

Revista de Filosofie

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



VOL. IX

IULIE — AUGUST — SEPTEMBRIE 1923

No. 2

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

Biblioteca

CUPRINSUL

Pag. 65.	Religia Naturii	ST. ZELETIN
" 78.	Problema autorității	P. ANDREI
" 88.	Filozofia științifică	O. ONICESCU
" 98.	Asupra unei noi clase de judecăți	N. IONESCU
" 100.	Filosofia ca disciplină teoretică, I.	M. FLORIAN

RECENZII

SEXTUS EMPIRICUS: Scurtă expunere a filosofiei sceptice. — **VASILE CONTA,** Opere complete vol. I: Teoria Fatalismului. — **O. ONICESCU:** Galileo Galilei, Renașterea științifică. — **DOCTORUL YGREC:** O filosofie, o știință, o credință. — **G. G. ANTONESCU:** Din problemele pedagogiei moderne. — **RICHARD MULLER-FREIENFELS:** Die Philosophie des 20 Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen.

REVISTA REVISTELOR / Central University Library Cluj

REVISTA iese în patru fascicule trimestriale, formând un volum în fiecare an.
MANUSCRISELE se trimit la adresa Redacției, București, Pasagiul Român, 20.
ABONAMENTUL costă 80 lei pentru un volum; în străinătate, 100 lei; Ediție pentru Instituții și autorități, 150 lei.
UN NUMĂR 25 lei.

REVISTA DE FILOSOFIE

ORGANUL SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Vol. IX (serie nouă) Iulie — August — Septembrie 1923

No. 2

RELIGIA NATURII

My altars are the mountains and the ocean.
Earth — air — stars — all that springs from the
great Whole.
Who has produced, and will receive the Soul.¹

Byron

1. Funcția și evoluția treptată a principiului filosofării. — 2. Religia și filosofia sunt două trepte diferite ale cugetării filosofice. — 3. Pricina, care face religia să stea încă alături de filosofie. — 4. Evoluția cugetării înviorează mereu filosofia, lăsând religia în stare de osificare. — 5. Filosofia este religia omenirii culte. — 6. Cunoașterea naturii oglindește cunoașterea de sine. — 7. Evoluția dela imanentă la transcendență; reînvierea imanenței și religia naturii.

1. Rostul cugetării filosofice este mereu acela, de a stabili o legătură între om și natură, înlăturând astfel sentimentul de înstreinare a ființii omenestii în mijlocul universului. Spre acest scop cugetarea se străduiește a găsi un miez unic, comun atât omului cât și naturii. Și cum din acest miez se crede a porcede tot ceea ce are ființă, el poartă numele vorbitor de *principiu*, adică început, și slujește astfel ca mijloc de unificare a lumii, întru cât orice existență își are cauza din urmă într'însul. De aceea un sistem de cugetare se reduce, în cea din urmă analiză, la o singură idee — un principiu — și un cugetător filosofic stă numai atunci pe picioarele proprii, când a isbit să stabilească un principiu, de care până la el nu s'a mai folosit nimenea în acelaș scop.

Se înțelege că cugetarea nu a procedat oricând cu disciplina de astăzi, ci a plecat dela forme, care acum ne par grosolane. La început omul stabilește legătura între el și totul încunjurător, prefăcând corpurile naturii în ființe asemenea cu dânsul. Aici dispăre orice zid de des-

¹ Altarele mele sunt munții și oceanul,
Pământul, aerul, stelele — tot ceea ce-și ia ființă din marele Tot,
Care a născut și care va primi Sufletul.

părțire între ființa omenească și univers, căci corpurile fizice apar ca tot atâtea ființe cu însușiri omenești. Acest stadiu al cugetării — singurul cunoscut sub numele de antropomorfism — este forma dintâi a legăturii între om și natură. Aici spiritul face acelaș lucru, ca în orice altă formă târzie a acestei legături: pune în natură ceva din ființa omenească, reducând astfel pe ambele la o esență comună, care leagă, înfrățeste și apropie pe om de încunjurul său fizic.

Din nenumărata ceată de ființe, cu care omul ajunge astfel să populeze universul, nu toate au în ochii săi aceeaș însemnătate. Potrivit cu mărirea corpurilor naturii crește și vaza ființelor, în care închipuirea sa le prefacă: cele de covârșitoare mărime devin ființe atotputernice care, în asemănare cu orânduirea socială, i se par a domni peste celelalte. Aceasta e obârșia zeilor. Astfel, printre cei mai vechi zei ai mitologiei grece se găsesc: Haos, Gea, Uranos, Oceanos, Cronos, toate nume ce arată, că ei nu sunt decât însuflețirea acelor elemente ale naturii, care prin cățășimea lor au trebuit să covârșească închipuirea primitivă. Teogonia greacă nu e în fapt decât o cosmogonie: nașterea zeilor înfățișază în chip antropomorfic procesul de naștere a lumii. Când, de pildă, Hesiod afirmă că Haos și Gea sunt cei mai vechi zei, născătorii tuturor celorlalți, aceasta nu înseamnă decât că zisele elemente, haosul și pământul, păreau grecilor cele mai vechi, din a căror împreunare s'a născut întreg universul. De aci se vede ce mare înrudire avea religia lor cu filosofia, și ce ușoară trebuia să le vină trecerea dela cea dintâiu la cea din urmă.

Însușirile cu care omul înzestreează la început pe zei sunt, potrivit cu obârșia lor, de natură fizică. Fiecare zeu păstrează însușirile corpului, prin a cărui însuflețire se naște. Astfel Gea dă roade, Oceanos apă, Uranos lumină... În această stare rămâne antropomorfismul, până ce felul vieții omenești se schimbă, înrăurind în acelaș sens și felul de cugetare. Această schimbare e pricinuită de nașterea legii. Lămurind totul în natură prin puterea zeilor, omul fu adus în chip firesc să le pună în seamă și începutul legii, și cu aceasta ei intrară deodată în altă lumină. La însușirile lor fizice se alăturară acum însușiri morale, iar față de acestea cele dintâiu căzură tot mai mult în întunec. Astfel, de unde mai înainte zeii erau simpli agenți fizici, de acum ei se schimbară în factori morali: ei deveniră dăători de lege și îndrumători pe calea binelui. Cu aceasta antropomorfismul leapadă caracterul său fizic; el ia un caracter etic.

Ajunși aici, cugetarea trebui să înceapă un proces de spiritualizare a naturii zeilor. Legea îndreaptă luarea aminte în ființa omenească asupra laturii sufletești, la care ea trebuie să apeleze pentru a fi ascultată. Astfel ea pune în lumină ceea ce e spiritual în om, și cu aceasta aduce o schimbare la fel și în chipul de a înțelege zeii. Spiritualizarea acestora merse

după un timp atât de departe, că ajunse în cele din urmă să le întunece adevărata obârșie. Ei luară o înfățișare tot mai ideală, ceea ce dădu puțința de a le mări mereu numărul, prefăcând orice însușire a sufletului într'o zeitate. Această obștie de zei fu apoi pusă, tot în asemănare cu obștia omenească, sub cârmuirea unui zeu suprem, pe care în urmă trebuința de unitate a cugetărei îl lăsă ca singurul zeu.

Aceasta e treapta cea mai înaltă de dezvoltare, ce a putut atinge antropomorfismul primitiv, și la care el s'a oprit până azi în păturile sociale lipsite de cultură. De aici înainte luă cugetarea filosofică asupra-și, de a duce mai departe procesul început, și e lesne de priceput în ce fel. În adevăr, mulțimea zeilor dând loc unui singur, iar acesta devenind un principiu spiritual, cugetarea simți nevoia de a-i hotări mai de aproape natura. Aceasta era cu atât mai firesc, cu cât agerirea puterii de reflexie aduse pe om să-și pună asemenea întrebare cu privire la spiritul său propriu, după care el modela pas cu pas, fără a-și da seamă, spiritul divin. Și cum la început el crezu a găsi esența spiritului său în rațiune, eră firesc să i se pară că și spiritul divin nu poate fi decât de aceeaș natură. Astfel Dumnezeu deveni rațiune, cu alte cuvinte, se schimbă dintr'o ființă într'o facultate sufletească, și cu această religia se prefăcu în filosofie. E cea mai hotăritoare schimbare în dezvoltarea antropomorfismului: de acum singura înaintare, ce mai rămâne cu puțință, e de a hotări mai bine ce anume e această facultate, dacă în adevăr ea e rațiunea sau altă latură sufletească. Dar la un mai înalt grad de subțiere nu se poate ridica antropomorfismul.

Atâta vreme trecu Dumnezeu ca rațiune în fața cugetătorilor, cât ei înțelegeau și esența sufletului în acelaș fel. Dar când aceasta păru a fi de natură activă, se ivi aceeaș schimbare și în modul de a privi pe Dumnezeu: el încetă de a mai fi un principiu rațional, pentru a deveni un principiu activ. Intre metafizicieni, acesta poartă numele de voință, în vreme ce filosofii, ce-și zic științifici, îl numesc mai curând forță sau energie, cuvinte ce li se par mai puțin antropomorfe. În această din urmă fază a metamorfozei sale Dumnezeu pierde vechea sa aureolă de mister; el devine un fapt, al cărui mod de a fi se cercetează cu mijloacele științei și se prinde în legi. Totuș, ceva din caracterul său divin de obârșie rămâne încă. Sub numele de «Necunosibil», Spencer îi ridică tămâeri demne și de forma sa dintâiu, când trăia în carne și oase. Și încă în fața multor altor cugetători puterea ce viază în natură are ceva divin. Aceasta e lesne de înțeles, de vreme ce forța ca prim principiu al cugetărei moștenește rolul, ce în forma dintâiu a antropomorfismului îl are D-zeu: ea îndeplinește sub altă înfățișare aceeaș funcție de cauză ultimă a tuturor lucrurilor, ca și acesta la început.

2. Rostul cugetărei, cum s'a zis, e mereu acela de a stabili o legătură între om și natură printr'un principiu, ce e comun amândurora, și slujește astfel ca mijloc de a lămuri în chip causal nașterea a tot ceea ce este; progresul cugetărei stă în precizarea treptată a acestui prim principiu. Cum reese din cele zise, în acest proces se pot deosebi două stadii de seamă: unul, când primul principiu se închipue ca o ființă divină, altul când el se crede a fi o singură facultate a spiritului; întâiul stadiu se cunoaște sub numele de religie, al doilea sub acel de filosofie.

Religia poate fi politeistă sau monoteistă, după cum ființa divină e multiplă sau singură. Politeismul e o formă înapoiată a religiei, întru cât în el trebuința de unitate a cugetărei nu se simte încă; monoteismul e forma ei cea mai înaltă, produsă de o cugetare, ce lucrează sub zorul năzuinței filosofice spre unitate: el e forma dintâi a gândirii sistematice. Astfel, înaintarea dela politeism la monoteism înseamnă pășirea la o formă mai înaltă de cugetare, din îndoitul temeiu, că ea se îndeplinește sub înrăurirea trebuinței de unitate — pârghia oricărei filosofări — precum și că prin aceasta se începe tot odătură procesul de spiritualizare al primului principiu, adică de subțiere a antropomorfismului de obârșie.

Filosofia poate fi iarăș de două feluri, raționalistă sau activistă, după cum facultatea ce se întrebuițează ca prim principiu e latura intelectuală sau cea activă a sufletului. Cea dintâi începe, în linii largi, din vechime și se prelungește până în timpurile moderne, cea din urmă e filosofia timpului de față. Intelectualismul ca concepție a sufletului și a naturii a avut, în adevăr o viață neobișnuit de lungă, astăzi însă el a dat loc voluntarismului, care a ajuns filosofia la modă.

În evoluția dela forma dintâi a religiei, până la forma din urmă a filosofiei, se îndeplinește deci un proces statornic de subțiere și precizare a primului principiu. Sarcina filosofiei e acum de a cerceta care e adevărata natură a laturei active a sufletului, dacă ea e în adevăr o formă de voință, cum s'a crezut până acum. Aceasta e ceea ce s'a încercat a se face în scrierea de față¹. Cum că precizarea adevăratei naturi a activității sufletului originare varsă o lumină nouă atât asupra vieții naturii, cât și a omeniței, nădăjduim a fi reușit îndestul din cercetările noastre.

Se vede dar că între religie și filosofie nu e o deosebire de natură. Că primul principiu e o ființă, cum își închipuie religia, ori o facultate sufletească, cum crede filosofia, aceasta în esență nu aduce între dănsese vreo deosebire. Ele rămân două forme ale aceleiaș năzuințe, de a lega pe om de natură prin stabilirea esenței comune a amândurora; scurt, ele sunt două stadii ce se urmează în dezvoltarea cugetărei. Religia înfățișază forma primi-

¹ *Evangelia Naturii*: articolul de față alcătuiește cap. I din cartea IV, vol. II.

tivă a gândirii, filosofia forma ei cultă; cu alte cuvinte, religia e filosofia primitivă, iar filosofia religia cultă. E de însemnat aici, că ar fi în folosul clarității, dacă s'ar întrebuința un singur nume pentru amândouă aceste forme de cugetare. Inrudirea între ele face această unitate de numire atât legitimă cât și trebuitoare. Anume, de vreme ce cugetarea urmărește mereu acelaș rost, de a stabili o legătură între om și tot, ar fi logic de a-i da — în orice formă s'ar întâiși ea — numele de religie. Atunci forma, în care ea pune primul principiu într'o persoană, ar trebui să poarte numele de religie primitivă, iar forma în care acest principiu e privit ca un element sufletesc, pe acel de religie cultă. În acest fel unitatea de nume ar înlesni înțelegerea unității de fapt în dezvoltarea cugetării.

3. După cele zise s'ar părea straniu că se vorbește încă de «religie și filosofie» ca de două forme de cugetare îndreptățite a sta veșnic alături. Întru cât ceea ce se numește religie nu e decât stadiul primitiv al cugetării, ar urma că ivirea filosofiei să o înlăture pentru totdeauna, ne mai lăsându-i decât o însemnătate istorică.

Așa se pare logic; starea de fapt e însă ceva mai turbure. Dacă toate păturile omenirii ar fi în măsură să meargă umăr la umăr pe calca progresului, atunci, ce-i drept, religia n'ar mai avea de mult alt rost, decât acela de a face capitolul întâi în istoria gândirii. Din nenorocire realitatea nu e astfel; cei ce s'nt în măsură a se ridica la înălțimea cugetării timpului lor, și a-i urmări dezvoltarea, sunt în număr desnădăjduit de mic față de grosul omenirii. Acesta rămâne înainte într'o stare mintală nu cu mult deosebită de aceea, în care se află la început. Astfel, cu dezvoltarea cugetării, omenirea s'a desfăcut în două pături: sus, una restrânsă, în neconținută înaintare în ținutul culturii; jos, una largă, temelie veșnic neschimbată a omenirii, tot atât de puțin mișcată de revoluțiile culturale de sus, ca și o stâncă în mijlocul valurilor mării. Urmarea e că cea dintâi, singură în măsură a ține pas cu dezvoltarea culturii, a pășit veșnic la forme nouă de cugetare, pe când cea din urmă a rămas mereu la forma dintru începuturi. E o privilegiu dureroasă, poate chiar absurdă, dar trebuie să ne resemnăm a o lua ca fapt. Așa se face că stadiul întâi al cugetării, în loc de a nu mai avea rost de cât în istorie, păstrează mereu sub numele de religie o însemnătate actuală. El e forma de cugetare a celor ce sunt în aceeaș stare mintală, în care se afla omenirea la început, numai că atunci el avea o întindere obștească, pe când acum lumea zisă cugetătoare a trecut cu mult dîncolo de dînsul. Astfel, conviețuirea a două pături sociale, între care e o prăpastie sufletească, se traduce în lumea ideilor prin coexistența a două forme de cugetare extreme, fiecare din ele exprimând treapta mintală a păturei sociale privitoare. De aici anașronismul: «religie și filosofie».

Între aceste două pături s'a născut cu timpul o a treia, ce face trecerea dela una la alta. Aceasta e alcătuită din cei ce, prea culți pentru a mai găsi vreo mulțumire în religie, prea inculți pentru a se putea lipsi cu totul de ea și a o înlocui cu filosofia, stau la mijloc de drum între amândouă. Neștiind în ce să creadă, ei nu mai cred în nimic. Cultura a ruinat în ei rădăcinile religiei, dar nu le-a dat puțința de a-și face din filosofie religia adevărată. Spirite pseudoculte și desorientate, gata a îmbrățișa vremelnice orice credo, fiindcă nu-s în stare a avea nici unul, propovăduind căile dreptății și mergând mereu alături de ele, fiindcă le lipsește orice punct de razăm sufletească — ei sunt produsul bastard al civilizației, otrava societății, mai de desprețuit de cât omul cu adevărat incult, care are încă un sprijin sufletească și duce o viață, ce în toată mărghinirea ei, strălucește prin sinceritate și statornicie. Acestora le-ar trebui o formă de cugetare ce-ar sta între religie și filosofie, un compromis între amândouă; de aceea întinsul lor cerc e acel ce asigură răspândirea atât de frumoasă a scrierilor de filosofie zisă populară. Cu alte cuvinte, nefiind în stare nici să rămână la adevărata religie, nici să se urce la adevărata filosofie, ei se hrănesc cu superstiții din amândouă.

Modul cum cărmuitorii omienirii s'au purtat în această privință, a făcut zăpăceala și mai mare. Ei nu s'au putut hotărî să rupă nici cu religia, nici — cel puțin pe față — cu filosofia; cu cea dintâi, fiindcă astfel ar fi ruinat sprijinul sufletească al păturei înapoiate, temelie societății; cu cea din urmă, fiindcă atunci ar fi trecut drept dușmani ai culturei, ceea ce nu putea să le surădă. În mod firesc ei au ales să le ocrotească, într'un spirit de largă și înduioșătoare îngăduire, pe amândouă, dând cu aceasta anacronismului o pecete oficială. Astfel ei au slujbași plătiți și pentru religie și pentru filosofie, unii propovăduiesc că puterea celui de sus asupra lumii e nemărginită, ceilalți arată că mersul naturei urmează legi neschimbătoare, ce înlătură orice înrăurire din afară: și unii și alții își fac meseria. Trist e însă, că grija cea mai mare a puternicilor lumii a fost de a apăra înaintea de toate religia, lucru de altfel lesne de înțeles, de vreme ce aceasta e forma de cugetare a celor mai mulți. Pentru filosofie dragostea lor s'a schimbat mereu în dușmănie, mai mult sau mai puțin fățișă, de îndată ce ea se arăta neprietenosă față de religie. În adevăr, acei gânditori, ce s'au făcut vinovați de asemenea păcat înaintea autorităților, au avut să treacă adesea prin încercări cam melancolice.

