatura şi guvernarea unui singur om („monocraţie”), printr'o intoleranţă extremă, şi printr'o deplină acaparare a funcţiunilor societăţii de către Stat („statocraţie”).

Autorul recunoaște unele merite fascismului, mai ales în ceea ce privește organizarea internă a Italiei, dar în același timp se îndoiește asupra rezultatelor, la cari ar putea duce concepția războinică, preconizată de conducătorul lui. Ca regim politic, fascismul „aservește pe individ colectivității, iar colectivitatea o supune voinței unice, voinței dictatoriale, a șefului de guvern, care nu este nici ales de națiune, ca în regimurile democratice, nici nu se bucură de drepturi ereditare, de origină divină, ca în monarhiile absolute de altă dată” (p. 361). Istoria însă ne arată că dictaturile nu au fost niciodată regimuri statornice. Și în cazul național-socialismului, întâlnim același caracter dictatorial și aceeași tendință subiectivă de guvernare (Cf. p. 407). Intr’*un* cuvânt, ambele regimuri se caracterizează printr’*un* conformism impus de un singur om. Teoreticienii național-socialismului german merg și mai departe în această privință, susținând că noul regim trebuie să ducă la uniformizarea totală a vieții publice și private. Aici se ridică întrebarea, dacă o asemenea uniformizare corespunde naturii omenești, întrecerilor și aspirațiilor ei. Răspunsul îl vor da volumele următoare. Il putem, totuși, întrevădea din unele afirmații, cari se întâlnesc în Introducerea lucrării de față.

Am văzut că D-l Negulescu consideră cauza neajunsurilor prin cari trece omenirea ca rezidând, nu în vechile forme de organizare sau în instituțiile cunoscute, ci în scăderile sufletesci ale oamenilor. Concluzia la care se oprește autorul este că „o ameliorare a structurii sufletesci a oamenilor ar fi neapărat necesară”. D-sa nu împărtășește opinia unor autori, cari susțin că fondul sufletesc al oamenilor nu se schimbă niciodată. O asemenea afirmație, după D-sa, neagă implicit orice progres. Faptele evoluției omenirii ne arată însă că „progresul e o realitate, individuală și socială, incontestabilă, că oamenii n’au rămas nicidecum aceeași, dela apariția lor pe pământ și până astăzi, și nu s’au schimbat numai formele exterioare ale vieții lor, ci și fondul lor sufletesc” (p. 41). De aici urmează necesitatea de a cerceta factorii determinanți ai progresului. Cunoșcând cum lucrează asemenea factori, „ne-am putea da seama de orientarea lor firească, de direcția lor adică în care li se îndreptează, în mod spontan, desfășurarea”. Iar după această analiză, autorul va considera „problema perspectivelor ultime ale progresului, problema „destinului” propriu zis al omenirii” (p. 46 și p. 47).

Astfel, primul volum al lucrării D-lui Negulescu, deși prezintă numai o parte a problemei urmărită, totuși ne dă o imagine despre cadrul, în care trebuie să căutăm soluția. Prin analiza aspectelor etice și psihologice ale crizei contemporane, autorul ne pregătește să considerăm substratul care determină frământările dela suprafața lumii de azi. Două fapte se desprind însă din expunerea de până acum, anume: Autorul așează democrația pe linia evoluției etice a omenirii și consideră îndreptarea relilor în funcție de perfectibilitatea omului. Ambele fapte presupun progresul ca o realitate și duc nemijlocit la o concepție optimistă despre lume.

Scrisă într’*un* stil clar și lipsită de orice terminologie greoaie, cum rareori se întâlnește la un filosof, lucrarea D-lui Negulescu ar trebui să pătrundă în cercuri cât mai largi de cititori. De altfel, publicul pare a fi înțeles valoarea ei, cartea epuizându-se în câteva luni dela apariție. Prin cuprinsul ei și cu deo-

sebie prin ținuta obiectivă a autorului față de cele mai ispititoare chestiuni ale realității contemporane, ea reprezintă o călăuză sigură pentru înțelegerea unei lumi desorientată. Ceea ce impresionează mai mult în această expunere, este faptul că un gânditor retras poate urmări evenimentele până în cele mai ascunse forme, făcându-ne să simțim intens cum acestea se leagă și se condiționează, în ciuda aparenței lor haotice. Astfel realitatea zilnică, filtrată prin gândirea unui filosof, capătă un anumit sens și ne îndeamnă să reflectăm susținut asupra viitorului, pe care-l implică mai direct decât ne închipuim de obicei. Căci meritul lucrării D-lui Negulescu rezidă și în această dispoziție de spirit, pe care o creiază cititorului, stimulându-l a descifra semnele unei lumi în continuă devenire.

NICOLAE PETRESCU

ANTON DUMITRIU: „Bazele filosofice ale științei”. (București, 1938).

Nu demult, d. Anton Dumitriu a scos o lucrare asupra „Bazelor filosofice ale științei”. Ca aproape totdeauna recenzentii au fost la datorie și au făcut ceea ce puteau face: să laude fără a fi înțeleși. O singură șovăire, într-o revistă literară.

Având de multă vreme aceleași subiecte de meditație ca și d. Dumitriu, găsim utilă o discuție a ideilor expuse în „Bazele filosofice ale științei”. O credem utilă, nu pentru a ne impune premisele, metoda sau concluziile noastre, ci pentru a vedea fundamentarea, originalitatea și perspectivele acestora ale d-lui Dumitriu.

*

1. Punctul de plecare al d-lui Dumitriu, în critica pe care o face științei, îl formează convingerea că „de câte ori s'a făcut critica științei, s'a făcut dintr'un punct de vedere metafizic” (Sublinierea e a noastră. De altfel, toate sublinierile ce vor urma ne aparțin). Lucrul acesta îl face să constate ușurința faptului „de a-ți înfige în mijlocul existenței criteriul pe care ți-l alegi în mod liber și care va colora ca un reflector... cu lumina care ți-e mai plăcută, întreg Universul” (5). Ca să scape de această obiecție, d. Dumitriu vrea să prezinte critica pe care o va face „independent de punctul său de vedere” (5) și anume „să silească știința să se plece asupra ei însăși, pentru a se examina singură și a-și determina propria ei valoare” (5). Temător că lucrarea va fi interpretată ca metafizică, d. Dumitriu ține să fie prudent, menționând că „nu are intenția să introducă un punct de vedere metafizic în cercetări” (19). Voința d-sale este „să facă doar o cercetare logică, să se mențină pe terenul științei, acceptând ceea ce e drept, dar recuzând toate iluziile pe care se sprijină” (19).

2. Metoda pe care și-o alege d. Dumitriu este aceea a „Școlii din Viena” — cum o numește d-sa — metodă „aproape unanim recunoscută de știința contemporană” (5). Această metodă se bazează pe „teoria pseudo-conceptelor și a pseudo-propozițiilor”, teorie „destul de clar expusă în lucrările:

moderne de logică. în special ale lui Carnap." (10). (În notă, d. Dumitriu indică apoi: „Vezi R. Carnap: La Science et la Métaphysique. Ed. Hermann). Conform teoriei acceptate „realitatea... este un concept fără niciun sens, care nu are niciun înțeles științific... fiindcă nu poate fi definit conform regulilor unui concept veritabil." (11). De altfel, după d. Dumitriu, „Școala din Viena a avut marele merit de a arăta că afirmațiile metafizice sunt, dacă nu absurde, cel puțin lipsite de sens". (8). Totuși d-sa se crede corect afirmând mai departe: „Această concluzie (a pseudo-conceptelor) ne îndreptățește să conchidem hotărît că metafizica se amestecă mult mai profund în cercetările științifice decât s'ar părea și că tocmai faptul acesta face valoarea științei". (9).

3. Care sunt rezultatele-concluzii la care ajung d. Dumitriu? Sunt atât de clar afirmate, încât le enumerăm textual: „Faptele date de știință ca atare sunt artificiale, nenaturale, impuse savantului de motive de simplificare, nu de motive esențiale". (20)... „Faptul științific nu capătă individualitate, decât atunci când ne decidem la convențiunea — la care evident natura nu are să aere — de a-l simplifica, de a-l reduce la câteva date interesante pentru noi în momentul acela." (23)... „Faptul științific este complet inventat de savant". (33)... „Am pus întreagă iluzia invenției faptelor științifice pe seama nevoii psihologice de simplificare a intelectului nostru. Nu am spus că sunt create" (39)... „În realitate simplitatea aceasta este fictivă și într'adevăr nu corespunde naturii". (59)... „Poate că natura să fie cu adevărat simplă, dar numai ochiul și mințea noastră o îmbogățește". (65)... „Numai nevoile noastre de a ne rezuma la simplu, pentru a nu ne aventura în complexul inextricabil al naturii dau naștere legilor". (70). Savantul, enunțând însă „o lege simplă, un raport constant, face o eroare conștientă, dar necesară unei cerințe psihologice: simplificarea". (59)... „În concluzie: legile științifice sunt pure ficțiuni". (72).

*

Am ales pasajele cele mai concludente ale lucrării d-lui Dumitriu. De aceea ne oprim aici în expunerea ei. Principiile, metoda și concluziile le avem. Adică: tocmai ceea ce formează obiectul discuției noastre. N'am mers mai departe în expunere, fiindcă afirmațiile de natura celor de mai sus se repetă stereotipic, deseori obositor, până la sfârșitul lucrării.

A. Este limpede că d. Dumitriu se arată: a) împotriva „punctului de vedere" în critica științei: așa se explică de ce vorbește de „ușurința" celor ce-și „înfing criteriul în mijlocul existenței"; b) împotriva „punctului de vedere metafizic în critica științei: așa se explică de ce nu admite pe Kant a cărui „sursă luminoasă e lucrul în sine, inaccesibil prin definiție operațiilor științifice și rațiunii pure" (5); c) împotriva „iluziilor" pe care se sprijină știința: așa se explică de ce vrea să le „recuze", acceptând ceea ce e drept", numai. Să vedem turnura pe care o iau la d. Dumitriu aceste poziții.

a) În privința „punctului de vedere": e de observat, că, chiar de la început, d. Dumitriu își îngreuiază drumul, debutând cu o contradicție de fapt. În adevăr: ești contra criteriilor condemnându-le principal și special

(cazul celor metafizice); în același timp: faci uz de criteriu ridicând la înălțimea unei metode pe cele antimetafizice ale „Cercului Vienez”. Așa dar: nu numai că nu prezintă critica „independent de punctul d-sale de vedere”, dar d. Dumitriu o axează chiar pe un astfel de punct de vedere.

b) Cât privește „punctul de vedere metafizic”, d. Dumitriu nu reușește să-l depășească. Și asta din două motive: întâi — fiindcă Poincaré, Le Roy și alții — pe care se bazează d-sa — au făcut critica științei ei înșiși plasați într'un punct de vedere metafizic: cu metrul absolutului în gând, în fond spunând: „ială, știința nu ajunge până aici”; al doilea — fiindcă, chiar d. Dumitriu personal (deși înarmat cu un criteriu antimetafizic) face, în cursul lucrării, metafizică stil Jourdain, a cărui situație n'o simpatizează.

c) În sfârșit, pentru distincția dintre „iluzie” și „drept” (rele: adevărat), a descoperit oare d. Dumitriu vreun criteriu? Ami fi foarte curios să știm cum a putut să ajungă la o asemenea descoperire. Intru cât însă în lucrarea d-lui Dumitriu n'o vedem nicăieri pusă în practică o astfel de descoperire, avem dreptul să ne întrebăm, odată cu d-sa: prin ce se poate dovedi că nu-i iluzie însăși credința în pan-iluzionism? O întrebare care nu-i „lipsită de sens”.

B. a) Metoda pe care-o aplică D. Dumitriu este aceea a „Cercului Vienez” și anume, analiza logică a conceptelor. Prin aceasta, se vrea înălțurarea oricărui concept metafizic. Domnul Dumitriu pretinde că „Cercul Vienez” (d-sa îi spune „Școala din Viena”: necunoscând limba germană, utilizează slaba traducere a generalului Vouillemin) aplică această metodă numai la metafizică și că d-sa își ia sarcina de a o aplica științei.

E aici o eroare de informație a d-lui Dumitriu. Insuși „Cercul Vienez” a făcut acest lucru. D. Dumitriu n'avea de unde să-l cunoască. Il putea totuși întrezări din opera pe ale cărei litere pare a jura: „La Science et la Métaphysique”, a lui Carnap. Rugăm pe D. Dumitriu să vadă apoi întreaga luptă a lui Ernst Mach, împotriva unor astfel de concepte metafizice. (Și este sugestiv că și Mach se bazează tot pe noțiunea de „Erlebniss”).

b) Mai afirmă d. Dumitriu că metoda „Cercului Vienez” este „aproape unanim recunoscută de știința contemporană”.