Deși împrejurările au adus religia alături de filosofie, înrudirea între ele e totuș de aceeaș natură, ca și aceea dintre embrion și plantă. Astfel, e de ajuns a arăta pricina ce le pune una lângă alta; năzuința de a arunca o punte între ele nu are rost. A încerca o împăcare între religie și filosofie, ar însemna a coborî cugetarea la forma ei deplin embrionară, fiindcă omul

de rând nu e în stare să se înalțe la forma ei deplin dezvoltată. Cum că aceasta n'ar putea duce decât la trivialități filosofice, e vădit. De altfel, asemenea încercare e mai dinainte sortită să cadă. Cel ce ar vrea să facă loc religiei alături de filozofie, ar trebui să pună alătura două prime principii: unul în forma unei persoane, cum cere religia, și altul în forma unui element sufletesc, cum cere filosofia. Însă, după cele zise mai sus, primul principiu ce-l întrebuințează filosofia provine din subțierea treptată a primului principiu întrebuințat de religie; de aceea el are acelaș rost, de a lămurii lumea experienței, pe care'l are și D-zeu în religie. De unde se vede că a admite și un D-zeu ca prim principiu, pe lângă substanța ultimă, e de prisos: aceasta nu slujește la nimic. A admite două prime principii e încă nefilosofic, de vreme ce filosofia năzuiește mereu către unitate. Dar când din acestea unul nu are nici un rost, atunci aceasta nu mai e nici filosofic, nici nefilosofic, ci absurd.

4. Religia va trebui să stea încă alătura de filosofie, câtă vreme va rămânea în ființă o pătură socială, ce are trebuință de dânsa. Omenirea a plecat în întregime dela aceeaș treaptă mintală, și atunci ea a avut în religie modul obștesc de cugetare. Nu e de așteptat că odată s'ar putea întâlni iarăși, toți oamenii la aceeași, treaptă de cultură, totuș ne socotim în drept a crede, că va veni timpul când religia nu va mai fi în stare să procure nici chiar păturei de jos mulțămirea sufletească trebuitoare. Două sunt împrejurările, ce fac a privi acest sfârșit cu puțință. Întăiu, întinderea descoperirilor științifice pune în măsură și pe omul de rând să întrevadă, că amestecul unei ființe atotputernice în mersul fenomenelor naturii nu există. Știința îi dă mijlocul de a stăpâni el însuș natura, fără a mai avea nevoie de vreun ajutor din altă lume, și prin aceasta ea ruinează rolul de obârșie al lui D-zeu, acela de agent fizic. Iar rolul său târziu de factor moral se ruinează prin nașterea individualității. Din timp ce omul începe a se simți ca individ, el scutură orice autoritate de deasupra capului său, pune poruncile lui D-zeu la o parte, și își cere dreptul de dezvoltare nestânjinită. Al doilea, religia nu mai are chip de învoire: ea se află într'o stare de osificare. Pricina e că ea a ieșit din cercul de îndeletnicire al cugetătorilor, singurii ce sunt în măsură să-i dea viață. Astfel, ea nu mai are vicioiciunea trebuitoare unei convingeri, ce-ar putea hotări la faptă: ea e o credință moartă.

Capetele geniale sunt cele ce au dat viață religiei, aceasta însă a fost cu puțință numai atâta vreme, cât cugetarea era în fașă. Nașterea geniului n'a așteptat, firește, nașterea culturii: el a apărut în orice timp și a fost oricând ceea ce e menit să fie: un deschizător de căi noi în cugetare, adică un reformator. Dar felul reformei ce geniul îndeplinește atârnă de

stadiul, în care se află cugetarea în timpul său. Dacă el trăește când cugetarea se află încă la început, atunci dă omenirii o vedere a lumii în forma unei religii; dacă însă trăește când cugetarea a înaintat dincolo de acest stadiu, atunci dă o vedere a lumii în forma unui sistem filosofic. Așadar atârnă de timpul când geniul crează, dacă reforma sa va înviora religia sau filosofia. Să ne închipuim că filosofii noștri ar fi trăit în timpul de copilărie al cugetării. Ei ar fi fost ceea ce sunt și acum, înaintași în cultură; decât, în loc de a întemeia sisteme filosofice, ar fi propovăduit credințe religioase. De asemenea, întemeietorii de religii și apostolii lor ar fi și în timpul nostru ceea ce au fost în timpul lor, răspânditori de lumină nouă, cu deosebire că n'ar fi mai dat-o în formă de religie, ci în formă de filosofie. Dacă Schopenhauer ar fi trăit în veacul al V-lea a. C., el ar fi întemeiat o religie asemănătoare cu aceea a lui Budha; la rândul său, dacă Budha ar fi trăit la începutul veacului al XIX-lea, ar fi întemeiat o filosofie de felul aceleia a lui Schopenhauer. Și iarăș, dacă Kant ar fi trăit la începutul erei creștine, el ar fi dat lumii o religie asemănătoare cu aceea a lui Hristos; la rândul său, dacă Hristos ar fi trăit la sfârșitul veacului al XVIII-lea, ar fi scris o carte cam de felul Criticii rațiunii practice. Asemenea pilde de înrudire între temperamente religioase și filosofice ar putea fi înmulțite. Sunt credințe religioase și sisteme filosofice, ce revelează în autorii lor același temperament; ceea ce a dat însă unuia o întorsătură religioasă, altuia filosofică, e treapta de cugetare a timpului lor.

Se înțelege deci, că îndată ce cugetarea se ridică peste forma ei primitivă, religia rămâne încredințată soartei ei proprii: spiritele superioare se îndepărtează de dânsa. E absurd numai a-și închipui, că un gânditor s'ar putea întoarce la stadiul întâiu al cugetării. El lucrează la dezvoltarea ei așa cum o găsește în stadiul din urmă, adică reia firul de unde l-au lăsat premergătorii săi. Urmarea e că pe când cugetarea sub forma filosofiei trăește o viață spornică, mereu îmbogățită cu vederi noi, cugetarea sub forma religiei vegetează și se osifică în forma ei dintâiu. Timpul ei a trecut; niciun spirit mare nu vine s'o mai înviorizeze. Astfel, religia duce viața oricărei așa zisă rămășiță socială: ea nu poate nici trăi, fiindcă lipsesc cei ce i-ar putea da suflul vieții, și nu poate deocamdată nici muri deabinelea, fiindcă tot mai are rădăcini într-o parte din omenirea de azi: ea lăncezește.

Spriștinul ce unii filosofi cred că trebuie să dea încă religiei, nu-i folosește în fapt la nimic. Ceea ce înțeleg ei prin religie, se acopere rareori cu ceea ce vor cei ce în adevăr au nevoie de dânsa. Afară de aceasta, ei nu lucrează la reînvierea religiei dintr-o credință neștrămuită, singura ce i-ar pune în măsură a găsi răsunset în straturile largi ale omenirii, ci din judecata rece, că religia e un factor trebuitor în viața obștească. Sentimentul copleșitor al prezenței divine, care dă apostolilor puțința de a aprinde masele,

lor le lipsește. Ce ajutor pot aduce religiei asemenea spirite, însuflețite de o bunăvoință ce și-a greșit drumul, nu e greu de înțeles.

5. Evoluția cugetărei începe dela un extrem și ajunge la altul : ea începe prin religie dela cercul omeniei întregi, și ajunge prin filosofie la cercul restrâns al filosofilor de breaslă. Astfel, dezvoltarea cugetărei înseamnă în acelaș timp și rătăcirea treptată dela menirea ei de obârșie, aceea de a fi bun obștesc. În parte, această rătăcire e nefnlăturată, întru cât vine de acolo, că nu toți sunt în măsură a ținea pas cu înaintarea gândirei; în parte însă ea a fost pricinuită de forma atât de greu de mistuit, în care filosofi găsesc deseori cu cale să-și îmbrace ideile. Cum această formă nu poate fi pătrunsă de cât de spirite cu pregătire deosebită, aceasta a înrădăcinat credința, că filosofia e numai pentru un număr mic de aleși, un fel de lux al spiritului, cu care ceilalți muritori nu au ce face. Din cele zise reese însă, că nu s'ar putea o părere mai rătăcită asupra chemărei filosofiei, și e dureros de gândit că singuri filosofi sunt cei ce i-au dat prilej de naștere. Trebuie risipită această dăunătoare prejudecată. Filosofia se naște deadreptul din religie și are menirea de a-i lua locul în gândirea tuturor celor ce s'au ridicat dincolo de ea. O filosofie ce trăește numai în cercul unui mic număr de inițiați, seamănă unei religii, ce n'ar trece niciodată dincolo de cercul apostolilor ei. Dacă e trist că nu toți oamenii se pot ridica încă la înălțimea filosofiei, ci trebuie să-și caute mulțumirea tot în forme de cugetare din alte vremuri, la ce s'ar mai îngreua calea și celor ce simt nevoie de dânsa ? Această abatere dela menirea ei se răsbună făcându-i cu neputință funcția socială, ce altfel ea ar trebui să îndeplinească. Năzuința de a apropia filosofia de straturile largi ale omeniei, dându-i o formă populară, se bucură de puțină vază în cercul gânditorilor. Inșă năzuința potrivnică, de a-i da o formă ce nu oricine e în stare să pătrundă, e tot atât de dăunătoare : ea o face de prisos. E vorba de a pătrunde adevărata menire a filosofiei și a o îmbrăca într'un vestmânt potrivit cu aceasta.

6. Din cele de mai sus reese limpede, că dezvoltarea cugetărei e în fapt procesul de precizare treptată a cunoașterii de sine. Cum omul se înțelege pe el însuș, așa concepe și primul principiu al firei ; de aceea cunoașterea naturei merge mână în mână cu cunoașterea de sine. Istoria amândurora e aceeaș : cunoașterea de sine începe dela ființa omenească întregă, și se închee la un element sufletesc ; potrivit cu aceasta și primul principiu pleacă dela forma omenească și se închee la aceea a unui fapt spiritual. La început «eu» înseamnă corpul nostru, are deci un înțeles fizic ; în urmă acest înțeles se spiritualizează : prin «eu» omul înțelege mai mult ceea ce e sufletesc decât ceea ce e fizic într'insul, și acest proces e dus la cea mai înaltă treaptă

de cugetători, care prin «eu» înțeleg esența sufletului. Aceeaș cale străbate și primul principiu: la început el e închipuit în forma unei ființe omenești, multiple sau singure, în care predominesc însușirile fizice; apoi începe a fi spiritualizat, până ce cugetătorii îl reduc în cele din urmă la un element sufletesc. Cu un cuvânt, modul cum omul înțelege primul principiu al firei, oglindește modul cum el se înțelege pe sine.

E firesc că cugetarea lucrează astfel fără a-și da seamă, tocmai fiindcă ea nu poate lămuri ceea ce stă în afară, de cât în chip antropomorfic. Abia târziu capătă ea conștiință de metoda ce a urmat în chip înconștient în înțelegerea naturii, și de atunci o preface în metodă conștientă și critică, ceea ce-i dă putința de a merge deadreptul la țintă. E vorba anume, întâi, de a îndruma cunoașterea de sine către adevărata esență a sufletului, în urmă, de a pasi dela aceasta la esența naturii, cu alte cuvinte, de a prinde acel element care, fiind comun atât omului cât și naturii, face legătura între amândoi. Astfel, stabilirea acestei legături, odinioară sarcina religiei, devine acum sarcina filosofiei. Prin aceasta filosofia se arată ca urmașă a religiei, sau, cum s'a zis, ca forma ei cultă.

* * *

7. Caracterul cugetării nu e hotărât numai de natura principiului ce ea pune la temelie firei, ci tot odată și de locul ce dă acestuia față de lume. Anume, primul principiu al firei poate fi închipuit sau în lume, sau dincolo de ea; potrivit cu aceasta cugetarea poate fi sau immanentă sau transcendentă; în linii generale ea pornește dela imanență, trece către transcendență și se întoarce în stadiul din urmă iarăși la imanență.

Antropomorfismul înfățișază în stadiul său dintâi o formă de cugetare immanentă. Ființele cu care omul își închipse lumea populată și cu ajutorul cărora el lămurește tot ceea ce se întâmplă, sunt în jurul său, vorbesc cu dânsul și lucrează cu dânsul. Ce e drept, aici nu e imanență în înțelesul strict filosofic, dar nici nu se poate aștepta aceasta dela începuturile cugetării. Când în urmă ivirea legii face pe om să înceapă procesul de spiritualizare al zeilor, el e silit totodată să-i desprindă de lucrurile, din însuflețirea cărora își trag obârșia, și să-i ducă departe de lume, undeva pe vârful unui munte înalt, unde muritorii de rând nu pot să ajungă și de unde ei își îndeplinesc noua lor sarcină de legiuitori ai popoarelor. Grecii de pildă își închipuiau locuința zeilor pe vârful Olimpului. Aici se vede o pornire către transcendență, deși nu dusă departe. Între divin și uman nu se deschide încă prăpastia de mai târziu, căci deși zeii sunt surghiuniți la oarecare depărtare de lume, totuși ei se arată în orice timp oamenilor, le dau sfaturi și îndemnuri, iau chiar parte la isprăvile lor. Abia cu ridicarea religiei la forma monoteistă ajunge pornirea către transcendență la cea mai

înaltă treaptă. Atunci D-zeu e cu totul depărtat de lume; ei locuiește undeva în mijlocul văzduhului, unde ochiu de muritor nu poate să mai străbată. Cu omenirea nu mai vine în atingere nemijlocită: el are acum împuterniciții săi în chip de îngeri, cari poartă muritorilor soliile și poruncile sale. El însuș nu se arată de cât rareori câte unui ales al său, și atunci între fulgere și trăsnete, pe vârful unui munte, sau într'un rug aprins, cu alte cuvinte așa fel, că cel cărui se arată nici nu are puțința de a-i privi în față. În mono-teism se înfățișază deci forma cea mai desăvârșită a transcendenței.

Potrivit cu înaintarea cugetării către transcendență se schimbă și felul de a înțelege divinusul. Când cugetarea e imanentă, zeii sunt în mijlocul oamenilor, ceea ce înseamnă că sunt la fel cu dânșii. Numai marea lor putere fizică îi deosebește de muritori, altfel ei împărtășesc toate părțile lor tari și slabe. Deci în această formă religia nu are nimic care să turbure spiritul: ea e senină, sănătoasă, umană. Cu cât însă cugetarea se ridică spre transcendență, cu atât divinusul se învâluie într'o atmosferă de copleșitoare sfințenie și mărire, astfel că în fața lui omul se simte cuprins de frică și cutremur. Temerea de a-i plăcea trece înaintea tuturor celorlalte. În felul cum el e închipuit, însușirile fizice fac loc celor morale, vădind o înaintată treaptă de spiritualizare: el e bătrân, venerabil, aspru și drept, adică întrunește toate însușirile unui dătător de legi. Față de nesfârșita sa sfințenie, se înțelege că totul cade în umbră. De aici înjosirea naturei în transcendență: ea e ceva necurat, cu care D-zeu nu poate veni în atingere. El trăește în altă lume, înconjurat de cetele sale de îngeri, din mijlocul cărora cărmuește lumea omenească, ce se întinde ca un pedestal sub picioarele sale. Înaintea acestei «lumi de dincolo» lumea reală, cea «de dincoace», se arată plină de nemernicie: ea e o Sodomă afundată în păcate, o vale a plângerii de care omul trebuie să cerce a se desprinde pentru a-și pregăti intrarea în lumea, de dincolo. Astfel, înjosirea naturei și a omenirii devine aici mijlocul de a pune în lumină, prin contrast, mărirea lui D-zeu și a ceea ce se închipue ca lumea sa. Cu un cuvânt, transcendența e o religie nefirească, bolnavă, neomenească.

Nu e greu de văzut, după cele de mai sus, că imanența și transcendența sunt forme de cugetare, ce oglindesc în ele anumite forme de viață. Imanența e expresia vieței, ce stă în afirmarea forțelor naturale; transcendența e expresia acelei ce stă în negarea lor. Când viața se desfășoară slobod, omul se concentrează în lumea reală; aceasta e singura ce are preț pentru dânșul, de aceea el o iubește și se simte nedespărțit legat de dânsa. Cugetarea imanentă răspunde tocmai acestei forme de viață. Zeii nu sunt departe de lume, deci ei n'au nimic înfricoșător și turburător a liniștei sufletești în ființa lor. Dimpotrivă, ei sunt ființe ce strălucesc prin plinătatea vieței animale, sunt voinici, veseli, frumoși, de aceea văd cu plăcere

tot ceea ce înalță forțele naturii în om; astfel, dezvoltarea acestora devine acum practică religioasă. Însăși jertfele ce omul aduce zeilor, sunt prilejuri de viață și veselie. Dar lucrurile se schimbă, când viața devine negarea forțelor naturale. Desgustat de lumea reală, unde nu mai găsește mulțămire, omul e nevoit să caute liman sufletesc în altă lume. Acolo el duce și ființa divină, o înconjură de cete de îngeri și crează astfel o lume de dincolo, unde crede a se afla fericirea, ce nu mai găsește pe pământ. Și cu cât el înjosește lumea reală, cu atât slăvește pe cea închipuită. De aceea toată grija sa e de a-și asigura un loc în această lume, unde crede a domni adevărata viață. Calea ce duce aici e de a plăcea ființei divine, iar mijlocul, firește, e tot jertfa, numai că aceasta are acum alt înțeles: ea nu mai e externă, ci internă, nu materială, ci morală. Omul nu mai ucide animale pentru a plăcea zeului, el ucide sufletul său însuși. Toate cerințele naturii sunt înăbușite cu îndărătnicie, și această jertfă în forma uciderii de sine poartă numele de împlinire a poruncilor celui atotputernic. Și înscamnă mult, că cel atotputernic arată acum o plăcere aproape canibalică la schingiuirea naturii: omul face pe D-zeu să-i poruncească, ceea ce în realitate îi impun împrejurările de fapt în noua formă de viață, adică înăbușirea forțelor naturale. E o mângâere pentru dânsul să-și închipue, că nu de nevoie se ucide pe sine, ci din dorința de a împlini voia celui de sus, și a-și asigura un loc lângă dânsul.

De aici se înțelege de ce în timpul nostru suntem marturi la o reînviere a imanenței. Viața se îndrumază iarăși spre stadiul de afirmare, ceea ce surpă temelia transcendenței, și face cugetarea să se întoarcă la forma ei dintâiu. De astă dată însă nu mai e vorba de un produs spontan; imanența se naște acum în chip conștient și critic. Primul principiu al firei e subțiat până la un element spiritual, care se închipue ca manifestându-se în natura: aceasta e forma cea mai înaltă a cugetării imanente. Și astfel, ca peste tot în cuprinsul spiritului, sfârșitul e și aici reluarea începutului sub o formă mai înaltă, adică un stadiu de sinteză. Acesta e expresia teoretică a sintezei, cu care se încheie evoluția vieții practice. În adevăr, s'ar înșela cel ce și-ar închipui, că imanența timpului nostru e o simplă urmare a progresului cugetării. Dacă forma vieții nu i-ar fi pregătit, în noul ei mod de a fi, o temelie de fapt, cugetarea ar fi găsit cu ușurință chipul de a ținea încă transcendența în vază. Ea e servitorul supus al împrejurărilor: când și-a spus cuvântul într'o întrebare, trebuie căutată pricina ceva mai adânc de cât în logică.