Mersul ideilor actuale ne arată că nu-i tocmai atât de „unanim recunoscută”. Se duce împotriva ei cea mai aprigă luptă. O luptă atât de puternic documentată, încât însuși reprezentantul cel mai intransigent al ei — Carnap — a trebuit să facă importante concesii, în ultimul timp, deși pozitivismul american i-ar fi permis trecerea Oceanului, fără o prealabilă schimbare a părului.

c) După d. Dumitriu, metoda „Cercului Vienez” se bazează pe „teoria pseudo-conceptelor și a pseudo-propozițiilor, teorie destul de clar expusă în lucrările moderne de logică și în special ale lui Carnap”.

Găsim aici aceeași lipsă de documentare asupra unei chestiuni abordate. Mai întâi: termenii germani nu semnifică „pseudo-concept”, sau „pseudo-propoziție”. Termenii germani sunt „Scheinbegriff” și „Scheinsatz”. Prin acest „Schein”, în cadrul „Cercului Vienez”, nu se înțelege „fals”, ci „aparent”. Denumirile de „Scheinbegriff” și „Scheinsatz” nu se raportă deci la „adevărul” sau „falsitatea” noțiunii sau judecății, ci la „realitatea”

sau „irealitatea” cu fapt a „Erlebniss-ului”, ce-i stă la bază. (Noțiunile de „realitate” și „irealitate” ne aparțin; „Cercul Vienez” le recuză fără a le putea evita însă). De altfel, dacă d. Dumitriu ar fi fost mai puțin grăbit, n'ar fi trecut atât de ușor pe lângă afirmația — categorică și clară — că „o astfel de noțiune nu-i nici adevărată nici falsă, ci numai fără sens”. (16).

D. Dumitriu e convins totuși că teoria „pseudo-conceptelor e destul de clar expusă”. Ce putem crede despre asta? În orice caz, una din două: ori că teoria nu-i atât de clar expusă și că d. Dumitriu se minte pe d-sa și pe noi toți, întru cât n'a înțeles-o; ori că teoria este clar expusă și d. Dumitriu o'a ajuns încă până la această claritate.

d) Ne miră mult faptul că d. Dumitriu este specialist în contradicții. (Și asta — în treacăt fie spus — e curios tocmai la unul care, acum câțva timp, acuza și „demasca” sofisticăria și spiritul contradictoriu al unor profesori de logică, de altfel, ca și d-sa). Iată-l, de pildă, decretând, cu siguranța omului care știe ce spune, că „este un mare merit al Școlii din Viena de a fi arătat că afirmațiile metafizice sunt, dacă nu absurde, cel puțin lipsite de sens”. Și iată-l acum pe d. Dumitriu, decretând cu tot atâta siguranță că „metafizica se amestecă mult mai profund în cercetările științifice, decât s'ar părea” și că „tocmai faptul acesta face valoarea științei”.

Să ne înțelegem: este un mare merit al „Școlii din Viena” de a fi arătat inanitatea metafizicii; în același timp: valoarea științei o face tocmai faptul că este metafizică!

e) D. Dumitriu se teme, după cum'am văzut, de a nu face metafizică, stil Jourdain. Teama îi era justificată. Era fatal să ajungă la concluzii analoge acelor pe care le combate la alții, fiindcă n'avea cum să mănuiască o metodă pe care n'a înțeles-o. (Un exemplu de inaptitudine în mănuierea metodei este critica adresată principiului incertitudinii la Heisenberg).

Fapt e că d. Dumitriu face metafizică în lucrarea d-sale cu punct de plecare și pretenții antimetafizice. Într'adevăr: am fi foarte curioși să știm ce crede d. Dumitriu despre aceste concludente afirmații metafizice: „Poate că natura să fie cu adevărat simplă, dar numai ochiul și mintea noastră o îmbogățește”; și quasi-contradictoria: „Numai nevoile noastre de a ne rezuma la simplu, pentru a nu ne aventura în complexul inextricabil al naturii dau naștere legilor”...

Ne va concede d. Dumitriu, că un pozitivist consecvent model „Cercul Vienez” nu poate afirma nici „complexitatea”, nici „simplicitatea” naturii. Fiindcă un astfel de pozitivist nu crede „constituibil” conceptul de „natură” și nici atributele de „complex și „simplu”. Iar un logician — ne va concede și aceasta d. Dumitriu — n'ar ști ce să admire: savoarea contradicției sau tragedia ei.

f. Și acum, la capătul seriei obiecțiilor de amănunt asupra felului cum înțelege și aplică d. Dumitriu metoda „Cercului Vienez”, ne punem încă o întrebare de principiu: E admisibil oare ca un spirit cu pretenții de creație să accepte, fără niciun fel de critică, o poziție și o metodă, oricât de „unanim” ar fi acestea recunoscute? Noi credem că nu.

Consensul, chiar dacă ar exista asupra unei metode, (ceea ce nu-i cazul aici) nu reprezintă un criteriu suficient pentru un epistemolog ce-și ia, nici mai mult nici mai puțin, sarcina grea de a dovedi „iluzia” unei științe „în faliment”.

g) Ni s'ar putea obiecta, că suntem „prea riguros cu înțelegerea unei metode asupra căreia inșiși inițiatorii ei n'au reușit să se înțeleagă până acum”. Și nu ne-am mira, dacă ni s'ar adăuga că, în definitiv, „contradicțiile sunt inerente oricărui gânditor veritabil”.

Răspunsul nu-i greu de dat, la aceste obiecții. Mai întâi: în critica pe care o facem lucrării d-lui Dumitriu, nu avem în vedere decât liniile mari ale unei metode, nicidecum — aparatul ei logică ce comportă încă discuție. Ori aceste linii mari, d. Dumitriu era dator să le înțeleagă, înainte de a le utiliza pe plan sistematic. Apoi: este just că, într-o măsură oarecare, contradicțiile pot fi inerente oricărui gânditor. Ele sunt — cu greutate — totuși scuizabile pe planul perspectivelor. Nicidecum — pe acela al principiilor și premiselor — așa cum le-am întâlnit la d. Dumitriu.

C. 1. „In definitiv, cu toate contradicțiile și neînțelegerile de metodă lucrarea d-lui Dumitriu, n'ar fi exclus, să-și aibă originalitatea ei”, ar continua să susțină cineva. „Asemenea cazuri s'au mai întâmplat în istoria gândirii”.

Indrăznim a afirma hotărât că lucrarea d-lui Dumitriu n'are originalitate. Cel puțin — aceasta nu reiese de nicăieri. Concluziile sunt net vorbitoare, în această privință.

a) D. Dumitriu ne vorbește de „nevoia de simplificare” a minții noastre, nevoie care-i originea faptului și legii științifice. Ne vorbește chiar de „fiecuna”, „iluzia” simplificării și izolării. Ideia aparține însă lui Mach: și e comună și altor autori, exprimată tocmai în acele opere, pe care le consultă și citează și d. Dumitriu. Iată, de pildă, preciziunea cu care o exprimă Mach: „Nous acceptons... pour une étude provisoire, la fiction des choses isolées”. (Ernst Mach: La Connaissance et l'Erreur, tr. fr. de Dufour, Flammarion 1930, p. 25; după care citează și d. Dumitriu, nefiindu-i accesibil textul german). În altă parte ideia este exprimată și mai precis: „D'après notre conception, les lois de la nature sont un produit du besoin psychologique que nous avons de retrouver notre chemin dans la nature, de ne pas rester étrangers et embarrassés devant les phénomènes” (id. p. 374). În sfârșit, altundeva, iată ce spune textul: „Pour appliquer d'une façon simple, aussi générale que possible, les lois de la nature aux faits réels concrets, nous devons recourir à l'abstraction, à la simplification, à la schématisation”. (ibid. 376).

Văzând prea evidentă apropierea a „poziției” d-sale de aceea a lui Mach, d. Dumitriu încearcă o eschivare, o diversiune psihologică (urmând o expresie favorită d-sale), intervenind insinuant: „Deși din alte motive(?) și cu totul pe baza unei alte semnificații (?), E. Mach enunță un rezultat analog(?) dar mult mai extrem”. (72). Ne întrebăm aedumcrite: care sunt „altele” motivele, care „alta-i” semnificația și, cu ce drept se vorbește de „analogie”, când afirmația este aceeași? Lăsăm cititorilor să califice acest fapt, oricum, jenant pentru cugetarea tânără românească...

b) Tot atât de frecventă este, în lucrarea d-lui Dumitriu, afirmarea convingerii că faptele și legile științifice sunt „convențiuni”, „ficțiuni”. Și, nu odată, voiește a ne arăta d. Dumitriu că „savantul... face o eroare conștientă”, în enunțarea unei legi.

Convenționalism și ficționalism, așa dar, stil Poincaré și Vaihinger. Poziția nu-i nouă și nici originală. Mai ales, când ne gândim, că Vaihinger a făcut și o adevărată teorie a ficțiunilor, pe care d. Dumitriu le identifică doar rudimentar. Ne-am fi așteptat la o explicație cu ficționalismul sau convenționalismul așa cum îi incumbă gânditorului sistematic, sau — dacă expresia nu-i este atât de plăcută d-lui Dumitriu — gânditorului original. Și ne-am fi așteptat, cu atât mai mult, cu cât d-sa ne spunea căndva că are gata o încercare critică asupra lui Błaga, gânditor cu rădăcini adânci în ficționalism.

c) Diploma capacității momentane de creație a d-lui Dumitriu, o poate da, în plus, chiar felul cât se poate de sugestiv al exprimării: „O spune, și Poincaré”... (56)... „Chiar Poincaré spune”... (57)... „Daheam chiar spune” (40)... „La fel spune și Emil Meyerson”... (40)... „De altfel chiar Poincaré constată”... (65)... „Chiar Poincaré ne dă dreptate, fără să o vrea”... (57. Remarcați: Poincaré îi dă dreptate d-lui Dumitriu, nu d. Dumitriu lui Poincaré!). Lista poate fi lungită foarte mult, făcând, bineînțeles, vizibilă o singură concluzie pe care, cititorul și, eventual d. Dumitriu, sunt rugați să o tragă.

2. Din cele de mai sus, conchidem că originalitatea, în concluzii, este inexistentă. „Dar există poate” — va interveni cineva — „în discuțiile pe care le angajează d. Dumitriu, originalitatea”. Să discutăm și această intervenție. Și să începem cu o întrebare principală:

Poate exista oare originalitate, acolo unde lipsește pătrunderea — nu numai a lui Carnap — ci a niciunuia dintre ceilalți autori pe care d. Dumitriu îi discută? E o adevărată delectare, să vezi cum se războiește d-sa, cu eroii „fictivi”, „creați”, „simplificați” chiar (expresiile îi aparțin), dar cu nume cunoscute.

a) Se războiește, de pildă, cu Le Roy (p. 40-50) descoperind contradicții între pasaje neconcludente ale unui vechiu articol din „Revista de Metafizică” (1899). articol cu alt înțeles decât acela pe care îl crede d. Dumitriu; îl critică pe Meyerson, deși în lectura gânditorului francez (se va vedea) n'a reușit să sară decât rar peste pagina 43 a lucrărilor.

Ni se va obiecta: „Bine, dar într'o operă de creație nu ești numai decăt obligat să pui mare preț pe informație”. Suntem principal de acord: dar, atunci când critici, ești obligat să cunoști ceea ce critici: ești obligat să cunoști mai mult decăt prefețele și primul capitol al lucrărilor unui autor pe care l-ai vrea victimă.

b) Am amintit și promis, în acelaș timp, că vom face dovada și a capacității informative a d-lui Dumitriu. Pentru aceasta, vom recurge la o statistică edificatoare. Vom menționa aproape toți autorii pe care-i citează d-sa; în dreptul acestora vom menționa paginile de pe care se citează. Vom trage apoi consecințele ce se vor impune.

Picard E. 3, 4, 5.

Bachelard: 3, 11, 111, 111, 112, 133, 143, 151.

- Becquerel: 59.
 Bergson: 249.
 Boutaric: 13, 192, 167, 165.
 Bontroux: 20, 33, 37.
 Heisenberg: 1-2, 2, 8, 10, 8, 52, 3, 7, 11, 26, 48, 47, 47, 48, 26,
 15, 11, 8, 48, 8, 7, 1, 8.
 Langevin: 36, 36, 35, 36.
 Mach: 381, 374, 375, 374, 374.
 Jeans: 22, 260.
 Houssay 28, 50, 34.
 George André: 9, 16.
 Bouty: 22, 44, 22, 90, 91.
 Boll: 4-5, 32.
 Campbell: 21, 52, 29, 29, 90, 98-99, 12, 111, 112, 112, 115-116,
 116, 112, 113.
 Carnap: 35, 16, 42, 16, 15, 40, 42, 37. („La science et la mét.” și
 „L'ancienne et la nouv. logique”).
 Comte: 21, 20 (dintr'un rezumat al „cursului”).
 Broglie: 15, 240, 235, 36, 7, 65, 5, 164, 233-234, 234, 162.
 Dirac: VI, V, V, 5, 5.
 Duhem: 46.
 Eddington: 234, 119, 90, 247, 24, 98, 99, 124, 122, 120, 123-124,
 124, 96, 130, 425.
 Enriques: o prefață, 276, 273.
 Frank: 218, 219, 219-220, 40, 53, 199, 266, 268, 44-45, 251, 252,
 53, 232.
 Hume: 70.
 Goblot: 258-259.
 Einstein: 179, 179-180, 162.
 Abel Rey: 33, 292.
 Reichenbach: 244, 266, 264, 237.
 Rosny-Ainé: 2, 8, 2.
 Painlevé 74.
 Perrin: 27.
 Schlick: 11, 29, 36, 37.
 Sergescu: 85.
 Meyerson: 6, 24, 25-26, 419, 7, 41, 40-41, 136, 43, 42, 43,
 41, 42, 346.
 Planck: 279.
 Poincaré: 222, 10, 11, 233, 233, 234, 234, 234, 240, 236, 158,
 248, 156-57, 173, 162, 238, etc..

Din această statistică reies următoarele:

Treisprezece autori nu sunt citați decât până la pagina 50; 6 decât până la 100; 2 până la 150; 2 până la 200; 2 până la 250; 9 până la 300 și 2 până la 150; 2 până la 200; 2 până la 250; 9 până la 300 și 2 până la 400. Deci cea mai mare proporție o reprezintă autorii în a căror lectură, nu se vede că s'a trecut de pagina 50. Intre acești autori figurează gânditorii de mână întâia ca: Picard, Becquerel, Bontroux, Carnap, Comte, Dirac, Duhem, Schlick și alții;

Numărul autorilor citați scade, pe măsură ce crește numărul paginilor respective: ceea ce înseamnă că începutul lucrărilor e mai comod de consultat;

Mulți dintre autorii pe care se bazează lucrarea (ca metodă) sunt citați până la pagina 50, și această citare făcută după niște broșuri care n'au nici măcar meritul de a fi originalul: sunt traduceri. Așa e cazul lui Carnap sau al lui Schlick;

Dintre autorii cărora lucrarea le aduce obiecții, e sugestivă, în lectura unuia (a lui Meyerson), s'a ajuns efectiv, până la pagina 43, sărindu-se, doar de trei ori, această pagină, și asta, în lucrări diferite, iar a altuia (Heisenberg), nu s'a trecut de pagina 87 a unor traduceri;

Dintre autorii citați în lucrare și, care sunt citați cu pagini mai înaintate, se observă că, în citarea lor, paginile sunt foarte apropiate (cazul lui Poincaré, Reichenbach, Enriques, Mach de pildă); ceea ce înseamnă că nu-i exclusă posibilitatea de a bănuși simple deschideri de cărți la întâmplare. La această bănuială, ne îndreptățește și faptul că mulți dintre autori (și au dintre cei mai neînsemnați) sunt citați cu câte o pagină sau două. (Cazul lui Planck, Rey, Duhem, Comte, Jeans, Picard etc.).

Dacă la aceste concluzii, se mai adaugă și faptul că d. Dumitriu își luase sarcina „să silcască știința să se plece asupra ei însăși”, ne putem da seama, atât cum „se pleacă” știința asupra ei însăși cât și cum „se pleacă” d-și asupra științei.

Din întreaga discuție pe care am angajat-o, de la începutul articolului și până aici, reiese o singură concluzie, pe care preferăm a o exprima dilematic: ori lucrarea d-lui Dumitriu a pretins să fie originală și atunci nereușita îi infirmă pretenția; ori lucrarea d-lui Dumitriu a pretins să fie istorică și atunci călcarea normelor de muncă, obișnuite în lucrările istorice, îi infirmă și această pretenție.

*

Socotim venit momentul încheierii. Drumul parcurs, până aici își are plăcerile și neplăcerile lui. În orice caz: ridicăm obiecțiile de mai sus, cu credința fermă că d. Dumitriu nu posedă încă „disciplina spiritului”, despre care vorbea într'unul din articolele d-sale. Și e regretabil că d. Dumitriu nu s'a pătruns, până acum, de seriozitatea muncii științifice, în contactul, aproape permanent de câțiva ani încoace, cu venerabilul gânditor P. P. Negulescu, a cărui figură de autentic intelectual s'ar fi vrut înțeleasă în străduințele de o vicață întreagă.

CONSTANTIN CALOTA

CAMIL PETRESCU: Modalitate a estetică a teatrului, (București, Fundația pentru literatură și artă, Regele Carol II, 1937, pp. 181).

Lucrarea domnului Camil Petrescu vine să umple o simțită lacună în rândul preocupărilor spirituale dela noi. Literatura teoretică legată de această specialitate s'a limitat de cele mai multe ori la considerarea poeziei dramatice,

astfel încât problema propriu zisă a teatrului a fost sfînsă numai tangențial. O remarcabilă excepție constituie scurta dar concentrata contribuție a d-lui Tudor Vianu despre „Arta actorului”. Astfel lucrarea autorului de față ne indică o binevenită sforțare pentru determinarea unui sector spiritual atât de important și de complicat: privirea teatrului, independent de literatura dramatică, drept un fragment de realitate.

Din expunerea metodei se recunoaște că d. Camil Petrescu urmărește o vastă construcție teoretică, în care opera de față ar avea numai modesta funcțiune de „recunoaștere a terenului”. Bazat pe o aderență la concepția fenomenologică, autorul intenționează ulterior o carte în care se va căuța intuirea esenței obiectului. Alte trei lucrări vor urma la rînd, după aceasta, privind latura psihologică a creației și contemplației, propunerea unei tehnici teatrale, bazată pe rezultatele cărților precedente și, însfîrșit, situarea teatrului în cadrul social și cultural.

În această lucrare cu titlu introductiv, autorul urmărește în primul rînd adunarea tuturor datelor necesare, cari vor servi la construirea propriu zisă a complexei priviri intenționate asupra teatrului. Dar o asemenea adunare de material nu prezintă un aspect liform, ci se află și ea orînduită în cadrul unei metode. Nu este tocmai ușor a defini o astfel de metodă; s'ar părea, intrucâtva, că se prezintă istorică, autorul procedînd la o privire evolutivă dela primele începuturi cunoscute ale teatrului, pînă'n zilele noastre. Totuș d. Camil Petrescu nu se mulțumește numai cu aceasta, ci adaugă la tot locul și o privire critică. De fapt, însuș autorul caută adesea să precizeze că metoda utilizată ar apare istorică numai în cadrul unei considerații superficiale, prezentându-ne mai curînd evoluția intuirii esenței teatrului (p. 167).

Volumul de față oferindu-ne abea punctul de plecare al problemei așezate pe un amplu angrenaj, nu putem încă discuta contribuția creatoare sau eventualele rezultate și soluții ale autorului. Din lucrare se desprind, totuș, două însușiri deosebite manifestate de d. Camil Petrescu. În primul rînd recunoaștem vastitatea și precizia informației de care dă dovadă. Efortul de a nu scăpa nimic esențial în cursul evoluției teatrului rămîne remarcabil; poate o mai vastă expunere asupra lui Reinhardt ar fi fost necesară, deși economia lucrării pare totuș exact calculată.

În al doilea rînd apare evidentă subtilitatea critică a autorului și oroarea de rezultatele facile sau necontrolate îndeajuns. Autorul pare astfel nemulțumit de toate soluțiile teoretice în materie de teatru aduse pînă în prezent. Creația propriu zisă — dupăcum recunoaște și d-sa — se poate transmite dealungul veacurilor și fără concursul unei atari soluții teoretice, totuș ea ar polariza elanul creator pe o axă mai precisă. Vom aștepta volumele anunțate în care autorul se angajază la efortul unor rezultate satisfăcătoare.

Reținem ca trăsături de amănunt viguroasa scrutare pe care o aplică autorul teatrului dela Meiningen sau complicatei și derutantei apariții a lui Gordon Craig. Proveniența pre-rafaelitică a purismului manifestat de marele regisor proiectează o puternică lumină asupra înțelegerii lui. Totuș interesantul și originalul punct de vedere al autorului, că preraphaelitismul englez ar fi determinat în întregime geneza artei pure

în toate domeniile, nu este împărțit de noi. Suntem de părere că purismul a apărut încă dinnainte, atât artistic cât și teoretic, în scrierile lui Edgar Poe. Se pare că preraphaelismul a fost mai târziu un simplu fenomen din cadrul sincron al purismului, manifestare într'adevăr preferată de lumea anglo-saxonă.

Trebuie însăfârșit accentuată pasiunea sinceră pe care autorul o pune în discutarea problemei propuse, precum și interesul, pe care știe să-l trezească. Asemenea însușiri, cari denotă o autentică preocupare spirituală, ne îndeamnă să așteptăm ca pe o serie de importante evenimente culturale apariția celorlalte volume.

EDGAR PAPU

Dr NICOLAE BALCA: Criza spirituală contemporană și mernirea generației tinere, (Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1938; 24 p.).

Literatura filosofică românească s'a îmbogățit în ultimul timp cu câteva lucrări destul de serioase ale unui tânăr cu largi perspective de gândire, dl. N. Balca. Ultima d-sale lucrare pe care ne propunem s'o discutăm aci, deși o cuvântare, ne oferă totuși un vast câmp de discuție prin sugestiunile și interesantele idei ce le conține.

Chinuit de marea criză spirituală ce și-a infipt puternic rădăcinile în adâncurile sufletești ale veacului scurs și ale celui din pragul căruia ne aflăm, d. N. Balca se întreabă „care sunt cauzele acestei crize năpraznice?” Pentru a ilustra și mai bine această criză, înainte de a ajunge la cauzele ei, dânsul recurge la metoda comparativă, punând față în față omul modern cu cel antic și cel al evului mediu.

Pentru omul antic universul nu se prezenta ca un amalgam fără sens, ca un haos, ci ca un organism bine încheșat, ca un cosmos în care fiecare obiect era plasat la locul său și din care rezultă acea armonie desăvârșită, fruct al Logos-ului sau al rațiunii veșnice, ce planează măreț, deasupra tuturor contingentelor.

Pentru omul evului mediu tot Dumnezeu era cel mai înalt principiu din care decurgea universul și viața, iar faptele omului nu aveau alt sens decât acela al realizării voinții divine. Dacă omul antic vorbea cu universul, iar cel al evului mediu cu Dumnezeu, apoi omul modern „vorbește numai cu sine” considerându-se ca punct central și chee de înțelegere a acestei lumi, Dumnezeu devenind astfel o simplă ficțiune. Pe când primii doi aveau cunoștința dependenței lor de un principiu transcendent, cel modern se consideră deasupra transcendentului. Pentru omul modern universul devine haos, iar între om și Dumnezeu se interpune intelectul și rațiunea, făindu-le orice raporturi. Această perioadă se poate caracteriza într'un cuvânt „ca o perioadă de preamărire a omului și a desăvârșitei rupturi dintre om și Dumnezeu”. În locul religiei el creează cultura, iar „încrederea omului modern atinge culmea în ideia de libertate și autonomie cari au drept consecințe ultime individualismul și liberalismul modern”. Pentru omul modern forul suprem de judecată nu mai e revelație supranaturală, ci rațiune, căci raționalul e natural, iar naturalul rațional.

Dupăce schițează în câteva pagini caracteristicile omului modern, d. Balca trece la analiza cauzelor ce au provocat această atitudine sau criză. Cauza de căpetenie a acestei crize spirituale d. Balca o vede în „individualismul liberalist”. Ceva mai mult „criza actuală e consecința nesocotirii realității”.