Se vede dar, că în antiteza de imanență și transcendență se oglindesc antiteza de fapt între negarea și afirmarea naturii lăuntrice. Omenirea cultă, ce a înaintat la acest din urmă stadiu, cugetă imanent; însă pătura fără cultură, ce n'a eșit încă din stadiul de mai înainte, cugetă mai

departe transcendent. Cu un cuvânt, imanența a devenit forma de cugetare a masei. Pe măsură însă ce cultura preface masa în indivizi, temelia transcendenței se clatină. Aceasta se vede limpede în soarta ce suferă azi forma ei cea desăvârșită, religia creștină. Viața ce aceasta duce, a devenit o simplă afacere de formă; învățămintele ei, pe care oricine le știe de copil pe de rost, sunt cu desăvârșire lipsite de înrăurire practică. De fapt, omenirea cultă se află acum în plin proces de descresținizare. Cei ce trăesc ca indivizi simt absurd de a se ucide sufletește de dragul unui loc pe lumea cealaltă. Natura lor se revoltă și își cere drepturile, pe care această religie le-a călcat prea mult în picioare.

Cu întoarcerea spre imanență, natura și viața intră iar în cinstea ce aveau la început. Făurirea de iluzii și idealuri, legănarea în gândul unei alte lumi și disprețuirea celei reale — toată această boală a sufletelor iobage nu mai are rost de a fi. Viața devine iarăși afirmarea spontană a puterilor naturei, omul găsește în ea ceea ce-i trebuie, astfel idealismul bolnav al epocii de iobăgie face loc realismului de obârșie, ce ia viața așa cum o găsește. În acest chip natura, primind în ea primul principiu, intră într-o lumină nouă: ea se încunjură iarăși în aureola divină, ce avea în stadiul întâiu al antropomorfismului. Instrăinarea omului de ea dispare, făcând loc legăturii de iubire, ce isvorăște din conștiința înrudirii amândurora. Natura se înăpășează omului ca o ființă ce trăește prin obiceiurile ei, la fel cu dânsul, cu deosebirea că — fiind lipsită de conștiință — ea își urmează obiceiurile cu statornicie fără greș. De fapt, nimic nu e mai absurd ca zisa: «natură moartă». Unde oare se găsește moarte în natură? Peste tot în sânul ei sunt semne de viață; peste tot se fermentează, se preface, se creiază. Trebuie o bună măsură de orbire, pentru a nu vedea viața universală. Natura e ființa veșnic creatoare, divină; disprețul ce transcendența îl însuflase omului pentru dânsa, se schimbă în fiori de fericire față de priveliștele și minunile ei. S'a arătat că filosofia e religia cultă. Acum înțelesul ei se precizează mai de aproape: ea e *religia naturei*.

St. Zeletin

PROBLEMA AUTORITAȚII

Dintre ideile fundamentale afirmate de revoluția franceză și propuse ca puncte directive în proiectele de reformă socială, ideia de libertate a fost cea mai fecundă în roade practice pozitive. Libertatea este idealul către care și astăzi tinde societatea omenească. *Bakunin* revoltat în contra ordinii și autorității constrângătoare, proclamă libertatea drept postulatul cel mai înalt pe care trebuie să se întemeeze orice edificiu social. «Granița ultimă, scopul suprem al oricărei dezvoltări omenești, este *libertatea*»¹! Menirea omului este să cucerească *umanitatea* și să realizeze *libertatea* pe calea reflexiunii, adică să se libereze de tot ceea ce este animalic și inconștient și să devină o personalitate liberă². S'ar părea, la prima vedere, că libertatea, care este o tendință inerentă firii omului, e contrazisă de autoritatea socială, de ordinea constrângătoare necesară oricărei organizări sociale. Sunt însă în realitate contradictorii noțiunile de *autoritate* și *libertate*? Se exclude una pe alta? Iată una dintre cele mai de seamă probleme.

Vom analiza, în primul rând, noțiunea de autoritate, pentru a arăta care este esența ei, pe ce temeuri se sprijină, care sunt formele ei de evoluție și care îi sunt limitele. Vom face abstracție de formele speciale de autoritate, care s'au ivit în decursul evoluției istorice, pentru a scoate în relief principiul comun, pe care se bazează toate felurile de autoritate și vom dovedi că autoritatea și libertatea nu numai că nu se exclude, dar se necesitează una pe alta.

În primul rând ne vom ocupa de *geneza autorității în genere*. Până acum s'a cercetat originea autorității în două moduri, de unde două concepții asupra modului de naștere a autorității și anume: *concepția psihologică* și *concepția sociologică*. Prima concepție este susținută mai ales de *Jerusalem*, *Mac Dougall*, *Schaeffle* și *L. Stein* (îl considerăm și pe *Stein* ca reprezentant

¹ *M. Bakunin. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Pg. 105.*

² *M. Bakunin. Fédéralisme, socialisme et antithéologisme. Pg. 112.*

al acestei teorii, deși dânsul susține uneori că problema autorității e de natură psiho socială).

După concepția psihologică, autoritatea este un produs al psihismului individual, bazat pe existența unor instincte sau a unor sentimente bine definite în sufletul omenesc.

Esența autorității este, pentru Jerusalem, «încrederea într-o judecată străină», bazată pe sentimentul de supunere față de superioritatea gândirii. Fundamentul autorității este deci un sentiment. Mac Dougall¹ consideră autoritatea drept rezultat al unui *instinct de subordonare* față de o putere superioară.

Schaeffle² susține același lucru, admițând că în sufletul omenesc există două instincte deosebite și contrare, *instinctul de predominare* și cel de *subordonare*, fiecare determinând forme deosebite de activitate socială. Ludwig Stein, care afirmă că autoritatea e o *problemă psiho-socială*³, o problemă centrală a psihologiei mulțimii, susține totuși mai apoi ca autoritatea se întemeiază pe *trebuința de supunere*, care există în sufletul omenesc. El pune această trebuință pe același plan cu *trebuința religioasă* și cu cea *metafizică*, deosebind-o de aceste două din urmă numai prin următorul caracter specific: *trebuința religioasă* corespunde unei *necesități afective*, unui sentiment puternic și general omenesc, acela de a fi protejat de o putere supremă și ideală, iar *trebuința metafizică* are drept corelat o *necesitate intelectuală*, nevoia de a cunoaște și de a explica lanțul causal al fenomenelor. În deosebire de aceste două, *trebuința de autoritate* se întemeiază pe o *necesitate finală*, pe nevoia de a avea un scop determinat și o normă de acțiune.

Autoritatea nu este de natură empirică, zice L. Stein, pentru că ea nu are un început temporal și spațial. Dacă s'ar fi născut treptat-treptat din experiența socială, ar urma să constatăm în istorie locuri și timpuri unde autoritatea să fi lipsit, dar așa ceva nu se cunoaște până acum, deoarece ori unde a existat o așezare umană, a existat și o autoritate regulatoare. De aici conchide Stein, că autoritatea e ceva supratemporal și supraspațial, e o *categorie psihologică*. Iată pentru ce am afirmat că L. Stein e partizanul concepției psihologice, care explică autoritatea numai prin existența unor anumite instincte și trebuinți în sufletul omenesc.

În deosebire de această concepție psihologică, după care autoritatea are ca origine numai un sentiment sau instinct individual, *teoria sociologică a autorității* explică această noțiune prin viața socială, considerând-o ca un produs al relațiilor sociale. Autoritatea se naște din anumite *raporturi de forță ale indivizilor într'un grup social*, și prin forță nu trebuie să se înțe-

¹ Mac Dougall. Social Psychology. London 1913. 7 ed.

² Schaeffle. Bau und Leben des sozialen Körpers. Bd. I.

³ Ludwig Stein Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart 1903. Pg.402,

leagă numai puterea fizică a individului, care constituie și dânsa un izvor de autoritate, ciși forța psihică a oamenilor. Ideea de autoritate presupune conviețuirea mai multora laolaltă, relația socială. *Simmel* întemeiază autoritatea pe o formă de socializare a individului, pe *relația de supra și subordonare*¹.

Această concepție sociologică a autorității e mai justă, pentru că ideea de autoritate implică neapărat pe acea de acțiune, de manifestare care să impună altora. Simpla diferență de personalitate, pe care o constatăm, sau numai conștiința superiorității altcuiva față de noi, nu trezește în sufletul nostru ideea de autoritate. Atunci însă când acel altcineva superior caută să-și impună forța, atunci simțim autoritatea. Prin urmare superioritatea este o autoritate potențială atâta timp cât nu se manifestează prin acțiuni, ale căror urmări să fie simțite de către alți indivizi.

Din punct de vedere *sistematic*, privind ideea de autoritate, distingem câteva caractere esențiale comune tuturor formelor istorice de autoritate. Astfel: 1) orice autoritate apare ca o *putere obiectivă*, ca o normă stabilită suprapersonală, ceva exterior omului. Chiar produsele gândirii personale pot deveni forțe impunătoare, care îmbracă un caracter de exterioritate. 2) Autoritatea se întemeiază pe *motive conștiente*, căci ea este întotdeauna produsul unei *judecăți de valoare*, al unui proces de comparare și apreciere a diferenței dintre forțe. 3) *Autoritatea are un caracter normativ* atât în ceea ce privește acțiunea cât și gândirea omului. E cunoscută influența obiceiului asupra acțiunii noastre în genere și tot așa se știe ce putere are clanul, tribul și orice organizație primitivă socială, asupra gândirii și conștiinței indivizilor. Dar *opinia publică*? Adesea ori renunță individul la propriile sale păreri sub influența acestei autorități care este opinia publică. *L. Stein* zice: «autoritățile sunt centre de forțe și îndrumători ai voinții, șabloane ale acțiunii care ca izvoare comode de judecată, ușurează acelor indivizi, care se supun autorităților respective, propria lor alegere și experimentare»², sau «ceea ce este știința pentru gândire, aceasta sunt autoritățile pentru acțiune».³ Într'adevăr, autoritatea impune anumite norme, pe care individul trebuie să le respecte, pentru a le evita sancțiunile. 4) *Autoritatea presupune ierarhia*, subordonarea celui mai slab față de cel mai tare și dependența lui de puterea autorității, sub orice formă ar fi ea. De aceea opusul autorității este *anarhia*, proclamarea distrugerii ordinii și ierarhiei. Cu toate acestea nici anarhismul nu poate tăgădui necesitatea autorității. În genere, anarhiștii s'au ridicat în contra constrângerii exercitate de autoritățile societății burgheze capitaliste. Autoritatea de azi e tot una cu dictatura clasei capitaliste, care e nedreptă și

¹ *G. Simmel*. Soziologie. Leipzig, 1908. Pg. 136.

² *Ludwig Stein*. Op. cit., pag. 412.

³ *Ludwig Stein*. Op. cit., pg. 413.

egoistă. În contra acestui fel de autoritate se ridică anarhismul, cerând întronarea altei ierarhii, a altei ordini, rezultată din comunitatea muncii și a intereselor.¹ Alții cer autoritatea forței, a supraomului, etc., dar în mod absolut nu resping orice autoritate.

După ce am văzut caracterele constitutive ale ideii de autoritate, să arătăm mai departe modul cum s'a transformat autoritatea din trecut și până azi. Din această privire istorică evolutivă constatăm existența unui paralelism între treptele de evoluție și organizare ale societății omenești și fazele prin care a trecut ideea de autoritate. Astfel, în epoca societății tribale *autoritatea este personală*; ea se bazează, în acest stadiu, pe anumite însușiri diferențiale ale indivizilor. Conducătorul războinic al unui trib este individul cel mai curajos și mai voinic, el devine un fel de autoritate normativă pentru formația de luptă a acestei grupe sociale. *Sachem*-ul, cum i se spune de către Irochezi, este conducătorul tribului în timp de pace. Prin urmare înțelepciunea, forța sau alte calități personale, produc încredere, respect sau teamă și investesc astfel pe cel care posedă însușiri specifice, cu o autoritate deosebită.

Odată cu dezvoltarea formei politice a societății, autoritatea capătă însă un alt caracter; nu mai este personală, ci *instituțională*. Purtătorii și origina autorității nu mai sunt anumiți indivizi, ci instituțiile, care au un caracter de obiectivitate bine distinct. Bine înțeles însă că instituțiile acestea sunt ele înșile reprezentate și conduse de anumite persoane. Diferența între aceste două moduri de concretizare a autorității constă în aceea că în prima formă autoritatea emană dela indivizi și se poate schimba odată cu ei, pe când în a doua formă orice autoritate are ca origine o instituție constantă, care se impune persoanelor și durează mai mult decât indivizii.

Autoritatea personală, pe care Tönnies² o numește *demnitate*, se poate baza și dânsa pe *vârstă*, pe *forța fizică* sau pe *superioritatea spirituală*. Astfel e cunoscut din istorie rolul *senatelor* ca organe politice conducătoare; or, autoritatea lor este bazată tocmai pe vârstă. În actualul sistem parlamentar bicameral, senatul e alcătuit din persoane a căror vârstă trece peste un minimum prevăzut de lege și pare a avea ca rol ponderarea entuziasmului și avântului deputaților. Vârsta impune respect, de oarece ea reprezintă o experiență mai îndelungată în viață și deci o cunoaștere mai exactă a lumii. Autoritatea vârstei a succedat, în ordine cronologică și logică, forței fizice, pentru a face apoi loc superiorității spirituale, sau, cum îl zice Höfding³, *superiorității voinții și virtuții*. Deosebirea de forță fizică produce în sufletul omenesc *teamă*, vârstă impune *respect*, iar superioritatea psihică

¹ Max Adler. Exkurs über den Anarchismus. Marx-Studien. Wien 1922.

² F. Tönnies. Gemeinschaft und Gesellschaft, ed. 3. 192. Pg. 11, 14-15.

³ H. Höfding. Ethik.

trezește în conștiința indivizilor *tendința de imitație și impulsunea de subordonare*.

Autoritatea, întemeiată pe forța fizică, e mai mult de natură războinică și are ca virtuți corelate vitejia și curajul individual; autoritatea vârstei se manifestă mai ales în conducerea pașnică și se concretizează în calitatea de *judecător* în conflictul dintre interesele individuale. Bătrânii sunt, în genere, mai obiectivi, mai imparțiali, căci ei nu sunt atât de supuși violenței sentimentelor. În sfârșit înțelepciunea și virtutea sunt baza *autorității preoțești*, aceasta în antichitate. Prin urmare un individ, prin anumite calități speciale superioare mediei comune a oamenilor, poate sugesiona pe semenii săi, ei poate impune voința sa și autoritatea nu e altceva decât tocmai această putere de a subordona pe alții, impunându-le anumite convingeri și acțiuni.

Autoritatea personală este însă foarte variabilă și fragilă, de oarece ea depinde foarte mult mai întâi de persoana care se impune și apoi de indivizii cărora li se impun anumite convingeri și acțiuni. Intotdeauna se pot ivi persoane superioare în forță fizică sau în inteligență acelorora care reprezintă într'un anumit timp o autoritate; în cazul acesta toate normele și întreaga organizare stabilită se schimbă.

Autoritatea personală propriu zisă nu trebuie confundată cu ceace se numește *prestigiu*. Într'adevăr sunt indivizi care impun, sunt temuți, dar nu entusiasmează, ci sunt uneori chiar urâți, după cum sunt alții care pot sugesiona ușor, fără a impune o abdicare dela propria voință și gândire. În genere prestigiul e lipsit de temeiul rațional al superiorității; cel ce are numai prestigiu nu este considerat ca o putere obiectivă supraindividuală, nu este identificat cu o forță exterioară sau cu o normă, ci el are o superioritate momentană spontană, căreia i se supune cineva ușor, dar de care se poate desface tot așa de repede. Prestigiul are mai mult un caracter mistic, care derivă fie din poziția socială a unui individ, fie din cauza ignoranței noastre, căci adeseaori cineva pe care nu-l putem observa, pe care nu-l cunoaștem, dar despre care am auzit lucruri bune, are prestigiu. Așa se creează acea popularitate misterioasă și acea aureolă neexplicabilă în jurul unor persoane. Prestigiul este *irațional*, el nu depinde de faptele și de superioritatea reală a cuiva, ci numai de impresiunea pe care o face asupra celorlalți¹.

Autoritatea instituțională este suprapersonală, deși se exercită prin persoane, ea e adevăratul regulator al activității indivizilor și păstrător al valorilor sociale. Care sunt formele acestei autorități și care este limita ei de extensiune?

Evoluția societății și a cugetării umane consitue un neconținut proces

¹ A. Vierkandt. Autorität und Prestige. Schmollers Jahrbuch 1917.

de eliberare a individului de sub presiunea absolută a autorității sau și mai bine zis un proces de umanizare și de autonomizare a autorității, căci dela forma mistică-religioasă autoritatea a trecut la forma umană de azi și în loc de autoritatea constrângătoare impusă din exterior, de altă dată, avem acum autoritatea aleasă și consfințită de noi. Putem deosebi 3 forme de autorități instituționale mai de seamă, care s'au realizat prin organe variate și multiple. Aceasta a făcut pe unii cercetători, care au confundat manifestarea autorității sau forma ei istorică variată cu autoritatea însăși, să distingă mai multe spețe de autoritate. Astfel L. Stein deosebește 8 forme și anume: 1) *autoritatea părintească*, 2) *divină*, 3) *clericală*, 4) *regală*, 5) *politică-militară*, 6) *juridică*, 7) *școlară* și 8) *științifică*¹. În realitate însă deosebim trei forme tipice istorice de autoritate: 1) *religioasă*, 2) *politică* și 3) *științifică*. Autoritatea părintească, pe care L. Stein o consideră ca o formă specifică, a avut în vechime și ea un caracter religios, căci pater familias era șeful religios al familiei. Abia târziu când forma economică ia locul acelei religioase în familie, atunci *patria potestas* capătă un alt caracter decât cel religios. Autoritatea clericală, pe care Stein o menționează ca o formă aparte, pe lângă cea divină, nu este decât un derivat al acesteia. Clerul a constituit o autoritate socială, cu puteri mari, numai în numele religie; el a fost purtătorul absolut al cultului; de aceea când formele de manifestare ale credinței au început a se simplifica și încrederea în cult a scăzut, a început și ruina autorității clericale. Chiar autoritatea regală, politică și militară, era stăpânită de cea religioasă², căci *regele* a fost socotit, până nu de mult, ca reprezentant al puterii divine pe pământ. Înainte de a fi rege prin *voința națională*, era numai prin *grația divină*. De altminteri era și fatal ca prima formă de autoritate să fie cea religioasă, căci este constatată influența covârșitoare, pe care a avut-o religia în formula chiar a structurilor sociale. Individul slab, temător, dezarmat în fața naturii, avea nevoie de un suport în viață și de un îndrumător pe care l-a găsit într-o forță supranaturală, în D-zeu. Autoritatea religioasă a fost tipul cel mai absolut care nu putea fi contrazisă, în primele timpuri ale vieții politico-sociale. Corelatul acestui *absolutism religios* a fost *despotismul politic*.

Autoritatea religioasă, care astăzi, trebuie să recunoaștem, este în scădere, a avut totuși la începutul vieții politice caractere specifice, pe care nu le mai întâlnim la nicio formă de autoritate de acum. Într'adevăr în trecut autoritatea aceasta era *nelimitată* și *irevocabilă*, căci nu se putea concepe mărginirea puterii divine nici în spațiu, nici în timp și prin urmare nici restrângerea autorității religiei și a clerului. Cauzalitatea transcendentă era ultimul temelie al celei empirice, iar religia constituia mijlocul de a face

¹ L. Stein. Philosophische Strömungen der Gegenwart.