Credem că d. Balca are perfectă dreptate, numai că aci s'ar putea merge și mai departe întrebându-ne dacă acest individualism liberalist nu e și el o consecință a unei cauze și mai adânci. Credem că da. Vinovatul cel mai de seamă îl vedem noi în uriașa dezvoltare a științei, dezvoltare ce stă la spatele acestui liberalism. Căci tendința de autonomie și de libertate după care s'a însetoșat omul modern, atât de arzător nu i-a fost implantată decât de știință. Prea stătuse omul prins sub tirania închiiziției, prea îi sugrumase biserica catolică orice spontaneitate a spiritului. Deaceia când știința a reușit să pună treptat, iar cu hotărâre, stăpânire pe fenomenele naturii, desvălându-le în toată puritatea lor, iar biserica catolică a început să cedeze, orbită de măreția adevărilor științifice, pe care nu vroia să le recunoască cu nici un pret, omul a văzut aci prima lui nălejde de libertate. Căci știința a fost aceea care l-a liberat de tirania superstițiilor, ea l-a liberat de sub tutela înăbușitoare a bisericii papistașe și tot ea este aceea care l-a liberat de sub cătușele absolutismului. Oare nu preoții catolici au fost cei mai abuzivi sub regimul absolutist, contribuind prin aceasta la provocarea Marelui Revoluții?

Odată liberat, omul a utilizat această libertate în scopuri cari altădată îi erau inaccesibile și care după părerea noastră, a celor de azi, nu sunt compatibile cu demnitatea sa, dar după părerea aceluia om erau în perfectă concordanță cu nevoile lui. Și fiindcă până atunci nimeni nu se interesase de soarta lui, omul liberat a început să se îngrijască de sine. Iar în această grijă a lui de sine omul a uitat de existența celorlalți oameni, căzând în individualism. Cu alte cuvinte epoca modernă s'a găsit într-o criză spirituală din cauza unui abuz de libertate procurată de știință.

Dl. Balca mai crede că actuala criză este o consecință și a nesocotirii realității. A cărei realități? A celei materiale? Credem că nu, deoarece știința tocmai de această realitate ține seama. Probabil că dânsul se gândește la cea morală. Noi rămânem însă la punctul nostru de vedere, anume că actuala criză e provocată, tocmai de respectarea realității materiale, căci socotirea acestei realități a venit după o lungă perioadă de nesocotire a acestei realități.

Și dl. Balca atribuie o însemnătate științei în determinarea crizei spirituale moderne, dar dânsul — spre deosebire de noi — pune știința alături de individualismul liberalist, ca o cauză determinată, pe când noi punem știința la baza liberalismului însuși.

Menirea generației de azi: trăirea vieții pe planul vertical al existenței, hrânirea din obârșile originare ale lui Dumnezeu și respectarea veșniciei legi a comunității, a poporului, a fost admirabil prinsă de dl. N. Balca fiind chiar lozincă de azi a întregului nostru popor. Avem impresia că reluând tema, dl. Balca ar putea să ne dea o prețioasă lucrare asupra luptei dintre generații. Dacă o intenționează, îi urăm tot concursul.

J.-R. CARRÉ. *Consistance de Voltaire le Philosophe* (Boivin, Paris, 1938).

Studiul distinsului profesor al Facultății de Litere din Poitiers expune ideile esențiale ale unui curs universitar făcut în anul 1935—1936. Concepția pe care o are d-sa despre Voltaire ca filosof este înrudită de aproape, cum singur ne-o spune, cu aceea expusă de Lucien Lévy-Bruhl în a sa *History of modern Philosophy in France*, apărută la Chicago în 1899.

În patru capitole, d-l J.-R. Carré examinează pe rând: omul și opera (p. 7—38), apoi principalele aspecte ale filosofiei lui Voltaire și anume: întinderea și limitele cunoașterii omenești (p. 39—59), deismul și morala (p. 60—84) și filosofia istoriei (p. 85—106).

Două obiecțiuni i se aduc, de obicei, lui Voltaire: că nu ar fi un spirit profund și că scrierile sale propriu zis filosofice sunt reduse ca număr și că prin urmare „filosofia ar fi un aspect aproape neglijabil al personalității sale literare” (p. 7). D-l J.-R. Carré respinge cea de a doua obiecțiune care nu ar fi valabilă decât dacă filosofia ar fi considerată ca o ocupațiune tehnică cu probleme și vocabular aparte, „dar, observă d-sa, nu există nici o necesitate de a defini astfel filosofia. Ea există pretutindeni unde o viziune generală a lucrurilor încearcă să se desprindă cu precizie, să se articuleze, să se justifice; vocabularul tehnic importă puțin, dacă ideile sunt clare și dacă rațiunile sunt bune; iar vocabularul chiar ne-tehnic este bun, dacă se exprimă corect” (ibid.). În fapt, filosofia, lui Voltaire este pretutindeni la el „în versurile sale cași în proza sa...” (p. 8). Cât privește prima obiecțiune, d-l J.-R. Carré o respinge și pe aceasta observând că „profundimea nu coincide în mod inevitabil cu in-inteligibilitatea” (p. 9) și „claritatea, când permite să fie precizat nu numai cecece știm dar și cecece ignorăm, nu poate fi socotită, în mod rezonabil ca un viciu redhibitoriu în filosofie, și Voltaire are poate defectul, în ochii multora, de a iubi preciziunea și de a mărturisii fără echivoc (că există) multe lucruri pe care nu le cunoaștem” (ibid.).

Viața lui Voltaire a fost expusă, se știe, de Desnoireterre și „de atunci, toată lumea l'a furat pe Desnoireterre mai mult sau mai puțin” (ibid.).

Părinții lui François-Marie Arouet au fost burghezi cu tendință spre „ridicare”. Relațiile sale sunt, încă din copilărie, alcătuite din înalta societate și din literați. Viața lui Voltaire a fost extrem de agitată: nu au lipsit din ea: bătaia, închisoarea, exilul și nici chiar... dragostea (reprezentată indeosebi de Doamna de Chatelet care i-a fost o colaboratoare prețioasă). N'au lipsit însă nici satisfacțiunile, cum o dovedesc relațiunile sale cu Frederic al II-lea și în altă ordine de idei succesele repetate și mai cu seamă apogeul lor din ajunul morții (1778). Chemat la Paris (de la Geneva) el cade bolnav. Vizitează totuș pe Turgot, „ministru filosof și după înima sa” (p. 38), este primit la Academie, apoi la Comedia Franceză, unde se joacă piesa sa „Irene” și este încoronat cu lauri... În 30 mai îl găsim „îmbătat de glorie și muribund” (ibid.).

Două învățăături desprindem d-l J.-R. Carré din viața lui Voltaire: 1. de-alungul vicisitudinilor, el nu a dezarnat; nu a renunțat la iluziile

sale, la vocația sa care era „de a lucra în mare și de a desvălui, cu toate obstacolele, adevărata figură a omenirii” (p. 10); 2. el a știut să profite de toată experiența vieții sale spre a-și îmbogăți cunoștința sa despre om” (ibid.).

Mare admirator al lui Descartes, Voltaire era totuș de partea filozofilor care accentuau valoarea experienței: Bacon, Locke, Newton. Despre Newton a scris în tinerețe un studiu intitulat „Éléments de la Philosophie de Newton” (1734: anul compunerii aceluși „Traité de Métaphysique”, ținut în sertar de Doamna de Chatelet). Pe Newton cași pe Locke i-a făcut cunoscuți publicului francez, în deosebi, prin ale sale „Lettres Philosophiques”. Ca și acești filosofi Voltaire socotea că nimic nu trebuie afirmat din ceace nu poate fi verificabil. Filosofii, spre a respecta aceasta, trebui să țină seamă de două lucruri: mai întâi că nu există o știință efectivă care să nu fie în raport cu o experiență externă sau internă „sub pedeapsa de a fi un joc fără valoare” (p. 59), apoi că nu există știință veritabilă „care să nu fie știința a ceva și care fiind dată, să nu aducă cu ea o irraționalitate ireductibilă, condemnând pe om să-și dea seama că știința omenească este relativă mijloacelor omenești de informațiune și de prospecțiune, și deasemeni momentului istoric al perfecționării acestor mijloace de aprehensiune ale datului” (ibid.).

Voltaire „crede în mod foarte sincer și cu tărie în existența unei ființe supreme și a-tot-puternice, arhitect al universului...” (p. 60). Respingând probele a priori de existență a lui Dumnezeu, el justifică existența lui Dumnezeu bazându-se pe două argumente scoase respectiv din observarea a două fapte: contingenta lumii și finalitatea de care este lumea pătrunsă. Aceste două argumente sunt reamintite de Voltaire în diverse rânduri. Lectura studiului d-lui J.-R. Carré este un ghid prețios în această privință (p. 60 sq.). De observat că ele îl conduc pe Voltaire să afirme existența lui Dumnezeu, dar nu la cunoașterea atributelor sale. (Cf. J.-R. Carré p. 68 sq.).

În această situație, ce va adora deistul? „Prezența finalității sale [a lui Dumnezeu] în lume în ciuda tuturor dificultăților și mai ales a problemei răului. Dar această adorare nu este necesară... decât dacă este activă, decât dacă-l adorăm prin acțiuni practicând justiția” (p. 78). Voltaire face din conștiința morală îndreptarul religiei. După el „dreapta rațiune morală coincide cu adevărul teism” (p. 79). În adevăr, independentă față de religiile obișnuite, morala adevărată se acordă cu adevărata religie „care este, după el, sufletul tuturor religiilor din toate timpurile, dacă eliminăm toate superstițiile”. (ibid.). Dar justul și injustul nu au sens decât în cadrul social. Acesta face parte la randu-i din cadrul cosmic, din lumea finalității: religia, morala și societatea apar astfel ca fiind în raporturi strânse. Pe de altă parte, morala ca și societatea fiind tot atât de vechi cât și omenirea, rezultă că teismul a cărei ideie esențială este adorația lui Dumnezeu practicând morala, este și el tot atât de vechi. Teismul lui Voltaire „serios și grav”, (p. 83) devine uneori popular, aceasta însă „este chestiune de oportunitate...” (ibid.).

Concepția filosofică pe care o are Voltaire despre istorie se găsește mai ales în „Le Siècle de Louis XIV” și în „Essai sur les moeurs”. Prima

lucrare este dominată în momentul apariției sale de două idei: „de o parte, glorificarea inteligenței omenești cucerindu-se pe sine de-a-lungul lucrărilor utile și a descoperirilor geniului său; de alta, diviziunea prostiei omenești când oamenii... se distrug și se sfășie între ei în certuri ce poartă asupra unor obiecte neverificabile (p. 88). Voltaire nu crede în elemente apriorice, el nu acceptă fatalitatea în istorie. „Ceeace regăsește istoricul sunt înălțările de întâmplări succesive care au fixat destinul popoarelor” (ibid.). Producerea naturală a evenimentelor este dominată, după Voltaire, de următoarele cauze: mai întâi cauzele mici: „urzeala istoriei este făcută din cauze mici” (p. 94); apoi acțiunea oamenilor mari și, în fine, formarea lentă a instituțiilor și uzarea lor. Ideile pe care Voltaire le are despre rolul oamenilor mari, valoarea instituțiilor, necesitatea ordinii politice și despre progres sunt expuse admirabil de dl. J.-R. Carré în ultima parte a lucrării sale.

Reținem ca o excelentă caracterizare a filosofiei lui Voltaire, frazele următoare: „Dacă a scrutat, cu curiozitate, limitele cunoștinței omenești și a spus cu o rară sinceritate intelectuală ceea ce părea accesibil sau neaccesibil omului; dacă în interesul lumii reale, singura accesibilă omului, el a încercat să definească și să legitimizeze o morală omenească, care să țină seama de toate faptele și totuș să nu se reducă la ele... dacă, în fine, a văzut cunoștința omenească și morala omenească integrate... în revelație și în lecția istoriei, el nu va mai putea fi socotit ca un spirit ușuratic, cu toate că a știut să serie și să rădă; deoarece mai presus de toate el a iubit adevărul” (p. 9).

Lucrarea d-lui J.-R. Carré dovedește o incontestabilă competență a autorului și o lungă familiarizare a sa cu gândirea ilustrului căpetăitor francez (asupra căruia d-sa a mai scris un interesant studiu).

De ce oare d-sa nu este deloc complexent cu filosofia ca „ocupație tehnică”? (p. 7 sq.). În realitate două ni se pare că problema este mult mai complexă. Ea s-ar putea enunța astfel: Există două feluri de concepții filosofice și anume: unele cu aspect tehnic, altele care se întemeiază pe Știință, Literatură, Etică etc. La acestea se adaugă, diversele filosofii ale științelor, disciplineilor și artelor particulare. Aceste aspecte se întrepătrund uneori, sunt cumulate alteori sau sunt pur și simplu separate. În acest cadru, Voltaire ar fi un filosof slab-tehnician, un filosof general interesant (cu predilecții etico-beletristice) și un filosof al istoriei mai cu seamă, demn de considerat.

Studiul d-lui J.-R. Carré, pătrunzător și clar este scris cu mult talent. Cu aceasta de altfel d-sa ne-a obișnuit prin studiile sale anterioare, printre care cităm: „La Philosophie de Fontenelle où Le Sourire de la Raison”, Alcan 1932, „Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire”, Alcan 1935. „Au temps où la patrie n'était plus à la mode”, Poitiers 1935 și „Spinoza”, Boivin 1936.

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

GEORGES GURVITCH: *Essais de Sociologie* (Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1938).

Dr. Georges Gurvitch a strâns în volumul recenzat câteva studii, cu subiect felurit: Formele sociabilității, Problema conștiinței colective în sociologia lui Durkheim, Magia și Dreptul, Știința faptelor morale și morala teoretică la Durkheim.

Deși această înșirare de teme, dintre care unele privesc problema structurii socialului, iar altele cercetează aspecte sociologice ale dreptului sau ale moralei, nu are în sine nimic sistematic, totuși metoda preconizată și înlăntuirea coerentă de idei cu care Gurvitch își justifică soluțiile, dau lucrării o unitate de neîngăduit.

Metoda pe care autorul o declară singură aplicabilă în sociologie, ca fiind singura care satisface cerințele „empirismului radical”, este metoda reducerii fenomenologice. Această metodă sprijinită pe postulatul unui pluralism ireductibil al formelor sociale, este îndeosebi aplicată de Gurvitch la cercetarea „formelor sociabilității”.

Ce sunt formele sociabilității? „Elementele componente ale oricărei unități colective reale”, ne spune Gurvitch. În consecință, ele nu sunt nici date istorice, nici obiect de inducțiune, ci date ultime în descompunerea realității sociale și trebuie deosebite cu grijă de tipurile de unități colective ca și de tipurile istorice, cu care stau în același raport ca și obiectul microfizicii față de acela al macrofizicii.

Studiul acestor forme ale sociabilității va fi făcut cu paza anumitor exigențe. Una din ele constă în recunoașterea „pluralismului”, adică a caracterului ireductibil al nenumeratelor forme pe care metoda aleasă le găsește ca elemente constitutive (prin combinare) în oricare realitate istorică sau grup social.

O a doua exigență constă în excluderea riguroasă a oricărei ierarhizări a acestor forme, adică a oricărei judecăți de valoare asupra lor. De aceea Gurvitch critică, în distincția făcută de pildă de către Durkheim între „solidaritatea mecanică” și cea „organică”, preferința acordată acesteia din urmă în mod cu totul neștiințific.

În sfârșit, trebuie evitată asimilarea formelor sociabilității cu fazele istorice ale producerii lor. Tipurile sociale și formele istorice sunt realități complexe, pe când formele de sociabilitate, ca modalități ale legăturii într-un tot sau printr-un tot, sunt „elementele, ce nu se pot descompune, ale realității sociale”. Cercetarea științifică le izolează pentru a le studia, însă ele se găsesc întrefesute în orice realitate istorică, în raporturi variabile, și nu pot fi nici asimilate cu vreo formă socială istorică și nici ordonate în vreo ierarhie.

Analiza acestor forme de sociabilitate, care sunt infinite, ar fi extrem de greu de redat aici, mai ales fiindcă renumărate sunt după Gurvitch chiar criteriile de clasificare. Pentru a da numai o idee despre această complexitate, menționăm că după o primă distincție între „sociabilitatea spontană” și „sociabilitatea organizată”, sociabilitatea spontană la rândul ei comportă distincția între „sociabilitatea prin interpenetrare” și „sociabilitatea prin simplă convergență”. Sociabilitatea prin interpenetrare se manifestă

în trei grade de intensitate: Massa, Comunitatea și Comuniunea, cea dintâi reprezentând o integrare de stări superficiale de conștiință, cea din urmă fuziunea deplină a conștiințelor individuale iar comunitatea o stare mijlocie, de echilibru, care este și starea normală a societăților. Bineînțeles că aceste grade de intensitate (ca și formele propriu zise) nu se manifestă niciodată ca forme istorice distincte ci ca stări care apar succesiv sau chiar simultan în orice grup social.

Ideia unui pluralism ireductibil integrat într'un tot unitar și organic este firul călăuzitor și în cercetarea raporturilor dintre Magie, Religie și Drept. Gurvitch respinge soluția, originei comune a Magiei și a Religiei, atribuind totdeodată acestora funcțiuni care, deși uneori sunt concurente, în viața socială, rămân totuși deosebite. Magia constituie utilizarea de către om a forțelor supranaturale imanente lumii, utilizare care crează o atitudine de încredere în sine, de dominațiune asupra naturii și a oamenilor și contribuie astfel la constituirea dreptului individual, a proprietății individuale, a puterii politice primitive, pe câtă vreme religia primitivă născută din sentimentul de spaimă în fața necuprinsului, presupune transcendența desăvârșită a unei puteri sacre, lucrând liberă asupra oamenilor și inaccesibilă acțiunii acestora.

Mai mult decât complicata construcție a formelor sociabilității și decât analiza dealtfel foarte interesantă a raporturilor dintre Magie, Religie și Drept, deintemeiată pe interpretarea unui material sistematizat de alți cercetători, originalitatea și unitatea cărții constă poate în soluția propusă problemei raportului dintre individ și colectivitate și în încercarea făcută de a depăși nu numai orice ideie de preeminență a socialului sau a individualului, dar și orice opoziție între ele.

De aceea, cele două studii consacrate sociologiei și eticii lui Durkheim constituiesc o critică strânsă a concepției acestuia despre transcendența conștiinței colective și superioritatea ei față de conștiința individuală.

Colectivul este pentru Durkheim ultima și suprema realitate spirituală, el domină conștiința individuală atât prin constrângerea externă cât și prin puterea de a crea idealuri și valori. Iar atunci când trece la problema eticului, Durkheim se mulțumește să identifice colectivul cu Binele Suprem, desăvârșind în felul acesta opera de divinizare a socialului și caracterul transcendent al acestuia.

Gurvitch dimpotrivă, crede că fenomenul esențial al psihologiei colective constă în „reciprocitatea perspectivelor între conștiința colectivă și conștiința individuală”. A admite ca Durkheim „preexistența” conștiinței colective, înseamnă a presupune o izolare a celor două conștiințe, izolare cu totul artificială, căci în realitate conștiința colectivă este immanentă celei individuale și cea individuală celei colective, distincția dintre ele fiind numai o chestiune de punct de vedere.

Astfel fiind, conștiința colectivă (și nici cea individuală dealtfel) nu poate fi identificată cu viața spirituală și valorile ei. Viața spirituală obiectivă este independentă de lumea conștiinței colective, care poate fi de acord cu ea sau să deroge dela ea, întocmai ca și conștiința individuală.

Simetrică acestei critici — minuțioasă și sistematică — adusă transcendenței durkheimiste, este — deși autorul atinge numai în treacăt

chestiunea — critica adusă concepției metafizice după care adâncimile eului (și viața spirituală) ar fi pur individuale și numai aspectele superficiale, mecanice, ale eului ar fi accesibile socialului. În realitate, spune Gurvitch, socialul poate fi găsit la toate nivelurile conștiinței individuale, după natura formei de sociabilitate pe care o luăm în considerare: „massa” de pildă e o realitate sufletească superficială, „comuniunea” însă una profundă. În adâncul lor, conștiința colectivă și cea individuală coincid, fără ca una sau cealaltă sau amândouă împreună să poată dealtfel întemeia lumea spirituală.

Am stăruit asupra acestor aspecte ale cărții mai mult decât asupra problemelor în sine studiate de autor. Socotim că după netezirea terenului la care Gurvitch a ajuns, va putea trece la cercetarea problemei fundamentale pe care n'a făcut decât s'o indice: aceea a raporturilor dintre conștiința psihologică (fie ea colectivă sau individuală) și viața spirituală privită ca o lume obiectivă de valori.

GEORGE PAPAHAĞI

LADISLAS WITWIKI: *La foi des éclairés*, (Ed. Alcan, 1939).

Cercetările psihologice asupra fenomenelor religioase au fost făcute, în general, asupra copiilor și adolescenților. Persoanele adulte au fost foarte rar supuse cercetărilor, deși materialul experimental pe care ele l-ar putea oferi prezintă un interes remarcabil. Explicația este următoarea: persoanele adulte se decid foarte greu să-și destăinuiească credințele, iar atunci când o fac, nu se pretează cu suficientă suplețe intențiilor psihologului. Persoanele mature isbutesc rar, să înțeleagă scopul pur științific al interogațiilor la care sunt supuse: ele se tem de vreun atac împotriva credințelor lor. Jena psihologică și orgoliul se opun așadar relevării spontane și pure a stărilor emoționale religioase; psihologul se vede pus în fața unei grele probleme, încă dela început.

Lucrarea d-lui Witwiki se ocupă nu cu credințele ci cu „analiza actelor de credință și cu atitudinea credincioșilor față de conținutul credinței”. Iar persoanele supuse cercetărilor au fost alese dintre cele care implinesc criteriile culturii, căci credința naivilor nu diferă de cea a oamenilor din primele secole ale erei noastre.

Convorbirile pe care le-a avut autorul cu oamenii instruiți, au fost în așa fel conduse, încât să poată lumina suficient o serie de probleme ale psihologiei vieții religioase, și, simultan, ale coliziunii dintre intelect și viața afectivă. Ca o completare, d. Witwiki a încercat să noteze și sentimentele estetice în raport cu conținutul credinței. Credințele religioase oferă astfel trei aspecte: trei planuri de studiu: ale atitudinii intelectuale, morale și estetice.

Printre premergătorii cari au studiat în mod experimental viața religioasă, d. Witwiki citează pe K. Girgensohn, George Wunderle, G. Castiglioni și Schneider.

Ca test necesar provocării reacțiilor intelectuale și afective, autorul a construit o povestire, complex profană tradițiilor religioase, dar conținând aceleași dificultăți cari trebuiesc învinse în actul credinței: sacrificiul.

intelectului și al inimii. Cercetătorul a voit să vadă dacă motivele esențiale ale credinței, învăluite într'un text laic, vor fi acceptate fără greutate sau vor trezi reacții logice. După citirea textului, persoanele examinate trebuiau să răspundă unor chestiuni menite să precizeze reacțiile etice, intelectuale și estetice, dar și sinceritatea și onestitatea intelectuală a celor examinate. Răspunsurile primite și reflecțiile spontane care prezentau egal interes, au fost clasate după tipurile psihologice pe care le-au relevat. Autorul distribuie astfel răspunsurile: sincere, nesincere, consecvente, perseverente, savante, nervoase, etc. Totuși răspunsurile au ceva comun, care îngăduie neglijarea variațiilor; sunt răspunsuri cari, toate, relevă existența sentimentului credinței. În ceea ce privește problemele puse de autor (raportul dintre credință și intelect, dintre viață afectivă și credință), răspunsurile lasă să se vadă că „persoanele instruite au față de conținutul credinței sau convingeri sau supoziții”. Cunoștințele laice, — fie că nu există, fie că ele n'au forță, îngăduie credinței să conste în convingeri. Pentru persoanele cu o cultură științifică mai deosebită, credința constă în supoziții. Acestea se pot transforma în convingeri, sub influența rugăciunii, practicilor religioase. Viața religioasă, — conchide autorul, seamănă fenomenelor estetice într'un aspect esențial. „Este un joc important, constant, solemn și sfânt, la care aceste persoane iau parte cu vivacitate”. Credința și știința pot cohabita exprimate prin două atitudini spirituale diferite, așa cum spiritul logic acceptă atitudinea estetică.

Lucrarea d-ului Witwiki are drept scop nu numai să lumineze științific ascunzăturile necercetate ale vieții spirituale, ca să-și creieze o reciprocă comprehensiune între credincioși și necredincioși. Atitudinea obiectivă și de largă și nuanțată înțelegere pe care o relevă d. Witwiki împlinește ambele țeluri propuse.

C. G.

WEISER-AALL, LILY: *Volkskunde und Psychologie, Eine Einführung.* (Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1937, 132 S. Br. 5,20 RM.).

Există o serie de fapte în etnologie — în românește nu putem denumi mai exact domeniul de care e vorba, deși *Volkskunde* înseamnă de fapt folklor — cari nu pot fi înțelese fără ajutorul psihologiei. Toate plâsmuirile mitologice de care sunt pline basmele și credințele populare, arătările, prevestirile și semnele, însuși felul de a gândi al poporului, toate așa numitele reprezentări colective, precum și transmiterea din generație în generație a acestor valori spirituale sunt procese sufletesti, al căror mecanism are nevoie de o explicație științifică. Această explicație nu poate veni dela psihologia de toate zilele a omului de bun simț, ci din partea cercetătorilor de specialitate. Ca primă încercare în această direcție, cartea d-nei Weiser-Aall nu vrea să fie decât o introducere în problemele psihologiei folklorice, și deaceia se mărginește să dea mai mult sugestii decât soluții. E deajuns însă pentru a deschide drum liber cercetărilor speciale. Ceea ce deosebește totuși lucrarea de față de nume-

roase alte „introduceri” — și acesta este un lucru pe care trebuie să-l subliniem în favoarea autoarei — este că ea nu se mulțumește să rezume părerile și cercetările altora, ci se bazează pe studii și experiențe personale, care dau lucrării caracterul originalității.