² Alexander Ular. Die Politik. herausgegeben von Martin Buber.

activă cauza potențială transcendentă. De asemenea, nefiind o autoritate delegată, ea nu putea fi nici revocabilă. Mai mult încă, autoritatea religioasă avea și putere executivă, forță de constrângere, caracter care astăzi îi lipsește cu desăvârșire: astăzi autoritatea religioasă a devenit *pur morală, interioară*.

Al doilea tip de autoritate este cel *politic*. Nu se poate concepe societate organizată fără ideea de autoritate, căci echilibrul intereselor individuale nu poate fi stabilit decât prin o forță, careia trebuie să i se supună toți indivizii grupați într'o anumită organizare. Societatea însă, deși e formată prin unirea membrilor săi laolaltă, devine o putere, o autoritate care impune fiecăruia în parte. Sinteza aceasta de relațiuni dintre indivizi constituie un tot cu însușiri și puteri proprii. În antichitate, în special, statul era omnipotent, individul nu avea niciun drept personal deosebit de acelea ale grupului social, el nu se putea considera ca o forță de sine stătătoare față de stat¹. În concepția aristocratică despre stat și individ, acesta din urmă apare numai ca un instrument pentru viața socială, autoritatea statului fiind principiul suprem. Concepția autoritarismului politic este reprezentată, în formă clasică, mai ales de *Th. Hobbes*. Acest filosof ia o poziție contrară lui Aristoteles în ceea ce privește concepția despre natura socială a omului, căci el îl consideră pe om ca un animal nesociabil, stăpânit de egoism. Legea morală nu are destulă putere să-l facă pe om să-și stăpânească instinctele, de aceea pentru a ajunge la siguranța conservării e nevoie de o *lege cu putere obligatorie și irezistibilă*. Această lege e *puterea civilă*, puterea statului, autoritatea politică. Această autoritate, privită din punct de vedere genetic, este ea însăși produsul unui contract dintre indivizi, prin care toți renunță la o parte din libertatea și voința lor absolută, în beneficiul unei persoane sau unui corp social, având în schimb siguranță și liniște pentru a-și urmări fiecare interesele sale proprii. Autorității acestui zeu muritor — *Leviathan* — nu i se poate sustrage nimeni și nu-i poate rezista nimeni². Statul are autoritate absolută și e suveran desăvârșit asupra indivizilor³.

Autoritatea politică are câteva caractere proprii și anume: 1) *are puterea de constrângere exterioară*, prin mijloace brutale chiar, neglijând cu totul concepția și voința proprie a unui individ, atunci când e în joc interesul statului. Cu drept cuvânt afirmă *Bluntschli* că autoritatea politică dă sancțiuni prin forțe exterioare, în deosebire de alte forme de autoritate care au numai putere de constrângere internă asupra conștiinței⁴.

2) *Autoritatea politică e limitată în întinderea și chiar în durata ei*, căci

¹ *G. Jellinck*. Allgemeine Staatslehre. Berlin, 1921. (Der hellenistische Staat).

² *Thomas Hobbes*. Leviathan. XVII. Everyman's Edition.

³ *Leslie Stephen*. Hobbes. London 1904. *G. Lawson*. Examination of the Political Part of Leviathan. *George Castlin*. Thomas Hobbes. Oxford, 1922.

⁴ *Bluntschli*. Politik als Wissenschaft. Stuttgart, 1876.

dacă depășește anumite granițe, ea provoacă reacțiune din partea indivizilor și poate fi micșorată, sau chiar răsturnată. Toate mișcările contra absolutismului autorității politice și pentru constituție, începând cu acele chărji ale coloniilor americane din sec. 17, continuând cu acel Bill of Rights al statului Virginiei (1776) și cu revoluția franceză, nu sunt altceva decât dovezi că autoritatea politică poate suferi schimbări, poate fi limitată.

3) Manifestările autorității politice și organele ei sunt *revocabile*; sunt legislațiile parlamentelor, care organizează, impun, dar și revoacă diferite puteri, diferite moduri de acțiune ale autorității politice.

Mijloacele de exercitare ale puterii politice sunt legea și justiția, de aceea *autoritatea juridică* apare numai ca un derivat al autorității politice. În societățile prestatuale, și forma juridică a autorității avea un caracter religios și era executată fie de către preoți, fie de către bătrâni sau oameni cu un prestigiu deosebit. Treptat-treptat însă ea s'a emancipat de religie și astăzi lînde să dobîndească un rol de seamă chiar în stat, moderând și impunând unele restricțiuni autorității politice însăș.

În sfârșit, forma cea mai ideală de autoritate este cea *științifică*, produs al timpurilor noi și semn al superiorității spiritului asupra materiei. Această autoritate are un caracter pur *intern*, căci nu e întovărășită de nici un fel de sancțiune și nu posedă niciun mijloc de constrângere exterioară. Singura ei cale de impunere este *convingerea*. Dacă această autoritate e lipsită de un caracter personal, ea nu este totuș nici instituțională. Dacă celelalte forme de autoritate enumerate până acum corespund unei necesități afective sau volitive, autoritatea științifică e de *natură logică* în primul rînd. Știința e patrimoniul comun al umanității, ea e ceva obiectiv față de noi toți și ni se impune tuturor, pentrucă ea conține rezultatele acumulate ale tuturor cercetărilor din trecut. Acestea sunt tipurile caracteristice de autoritate dezvoltate în mod istoric, evolutiv.

Dacă într'adevăr în om există un instinct al sociabilității și o trebuință de a fi sprijinit și îndrumat în viață de către societate, nu este însă mai puțin adevărat că el simte și nevoia de libertate, de manifestare și de realizare a tuturor dorințelor sale. Libertatea este o putere care mîină către acțiuni aproape tot așa ca și trebuințele economice. Este știut însă că societatea impune individului în mod absolut, anihilându-i de multe ori cu totul voința și constrîngându-l la anumite acțiuni. S'ar părea deci că este o adevărată contradicție între această libertate, către care aspiră orice om, și între ideea de autoritate. Lupta dintre individ și stat, despre care vorbește *H. Spencer*, nu e altceva decît opoziția dintre libertate și autoritate. În realitate însă, aceste două noțiuni: *autoritate* și *libertate*, nu se contrazic, ci se condiționează și se limitează reciproc. De aceea, afirmă *Jules Simon* că

«istoria societăților omenești, din orice punct de vedere am privi-o, este istoria autorității și istoria libertății».¹ Ceea ce se numește în limbajul obișnuit *ordine* nu este altceva decât *echilibrul între autoritate și libertate*. Desigur că orice om normal are dreptul la libertate numai cu condiția să nu lezeze dreptul altuia; autoritatea nu are alt rol decât pe acela de a recunoaște aceste margini ale dreptului de libertate individuală și de a interveni pentru a impune respectarea lor. Prin urmare autoritatea trebuie să apară numai ca o instituție care păzește drepturile indivizilor. Forța unei autorități în genere și respectul care se datorește, nu depind de severitatea și nici de întinderea ei, ci mai ales de *necesitatea* ei. Dacă nu se simte nevoie de o anumită autoritate și dacă ea nu e necesară pentru regularea unor drepturi determinate, atunci nu poate fi vorba de respectul ei. Deasemenea dacă se exercită o presiune, o constrângere acolo unde nu este necesar, autoritatea devine odioasă. Prin urmare autoritatea este un principiu necesar existenței sociale, căci ea veghează la justa regulare a raporturilor interindividuale. Dar orice autoritate, pentru a-și îndeplini menirea și pentru a nu da naștere la reacțiune, trebuie să îndeplinească două condițiuni: 1) să nu abuzeze de forța ei legislativă și executivă, să nu-și aroge drepturi, pe care nu le are, căci atunci ea vexează pe indivizi și îi determină la rezistență. 2) Să nu fie arbitrară și pătinoasă, ci să funcționeze conform unei legi, să se bazeze pe o lege de constituire și organizare a organelor ei și să fie față de toți indivizii egal de severă.

Autoritatea politică este, în principiu, o delegație dată de societate în interesul ei, pentru un anumit timp. Pentru stabilirea acestei delegațiuni se cere un consensus al indivizilor, dar cum foarte greu se poate realiza o *unanimitate*, rămâne întotdeauna numai o *majoritate*, care delegă puterea și determină autoritatea cu organele ei. Tăria unei majorități, în sensul ideal al cuvântului, nu constă în forța ei fizică și nici în puterea numărului, ci în poziția superiorității sale psihice. Se presupune că majoritatea reprezintă voința socială unitară. Intotdeauna rămâne deci o *minoritate* nenumărată, care nu a delegat ea puterea socială unor anumite persoane sau instituții. Într'un stat liber, unde există o autoritate rațională, minoritatea trebuie să fie liberă. *Toleranța este caracteristica adevăratei autorități democratice*. Această toleranță constă în respectarea concepțiilor, convingerilor și sentimentelor celor care nu sunt în vederile majorității, în măsura în care nu este periclitată esența autorității necesare însăși. Minoritatea poate deveni și ea majoritate dacă, pe bază de idei, grupează mai mulți indivizi în jurul ei. Într'un stat cu adevărat liber și democratic nu există majoritate și minoritate înțepenite, ci ele se schimbă după împrejurări.

¹ Jules Simon. Dictionnaire de la politique de M. Block. Paris 1863. pg. 168.

Autoritatea este o manifestare constantă a voinții generale, o necesitate socială, care se impune individului, dându-i o normă statornică de ordonare a voinții sale. Autoritatea ideală, pe care se întemeiază orice grupare socială, este aceea care respectă libertatea tuturor, întrucât această libertate și în gradul în care ea nu vine în conflict cu interesul general.

Această autoritate este numai cea *reprezentativă electivă*. Democrația a imprimat autorității un caracter *autonomic*, căci ea încearcă să înlăture din ce în ce mai mult constrângerea socială și impunerea cu sila a unei voinți străine. Democrația vrea să înlocuiască heteronomia prin libertate. Libertatea însă nu trebuie înțeleasă în sensul de înlăturare a oricărei autorități sociale, ci *libertatea de a colabora la alcătuirea și conducerea statului*. «Libertatea anarhiei a devenit libertatea democrației», cum zice *Kelsen*.¹ Societatea este o personalitate anonimă, care cuprinde în sine pe toți indivizii grupați la oaltă, de aceea în locul unei libertăți absolut individuale se tinde astăzi către *suveranitatea absolută a poporului*. Autoritatea nu mai are acum niciun element ontologic sau teologic, căci purtătorii ei sunt aleși de popor și chiar existența ei e produsul voinții generale. Autoritatea de azi este autonomă. Autonomia etică trebuie să aibă drept corelat necesar autonomia politică, în sensul arătat mai sus.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

P. Andrei

Profesor la Universitatea din Iași

¹ *Hans Kelsen*, Vom Wesen und Wert der Demokratie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1920. pg. 53.

FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ

Filosofia științifică se recunoaște a fi doar un moment al cugetării filosofice: un prim moment, acela în care spiritul ia în considerație știința, cu rezultatele ei, cu metodele ei, cu premisele dela care pleacă, cu procesele de gândire pe care le presupune. Prin aceasta, filosofia științifică este hotărât deosebită de filosofia pozitivă, al cărei punct de plecare este tot știința, dar ale cărei scopuri și pretenții merg mult mai departe, până la învăluirea prin știință a întregii realități.

Filosofia științifică se păzește mai întâiu de amestec în viața propriu zisă și în progresul științelor, și dacă ea are totuș o influență asupra lor, este fără a fi voită, și rezultă doar din aceea că nici o cugetare omenească de valoare nu rămâne izolată, ci influențează pe celelalte, iluminând spiritul sau realitatea într'un fel nou.

Ea menține deci spiritul într'o atitudine oarecum exterioară, de privitor plecat asupra celei mai trainice opere a activității omenești, ca asupra unei realități a cărei putere și valoare sunt primite și nediscutate.

Nici o preocupare psihologică, nici una metafizică. Spiritul privește spiritul, dar nu în sine, în fenomenologia sa intimă, ci în opera încheată, știința, și numai în ea, considerată ca realitate.

Mai multe precizuni asupra obiectului în genere, a materialului filosofiei științifice, zadarnic am căuta.

Știința e așa cum a putut fi încheată până la noi, frântă în bucăți, a căror legătură e încă o enigmă și care făc ca însuș cuvântul generic și unic, știință, să fie o iluzie.

Știința nu este încă una. Realitatea poate fi una și filozoful are deseori motive să o considere astfel. Omul de știință poate avea credință în această unitate, dar știința e încă departe de a o fi realizat.

A trebuit un secol de muncă pentru ca fizica să realizeze științific unitatea fenomenelor electrice. Ea a descoperit că lumina și magnetismul sunt deopotrivă fenomene electrice, având aceleași legi, acelaș suport fizic

ca un curent galvanic sau scânteia dintre poliți unui condensator. Câte îndrăzneli amețitoare, câte ipoteze schimbate rând pe rând, stoarse de toată vîlaga pe care o puteau da spiritului, au trebuit pentru această măreață operă de unitate! Dar cât de departe se poate merge astfel?

Întreaga operă a fost clădită pe câteva postulate: principiile energetice, în primul rând, iar în al doilea principiul continuității. Elementele suport ale fenomenelor electrice, spațiul fizic și eterul, erau presupuse continui, tot continui transformările înșile, variațiile energiei electrice.

Și iată că în momentul când unitatea electrică a luminii se ridică sigură pentru știința fizică, teoria discontinuității transformărilor energetice irupe violent, amenințând întreaga clădire. În același timp instrumentul infailibil al fizicii, matematica, suferă o lovitură, căci legile fizice, în special legile lui Maxwell-Lorentz ca și acele ale mecanicii clasice, sunt exprimate în ecuații diferențiale, cu presupunerea intrinsecă a continuității elementelor considerate.

Din matematici a venit totuși și reparația. Ea avea pregătită, cu mult mai multă grijă cultivată, o ramură aplicată la mecanică gazelor, la teoria cinetică a corpurilor, presupuse formate din atomi, și ale căror fenomene de căldură se găseau perfect explicate prin aceasta.

Și repede a venit siguranța că nu va fi prea mult de schimbat pentru a păstra câștigurile unui secol de muncă.

De atunci o încercare de unificare și mai completă (relativitatea), dar care pentru a construi, pune din nou totul în joc: principii, ipoteze, intuițiile fizice cele mai curente, păreri de bun simț imediat.

Materia ea însăși e înglobată în parte electricității, iar ceea ce-i caracterizează proprietățile gravitaționale, pus în socoteala unei anume conformații geometrice a universului. Dacă această teorie izbândește să reziste și să se completeze, se va putea vorbi de o adevărată unitate în știința fizică, mai ales că ea pare a da un loc bine situat pretențiilor discontinuității în transformările de energie.

Dar nu este încă totul clar. Nu este încă clară energetica în această vastă teorie; nu știu adică întinderea și forma precisă ce vor conserva principiile termodinamicii. Și cine poate declara satisfăcut de actuala teorie a eterului, sau de chipul cum sunt rezolvite problemele relative la întinderea universului fizic?

Iar lumea interioară atomului, care preocupă acum în deosebi pe fizicieni, pare să rezerve unele surprize: căci nu merge încă bine aplicarea acolo a teoriei lui Maxwell.

Se pare că forțe de o natură deosebită de acele prevăzute de teorie, intervin ca să strice ordinea și unitatea.

Din câte refaceri, potriviri și reveniri se clădește unitatea fizicii

care dacă a putut îmbrățișa într'o singură teorie fenomenele cele mai remarcabile, trebuie încă să lase deoparte multe altele mărginașe!

Fizica cosmică, acea care trebuie să lămurească condițiile unei nebuloase, precum și aceea care să determine condițiile din interiorul unui astru, poate abia da aproximațiuni problematice, cari sânt doar semnul că fizicienii încep să-și îndrepte într'acolo atențiunea.

Apoi înainte de această unitate fizică totală a lumii, știința fizicej trebuie să isprăvească cu problema îngustă a unității materiei, afirmată cu încredere din ce în ce mai mare, dar încă neprobată printr'o experiență crucială.

Iată dar știința materiei și a energiei care o animă: Matematica a pătruns-o adânc ajungând până la o anume geometrizare a întregii fizici; dar metodele continuității își păstrează partizani tot atâți cât acele ale discontinuității și teoriile energetiste sânt încă deoparte de acele pur fenomeniste.

Să căutăm unitatea în științele biologice? Un fiziologist scria odată că fenomenul fiziologic nu trebuie considerat nici în însă-și organismul viu, nici în celula lui, ci în moleculele cari o alcătuiesc, afirmând prin aceasta unitatea biologiei cu fizica. Și cred că aceasta a fost calea pe care întreaga știință biologică s'a îndrumat.

Dar este încă drum lung dela himismele și tropismele elementare, până la fenomenele de evoluție care îmbrățișează viața organică în mare și al căror mecanism fizic este foarte departe de a fi fost încă lămurit.

Știința nu are unitate și diferitele sale forme sânt lipsite de legătură organică. Acel care vrea să facă un tablou sistematic al științelor, trebuie să renunțe la un plan simplu de felul celui care a condus pe Comte.

Fără unitate în material, filozofia științifică nu are nici problemele determinate. Problemele ei variază cu epoca, urmărind evoluarea științelor, ici în extinderea cuprinsului lor, dînc'o în adâncirea și analizarea propriilor elemente.

Sunt patru secole de când revoluția copernicană a produs un curent de idei, o întrecere de cugetare căreia îi stă dovadă întreaga literatură a renașterii științifice și filosofice. Cugetătorul era atras către afirmația copernicană: pământul se învârte împrejurul soarelui, pentru cele mai deosebite motive.

Mai întâiu pentrucă această propoziție închide și afirmarea că pământul e asemenea celorlalte planete și participă cu ele la viața unică a universului fizic: cerul și pământul sânt una, legile fizice sânt universale, noi oamenii sântem forme ale naturii, trăind în natură.

Eră? era libertății pentru știință.

Aceste lucruri țineau atunci de filozofia științifică, ele nu închideau

materialitatea sub cari ni se înfățișează azi și erau cu mult mai mult de cât aparența lor—mai mult poetică—ne reprezintă acum. Era, în fapt, vorba de adevărate circumscrieri ale obiectului științei, circumscrieri cari eliberate de jugul metafizic sau teologic, rămăneau a fi făcute de știința însăși cu spiritul și metodele sale. Și asupra acestor metode cugetarea s'a oprit cu preferință. Afirmând cu Copernic că pământul se învârte în jurul soarelui, cugetătorul trecea dincolo de faptul material afirmat de această propoziție; el aproba metoda care condusesese la adevăr: cercetarea directă a naturii, coordonarea a numeroase observații, și închiderea lor într'o teorie obligată să dea, în modul cel mai simplu, seamă de experiență: adevărul copernican a fost primit întâiu ca ipoteză de calcul și, dovedindu-se a fi cea mai comodă, a fost proclamată ca fiind corespunzătoare adevărului.

Atâtea probleme cari pasionau cugetarea renașterii.