În spațiul restrâns al cărții se înțelege că nu pot fi tratate decât foarte pe scurt capitolele importante ale psihologiei generale, insistând de fiecare dată asupra contribuțiilor pe care această le poate aduce la explicarea anumitor fenomene de psihologie colectivă. Nu e nevoie să stăruim cătuși de puțin în această direcție: se înțelege că lucrarea e concepută în spiritul nou al psihologiei funcționale, desvâluind ori de câte ori se ivește prilejul erorile vechii psihologii asociaționiste.

Foarte important din punct de vedere etnologic este capitolul percepțiilor și în special el percepțiilor vizuale cu așa numitele fenomene eidetice. S'au pus întotdeauna în legătură diferitele „aparitii” din credințele populare cu iluziile și halucinațiile, pe care le au toți oamenii în anumite împrejurări ale vieții. Fenomenele eidetice par a constitui însă o bază de explicație mult mai tenețică. Dar ce sunt aceste fenomene? Sunt unele persoane care, după ce au avut percepția normală a unui obiect — în majoritatea cazurilor: percepția vizuală — au puțința, după un timp, care poate fi foarte îndelungat, să reproducă acel obiect în așa numita imagine intuitivă (*Anschauungsbild*), care nu e nici senzație nici reprezentare, ci tot o percepție, însă nu o percepție obiectivă ci una subiectivă: persoana vede același obiectul, fără ca acesta să fie de față. Uneori aceste imagini intuitive sunt deadreptul creații, construcții, proiecții ale persoanelor eidetice. Ele se cheamă atunci imagini intuitive spontane, iar rolul lor e și mai important pentru etnologic. La unii este așa de pronunțată capacitatea eidetică încât pot vedea oricând tot ceace vor sau doresc. Cei care s'au ocupat în special cu studiul experimental al fenomenelor eidetice, W. și E. Jaensch, șocotesc însușirea eidetică absolut normală la copii și tineri, și mult mai rară, aproape excepțională la persoanele în vârstă. Sunt totuși persoane care păstrează toată viața această însușire. E îndeosebi cazul poezilor. Insușirea eidetică stă fără incioială sub influența factorilor interni, mai ales sub influența afectelor paternice, dar ea depinde și de anumite condiții și stări exterioare, de factori apsihonomi. Așa de pildă foamea, postul, oboseala, alcoolul, stupefianțele sporesc întotdeauna capacitatea eidetică. În viziunile religioase condițiile acestea joacă la toate popoarele un rol important. Deasemenea anumite stări fizice excepționale favorizează producerea imaginilor eidetice: sarcina la femei, epilepsia, etc. Unii văd obiectele normale, alții însă le văd mărimdu-se (*macropsii*), alții micșorându-se, alții le văd însuflețite, alții însăși au puțința, când vor, să le vadă mișcându-se dela un loc la altul. Poate acestea sunt ilustrate de autoare cu cazuri reale din experiențele făcute de ea însăși sau citate după Jaensch.

În această însușire pe cat de ciudată pe atât de normală din p. d. v. psihologic a persoanelor eidetice vede autoarea, cel puțin în parte, cheia transmițerii necontenite a credinței poporului în atâtea ființe supranaturale și în tot felul de semne și arătări. Firește că nu trebuie uitată puterea de sugestie a credințelor însăși transmise din generație în generație și

influența lor hotărâtoare tocmai asupra eideticilor. Nu e însă mai puțin adevărat că ei sunt aceia cari adevăresc și întăresc din proprie experiență conținutul credințelor de care e vorba. Desigur, e nevoie să se dovedească precis că persoanele cari spun că au văzut sau că le-a „ieșit înainte” cuiare sau cutare „arătare” sunt în adovăr eidetice, sunt capabile să aibă imagini intuitive spontane. O cercetare de felul acesta a întreprins în 1936 un alt autor, Schmeifing, care a reușit să arate că persoanele înzestrate cu însușirea de a vedea în viitor sunt întotdeauna eidetice. (Nu e vorba de „ghicit” sau de a prevesti după semn, ci de a vedea a ceva acum lucruri care se vor petrece peste zile, luni sau chiar ani întregi. Fenomenul e cunoscut sub numele de „a doua față” (das zweite Gesicht) și e foarte răspândit de pildă în Vestfalia, (cum am putut constata eu însumi la fața locului). S'a observat deasemenea că persoanele eidetice au înclinația și un deosebit talent de a spune povești și basme. De aci și rolul lor special în transmiterea tradițiilor populare.

Nici în domeniul celorlalte simțuri nu lipsesc imaginile intuitive cu rol în produsele imaginației populare. Ele sunt însă mult mai puțin numeroase decât cele vizuale și mult mai puțin cercetate până acum. Importantă pentru etnologie este deasemenea însușirea sinesteticilor de a „însufleți” lucrurile din jurul lor, de a se „confunda” cu natura, de a visa în timp de trezie, etc, fără a fi totuși oameni anormali. Sub prisma aceasta înfățișează autoarea și celelalte aspecte ale vieții sufletești: atenția, personalitatea, reprezentarea, viața afectivă, voința, memoria și gândirea. Memoria se bucură de un studiu experimental original din p. d. v. al transmiterii orale a tradițiilor populare. Experiențele întreprinse de autoare dovedesc că povestirea din om în om a unui basm. de pildă, nu duce, cum s'a crezut, numai la deformarea conținutului ci și la îndreptarea lui în sensul originalului. Același experiențe au arătat rolul hotărâtor pe care îl are pentru transmiterea tradițiilor populare atitudinea personală și interesul povestitorului pentru materia povestită.

Cartea se încheie cu un adaos despre experiențele eidetice întreprinse de autoare. Însfârșit merită relevat stilul simplu, scurt și limpede al lucrării, care face ca ea să se citească nu numai cu foarte mult folos, dar și cu deosebită plăcere.

Berlin, septembrie 1938.

D. G. AMZĂR

ERMINIO TROILO: *Figure e dottrine di pensatori* (Napoli, Roinella, 1937).

Introducerea volumului recent publicat de Erminio Troilo — profesor de filosofie teoretică la Universitatea din Padova — înseamnă orientarea spre realism, prețioasă întrucât se înscrie în linia dominantă a gândirii italiene actuale.

Alteritatea transcendenței, ea singură, asigură permanența unui real anterior și următor mie, existența putându-se afirma ca atare numai în această înălțare a subiectului în fața unei realități care-l transcende. Primă

este existența; ultimă este gândirea, prin care singură existența apare drept conștiință a existenței; dar acest ultim este totodată și primul, ceeace totuși nu înseamnă identitatea idealistă a existenței cu gândirea, deoarece aceasta nu este existență decât ca o întoarcere a existenței asupra ei însăși, așa dar ca cunoaștere; este vorba de o coextensiune a gândirii cu existența luminate a acesteia din urmă prin gândire, nu identitate a lor.

Gândirea unui lucru înseamnă cert existența lui în gândire; dar simțim — și acest fapt este hotărîtor, scrie Troilo — că dincolo de această gândire a existenței stă vicața, realitatea ei plină; transcendența ni se impune. Între existență și gândire legătura este însă atât de strânsă încât, cu termenii kantieni, gândirea fără existență e goală, existența fără formă spirituală, fără gândire, este oarbă. Depășind astfel teza idealistă a identității acestor termeni, dar și poziția unui dualism categoric al realului și al spiritului, Troilo poate vorbi de o idealitate a Realului, nu întrucât acesta s'ar epuiza în gândire ci întrucât atinge forma conștiinței ce gândește; tot astfel poate vorbi de o realitate a Idealului întrucât gândirea convertește existența în existență ce trebuie să fie, încoronând realul cu un absolut etic.

Realismul lui Troilo găsește unele prețioase precizări în studiul asupra „Formelor experienței” (Padova, 1935) unde, atingând raportul dintre experiență și gândire, observă, că prioritatea cronologică a experienței în procesul cunoașterii nu face din ea o funcție antiteticească a gândirii, dar o determină ca funcție paralelă și în concordanță cu ea. Experiența este astfel existența însăși, ca dat și prim absolut; ea cuprinde așadar întotdeauna o dimensiune transcendentală, obiectivă; transcendentalitate pe care experiența o are nu numai în direcția obiectului, dar și a subiectului, care nu este o realitate deosebită de obiect, ci este experiența subiectului îndreptat spre subiect, ad se, după cum cealaltă este experiența ad aliud. Troilo va deosebi astfel în experiența non-eului, experiența empirică, sub-și supraempirică, iar în experiența Eului pe aceea a eului individual, alături de experiența transindividuală a spiritului subiectiv și aceea a spiritului obiectiv sau absolut.

Analizând experiența empirică autorul arată că în faptul ei finit, particular și temporal trec infinitul, universalul și eternul; în orice experiență empirică apare această dimensiune transcendentală. Limitele pe cari simțurile le impun experienței sunt relative, în chiar această cunoaștere apărând un plan al realului; o dimensiune transcendentală cuprinde și reprezentarea: căci, dacă, după cum spune Descartes, nu ne putem reprezenta miliagonul, îl posedăm totuși ca o existență posibilă; pentru tot ceeace are un înțeles avem configurația reprezentativă, atingem forme de reprezentare a ireprezentativului; reușim, nu să ne reprezentăm spațiul non-euclidian, dar să-l înțelegem; iar exemplul fizicii noi arată aceeași pătrundere până în zona subempiricului.

În planul experienței lumii subiective, apare deasemenea o dimensiune transempirică; în extrema ei adâncime, această experiență depășește marginile conștiinței și adâncirea ultimă înseamnă trecere în Existența ontologică, rădăcinile Subiectului fiind desigur în rădăcinile Existenței însăși

(p. 34). Mai mult, experiența transindividuală este și trăirea trecutului în noi ca și faptul conștiinței sociale; și această depășire a experienței în supra-subiectul istoric și social atinge Realul; astfel în orice experiență se produce experiența obiectului în subiectiv.

Orice experiență e dar experiență a absolutului; în fiecare moment experimentăm eternul — spinozian „sentimus experimurque nos aeter nos esse” —; în această pătrundere a existenței de absolut stă realismul lui Troilo, iar în pătrunderea aceleiași existențe de gândire stă coloratura adânc etică a atitudinii lui. Format în epoca pozitivismului, cercetător apoi al filosofiei Renașterii, influențat în fine de gândirea lui Spinoza, gânditor neobosit în anxietatea și pasiunea discuției oricărei poziții, Troilo se înscrie în linia spiritelor de neîncetată căutare în punerea mereu vie a problemelor.

N. FAÇON

NOTE ȘI INFORMAȚII

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

În „Istoria Filosofiei Moderne” a survenit o nouă schimbare. Așa cum se anunțase, volumul IV trebuia să încheie întreaga operă, urmând să expună din perioada contemporană, filosofia franceză, anglo-americană, italiană și română, precum și contribuțiile filosofilor străini, cari au ținut să-l omagieze pe d. Prof. I. Petrovici. Proporțiile însă pe care le-a luat capitolul asupra filosofiei române, tratat de d-nii S. S. Bărsănescu, Tr. Hirseni și N. Bagdasar, i-au determinat pe organizatori să adauge încă un volum, așa încât întreaga operă va cuprinde cinci volume. Volumul IV va cuprinde acum filosofia franceză, anglo-americană, italiană, spaniolă și neotomismul, precum și colaborările filosofilor străini, grupate într'un capitol separat, intitulat: *Perspectivile filosofiei contemporane*. Volumul acesta va avea peste 600 pagini. Iar volumul V, care va avea deasemeni peste 500 pagini, va cuprinde numai filosofia românească, de la origini până astăzi.

D. PROF. I. PETROVICI INVITAT LA ALGER

D. prof. I. Petrovici a fost invitat de universitatea din Alger să facă în cursul lunii Martie a. c., câteva conferințe. D-șsa va face o conferință despre Alfred Fouillée, de la a cărei naștere s'a împlinit anul trecut o sută de ani, iar o altă conferință o va face despre Emile Boutroux — două figuri proeminente ale filosofiei franceze contemporane.