Astăzi nici unul dintre aceste interese nu se mai învârte împrejurul ideii revoluționare a lui Copernic. Ea nici nu mai reprezintă un adevăr în înțelesul pe care îl căutăm acum. E tot așa de adevărat că pământul se învârte în jurul soarelui, pe cât e de adevărat că soarele se învârte în jurul pământului. Amândouă propozițiile pot fi primite convențional. Cea copernicană e mai comodă — cum zicea Poincaré și o observase și Copernic, și Biserica Romană — dar nici una nu reprezintă adevărul.

O propoziție cu predicăție de felul celei de mai sus, în care unul dintre cele două subiecte este subordonat atunci când nu avem de exprimat de cât doar o relație între amândouă, și încă de poziție, nu poate fi conservată în fizica nouă, care a ridicat adevărul pe o treaptă mai înaltă de cât era în vechea fizică, deasupra caracterului convențional.

Vroiam să arăt schimbarea interesului și a problemelor în evoluția filosofiei științifice. E un fapt cu care chiar oamenii de știință se obicinuesc greu. De aceea s'a strigat scandal când Poincaré a îndrăznit să spună că propoziția lui Copernic e doar comodă și nu poate pretinde că afirmă adevărul. Am făcut de atunci progres și afirmând astăzi că adevărul asupra chestiunii trebuie ațfel enunțat, nu mai scandalizăm pe nimeni.

Nu e acesta singurul caz de deplasare a problemelor. L-am ales pentru că e tipic pentru o adâncă schimbare în știință, care a atras o adâncă schimbare a poziției filosofiei științifice.

Știința nu poate defini decât raporturi și proporțiunile sale nu pot stabili relațiuni decât între raporturi. Nici o lege științifică nu exprimă o proprietate absolută. Și totuș felul suprem al științei părea a fi diversele forme ale absolutului reprezentat prin spațiul cuprinzător și sediu al materiei, prin timpul orânduitor al mișcării și transformărilor în genere, prin materia indestructibilă — după afirmarea unuia din principiile fundamentale ale științei moderne, — prin diverse fluide, într'o vreme, iar în preajma

vremurilor noastre, prin eterul purtător de unde luminoase, mai apoi sediu al fenomenelor electrice.

Propozițiunile fundamentale, ca și acele care exprimau rezultatele ultime ale științei fizice, trebuiau să exprime proprietăți și modalități ale diverselor absolute și substanțe. Forma desăvârșită a adevărului se exprima deci tot prin propoziția predicativă curentă a vorbirii, elementul fundamental de altfel și caracteristic al logicii formale (Aristot). Este o legătură directă, imediată, între această logică a propoziției predicative și a silogismului aristotelic, și știința substanțelor. De aceea afirmația cuprinsă în teza lui N. Ionescu că logica aristotelică este substanțialistă, nu e numai plină de adevăr, dar esențială pentru orice cercetare purtând asupra limbajului științei. Exemplul afirmației lui Copernic nu este unic, și e doar important. Toată revoluția relativistică înseamnă doar aceasta: a da posibilitatea unui limbaj ale cărui propoziții să închidă doar o relație și nu predicatie pur și simplu. A scăpa la libertatea pe care posibilitățile limbilor europene o oferă, iar matematica de mult o pregătise.

Unei științe cu substanțe îi corespunde un limbaj cu propoziții predicative; exemple n'avem nevoie să căutăm în trecutul chiar foarte apropiat; este destul să aruncăm o privire la limbajul științelor naturale și nu vedem decât aceasta. Cele câteva corelațiuni care sunt căutate și arătate cu grijă, sunt izolate în mijlocul afirmațiilor substanțialiste.

Științei fără substanțe, sau cu cel mai mic număr cu putință, i se adaptează în mod normal și cu necesitate limbajul relativist, propoziția corelativă. Predicația nu are decât un loc auxiliar, e comodă uneori pentru simplificare, pentru precizarea unui punct de vedere. Dar sub această formă ea este sărăcită de toate rosturile ei substanțialiste. Revia la exemplul propoziției lui Copernic. Forma ei apăsa chiar știința veche. Căci în această formă nu se cuprindea doar numai presupunerea fixității soarelui, într'un loc absolut, determinat în spațiul absolut, și schimbarea de poziție a pământului. Ea închidea încă în rezumat afirmațiile teoriei atracției universale care explica această afirmație. Soarele atrage pământul cu o anume forță; cauza mișcării este în soare.

Ar fi voit omul de știință să exprime faptul simplu al schimbării de poziție a pământului față cu soarele, dar vechea propoziție trăgea după ea toată greutatea substanțialistă a noțiunii de forță. A trebuit ca dintr'odată teoria relativității să schimbe și limbajul și să desființeze substanțele.

Iar cât privește forța, putem proceda astfel la precizarea rolului ei: Doua corpuri în prezență exercită o influență fizică unul asupra altuia. Această influență se poate traduce, în genere, printr'o mișcare sau o tendință de mișcare de apropiere sau de depărtare, și poate fi măsurată.

Rezultatul măsurătorii este forța, reprezentanța cantitativă a înrâurii

reciproce între corpuri. Dacă cele două corpuri sunt părțile elementare, forța aceasta poate fi mai complet reprezentată printr'un segment de linie dreaptă așezat pe linia care unește părțile, a cărui lungime să exprime mărimea forței și care să arate prin săgeți că acțiunea este de apropiere sau de îndepărtare.

Noțiunea de forță este deci corelativă, legată de prezența împreună a două sau mai multe corpuri și nu determinată de virtutea substanțialistă pe pe care ar fi putut-o închide un anume corp material.

Acest fel de a considera forța, permite propoziției lui Copernic să se elibereze de o piedică. Dar atunci ea nu mai exprimă decât un punct de vedere; acela al observatorului legat fix de soare. Ca să afirme liber adevărul, comoditatea aceasta și convenționalismul sunt insuficiente și trebuie să căutăm proporția care să pue în situație egală soarele și pământul, să exprime în termeni de timp și spațiu distanța lor și poziția respectivă care o au față de un element de reper ales cu înțelegerea tuturor.

Plecasem să urmărim, cu propoziția lui Copernic, cum variază problemele filosofiei științifice, cum se deplasează. Interesul Renașterii era mai mult material, raportându-se la quantumul și întinderea pe care o îmbrățișează știința și apoi era în legătură cu metoda. Interesul nostru este adânc criticist, ținând la limbaj, la valoarea termenilor, la raporturile logice, la creațiunea unei logice științifice, la condițiunile științei și urmărind mereu și resturile de substanțe pe care știința le păstrează.

Dar în mijlocul acestei adânci schimbări a problemelor și a conținutului însuș al filosofiei științifice, problema adevărului științific rămâne constantă și prominentă.

Pentru adevăr au luptat cu Inchiziția și inerția minții filosofii Renașterii, afirmând că propoziția lui Copernic îl reprezintă, pentru adevăr Poincaré a înfruntat furtuni filosofice, afirmând că propoziția lui Copernic este cea mai comodă pentru exprimarea faptului și de aceea adevărată, comoditatea fiind singurul criteriu al adevărului științific, și tot pentru adevăr, relațiivității actuali se eliberează de propoziția lui Copernic, fără să-i nege comoditatea, și o înlocuiesc cu una corelativă.

Nu este exemplu mai util ca acesta, pentru a arăta caracterul propriu al filosofiei științifice. Subtila minte a lui Copernic și a iezuiților, cărora le plăcea teoria, găsisse de pe atunci încă o formulare a adevărului științific apropiată de cea a lui Poincaré.

Afirmarea lui Copernic era privită ca o ipoteză matematică, de lucru, mai bună decât cea ptolomeică. Și Copernic însuș a prezentat-o astfel, fără să-și dea seamă că ceea ce era doar o formă diplomatică, va fi mai târziu însăși forma adevărului. Căci el și contemporanii săi credeau sau negau că

realitatea însăși se acordă cu afirmația lui. Dar nici convenționalismul matematic, nici credința metafizică a conformității cu realitatea nu făcea fondul afirmațiilor renașterii asupra adevărului. Adevărul trebuia să fie conform cu experiența, așa cum este ea înfățișată și organizată de știință. Adevărul nu este unic, izolat, ci adevărurile se țin legate și asigurate în organismul științific.

Acesta e primul pas hotărâtor al filosofiei științifice. Acel pe care l-a încercat mai târziu Descartes și a fost reluat și întărit de Kant, n-a adus un sprijin pozitiv direct filosofiei științifice. Identificarea adevărului științific, al cunoașterii științifice cu cea totală a lumii, cum zice Nae Ionescu, nu e destinată în niciun fel să lămurească pozitiv procesul gândirii științifice, cu toată înălțarea în demnitate pe care i-o aduce. Pentru Kant adevărul rezultă dintr'o sinteză mintală între formele pure ale intuiției, spațiu și timp, și datele lumii externe, direct sau în urma unui proces logic. Dar nici adevărurile directe axiomatice, nici teoremele derivate nu scapă de sub jugul predicățiunii și al logicii substanțialiste a lui Aristot' și întreaga organizare științifică rămâne în aceeași lumină în care era privită și înainte. Că nu sunt beneficii indirecte suntem departe de a crede, dar mai ales pentru filosofia în genere, mai puțin pentru cea științifică.

Această adâncă reluare a întregii probleme logice a cunoștinței noastre a fost aducătoarea unui sâmbure de scepticism extrem de util cugetătorului. Germenele acestea a hrănit pe cugetătorii contemporani ca Mach și Poincaré și le-a dat sprijin îndrăzelii cu care au analizat știința. Poincaré putea spune, sprijinit pe Kant, că legile științifice nu sunt doar ale naturii. Suntem noi cari i le impunem ca niște cadre comode pentru noi, înăluntru cărora studiul și sistematizarea ei ne este cu puțință. Afirmarea lui Poincaré e cu o nuanță mai sceptică decât o îngăduise Kant direct și mai ales decât ar fi îngăduit-o el însuși unui contemporan al său.

Dar în fond aceasta interesează mai puțin pe filosoful științific: e o confesiune într'un moment rar. În Poincaré căutăm alt-ceva. Vederea sa limpede, nouă, a adevărului științific definit ca o convenție, nu față de realitate, ci în sânul științei.

Spațiul este euclidean sau neeuclidean? Nu-i în nici un fel în realitate, dar e mai comod să-l considerăm euclidean; față în ce constă adevărul. O ipoteză este adevărată sau nu? Această întrebare nu are sens dacă înțelegem alt-ceva decât că ipoteza este comodă sau nu. Există eterul? Da, pentru-că el ne dă cel mai comod mijloc de a ne reprezenta fenomenele luminoase, într'o teorie care să explice majoritatea împrejurărilor experienței.

Când ipoteza încetează de a mai fi comodă, încetează de a mai fi adevărată. Există moleculele și atomii? Da, pentru-că presupunerea existenței lor explică toate fenomenele.

Se căutase multă vreme criteriul adevărului. Iată în sfârșit unul care trece dincolo de *evidență*, pe care dela Descartes la Kant se sprijinise lumea și care putea fi cel mult aplicat în matematică. Și acest criteriu e scos din viața însă-și a științei, e de cea mai pură calitate de filozofie științifică.

Cu tot caracterul său convențional, *adevărul* lui Poincaré este substanțialist, afirmația este predicativă și ține încă de vechile forme ale științei substanțelor. Și apoi nu este unic. Dă puțină satisfacție, să te gândești că spațiul este și euclidean și neeuclidean. Știința se împacă până la un punct cu ast-fel de afirmațiuni, dar vrea să meargă mai departe. Ea vrea să poată afirma, fără alte posibilități, legi, adevăruri, cari în sânul său să fie unice, universale și sigure; nu numai matematica, dar și fizica și toate științele naturii se străduiesc să ajungă acest prag.

Că trebuie să mergem mai departe de criteriul comodității ne arată știința însă-și. Nici un moment nu s'a odihnit la gândul că ipoteza atomică este doar comodă. Ea a căutat atomii și i-a găsit. Nici un moment nu s'a oprit la gândul că eterul este o ipoteză comodă. L-a căutat, crezuse aproape că l-a găsit și iată că realitatea l-a pus iar în cauză. Dacă va fi găsit va fi totuș alt-ceva de cât cereau primele ipoteze. Natural, trebuie de făcut o clasificare a ipotezelor, dar pentru problematica tuturor criteriul comodității nu e decât un prag.

Căci adevărul există pentru știința de acum, pentru știința fără de spațiu și de timp absolut, fără substanțe, deci fără predicatie. Și dacă în mijlocul acestei științe o afirmație este în concordanță cu toate celelalte și poate îmbrăca haina relativistică, păstrându-și sensul și valoarea, o vom socoti adevărată. *Adevărul comod* îmbrăcat în termeni de *corelație*, rezistând adică, fără deformațiuni la schimbarea sistemelor de măsurare a lungimilor și timpului, ale diverselor mărimi caracteristice lumii fizice, este adevăr științific. Suntem aproape în fața unei reabilitări a științei, în fața ochilor ei proprii, dacă ea s'a simțit micșorată de criteriul lui Poincaré.

E comod că spunem de pildă că Soarele atrage Pământul invers proporțional cu pătratul distanței, dar adevărul acesta comod nu e încă adevăr științific. Să exprimăm faptul fizic în felul relativist al lui Einstein, și vom avea o propoziție adevărată.

Dacă propoziția este complicată în alcătuirea ei și cere pentru precizuni termeni matematici, nu poate fi mirare, căci ea conține complex expuse toate elementele cari în vechia propoziție erau subînțelese și exprimate în plus și adevărul.

Putem primi și propozițiile predicative, comode și utile, ușor de întrebuințat în unele calcule și în rostire. Dar le vom clasifica din punctul de vedere al adevărului pe care-l conțin, mai jos decât acele cari împlinesc condițiunile de cari vorbeam mai sus. Oricât am vrea să credem că ade-

vărul este unul, într'un singur fel, știința ne impune propoziții având diverse grade de adevăr în ele, dar ea știe cum să le considere pe fiecare iar filosoful are doar să le clasifice.

Nu este în același fel adevărată propoziția că două unghiuri egale cu al treilea sunt egale între ele, cu acea care afirmă că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte.

Cea dintâiu ține direct de principiul logic al identității, cea de-a doua de o axiomatică specială în geometrie, care îndată ce ar fi modificată, modifică și propoziția. Kant a încercat să puie aceste adevăruri pe același plan, iar logistica, după el, și-a propus să transforme întreaga matematică într'o sistemă de propoziții a căror valoare logică să nu fie mai mică decât cea afirmată de principiul identității. Știința a oboșit repede această încercare, căci problemele ei recente au dezarticulat toate formele geometriei, au luminat clar aziemele creând tot felul de geometrii, după axiomele primite sau adaose. A venit, ce e drept, și un însemnat folos din toată această muncă, a ieșit axiomatica, care se străduiește a găsi toate axiomele, postulatele și principiile ce stau la baza unei părți determinate a științei.

Ca să rămânem tot în Matematică, vom deosebi încă ambele tipuri de adevăruri de felul celui de mai sus, de altele pentru stabilirea cărora procesul logic nu este suficient. Nu este cu puțință logicește trecerea dela noțiunea de mulțime numărabilă la acea de mulțime continuă, mai precis dela numerele raționale la mulțimea continuă a numerelor reale. Toată sforțarea lui Dedekind, Weierstrass și Cantor a rămas zadarnică pentru rezolvirea acestei probleme pe care noi o credem insolubilă fără participarea unei operațiuni noi, a cărei legitimitate trebuie definitiv recunoscută: operația inducțiunii complete care închide pe acea a limitei. Mulțimea continuă este un lucru așa de nou față de mulțimea numărabilă a numerelor iraționale, că a produs emoție antimonială lui Ricard, care, împotriva demonstrației lui Cantor că mulțimea continuă nu e numărabilă, demonstra contrarul, fără ca nimeni să observe dela început că era la mijloc doar un abuz de vorbe.

Calculul erorilor și acel al probabilităților pun adevărul în cumpănă cu experiența și cu întâmplarea. O afirmare poate fi aproximativ adevărată și se poate chiar preciza mărimea aproximației. Transpunând limbajul acesta în fizică, unde aceste calcule au o întinsă aplicare, ajungem des la afirmațiuni de felul următor: Proprietatea A este adevărată până la măriri de ordinul $\frac{1}{10^n}$ din metru; sau: Mecanica clasică este aplicabilă fără erori sensibile pentru orice experiență de dimensiunile medii (orice mecanism construit de om).

Aceste adevăruri, de un caracter cu totul special, au manipularea grea, grea fiind însăși enunțarea lor cuprinzătoare a proprietății sau legii care

se afirmă și în acelaș timp a limitelor de valabilitate întotdeauna greu de asigurat în calcule și teorii.

Dar nu teoriile adevărului domină filosofia științifică: ele sunt fapte de resort oarecum anatomic. Examinarea operațiunilor mintale care prezidă la viața științei, la stabilirea legii, la crearea teoriilor, la înlănțuirea adevărului, pregătește acestei filosofii cele mai mari greutăți. Căci un acelaș fapt poate fi prezentat pe căi diverse, prin înlănțuiri de un formalism logic (aristotelic) perfect și în acelaș timp de drumuri inductive care nu sunt mai puțin științifice.

De multe ori adevărul este găsit printr'un anume proces mintal, intuiția, de pildă, și apoi prezentat altfel, de pildă logic. Intuiția științifică e o adevărată operațiune științifică, cu siguranța de care este întovărășită și cu preciziunea cu care își formulează rezultatele. Fără a nega această operație, logicienii o disprețuesc. Dar filosoful care nu ascultă decât glasul științei trebuie să recunoască că operațiunile fundamentale sunt acele prin care ea este realizată, prin care trăește. Suntem obligați să punem alături cu intuiția, inducția în genere, inducția complectă, ca operație matematică pe care zadarnic s'au căznit logicienii s'o reducă, operația de grup, intim legată cu experiența noastră fizică.

Și în aceste elemente n'am dezgolit încă toate operațiunile elementare ale spiritului științific. Nu ne atingem acum de ele. Dar acele pe care le-am pomenit sunt destule pentru a arăta greutățile întreprinderii ce logica a făcut-o pentru a invada știința și a se face stăpână.

Logica pretinde să poată organiza știința. Stabilind toate axiomele și postulatele unui domeniu științific, toate propozițiile acestui domeniu trebuie să rezulte pe cale de evidență logică.

În ce constă această evidență logică? În simpla participare predicativă, după Aristot. Logistica a recunoscut insuficiența acestei pretenți și a creat o logică mai largă, introducând în procesul logic pe lângă noțiuni, clasele de noțiuni și propozițiile. Logistica a fost inspirată în această procedare de matematica însăș, în care calculul funcțional — calculul în care elementul nu este numărul, ci funcțiunea — a făcut progrese însemnate, ajungând unul din elementele fundamentale ale analizei. Și în aceasta ea a fost bine inspirată. Decât, calculul cu numere și calculul funcțional operează fiecare în domeniul său, dar trecerea între ele este cu puțință în matematică. Nu acelaș lucru este în logica nouă. Postulatul lui Dedekind a fost piatra de încercare care a frânt avântul logisticii, neputincioasă să realizeze trecerea dela numărul rațional la continuu.

Și ne întrebăm atunci, credincioși ai rosturilor științei, dacă nu cumva ea este ireductibilă la altă logică, decât este ea însăș. Bine înțeles, simpli-

ficări se vor realiza. Calculul funcțional a împlinit chiar adânc această dorință și își continuă drumul în toate ramurile matematicilor, mecanicii, în fizică și chiar în unele științe naturale.