MANUSCRISELE LUI MONTESQUIEU

În luna Februarie a. c., au fost scoase în vânzare, la faimosul „Hotel Drouot” din Paris, manuscrisele lui Montesquieu. Voiajul pe care aceste manuscrise îl întreprind, din castelul dela Brède până la licitație, se explică prin sentința tribunalului civil al Senei menită a pune capăt „proprietății indivize” a moștenitorilor ilustrului gânditor asupra manuscriselor acestuia

Istoria acestor manuscrise este destul de interesantă. Iat-o pe scurt.

La moartea lui Montesquieu (1755), fiul său Jean-Baptiste, a moștenit prețioasele autografe. El a ținut secret o parte din scrierile inedite ale tatălui său, privând astfel ediția operilor complete din 1758 de importante pagini. Jean-Baptiste a murit în 1795, în Anglia, unde emigrase. La moartea sa, prețioasele manuscrise nu fură găsite. Descoperite în 1851 de nepotul marelui gânditor, ele fură duse la Brède, unde se măriră ca alts pagini pe care familia le răscumpără. În 1891 noul din ultimii baroni de Montesquieu se decise să dea publicității aceste scrieri inedite. Apărură astfel câteva volume de: *Mélanges, Voyages, Pensées et fragments inédits*, completate, în 1914, cu două volume de *Correspondance* publicate de D-nii F. Gebelin și André Morize.

Să vedem, acum, din ce se compun manuscrisele lui Montesquieu.

E vorba mai întâi de câteva dosare de „*Mélanges*” cu caracter istoric și literar: *Cicéron, Eloge de la sincérité, Discours et dialogues*. Apoi, de diverse forme premergătoare faimoaselor: *Lettres persanes*; de vre-o 50 caiete relative la voiajurile lui Montesquieu prin diverse țări din Europa; de trei volume de: *Réflexions et pensées*; de corectările autografe ale acelor *Considérations sur les Romains*; de 28 de cartoane conținând aproximativ 2.700 pagini din: *De l'esprit des lois*; de 180 de scrisori adresate de Montesquieu contemporanilor săi și de 295 de scrisori adresate lui de contemporanii săi cei mai de văză.

Câteva observațiuni se impun în legătură cu aceste manuscrise. Montesquieu, se plângea adesea de vederea sa. Ceace explică faptul că unele din manuscrisele în chestiune sunt scrise de secretarii săi și doar revăzute de el. Corectările sale sunt foarte importante. Ele privesc uneori stilul, alteori ideile și sunt în genere foarte numeroase. Spiritul legilor este interesant pentru metoda de lucru a lui Montesquieu. Numeroase pagini din el au fost șterse la tipărire; altele schimbate mereu; corectate, divizate, etc. Și mai interesante sunt Scrisorile persane. Această lucrare, se știe, a fost publicată de Montesquieu, pentru prima dată, în 1721. Între 1751 și 1754 el revizuește lucrarea sa, ajungându-i multe pagini, dar mai ales, ștergând altele. Ștergările sale se referă mai ales la unele pasăgi prea vesele pe care Montesquieu însuși le atribuie fanteziilor tinereții, altele sunt privilegiate la stil, care tinde să fie din ce în ce mai simplu, mai riguros.

Manuscrisele corectărilor de care e vorba se află într'un dosar intitulat: *Corrections des Lettres persanes sur la première édition imprimée à Cologne*. Acelaș dosar cuprinde un eseu important intitulat: *Quelques réflexions sur les Lettres persanes*, destinate a servi drept prefață primei ediții la care se gândia Montesquieu; ele nu au apărut însă decât după moartea sa. În legătură cu aceeași lucrare ar mai fi de semnalat fragmentele autografe: *Vieux matériaux des Lettres persanes*, conținând pasăgi retrase din text sau redactate ulterior.

Dar Montesquieu — omul — ne este revelat în deosebi de puținele. *Réflexions et pensées* (trei volume legate), în care autorul așterne pe hârtie, în chip spontan, ideile „pe care nu le-am aprofundat dar pe care le

păstrez pentru a te aprofunda când se va ivi ocazia". Iată două din reflexiile sale: „Studiul a fost pentru mine remediul suveran împotriva vicisitudinilor vieții, neavând niciodată vre-o supărare pe care o oră de lectură să nu mi-o fi luat”. „Jert ușor pentru că nu știu să arăsc. Mi se pare că ura este dureroasă. Când cineva a venit să se împacă cu mine, am simțit vanitatea înlățată, și am încetat de a privi ca un dușman pe un om care îmi făcea serviciul de a-mi da o bună părere despre mine”.

Să notăm în sfârșit, că licitația „Spiritul legilor” a început dela suma de 400.000 de franci. Se vede că Franța prețuiește gloriile sale.

Au concurat la licitație atât particulari cât și autorități. Dintre țările străine, Germania era mai ales interesată, unii teoreticeni național-socialiști considerând pe Montesquieu ca un precursor al lor.

Franța a reușit însă să conserve prețioasele manuscrise: Orașul Bordeaux, organizând o subscripție, a putut dobândi Spiicilegium și prețioasa Correspondance. Biblioteca Națională a cumpărat cu 500.000 de franci manuscrisul acelor „Réflexions et Pensées” și al celebrului „De l'esprit des lois”.

LÉON CHESTOV

A murit la Paris pe ziua de 22 Noembrie 1938 filosoful rus Léon Chestov. Născut la Kiev, Chestov moare pe pământul ospitalier al Franței, în vârstă de 72 de ani.

Istoric al filosofiei și filosof, Chestov a criticat calea speculativă urmată de gândirea europeană. A debutat publicând o teză de doctorat despre clasa muncitorească, adoptând un punct de vedere ce a făcut ca să fie interzisă de cenzura țaristă.

Mai târziu el dă la iveală un interesant studiu intitulat: „Shakospeare și criticul său Brandes”. Hotărâtoare pentru gândirea sa pare a fi fost întâlnirea sa spirituală cu Nietzsche. Grație acestuia, el simți că obișnutele categorii ale rațiunii sunt nepotincioase de a răspunde multora din întrebările puse de gânditorul german. „Atunci, deodată, Chestov părăsi locuința înțelepților trântind ușa”, cum spune compatriotul nostru, d-l B. Fondane („La Conscience Malheureuse”, Denoël et Steele, Paris 1926, p. 262). Chestov va întreprinde o critică a rațiunii, dar nu rămânând în domeniul ei (cum au făcut-o Descartes, Kant, Husserl, ș. a.), căci în cadrul acestuia rațiunea este imbatabilă, ci adoptând un punct de vedere diferit. Și Chestov recunoaște drept precursori ai criticii sale de o parte Biblia, de alta pe Dostoievski (mai ales în Memoriile unui subteran). În alevăr, critica rațiunii apare în Geneză sub forma morții, iar la Dostoievski sub aceea a refugiului de asentiment în fața exigențelor rațiunii. Este tipic pentru modul de gândire al lui Chestov „cazul Socrate”: în mod obișnuit, observă el, miracolele evanghelice sunt socotite ca violări ale spiritului, pentru că violează raporturile naturale ale lucrurilor, dimpotrivă moartea lui Socrate cupăta aprobarea spiritului pentru că nu-l violează; ar părea dimpotrivă că totuși aceste raporturi naturale ale lucrurilor constituie cea mai mare violare a spiritului”. Și Chestov opame constatărilor rațiunii, revelațiile morții, evlconțelor logice, absurditatea și angoasa, armoniei prestabilite,

neantul, categoriilor gândirii pe cele ale vieții. Dar am putea noi „trăi” asemenea lucruri?

În tot cazul nu atunci când viața se desfășoară normal. (Sunt chiar oameni cari nu trăesc aceste lucruri niciodată). Ci atunci când omul se simte cu totul pierdut, când a încercat totul: brusc, el întâlnește fantoma realului și intră în domeniul pe care Chestov îl denumește al tragediei. Încolțit din toate părțile, omul se află în cadrul „filosofiei tragediei”, nu ca cineva care a găsit, ci ca cineva care caută. Este vorba de o trăire strict personală în cadrul libertății, al imposibilului...

Dar „Lupta împotriva evidențelor” este foarte grea. Și singura ei cale nu poate fi, după Chestov, decât moartea în care nu mai există răul, virtutea, rațiunea, timpul...

Pentru Chestov, metafizica este esențialmente o acțiune care constă în a rupe zăgazarile rațiunii și a ne plasa în domeniul posibilului; ea constă dintr-o trăire în afară de categoriile gândirii.

O asemenea concepție scapă obișnuitelor obiecții, cum ar fi aceea de nihilism intelectual atribuită de D. Halévy, Unamuno, Bousquet... Ea se plasează pe linia filosofiei unor Dostoewski și Kierkegaard, cu care Chestov are profunde afinități.

Cităm dintre lucrările lui Chestov următoarele (traduse în limba franceză):

„Les révélations de la mort” (Plon); „La Nuit de Ghetsemani (Grasset), „L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche”, „Philosophie de la Tragédie: Dostoewski et Nietzsche”, (Sans Pareil); „Sur les confins de la vie” (Ibid.); „Le pouvoir des clefs” (Ibid.); „Morceaux choisis” (Gallimard); „Kierkegaard et la philosophie existentielle” (Vrin). Deasemenea studii:

Descartes et Spinoza (Merc. de Fr., 1923), Les sources des vérités métaphysiques (R. Phil. 1930); Dans le Taureau de Phalaris (R. Phil. 1933); Job et Hegel (N. R. F., 1935), La seconde dimension de la pensée (N. R. F. 1933); Kierkegaard et Dostoewski (Cahiers du Sud, 1936); Speculation et prophétie (N. R. F.), etc.

LUCIEN LÉVY-BRUHL

A murit la Paris, în ziua de 13 Martie 1939, în vârstă de 82 de ani, cunoscutul sociolog Lucien Lévy-Bruhl, profesor onorar la Sorbona și membru al Academiei de Științe Morale și Politice.

Nimic nu făcea să se prevală la început calea pe care avea să o urmeze ilustrul sociolog de mai târziu. În adevăr, după ce susține o teză de doctorat despre „Ideea de responsabilitate”, în care se arată fidel concepțiilor clasice în materie, Lucien Lévy-Bruhl publică o serie de studii de istorie a filosofiei, printre care cităm următoarele: „La philosophie de Jacobi”, „Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte”, „La philosophie d'Auguste Comte” ș. a., printre care interesanta sa „History of modern Philosophy in France”, destinată a face cunoscută filosofia modernă franceză în America.

Curând însă Lévy-Bruhl, care în studiile sale de istorie a filosofiei, dădea o atenție deosebită factorului social, se îndreaptă numai spre sociologie, pe care avea să o illustreze. Apar în acest domeniu, următoarele opere ale sale: „La morale et la science des mœurs”; „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”; „La mentalité primitive”; „Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive”; „La mythologie primitive”; le monde mythique des Australiens et des Papous”; „L'expérience mythique et le symbole chez les primitifs”.

Lévy-Bruhl prezintă în lucrările sale un număr însemnat de fapte adunate prin diverse anchete. Pe baza lor, el formulează câteva teze generale, pe care Bouglé le găsește că ar fi conforme, în ansamblul lor, ten- dințelor lui Auguste Comte, Théodule Ribot și Durkheim (Bilan de la Sociologie française contemporaine, Alcan, 1935, p. 33 sq.).

În realitate este vorba de un gânditor profund original al cărui minunat portret psihologic, individual și științific, l-a trasat d-l Etienne Gilson într'un recent număr din „Les Nouvelles Littéraires” („Mon ami, L. Lévy-Bruhl”).

În „La morale et la science des mœurs”, Lévy-Bruhl negând existența unei morale teoretice (abstracte), afirmă pe aceea a unei morale date, pe care știința o poate studia ca pe un fapt; pe baza acesteia s'ar putea întemeia o artă rațională, care ar fi pentru știința moravurilor ceea ce este medicina biologiei. Moravurile și regulile morale sunt în realitate relative unei societăți date. Întocmai ca și ele este și mentalitatea în genere și în deosebi principiile conducătoare ale inteligenței (pe care filosofii le cred de obicei identice totdeauna la toți).

Pentru a înțelege geneza facultăților pe care le atribuim omului în genere, trebuie să comparăm diversele observațiuni privind pe civilizată ca și pe bolnav, pe copil ca și pe sălbatic sau primitiv. Pe aceștia din urmă i-a studiat în deosebi Lucien Lévy-Bruhl. El a arătat că între mentalitatea civilizațiilor și aceea a sălbaticilor nu există numai diferențe de grad, cum cred în deosebi etnologii englezi, întemeiați pe un asociaționism greșit. Ci este vorba de mentalități cu totul diferite. În adevăr, există la primitiv lucruri pe care nu le putem înțelege, tocmai pentru că suntem civilizați. Trăsătura fundamentală a primitivilor ar fi aceea a unui confuzionism fără limite” (Bouglé, op. cit. p. 35). Ideile noastre despre corp și suflet, eu și non-eu, natural și supra-natural, nu există la primitivi. Principiul contradicției le este necunoscut. Iată, spre pildă, pe sălbaticii Bororo susținând în mod serios că sunt Arara, adică papagai, sau pe indienii Huichol din Mexic, identificând grăul cu cerbul și cu planta sacră Kikuli. Ceea ce domină la primitivi este categoria afectivă; prezentările lor sunt colective...