Și tocmai acest calcul pare a fi schema logică a științei: mai complexă, mai puternică, decât formalismul neputincios chiar al încercării logice, și în stare să conducă și la descoperiri, adevărat instrument viu al cugetării științifice.

Octav Onicescu

NOTĂ

Asupra unei noi clase de judecăți

Exemplul forței pe care îl ia Onicescu, în articolul de mai sus, pentru a indica schimbarea ce se efectuează în mecanismul logic al științelor, este în adevăr caracteristic¹. El arată lămurit până în ce măsură judecățile de relație au înlocuit astăzi, în știință, predicăția. Analiza acestui exemplu provoacă însă următoarele reflecții:

Reduse la cea mai simplă și mai caracteristică expresie, cele două concepții ale forței se prezintă aproximativ așa:

1^o Soarele are o forță, grație căreia (sau: din care cauză) atrage pământul.

2^o Soarele și pământul puse în prezență, exercită o influență fizică unul asupra altuia. Această influență se poate măsura. Rezultatul măsurătorii este forța, reprezentanta cantitativă a înrâuririi reciproce dintre cele două corpuri.

În primul caz, forța e o calitate a soarelui. Judecata respectivă are în adevăr fizionomia substanțialistă și se poate așeza ușor în predicăție.

În cazul de al doilea, forța este o relație între cele două corpuri puse în prezență, care au, ambele, față de forță, din punct de vedere logic, aceeași situație. Forța ar fi deci *un fapt*, care se constată ori de câte ori cele două corpuri sunt în prezență. Despre cele două corpuri se afirmă, din punct de vedere logic, același lucru; nimic mai mult despre unul de cât: despre celălalt.

Înșind din cazul concret: judecata de tipul întâu se poate formula:

$$a > b$$

adică a este b:

¹ E adevărat că — după cunoștința mea, cel puțin — conceptul de forță nu a fost încă tratat, nici chiar în lucrările științifice, de această manieră. Îmi permit a crede totuși că progresele limbajului matematic sunt astăzi suficiente, nu numai pentru a îngădui, dar chiar pentru a pretinde o asemenea tratare. Exemplul pe care îl amintim poate fi deci pe drept cuvânt considerat ca specific și definitoriu pentru structura logică a științei actuale.

Cea de tipul al doilea,

a R b

adică a și b stau în relația R.

Am deduce că există deci două clase de judecăți bine distincte și cu funcțiuni deosebite: judecățile de predicăție și judecățile de relație.

Să notăm că dacă indicațiile de mai sus sunt juste, atunci

a R b

este tot una ca

b R a

ceea ce în cazul analizat mai sus e adevărat.

Dar să luăm un alt exemplu: *a este mai mare decât b*. Propozițiile de acest fel sunt considerate în genere ca judecăți de relație. Să observăm însă că dacă punem propoziția de mai sus în forma

a R b

atunci

BCU Cluj / Central University Library Cluj

nu mai subzistă; ca în cazul propoziției forței, de pildă, — ci este deadreptul fals.

Cred să pot afirma că judecățile de acest tip nu sunt cazuri speciale ale judecăților de relație; ele constituiesc o clasă aparte, cu funcțiuni bine definite, și se înserează prin structura lor logică între judecățile de relație și cele de predicăție.

Pentru moment, nu fac decât să indic problema. Voi reveni cu precizări asupra ei, într'un număr apropiat.

N. Ionescu

FILOZOFIA CA DISCIPLINĂ TEORETICĂ

— NOI PRECIZĂRI —

I

1. Pare o prezumție sau un lucru de prisos a mai scrie despre obiectul filozofiei. Nu e o temă desbătută până la oboseală? Cu toate că, în interesul deslegării problemei, nu vor fi ocolite lucruri multora cunoscute, socotim că deabia azi această veche chestiune se află în situația de a fi discutată pe temeiul unei documentări complete. Statornicirea hotarelor filozofiei nu e o temă de mâna a doua: prin aceasta, filozofia își afirmă dreptul la existență și individualitatea ei, deosebindu-se astfel de ceace ea nu este și nu poate fi. Un nou obiect al filozofiei, e un nou chip de a privi filozofia. În această privință nu s'a rostit cel din urmă cuvânt.

Pentru ca spusele noastre să nu pară arbitrar, e neapărat să confruntăm concepția noastră cu doctrinele opuse și să examinăm chestiunile prejudețioase.

2. Oricărui cunoscător al filozofiei tradiționale i se impune, aproape fără voe, o melancolică constatare: între țința urmărită de filozofie și mijloacele ce-i stau la îndemână pentru atingerea aceluși scop, există o disproporție stridentă. Filozofia, în prezent ca și în trecut, e mare în aspirații și redusă în puterile ei. Această constatare ne oferă cheia înțelegerii destinului bizar, a fluctuațiilor de curs suferite de filozofie în decursul culturii europene. Aci filozofia a fost idolatrizată ca cea mai curată și înaltă simbolizare a spiritului științific, aci a fost desconsiderată și privită ca o fantasmă a trecutului, ca o disciplină a cărei valoare și perpetuare sunt fondate numai pe un miraj istoric, înșfârșit, ca o simplă curiozitate de muzee. O atitudine mai cumpănită față de filozofie s'a manifestat, totuș sporadic, deabia în veacul trecut. Era însă prea târziu: omenirea, printr'o falsă alternativă, se obișnuise a aștepta dela filozofie totul sau nimic.¹ Ceva numai, trecea ca nevrednic pentru filozofie.

¹ K. Jöel observă că oridecâte ori filozofia vrea să fie totul, devine nimic. (Die philosophische Krisis der Gegenwart. 2-a ediție, 1919, p. 6).

Dezacordul dintre scopuri și mijloace își află un început de lămurire în împrejurarea, relevată de W. Windelband, că în termenul de filozofie, în diverse circumstanțe istorice și geografice, au fost adăpostite cunoștințele cele mai disparate. «Istoria arată mai de grabă, că în acea sferă, asupra căreia cunoștința poate să se îndrepte, nu e nimic care să nu fi fost atras vreodată în filozofie, și așijderea nu e nimic care să nu fi fost exclus cândva din ea». ¹ La tot ce-a fost etichetat vreodată ca «filozofic», am putea descoperi o comunitate de termen, nu însă de lucru. Un număr de inși, fără prea multe note comune, sunt numiți «Pavel». «Cine oare se gândește a scrie o istorie a oamenilor numiți Pavel?», se întreabă Windelband. «Pavel» al culturii este «filozofia».

Insuș autorul citat mai sus nu se lasă furat de această glumă, ci recunoaște îndată că filozofia are un «înțeles» ce poate fi scos la lumină — nu însă fără oarecare greutate —, și o însemnătate despre care ne vorbește întreaga dezvoltare a culturii apusene.

Nestabilitatea cuprinsului filozofiei a mai fost prezentată drept o trăsătură firească a spiritului filozofic. Filozofia nu este un «sistem» *ne varietur* de adevăruri, ci o «temă infinită», un proces necurmat de apropiere de adevăr, un neistovit efort din partea filozofului și o determinare nelimitată a obiectului filozofic. Cu alte cuvinte, stă oarecum în natura filozofiei de a fi și a nu fi în același timp. Nu există o filozofie, ci nesfârșite filozofii; de aceea sistematica filozofiei este intim unită cu istoria filozofiei; permanent e numai *spiritul filozofic* sau, cum spunea Kant în anunțul despre înțocmirea prelegerilor sale din semestrul de iarnă 1765/66: «filozofia» sau deprinderea de a gândi. Filozoful e omul ce nu se descurajează și nu rămâne cu mâinele în sân multă vreme.

Către acest înțeles al filozofiei sunt aplecați, ca un reflex al filozofiei hegeliene, kantienii din jurul lui Cohen și Natorp («școala dela Marburg»). Un proslit al acestora, K. Sternberg, rezumează în chipul următor concepția despre filozofie a acestei «școli». «Din punctul de vedere al subiectului filozofia e năzuință nețărmurită; din punctul de vedere al subiectului ei, un proces infinit» ².

3. Scopul urmărit în acest studiu nu este o simplă prezentare critică al feluritelor înțelesuri ale filozofiei din trecut și din timpul de față ³, ci o

¹ W. Windelband: Präludien, ediția 6-a. I, p. 8.

² K. Sternberg. — Einführung in die Philosophie. Leipzig, 1919, p. 6. Același lucru. a: O. Ewald — Gründe und Abgründe. II, p. 201.

³ Expuneri mai cuprinzătoare la: W. Dilthey — Systematische Philosophie (Kultur d. Gegenwart, pp. 1-67, și Weltanschauung, pp. 3-51, precum și în mai toate manualele de „introducere în filozofie“ (Külpe, Paulsen, Jerusalem, Wundt, Cornélius, Fouillée, etc.)

scurtă și sumară indicație a direcției în care socotim că filozofia își va afla un fundament sigur și un obiect nediscutabil. Incercări de filozofie *exactă* nu sunt necunoscute timpului nostru, cu toate că azi «vederile asupra lumii» s'au înmulțit atât de mult, încât nimeni nu se poate plânge că nu-și va găsi filozofia după placul inimii, — cași cum filozofia ar fi o chestiune de gust și de preferință afectivă. Să considerăm problema noastră în mod sistematic și rece, și nu se poate să nu ajungem la o concepție limpede, chiar dacă, aceasta nu va fi în totul de acord cu ceea ce îndobște se cere dela filozofie.

Nu spun celui ce cunoaște istoria filozofiei un lucru nou, dacă susțin că *metafizica*, atât de ironizată acum 40-50 de ani, dar reînviată de pe la 1900 încoace¹, este inima filozofiei, preocuparea filozofică de căpetenie. Momentele istorice cele mai caracteristice ale filozofiei sunt legate de acest cuvânt: *metafizica*. Aceasta e atât de veche, încât pare că a fost totdeauna și că, în anume sens, e nemuritoare. Un popor cult fără *metafizică*, declară Hegel, este ca un templu, altminteri felurit ornat, dar fără «sfânta sfințelor»². Cu toate că nici un cugetător, cum observă Eucken, nu și-a denumit cercetările sale ca «*metafizice*», privirile fiecăruia sunt îndreptate spre ceea ce și astăzi se socotește ca privilegiul metafizicii: cercetarea principiilor, a problemelor celor mai generale și vaste, referitoare la lume, la *realitatea ca întreg*.

Pe câtă vreme științele speciale se limitează la anume fracții sau provincii din *realitate*, *metafizica* se ocupă cu *întregul* realității, cu «unul și totul», deci cu ceea ce e mai general în univers. Știința, zice J. Baumann, ne «*orientează în lume*», *metafizica* (filozofia) ne «*orientează asupra lumii*». Știința sfășie *realitatea*, o fracturează, *metafizica* o reîntegrează; știința urmărește explicarea fenomenelor prin cauze secundare și condiționale; *metafizica* e îndreptată spre cauzele prime, spre esențe și necondiționat, de care depind cele dintâi.

4. Din această schematică determinare a motivului metafizic extragem dela început două note caracteristice: 1) *metafizica* are drept obiect ceea ce e mai obștesc în lume: *principiile*; 2) aceste principii se referă la «*întregul*» universului, la tot, la «*necondiționat*». Pe scurt, obiectul metafizicii ar fi *principiile realității*, *realitatea* privită nu în parte, ca la științe, ci *integral* ca un bloc unitar.

Istoriceste vorbind, *metafizica* a confundat sau a amestecat aceste

¹ Doch sehe ich recht, so strebt unsere moderne Schulphilosophie Kraft der hohen Macht des Denkens, die in ihr wohnt und die sie verlicht, selber schon einer neuen Metaphysik zu. (K, Joël, op. cit., p. 38).

² Fr. W. Hegel — *Logik* (Werke, ed. Marheineke, etc.). 1841, vol. III (ed. 2-a), p. 1.

două note, în sine deosebite, ale operei sale; cercetarea noastră are, între altele, drept scop a arăta, că dacă înem să atingem punctul întâiu, care este deplin acceptabil, trebuie să jertfim fără păcat punctul al doilea: metafizica n'a fost capabilă a formula adevăruri cari, păstrând proporțiile impuse de obiect, să sufere comparație cu acelea ale științelor speciale, tocmai din pricină că a nutrit ambiția de a desvălui «enigmele universului», cu alte cuvinte, de a îmbrățișa *totalitatea* realității, fie prin gândire (pură sau fundată de experiență), fie, mai cutezător, prin «intuiții» supraempirice.

Atât atitudinea negativă, cât și cea pozitivă, față de metafizică, amândouă deopotrivă au nevoie de o adâncă legitimare și de o prudentă asigurare a propozițiilor lor; altminteri ambele stau pe aceeași linie a arbitrarului dogmatic. Succesul și nesuccesul de *fapt*, sau, în cazul metafizicii predilecția și nepăsarea timpului față de lucrările cu conținut metafizic, nu constituiesc în ele însele o validare. Numai știința comportă o legitimare prin rezultate *de facto*, de oarece ea poate fi continuată și aplicată printr'o *tehnică* de interes obștesc; pe câtă vreme metafizica nu cunoaște decât nedeterminabile efecte colective și vagi ecouri morale.

Limitarea cercetării obiectului filozofiei aproape numai la acela al metafizicii ar putea deștepta obiecții. Am declarat dela început că nu urmărim a da un tablou de istov al formelor filozofiei, al cauzelor psihologice ale filozofiei (mirare, indoială) și încă mai puțin o reabilitare a metafizicii. Din contra, suntem convinși că filozofia nu va păși pe calea biruinței decât după ce va înceta de a fi o «metafizică», în înțelesul tradițional al acestui termen; de altă parte suntem datori a adăoga că metafizica are o lature permanent viabilă: cercetarea *principiilor*, așadar, a tot ce e mai general în cunoștința noastră. De altfel, asupra acestui punct mai toți cugetătorii de azi sunt de acord și gândesc în unison. Toate celelalte înțelesuri ale filozofiei sunt direct sau indirect în dependență de *filozofia ca «metafizică»*.

Între celelalte sensuri ale filozofiei, cel mai răspândit în vremea noastră e filozofia ca *teorie sau critică a cunoștinței*. Obiectul filozofiei nu poate fi realitatea în integralitatea ei, pentru cuvântul că realitatea, în toate fășiile ei, aparține științei; iar *întregul*, necondiționat și esențial, depășește puterile de cunoaștere ale omului; ci cercetarea *cunoștinței ca atare*: a) a izvoarelor ei; b) a valorii ei obiective; c) a marginelor ei. «Teoria cunoștinței», transformată de Kant în «știință fundamentală» (Prefața la ediția a 2-a «Criticii rațiunii pure»), pretindea că va lua locul vechii metafizice, prezentându-se ca un prolegomenon la o «metafizică viitoare, care va avea dreptul să se prezinte ca știință».

Deci, în gândul limpede exprimat al lui Kant, teoria cunoștinței nu eră ostilă oricărei metafizice, ci numai celei *necritice* sau «dogmatice». H. Lotze observase că o teorie a cunoștinței, lipsită cu totul de motive meta-

fizice, este peste putință; iar foarte de curând, neokantianul N. Hartmann declară fără înconjur că nu există critică fără metafizică.¹ «Precum teoria cunoștinței presupune metafizica, tot astfel metafizica presupune teoria cunoștinței; ele se condiționează reciproc».² Este dar nevoe, adaogă el, de o «ontologie critică». «Unica consecință valabilă a criticismului subiectivist³ ar fi fost: problema cunoștinței trebuie să cadă odată cu problemele tradiționale ale metafizicii. Că cunoștința e în ultimă esență o problemă metafizică, nu mai era nici un secret dela «scepticismul antic»⁴. Metafizica nu e numai, cu necesitate, lângă teoria cunoștinței, ci în teoria cunoștinței. Un gânditor francez, eminent cunoscător al științelor speciale, E. Meyerson, depășește pe Hartmann și susține că nu numai teoria cunoștinței, ci orice știință în genere, oricât de exactă, nu se poate lipsi, contrar tezei pozitivistice, de «metafizică» și de «ontologie»⁵.

De altminteri istoria filozofiei ne oferă prețioase mărturii. «Critica» lui Kant se află încadrată între două metafizici: metafizica dogmatică, raționalistă, pe care Im. Kant o respinge ca o pseudo-știință, ca o «aparență transcendentă», și metafizica idealistă, speculativă, care s'a dezvoltat în numele lui Kant. «Epigonii», cum numește Otto Liebmann pe idealistii postkantieni, nu sunt o decadență a criticismului, ci o germinare la timp a ideilor kantiene. «Filozofia speculativă» (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, etc.) descinde nemijlocit din Kant și fără acesta apariția ei e inexplicabilă; totuși e de adăogat că la zămisirea ei a contribuit aproape tot atât de mult și Spinoza⁶.

Legătura dintre metafizică și teoria cunoștinței, cele două științe fundamentale sau filozofice până în vremea noastră, va fi reluată mai jos. Putem însă divulga chiar de pe acum că filozofia, dacă ține să fie — spre deosebire de științele speciale — o cercetare a principiilor, a fundamentelor, așa dar a tot ce e mai general în lume, trebuie să înlăture critic, ca fiind încărcate de prejudecăți și de necontrolate premise, atât metafizica cât și teoria cunoștinței. Filozofia va avea un obiect autonom, alături de științe, filozofia va deveni în adevăr o «știință fundamentală», numai sub o singură condiție: dacă va înceta de a fi o «metafizică» sau o «teorie a cunoștinței». Pentru noi nu există alternativa: sau metafizica sau teoria cunoștinței, ci nici una nici alta. Examinarea, mai ales a metafizicii, va statornici în linii largi care e obiectul unei filozofii lipsite de dogmatice premise.

¹ N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, p. 5.

² N. Hartmann. Ibidem, p. 6.

³ „Criticismul subiectivist” e criticismul ce pretinde că nu cunoaște nimic independent de subiect, deci că face cu totul abstracție de postulatul ontologic.

⁴ N. Hartmann. op. cit. p. 28.

⁵ E. Meyerson. De l'explication dans les Sciences, 1921, vol. I, și II. 220, 229, etc.

⁶ E. Cassirer. Das Erkenntnisproblem, vol. III, 1920, p. 17.

5. Nu socotesc de prisos câteva considerații, în legătură cu studiul de față, asupra peripețiilor termenului de «metafizică». Chiar dela începutul erii moderne, contemporanul lui Descartes, P. Gassendi, bănuiește că termenul de metafizică se datorește, printr'o întâmplare editorială, comentatorului și orânduitorului operelor aristotelice, Andronikos (sec. 1 în. Hr.), care ar fi așezat cercetările fundamentale aristotelice (14 cărți, fără strânsă legătură între ele) «după cele de fizică» (ta metā physikā), *post. physicas disciplinas* sau *transphysica*, cum le numește scolasticul aristotelic Thomas (Met. Prooem.). Așa că o orânduire accidentală a făcut ca acele scrieri pe care Aristoteles le numise «prima filozofie», să dobândească numele de «metafizică».