Acestea sunt doar câteva din ideile lui Lucien Lévy-Bruhl, care alături de elevi devotați și de simpatizanți, a avut adversari de talia lui Mauss, Olivier-Leroy ș. a.

L. Lévy-Bruhl, a fost un profesor excelent. Un curs inedit al său despre Descartes a servit lui Gilson ca punct de plecare pentru admirabila sa ediție critică a „Discursului asupra metodei”. El a fost conducătorul apreciatei „Revue Philosophique”, întemeiată de Théodule Ribot. În fine,

L. Lévy-Bruhl a fost ca om, astfel cum arată Gilson, inteligent, bun și generos. Moartea sa este un doleu pentru cultura universală.

EDOUARD BERTH

A înecat din viață sociologul francez Edouard Berth, unul din cei mai ortodoksi discipoli ai părintelui sindicalismului revoluționar, Georges Sorel.

După ce a fost profesor un timp, Edouard Berth a devenit administratorul Fundației Galignani. El se dedică de acum expunerii punctului său de vedere și publică: „La politique anticlericale et le socialisme”, „Guerre des etats ou guerre des classes”, „Dialogues socialistes”, „Les méfaits des intellectuels”, „Du Capital” au „Reflexions sur la violence” și „La fin d'une culture”.

Edouard Berth moare în vârstă de 65 ani într-o localitate din preajma Parisului (Neuilly-sur-Seine).

EDMUND HUSSERL

Anul trecut a înecat din viață Edmund Husserl. Născut în ziua de 8 Aprilie 1859, el moare deci în vârstă de 79 de ani.

Profesor la Göttingen, apoi la Freiburg, Edmund Husserl a fost la început unul din străluciții elevi ai lui Franz Brentano, al cărui psihologism avea să-l combată mai târziu. Cum arată Dl. Bréhier în: Istoria filosofiei germane (a doua ed. J. Vrin, Paris 1933), logicismul lui Husserl este legat de un dublu curent de idei și anume de studiile de logică pură inaugurate de Trendelenburg și Erdmann (născute ca o reacțiune împotriva dialecticii hegeliene) și de studiile de matematică ce au dus în Germania la cercetările lui Hilbert și Cantor, în Anglia la cele ale lui Russell și în Italia și Franța la studiile de logică

Husserl debutează în publicistica filosofică în 1891 cu o „Philosophie der Arithmetik” în care arată „că invenția simboalelor numerice și mânuirea acestora sunt destinate să înlocuiască influența deficientă a spiritului uman”.

Prima sa lucrare fundamentală este aceea publicată sub titlul de Logische Untersuchungen (1900; a doua ed. 1913-1921) și compusă din două volume. În primul volum intitulat Prolegomena zur reinen Logik, Husserl face o critică a psihologismului, urmată de o încercare de delimitare a sferei logice; în cel de-al doilea volum, intitulat Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, el pune bazele concepției sale filosofice.

Husserl ia de la Brentano conceptul de intenționalitate, dar pe când maestrul său rămâne pe terenul unei empirii psihologice, Husserl caută „să stabilească independența adevărilor logice și matematice și chiar aceea a esențelor concrete „materiale” în raport cu legile de organizare ale psihicului. Va exista o „Wesenschau”, o intuiție a esențelor care

va da naștere unei științe descriptive a posibilelor, deoarece esența depășește faptul tot astfel cum simpla posibilitate depășește realitatea”.

Husserl își prezintă doctrina, publicând *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, apărută în primul volum din *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* din 1913. În această lucrare Husserl după ce înlătură ceea ce mai rămânea ca realism naiv în precedenta sa lucrare, se înalță până la conștiința transcendentă: pentru a ajunge, el preconizează acel tip special de conversiune filosofică pe care îl denumește *ἐπέχειν* sau „punerea în paranteză” (pe care o distinge de operația expulsării, de *Ausschaltung*) a lumii. „Această conștiință trans-mundică se oferă cercetărilor fenomenologice ca un câmp transcendentă infinit”.

Scopul fenomenologiei este descrierea structurilor eidetice, adică aceea a condițiilor de posibilitate a conștiinței; ea nu urmărește deci de a prinde conștiințele în existența lor reală; pe de altă parte, ea se va prezenta ca o experiență specială (din moment ce esențele se oferă intuiției) având drept criteriu un fel particular de evidență.

Husserl nu consideră fenomenologia ca o concepție filosofică printre atâtea altele, ci ca o propedeutică la o știință riguroasă, cu un caracter descriptiv a cărei constituire ar cere colaborarea cât mai multor specialiști. În acest cadru, filosofia urmează să fie pusă „în rangul științelor exacte ca matematicele”.

Dela prima sa lucrare până la *Formale und Transzendentale Logik* (1929) Husserl nu a încetat să-și perfecționeze doctrina (pe care a expus-o „în raccourci” în *Meditațiile cartesiene*).

Husserl a mai publicat și un fragment din cursul său asupra *Conștiinței interne a timpului*, editat de Heidegger.

Influența lui Husserl este considerabilă. Filosofi ca Martin Heidegger și Max Scheler se inspiră direct din ea; concepții filosofice opuse ca aceea a neo-kantienilor sunt obligate să țină seamă de fenomenologie; literați ca Franz Werfel sunt formați la școala sa; la fel, un număr important de cercetători de diverse și numeroase specialități.

MORITZ GEIGER

Abia acum primim vestea morții lui Moritz Geiger, întâmplată la 9 Septembrie 1937. Născut în 1880 la Frankfurt-pe-Main dintr'o veche familie de intelectuali, Moritz Geiger s'a consacrat filosofiei, începându-și ucenicia pe lângă W. Wundt și consemnându-și fructul activității lui din contactul cu acest psiholog și filosof în lucrarea: *Methodische und experimentelle Beiträge zur Quantitätslehre* (1907). În această vreme el se ocupă cu probleme de estetică, abilitându-se în același an în care și-a dat doctoratul, pe lângă catedra lui Lipps la München. Dar nici direcția pe care Wundt o imprimă psihologiei, nici aceea pe care Lipps o imprimă esteticii, nu erau menite să-l mulțumească pe Geiger. A restrânge problemele de psihologie și în special pe cele de estetică la descrieri și

explicări ale unor simple stări subiective, i se părea lui Moritz Geiger o delimitare samavolnică, cu nimic îndreptățită, a problematicilor respective. Căci obiectul, adică tocmai ceea ce era fundamental și constitutiv, nu era deloc luat în considerare. Deaceia îl vedem pe Geiger îmbrățișând atitudinea fenomenologică pe care Husserl o schițase în *Logische Untersuchungen* și care corespundea foarte bine unei nevoi teoretice, pe care el însuși o simțise cu putere. Dominat de această orientare, publică în 1913, în „*Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*”, ale sale *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*; iar în colecția „*Die Kultur der Gegenwart*”, în volumul „*Systematische Philosophie*”, capitolul *Asthetik*, unde această disciplină este tratată strict fenomenologic. Tot ca o contribuție la estetică avem acel volum *Zugänge zur Aesthetik* (1928), în care ne cucerește pentru poziția pe care o apără prin claritatea ideilor, prin frumusețea de stil și prin tăria argumentelor.

Ceace-l preocupa pe Geiger în afară de estetică, era îndeosebi problema bazelor filosofice ale științelor particulare. În prelegerile lui universitare revenea mereu la probleme de filosofia istoriei, a artei, a matematicii, a științelor naturii. Un interes a trezit în chiar cercurile matematice studiul lui intitulat: *Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie* (1923), despre care D. Hilbert a spus că „de la Leibniz filosofia n'a mai dat o atare contribuție la matematică”. Merită deasemeni să fie pomenit studiul *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie* (1923), precum și studiul intitulat: *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik* (1930).

Împărtășind atitudinea fenomenologică a lui Husserl, Geiger a înțeles totuși să meargă pe drumul său propriu și să se despartă de Husserl, atunci când credea că direcția imprimată de acesta cercetărilor filosofice nu era cea indicată. În deosebi el era interior cu toată hotărârea împotriva direcției mistice și iraționale pe care o dăduse Heidegger fenomenologiei.

Cei ce i-au fost aproape, vorbesc de o bogată operă ce se află în manuscris. Publicarea ei va însemna, fără discuție, o reală îmbogățire a filosofiei.

CHARLES BLONDEL

A încetat din viață cunoscutul psiholog Dr. Charles Blondel care a urmat lui Georges Dumas la catedra de psihologie patologică dela Sorbona.

Teza sa de doctorat în medicină asupra *Automatizatorilor* a fost remarcată la timpul său. Dar mai ales importantă a fost teza sa de doctorat în litere, intitulată *Conștiința morbidă*. În ea, Blondel preconizează o metodă diferită de cea curentă pentru a pătrunde în conștiința unor bolnavi atinși de angoasă morbidă. Această metodă nu presupune, cum face metoda comună, că ar exista o identitate funciară a patologicului și a normalului și că ar fi posibil de a interpreta primul prin cel de-al doilea. Există în unele conștiințe morbide, elemente afective care nu pot fi turnate în formele limbajului obișnuit, nici n'ajung să ia aspectul ideilor. Dacă luăm deci ca termen de comparație stările afective normale modi-

ficat de societate, tradiție și limbaj, vom ignora totdeauna anumite stări patologice.

De unde necesitatea de a întrebuița, pentru a cunoaște starea afectivă a unor conștiințe morbide, o metodă nouă, strict obiectivă, a cărei formulă și aplicații a dat-o Blondel. El a fost profesor la Facultatea de Litere din Strasbourg timp de 17 ani, înainte de a fi chemat la Sorbona.

Cităm printre lucrările sale: „La Psychologie de Gall”, „Introduction à la psychologie collective”, „La Psychographie de Proust”, „Le Suicide” ș. a.

Dr. Charles Blondel a fost membru corespondent al Academiei de Științe morale și politice.

Au apărut:

Maria Montessori

TAINA COPILĂRIEI

Traducere de I. Sulea-Firu

UN VOLUM DE 250 PAGINI, LEI 100.

Nicolae Petrescu

THOMAS HOBBS

Viața și opera

UN VOLUM DE 210 PAGINI, LEI 80.

Jean Aberman

CURRENTUL ANTIINTELECTUALIST FRANCEZ

— LACHELIER, BOUTROUX, BERGSON —

Cu o prefață de D-l Prof. P. P. Negulescu

UN VOLUM DE 340 PAGINI, LEI 120.

Mircea Florian

CUNOAȘTERE ȘI EXISTENȚĂ

UN VOLUM DE 270 PAGINI, LEI 120.

Prof. Dr. Max Richter

FILOSOFIE, ȘTIINȚE MODERNE, POEZIE
FILOSOFIA IN LUMINA ȘTIINȚELOR MODERNE

LEI 75.

Comenzile se fac la „Tiparul Universitar”
STR. ELIE RADU, 6 -- BUCUREȘTI I

Sau la principalele librării din Capitală și provincie

A apărut:

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE
VOL. III

Perioada contemporană
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

Cu colaborarea d-lor

D. Papadopol, Al. Posescu, Mircea Florian, Alice Voinescu, Nic. Balca, Const. Gib, P. Botezatu, I. Nisipeanu, M. Beniuc, Isidor Todoran, Nicolae Bagdasar, I. Brucăr, Camil Petrescu, Virgil Bogdan, Edgar Papu și N. Tatu.

UN VOLUM DE X+514 PAGINI, 250 LEI.

In curând apare:

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE
VOL. IV

Perioada contemporană
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

Cu colaborarea d-lor:

N. Tatu, M. Mancaș, I. Zamfirescu, T. Vianu, N. Façon, Ed. Papu, I. Didilescu ;
Th. Greenwood, L. Brunschvicg, A. Lalande, A. Liebert, Abel Rey, Jacques Chevalier, René Hubert, Fr. Orestano, H. Gouhier, Dr. G. G. Marinescu, Gr. C. Moisil.

SUB TIPAR:

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE
VOL. V

Filosofia Românească

Omăgiu Profesorului ION PETROVICI

Cu colaborarea d-lor:

N. Bagdasar, S. S. Bârsănescu și Traian Herseni.