Bănuiala poate fi întemeiată; dar nu vedem ce anume motiv a îndemnat pe Andronikos să situeze «după scrierile de fizică» pe cele de «prima filozofie», când știut e că pentru Aristoteles, cum indică și numele, «prima filozofie» trebuia să premergă fizicei, pe care el o mai numea și «a doua filozofie». Se prea poate însă ca Andronikos, în această orânduire, să se fi călăuzit de o indicație a lui Aristoteles însuși, care prețuia încajuns cercetarea specială ca pregătire a «sintezelor» generale. Cunoștința metafizică e însă numai *pentru noi* mai târziu (πρότερον πρὸς ἡμᾶς), pe când în natura lucrurilor ea este un *prius* (πρότερον τῆ φύσει). Pentru noi, metodologic, «cele metafizice» vin *după* «cele fizice», în sine ele premerg tuturor celorlalte (aceeaș interpretare și la scolasticul Thomas).

Oricum ar fi, fortuită sau nu, acea așezare de opere a fost cel dintâiu impuls pentru răspândirea numelui norocos de «metafizică». Semnificativ e însă că Grecii înșiși, făuritorii termenului, nu-l întrebuițau pentru a desemna știința filozofică fundamentală, pe care ei o mai numeau *dialectică*, teologie, chiar ontologie. Este destul de aproape de realitate că termenul, în înțelesul de azi, a fost făurit de latini, și anume de latinii neoplatonici. Eucken îl atribuie neoplatonicului Herennius (sec. 3 d. Hr.): iar Rehmke tot unui neoplatonic, lui Boethius, omorât de regele Goșilor în 525, așadar celui din urmă neoplatonic al Apusului. Că neoplatonicii au consacrat termenul de metafizică, este verosimil. La ei nu mai era vorba de o contingență editorială, ci de o necesitate teoretică. Metafizica se ocupa cu ceea ce se află «dincolo de cele fizice», cu *supranaturalul*, transcendentul; dumnezeul și ideile neoplatonice sunt «în afară de natură».

E de notat că în grecește termenul «metā physikā» eră neutru și plural, iar în latinește, mai ales din sec. al 13 (scolastica cu Averroes), devine feminin și singular. Avem aci, ca și la termenul de «matematici» (matematica), o întreită schimbare: de compoziție, de gen și de număr. (G. Runze. *Metaphysik*, 1905, p. 7). Poate din această pricină termenul nostru a rămas până azi destul de neclar; iar Eucken deplânge subînțelesurile vătămă-

toare: metafizica e ceva îndepărtat, străin de ceea ce e nemijlocit cunoscut, o speculație obscură asupra obscurului și misteriosului. Până în zilele noastre metafizica a păstrat inefabila pecetie a misticismului neoplatonic.

Asupra acestui termen ni se impune încă o observație: «metafizica» poate fi tâlmăcită fie *spațial* adică «dincolo de cele fizice» (suprasensibil sau «inteligibil»), fie *temporal* adică «după cele de fizică». În sensul spațial (*trans.*) absurditatea e vădită: «dincolo» de cele fizice trebuie să fie tot ceva în spațiu (fizic), căci «dincolo» sau «dincoace», «văzut» sau «ascuns» (nevăzut) sunt termeni corelativi în lăuntrul aceleiași realități. Numai între corpuri localizabile, nu între corpuri și spirite sau idei, există astfel de corelații: un corp este «dincoace», un altul e «dincolo»; unul e vizibil, altul e «ascuns» vederii, ca miezul în coaje. «Interiorul» este tot un corp ca și «exteriorul».

«După» (post), în timp, s'ar raporta la cercetări care *genetic* vin la rând în urma celor de fizică, fără ca prin aceasta să se determine mai de aproape natura sau obiectul acestor cercetări. În schimb, sensul genetic poate închide o valorificare, după cum admitem sau nu, că momentul precedent este superior sau inferior celui consecvent. Emanationismul neoplatonic vede în faza următoare o decădere sau scoborâre față de faza inițială perfectă; evoluționismul modern, dimpotrivă, socotește consecventul ca un spor și un progres față de antecedent. Noi înlăturăm din raportul genetic dintre știință și filozofie (metafizică) orice subînțeles axiologic: «a fi după» științe nu e *eo ipso* un spor sau o scăpătate. Sporul sau scăderea trebuie să caute în altă parte. Un astfel de raport de valorificare se întâlnește și atunci când privim raportul dintre științe și filozofie ca un echivalent pe alt plan al raportului dintre *părți* și *întreg* sau tot. Filozofia nu e numai în afara «științelor», cum poate fi întregul față de părți, ci și «ma presus» de ele, ceea ce nu e permis a predică despre întreg ca atare.

Dacă suprimăm însă din termenul de «metafizică» atât sensul principal spațial cât și cel secundar temporal, nu mai rămâne din el decât o pură negație: *ne-fizic*, care, ca orice «termen negativ», nu spune nimic, dacă nu are și un corespondent pozitiv, cum d. p. «necorporalul» are ca echivalent «spiritualul». Cu acestea trecem la examinarea sistematică a metafizicii.

6. Insuș Aristoteles deosebea «metafizica» («prima filozofie») de celelalte științe particulare, numite de el «filozofii» (Platon în «Teaitetos» numește geometria o «filozofie»). Metafizica are ca obiect ceea ce este general sau comun tuturor științelor, «existența ca existență» (τὸ ὄντως ὄν), adică universul ca univers, realitatea în *întregul* ei. Metafizica eră știința fundamentală; iar celelalte științe aplicări parțiale ale principiilor statornicite de cea dintâu. Aristoteles, care cel dintâu printre cei vechi dă oarecare

conturare raporturilor dintre știință și filozofie, păstrează totuși convingerea antică că *filozofia* este știința în genere și atotcuprinzătoare, în lăuntrul căreia metafizica merge în frunte. Metafizica e îndreptată spre *întregul* lumii, pe câtă vreme celelalte științe sau «filozofii» se îndreaptă spre diferitele părți (corpuri moarte, organisme, suflet, societate). Metafizica eră științifică, fiindcă, la Aristoteles, științele erau metafizice. Idealul oricărei științe eră apropierea de metafizică, posesiunea secretelor realității, știința supremă, cea dintâi dar și cea de pe urmă, alfa și omega. Antichitatea greacă, și după Aristoteles, este epoca de pașnică conviețuire, în sânul cuprinzător și generos al unei vagi și nediferențiate «filozofii», a științelor speciale și a metafizicei. Lămurirea acestui acord între științele speciale și metafizică trebuie căutată în împrejurarea, că nici metafizica nici științele nu erau atunci desine stătătoare, că nici una nici celelalte nu erau conștiente de scopul și mijloacele (metodele) ce decurg din natura lor.

Cu începutul erii noi, științele naturii (mână în mână cu matematicile), conștiente de scopul lor, se dezvoltă prin mijloace proprii; iar rezultatul e că ele se despart nu numai de teologie ci și de vechea metafizică. Totuși, între știința naturii și o nouă metafizică, ființează în cursul sec. 17 și 18 destul de strânse legături, până ce în sec. 19, mulțumită în deosebi avântului științelor biologice și al spiritului, adică al științelor ce au suferit mai mult de tutela metafizicii, științele speciale își fixează cu gelozie domeniile lor și astfel ele se separă de metafizică, luând față de aceasta o atitudine ostilă și radical negativă. În același timp noile științe, devenite autonome, se opun chiar filozofiei în genere, de oarece întrevedeau, cu bună dreptate, că sufletul oricărei filozofii e metafizica. Indată ce științele speciale s'au afirmat, ele s'au opus filozofiei. Dar ne-am înșelă dacă cumva am crede că dezvoltarea autonomă a științelor speciale a provocat moartea filozofiei (a metafizicei). Mai degrabă s'a întâmplat contrarul: liberarea științelor a avut ca echivalent liberarea filozofiei.

Împrejurarea că domenii ce i se atribuiau odinioară, au trecut dela filozofie la științele speciale, poate fi salutată ca binevenită, în întâiul rând, pentru filozofie. Aceasta a încetat de a mai fi, ceea ce prin natura ei nu putea să fie. Cu toate acestea, o riguroasă separare a științelor de filozofie nu e cu putință nici azi, cum nu va fi, se pare, niciodată. Chestiile filozofice sunt implicate în cele de știință specială. Acestea din urmă au facultatea să nesocotească provizoriu deslegarea problemelor fundamentale, cuprinse în cea mai specială problemă de știință; căci știința compensează provizoriul în deslegarea problemelor de bază, prin succesul și siguranța cercetărilor de amănunt. E un fapt cunoscut că o știință cu cât se specializează, cu atât câștigă în siguranță. Dar această stare de lucruri nu durează multă vreme. Științele speciale trec prin crize filozofice, oridecâte ori fundamentele lor,

lămurite sumar, adesea după îndemnul «simțului comun», încep a se clătina. Printr-o astfel de criză filozofică trece astăzi fizica și astronomia, sub impulsul «teoriei relativității», de care sunt legate numele lui Einstein și Minkowski.

7. Procesul de segregare a științelor speciale de metafizică, proces ce definește tot mai limpede competența atât a metafizicii (confundată de-acum cu filozofia în genere) cât și a științelor speciale (având o existență neatârnată de vreo filozofie *mărturisită*), își află lămurirea în lăuntru raportului, de o capitală însemnătate, dintre *părți și întreg*.

Cum am văzut și vom vedea, atât filozofia cât și științele speciale (cu excepția matematicilor) se ocupă cu *realitatea*. Aceasta e o convingere generală în vremea noastră. Dar științele au dobândit independență și siguranță, necesare constituirii lor, în măsura în care ele s'au limitat la domenii speciale și au renunțat la o confirmare și încoronare metafizică a rezultatelor sau concluziilor lor. Fiecare știință (afară de matematici) a luat ca obiect de cercetat o fâșie din realitate, așa că în cele din urmă orice porțiune a realului a devenit o temă de știință exactă. Știința a expropriat treptat tot ce poate fi real și care, cum se susține cam neprecis, a fost altădată un bun filozofic. Acest sens al «filozofiei», ca știință atotcuprinzătoare, l-am mai întâlnit; însă o atare «filozofie» e atât de nebuloasă, încât putem să ne punem întrebarea dacă merită numele de știință. În vremea noastră acest înțeles al filozofiei, care nu pare să fi fost vreodată o realitate istorică, a fost apărut, nu cu mulțumitoare consecvență, de Fr. Paulsen («Introducere în filozofie»).

Din momentul ce științele speciale și-au împărțit între ele, după natura acestora, fracțiile realului, s'a ridicat întrebarea: ce mai rămâne filozofiei (metafizicei)?

Răspunsul a fost: *întregul realității*, totul, ce îmbrățișează la o laltă, integrează sau sintetizează parcelele științelor speciale. «Că filozofia are de cercetat Totul și că în definitiv are să înfăptuiască, ceea ce numim, cu un cuvânt ce nu e prea semnificativ, dar de care cu greu ne lipsim, «o vedere despre lume» (Weltanschauung), nu trebuie să fie tăgăduit. Numai știința, care își pune cea mai cuprinzătoare cu puțință temă a cunoștinței, e vrednică de numele de filozofie. Numai în acest chip ea poate fi limitată față de științele speciale»¹.

Ce raport există între părți și întreg? E cea dintâi întrebare. Să fie întregul o simplă juxtapunere a părților, adică raportul dintre părți și tot e *analitic*; sau întregul este ceva mai mult decât toate părțile sau com-

¹ H. Rickert — Vom Begriff der Philosophie, in „Logos“, vol. I, fasc. 1. p. 2.

ponentele sale la un loc, cu alte cuvinte, raportul este *sintetic*? Poziția față de această alternativă are o deosebită însemnătate. Metafizica socotește îndeobște ca obiect propriu *întregul realității*, și consideră pe acesta din urmă ca ceva mai mult decât o juxtapunere sau sumare de părți. Metafizica nu decurge analitic din științe, ci ea adaugă științelor, noi probleme și noi «adevăruri», ce depășesc specialitățile științifice.

Dacă cercetăm realul ca un întreg, ni se impun probleme noi, inexistente atâta vreme cât privim realul separat, în părțile sale. Există dar o seamă de chestiuni ce ne transportă dincolo de orice știință specială. Adevărurile metafizice se referă: 1) la realul ca întreg, la plenitudinea realității; 2) la raportul dintre părți în cadrul realului. Natura, considerată în sine, ni se înfățișează altfel decât aceeaș natură în perspectiva totului, din care face parte și spiritul. Tot astfel viața unui om prezintă în lăuntru societății sau speciei umane un alt aspect decât în lăuntru universului. «*Metafizica este știința care cercetează întregul realului (das Gesamtwirkliche), precum și componentele realității ca părți ale întregului realului; sau mai scurt: metafizica este știința reală îndreptată spre întregul realului.*»²

Noile adevăruri, deosebite de cele ale științelor speciale, metafizica tradițională găsește că le formulează sau a priori, prin pură gândire, sau a posteriori, printr'o *intuiție* neempirică, oarecum mistică, de oarece întregul lumii nu e perceptibil, fiind dincolo de limitele oricărei experiențe posibile, în lăuntru căreia se mișcă știința specială. «*Întregul*» realității este *esența*, *fundamentul* unitar și ascuns, «*interiorul*» neperceptibil; e substanța, după unii, devenirea, «*evoluția creatoare*», după alții.

Concepția filozofică care neagă că întregul realului e mai mult decât *suma* părților sau componentelor sale, a fost numită *positivism*. Potrivit acesteia, filozofia e numai organizarea, sistematizarea, coordonarea armonică a rezultatelor celor mai obștești ale științelor speciale. Filozofia nu pătrunde în realitate mai mult decât au pătruns celelalte științe, ci ea numai codifică, simetric și sinoptic, roadele cele mai suculente ale specializării științifice. O metafizică, așadar o știință a realului, superioară sau măcar deosebită de științele speciale, este o superstiție a epocii precedente celei științifice sau pozitive. Filozofia e o «*enciclopedie a științelor*», și la drept vorbind ea nu constituie o nouă știință, o «*știință generală*», alături de cele speciale.

O deslegare intermediară între extremele de mai sus întâlnim în vremea noastră sub numele de «*metafizică inductivă*» sau *metafizică critică* (Fechner, Hartmann, Lotze, Wundt, Fouillée, etc.).

² E. Becher — Geisteswissenschaften u. Naturwissenschaften, 1921, pp. 323 și 373. Metafizica e „știința principiilor celor mai generale și ultime ale realității” (J. Volkelt — Über die Möglichkeit der Metaphysik, 1884, p. 5).

8. Un trecut nu prea depărtat, cât și timpul de față, ne prezintă și alte deslegări ale problemei metafizice; acestea stau în nemijlocită dependență de «Critica» lui Kant, așadar de primatul filozofic ale teoriei cunoștinței¹.

Kant este cel dintâiu cugetător care s'a întrebat: în ce sens metafizica e o știință, și a făcut din această întrebare problema filozofică fundamentală. Răspunsul la această problemă e rezultatul cel mai isbitor al criticismului kantian: critica neagă orice valoare obiectivă speculației prin pură gândire asupra întregului (Necondiționatului), asupra absolutului neperceptibil. Întregul nu e obiect de experiență, deci nu e nici obiect de cunoștință; căci orice cunoștință are ca bază o intuiție empirică, o percepție sau o grupă de percepții. Putem gândi totul, dar nu-l putem cunoaște; el este o «idee», o «noțiune-limită», o «temă» de gândire, o perspectivă teoretică. Existența cunoscută e fenomenală; existența absolută sau necondiționată e de necunoscut.

Cunoștința noastră e totdeauna o experiență, un fenomen; experiența e totdeauna condiționată, adică neperfectă, neterminată. O cunoștință empirică integrală e o contradicție în sine. «Rațiunea» însă își închipue că pornind regresiv dela condiționatul fenomenal sau empiric, va putea ajunge, numai prin puterile sale și fără ajutorul experienței, așadar *dialectic*, la capătul lumii, la integralitate: condițiilor, la Necondiționat, la cauza supremă, la inima realului. Omul nu e în stare a prinde *esența* realității cu ajutorul unei științe speciale sau chiar a unei grupe de științe particulare; de aceea el recurge la «totalitate» ca un obiect superior fășiilor de real ale științelor speciale. *Integralitatea* lumii este și *esența* ei.

Necondiționatul, ca totalitate a lumii, este o «noțiune limită», o *idee* (în sens aproximativ platonice) necesară²; însă îndată ce rațiunea transformă sofistic *ideea* necondiționatului în *obiect* de cunoscut săvârșește un *paralogism*, devine dialectică, alunecă în sfârșit într'o inextricabilă «iluzie transcendentă». Necondiționatul e necesar ca *idee*, de oarece logicește condiționatul empiric postulează ca întregire un necondiționat; el devine însă o iluzie îndată ce îl socotim ca *obiect* de cunoștință; căci nu trebuie să uităm că obiectul se raportează la o existență dată, pecând necondiționatul nu are o bază de dat empiric. Dacă confundăm necondiționatul (Totul) ca *idee* (ideal) și ca *obiect* (real), suntem victima unei sofisticări involuntare, întreținute de anume motive etico-religioase și de comoditatea teoretică (unificarea arhitectonică a cunoștințelor). Metafizica, nutrindu-se cu sofisme dialectice, ne dă speranța unei cunoștințe integrale și sistematice a lumii; ea parcă ne duce dintr'odată

¹ Metafizica socotește teoria cunoștinței că un instrument al ei, nu ca un scop în sine. Ea se servește de critică, și nu ascultă de aceasta decât în anume limite.

² Cf. H. Höffding: Totalitätsbegriff, 1917, pp. 80, 120 și urm.

în inima universului, acolo unde nici o experiență, oricât de bogată, nu este sortită a ajunge. E dar iluzoriu că experiența va desvălui cu timpul esența și integralitatea lumii; e iluzorie, ca și credința că, dacă vom merge până în zare, vom vedea cum cerul se unește cu pământul. Oricât de completă ar fi experiența — experiența în sine, prin natura ei, e necompletă — integralitatea lumii, în adâncime și în întindere, depășește, susține Kant, orice experiență posibilă. O «experiență integrală» nu mai e o experiență.

Cum fără experiență nici o cunoștință nu e cu putință, necondiționatul (întregul) supraempiric nu poate fi o cunoștință (intuiție sau noțiune); este însă un *ideal*, de o netăgăduită valoare practică, o temă a *credinței*. (I. Kant, Critica rațiunii pure. — «Dialectica transcendentă»). Ca credință, necondiționatul e legitim; ca știință, e o iluzie, dar, cum am văzut, o iluzie inevitabilă și naturală, asemenea iluziei optice că luna e mai mare când răsare decât atunci când se află sus pe cer¹.

Tot ceea ce cunoaștem este, după Kant, condiționat de «conștiința în general»: orice existență este o existență *în gândire*. A exista este «a fi gândit», a fi dependent de subiect, a fi condiționat de formele a priori ale conștiinței. Acest agnosticism kantian are apropierea, foarte slabe însă, de agnosticismul pozitivist. Pozitivismul nu face nici un caz de critica cunoștinței; pentru el excluderea metafizicii e un fapt istoric, nu un rezultat al reflecției critice.

Desființarea metafizicii, ca știință a totului, în urma unui examen critic al aptitudinilor cunoștinței, a avut însă un surprinzător răsunset. În locul vechii metafizice a *realității* ca întreg, a «obiectului», și-a făcut apariția, după Kant, o metafizică a *conștiinței*, a «subiectului». Considerată mai de aproape, metamorfoza criticismului în metafizică speculativ-idealistică (Fichte și ceilalți) se înfățișează ca firească. Dacă existența depinde de conștiință, dacă aceasta *produce* existența (cunoscută = fenomenală), de ce conștiința n'ar fi ea absolutul necondiționat, activitatea primordială? Universul este creația unei esențe spirituale, fie rațională, fie nerațională.

Această metafizică speculativă s'a prăbușit pela mijlocul veacului trecut, pentru ca să reapară în vremea noastră sub eticheta neocriticismului, într'o înfățișare simpatcă și în aparență nepretențioasă: *filozofia valorilor*. În adevăr, susține această filozofie, realitatea ca întreg nu poate fi obiect de cunoștință, de oarece ea nu e ceva *dat*, așa cum sunt realitățile științelor speciale, ci numai o temă, un ideal, o *valoare*, un *sens* (Sinn). Obiectul filozofiei nu e întregul realității, ci *sensul* ei, adică raportul dintre valoare și existență: sensul e unirea dintre valoare și realitatea sufletească. Așa concepe filozofia cel mai de seamă neokantian din vremea noastră: H. Rickert.

¹ I. Kant: Kritik d. reinen Verumit (Philos. Bibliothek), ed. 11-a, p. 317).

9. În rezumat, formele de căpetenie ale «metafizicii» sunt, în ordine sistematică, următoarele :

A: Obiectul filozofiei e *întregul realității*, totalitatea. Întregul realului este un plus față de componentele sale, nu o sumă a părților, cercetate *empiric* de științele speciale.

a) Întregul este cauza primă sau esența «interioară» a lumii. Acest întreg nu poate fi cunoscut decât prin pură gândire : gândirea are o funcție ontologică ; în consecință, ea se îndreaptă nemijlocit, independent de percepția simțurilor, la realitatea absolută și necondiționată. Așa se înfățișează metafizica greacă, scolastica și metafizica modernă până la Kant.

b) Întregul este cauza primă sau esența «interioară» a lumii. Întregul lumii nu poate fi prins prin discursivitatea cugetării, ci printr'o percepție, care nu e percepția simțurilor, ci o percepție nemijlocită și «simpatcă», o *intuiție* dinamică, în care subiectul cunoscător și realitatea cunoscută fuzionează intim. O astfel de metafizică există în germene la toți misticii ; dar ea s'a dezvoltat deplin, sprijinită de un complicat aparat intelectual modern, la H. Bergson. Metafizica intuiției nu s'a putut constitui decât după «critica» lui Kant și după filozofia idealistă germană dela începutul sec. al 19-lea. Cu toate că locul său istoric e în altă parte, locul său sistematic e aci. Intuiționismul bergsonian utilizează nu numai unele rezultate ale teoriei cunoștinței, ci și numeroase concluzii științifice, interpretate într'un anume chip ; așadar el presupune într'o oarecare măsură pozitivismul, ceea ce a determinat pe unii din partizanii săi a-l denumi, cam silit, «noul pozitivism» (Le Roy, Wilbois).

c) Întregul lumii este cauza primă și esența sa «interioară» ; el este cunoscut nemijlocit prin gândire, dacă încetează de a fi un «lucru în sine», un obiect, și e considerat ca Rațiune evolutiv creatoare (idealismul german : Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer).

«Idealismul transcendențial» kantian tăgăduiește legitimitatea pretențiilor științifice ale vechii metafizice (sub litera a). Metafizica e o *dispoziție* naturală, chiar rațională, a omului, dar nu constituie un corp organic de adevăruri : pe scurt, nu e și nici nu va putea fi o știință (= o cunoștință de o valoare, nu ipotetică, ci apodictică). Siguranță legitimă are numai *Conștiința* sau Rațiunea (inclusiv formele a priori) împreună cu produsele ei : lumea fenomenală și fapta morală. Dacă lumea depinde sau e condiționată de activitatea conștiinței, atunci această activitate e primordială și absolută, de oarece ea nu mai e condiționată de nimic. «Filosofia transcendențială» de după Kant ridică *actul pur* al Conștiinței sau Spiritului la rangul de necondiționat sau absolut.

d) Un ecou contemporan al metafizicei idealiste sau transcendentale este «filozofia valorilor» sau «filozofia *sensului* lumii». Greșala idealiștilor

postkantieni este de a fi ipostaziat o valoare sau un sens absolut (Spiritul, Eul, Conștiința de sine) într'o *realitate* supraempirică și transcendentală. Totul se lămurește, dacă pretinsa realitate absolută e socotită o simplă valoare absolută. Pe lângă domeniul realității, care e cercetat în loturi de științele speciale, dar care ca întreg este un ideal, mai întâlnim un domeniu, bănuț dar nu clar cunoscut, al valorilor absolute; iar peste acesta se ridică domeniul sensului sau semnificării (Bedeutung), independent de real și nereal. Această «vedere despre lume», reprezentată prin H. Rickert, este în fond o metafizică ascunsă; istoricește ea apare după pozitivism și după o altă metafizică, care vine la rând: «metafizica inductivă».

e) În sfârșit, o altă formă a metafizicii, născută și dezvoltată în a doua jumătate a sec. 19 și ființătoare și azi, e «metafizica inductivă», filozofia de «jos în sus», opusă filozofiei de «sus în jos» sau demonstrative. (Schopenhauer în parte, Fechner, Lotze, Wundt, Fouillée, etc.). Potrivit acestei concepții, filozofia poate fi încă, cu anumite îngrădiri, un fel de metafizică: ea îmbrățișează totalitatea cunoștințelor (pozitivism) și în acelaș timp o depășește cu prudență în direcția indicată de științele speciale. De aceea rezultatele acestei metafizice nu trec drept cunoștințe de o siguranță absolută, ca acelea ale metafizicelor de mai sus, ci drept ipoteze și aproximații de o valoare relativă, întregitoare ale științelor, în scopul de a da acestora o vedere unitară asupra lumii și în acelaș timp de a îndestula «nevoile inimii». Cum se vede, imposibilitatea metafizicii absolute nu e tot una cu imposibilitatea metafizicii în genere¹; dar noua metafizică nu mai e «prima filozofie» (Aristoteles), ci cea «din urmă filozofie». Această metafizică întinerită deschide, se crede, o nouă epocă filozofică.

Despre acest sens al metafizicii nu ne vom ocupa aci; căci el singur e vrednic de o cercetare particulară. Putem declara însă că o atare metafizică se reazemă pe un raport neclar și chiar «imoral» între științe și filozofie. Filozofia refuză de a fi un refugiu pentru imaginația gonită din domeniul științelor speciale. E o greșală a considera filozofia un câmp, unde oricine se poate preumbla în voie; ea e o grădină cu brazde de flori delicate și cărări bine îngrijite.

Interpretarea prudentă și oarecum ipocrită a metafizicii — metafizica inductivă și ipotetică — a dat naștere unei varietăți, de-o rezervă ce merge până la resemnarea agnostică². Metafizica este necesară, scrie un Adickes; însă nu e posibilă nici o metafizică științifică (dogmatică), nici una indicată

¹ Lor. Pohorilles. Die Metaphysik des XX. Jahrhunderts als induktive Wissenschaft (Archiv für systematische Philos. vol. 12, 1906, p. 107.

² E. Adickes. Die Zukunft der Metaphysik, in „Weltanschauung“, pp. 219—252. Vezi de acelaș: Charakter und Weltanschauung. 1907.

exclusiv de rezultatele științelor speciale, ci numai o metafizică inspirată de motive personale și subiective, — de aceea fără nici o pretenție de exactitate.

În metafizică nu decid și nici n'au hotărât vreodată experiența sau gândirea pură, ci factori extraștiințifici, convingeri personale, *credințe*. Metafizica e exponentul filozofic, emanația unei personalități tipice¹. Metafizica nu e o concepție adevărată, ci un corp de afirmații satisfăcătoare și mângâietoare numai pentru anumită structură sufletească. Toate sistemele metafizice sunt *obiectiv* deopotrivă de legitime sau de nelegitime; însă numai unul e *subiectiv* cel adevărat: acela ce îndestulează speranțele și năzuințele, «rațiunea practică» sau aspirațiile estetice ale unei individualități mai mult sau mai puțin tipice. Omul trebuie să se descurce, cum poate, în lume, și de aceea la nevoie e liber a-și croi o lume fictivă, unde să se refugieze pentru a-și pansa în tihnă rănilor pricinuite de realitate.

E oricum destul de trist când un îns e silit a-și căuta în imaginație mângâierea pe care realitatea i-o refuză; pe de altă parte e cu totul exclus că prin aceasta motivul metafizic dobândește o umbră de validitate: între filozofie și năzuințele personale nu există o concordanță principială.

«Metafizica pe bază inductivă» face legătura dintre metafizica veche speculativă și concepția antimetafizică a *pozitivismului*.²

B. Obiectul filozofiei este *întregul realității*; dar acest tot este numai suma părților componente. În consecință, funcția legitimă a filozofiei este coordonarea armonică a concluziilor științelor speciale, adică a raporturilor celor mai generale dintre fapte. Filozofia e inventarierea, catalogarea legilor celor mai cuprinzătoare ale realității; ea este dar un mozaic de generalități științifice. În loc să poruncească științelor, filozofia se mulțumește a mijloci cinstiți între ele, a îmblânzi asperitățile, a sincroniza eforturile, în fine a «aruncă punți peste abisuri». Filozofia devine oarecum un «loc de conversație», sum sunt anumite săli din marile hoteluri și cazinouri.

Prin această «sinteză» a științelor *pozitive* realitatea este oglindită progresiv în întregul ei, de oarece, chiar dacă ar exista un «incognoscibil», nu posedăm pentru luminarea lui nici un fel de organ: percepție, gândire sau «intuiție». Aceasta e *concepția pozitivistă* a filozofiei: obiectul acesteia sunt rezultatele științelor; iar metoda ei, integrarea sau «sistematisarea». Filozofia e «știința generalităților», o știință *în științe*, nu o știință *deasupra* științelor, sau, mai exact, *în afara* lor. Pozitivismul e *mutismul metafizic*.

10. Fiecare din aceste forme principale, una mai curioasă decât alta,

¹ O concepție înrudită întâlnim la *G. Simmel, W. Dilthey, Lehmann, Jaspers* (Psychologie und Weltanschauung, 2-a ed. 1922); *Müller-Freienfels*. (Persönlichkeit u. Weltanschauung, 1919).

ale filozofiei (ca «interpretare a lumii»), își are o anume poziție istorică, după cum considerăm desfășurarea în timp a motivului de bază al metafizicii.

Două sunt ideile inspiratoare ale oricărei metafizice: ideea «întregului» și ideea «realității». Filozofia, ca metafizică, este îndreptată spre realitate și anume, nu spre o realitate determinată și «particulară», ci spre *integralitatea* realului, spre *unitatea* lui, în înțelesul că unitatea e un spor față de multiplicitatea din sânul ei, ceva mai mult decât *suma* pozitivă a părților.

Negarea *existenței* unui «întreg» deosebit de părți este, cum am văzut, caracteristica pozitivismului¹; iar negarea posibilității de a *cunoaște* acest «întreg» se întâlnește, cu deosebite concluzii, la *criticismul* ortodox (Kant), în «filozofia valorilor» (Rickert), însă amândouă tind a stabili un surogat de metafizică. Intuiționismul tăgăduind și ei puțința de a cunoaște integralitatea prin gândire, are o încredere nelimitată și energică în revelațiile «intuiției».

Că metafizica se ocupă cu realitatea sau cu «existența», este un lucru aproape subînțeles; că ea se îndreaptă către «unitatea» sau «întregul» lumii, este deasemenea clar afirmat ca nota distinctivă a metafizicii față de celelalte științe speciale. Cum vom mai vedea, credința aproape unanimă că obiectul filozofiei este realitatea, și anume realitatea în *totalitatea* ei, ne explică prezența la om a acelei «nevoi metafizice», de care vorbește cu satisfacție Schopenhauer, precum și multe din rătăcirile filozofice de până acum.

Dacă vom isbui a demonstra că ideea unui «întreg» *real* e o prejudecată, o străveche prejudecată, neconfirmată de fapte, vom fi nevoiți a suprima motivul capital al metafizicii precum și surogatele sale (criticism și filozofia valorii). Deasemenea, mai departe, dacă vom dovedi că idolatrizarea exclusivă a realității, ca fundament al filozofiei, nu este justificată, vom libera filozofia de exagerările pozitivistice, recunoscând totuși pozitivismului o competență strict delimitată.

Îndoita concluzie a examenului nostru va fi: 1. ne este interzis a admite un «întreg» *al realității*, deosebit de părțile sale; în consecință pozitivismul este îndrituit, într'un sens precis, a vorbi de o simplă juxtapunere armonică a științelor *realului*, de o simplă știință *în* știință (știința generalităților); 2. realitatea, chiar în latura ei cea mai generală, nu e obiectul cel mai vast al cunoștinței, deci nu e tema exclusivă și supremă a filozofiei; pe lângă punctul de vedere pozitivist al realității, ni se impune un punct de vedere superior, care îmbrățișează realul și nerealul și care, în consecință, este mai general și, cum noi suntem convinși, e în adevăr lipsit de prejudecăți. În chipul acesta, credem, obiectul filozofiei e delimitat cu

¹ E. Littré, La philosophie positive (Revistă), T. XXIV (1880), p. 49.

strictețe și în acelaș timp autonomia preocupărilor filozofice e deplin legitimată și garantată. În trecut mai adăog că netemeinicia motivului metafizic mai poate fi dovedită și pe altă cale, care nu este însă aceea a criticii cunoștinței, ci din potrivă a înlăturării teoriei tradiționale a cunoașterii. Precum am văzut și vom mai arăta, teoria sau critica cunoștinței a decurs, prin negație, din vechea metafizică ontologică; iar pe de altă parte a provocat o nouă metafizică (filozofia transcendențială) și unele surrogate, dp. filozofia sensului și intuiționismul. Pozitivismul a tăgăduit putința metafizicii nu cu argumente din arsenalul teoriei cunoștinței, ci pe baza unor constatări istorice și culturale. Negreșit, nici pozitivismul nu e îndestul de legitimat; are însă meritul de a fi presimțit contradicțiile, aporiile și consecințele metafizice ale oricărei teorii a cunoștinței, cu exigențe de disciplină filozofică. Că nici pozitivismul nu e cu totul degajat de orice metafizică latentă, putem bînui a priori; căci și el acceptă, dacă nu teoria cunoștinței, cel puțin o importantă consecință a acesteia, o consecință cu premise metafizice: *fenomenismul*, cum îl numesc Francezii, sau *fenomenalismul*, cum îl numesc de obicei Germanii.

11. Motivul teoretic capital al metafizicii este concepția că lumea (realitatea) alcătuește un *tot* sau, cum se mai zice, un «individ» sau un «organism». Întrebarea e: cum a decurs sau cum *trebuie* să decurgă din acest motiv de bază întreaga «construcție» metafizică? La această întrebare răspunsul cel mai pătrunzător ni-l dă J. Rehmke. Spiritul acestuia, de o neîntrecută ascuțime analitică, a scos la lumină una din cele mai oculte laturi a structurii interne a metafizicii. Se va vedea îndată necesitatea de a schița ideile sale¹.

Dacă considerăm lumea ca un întreg, un individ, un organism, în fine ca o unitate, atunci, și la această unitate, ca de altminteri la orice unitate *din lăuntru* lumii, ni se impun două aspecte și deci două probleme: 1. care este *cauza* sau *fundamentul* lumii; 2. care este natura sau *esența* aceleiaș lumi? Orice organism, de aceea și lumea, dacă e un organism sau un întreg, are o *condiție eficientă* a apariției sale și o *natură* sau *esență* proprie. De aceea, în istoria filozofiei întâlnim două feluri principale de metafizică: metafizica fundamentului sau cauzei, și metafizica naturii sau a esenței. Întâia metafizică este de precădere greco-romană (inclusiv medievală); a doua de precădere modernă; de altminteri ele se află în intimă conexiune, și numai interesul teoretic, îndreptat când într-o direcție când într-alta, a făcut ca în antichitate să predomine metafizica fundamentului, iar în timpurile noi metafizica esenței.

¹ J. Rehmke: *Metaphysik*, în „Grundwissenschaft“, 1922, vol. III, Fasc. 1. De asemenea, de acelaș: *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910.

Vom mai vedea că teoria cunoștinței (criticismul kantian) are ca su-poziție metafizică fundamentului (platonismul); iar metafizica idealistă, nă-scută din continuarea criticismului, ni se prezintă ca o fuziune a celor două metafizici. Așadar, strânsa relație dintre teoria cunoștinței și metafizică va eși deplin la iveală, când vom examina mai de aproape cele două modali-tăți ale metafizicii. Modelul desăvârșit al metafizicii fundamentului e filo-zofia platonice. Care e problema de căpetenie a platonismului? Lumea este ș-a dar un «întreg» (ὅλον) desinestătător¹, un individ, un organism. Cum la orice «întreg» din lume punem întrebarea: de unde vine el, cum a apărut el, care îi este cauza producătoare, fundamentul lui, printr'un -- funest dar răspândit transfert de problemă Grecul a făcut cel dintâiu pas metafizic, extinzând întrebarea: care este rațiunea sau principiul producător al *întregii* lumi? Până la Platon, filozofia greacă a șerpuit nu numai în siguranța răspunsului ci și în limpezimea problemei. Platon a dat omenirii cea dintâiu formulă filozofică, și această formulă e pur metafizică. Cauza sau funda-mentul «lunii șensibile» (reale) nu poate fi chiar în această lume, de oarece cunoscut e că producătorul și produsul sunt doi; ci într'o altă lume și con-stituind chiar această nouă lume. Astfel s'a născut teoria celor două lumi sau realități.

Lumea producătoare este lumea Ideilor, adevărata realitate, cunoscută prin ochiul gândirii, lumea prototipurilor eterne; iar lumea produsă e lumea sensibilă, lumea aparențelor, a cōpiilor trecătoare. Platon socotea lumea sensibilă ca o aparență, pentru a o putea «deduce» sau explica cauzal printr'o realitate «superioară». Întrebarea e acum: cum produce lumea ideilor «ne-trecătoare» lumea «imaginei» «trecătoare»? Pentru a răspunde, Platon se vede nevoit a adăoga încă un factor primordial: o materie vagă, nedeter-minată, aproape «neexistentă» («Timaios»). Deci prin acțiunea Ideilor strict determinate (principiul activ) asupra materiei nedeterminate dar determinabile (principiul pasiv), apar ca prin minune, însă geometric, lucrurile șensibile, realitatea cunoscută prin percepția simțurilor. Ținând însă seama de rolul destul de șters ce-l are materia nedeterminată în apariția lumii șensibile, am putea să înlăturăm cu totul acest al doilea factor pasiv; și atunci lumea perceptibilă nu mai e produsă de Idei, ci deadreptul creată, adică necon-diționat produsă de ele.

Acest al doilea pas peste platonism îl face *teismul* creștin (creațio-nismul), care este de fapt o metamorfoză a platonismului, având ca bază revelația mozaică. Dumnezeu crează și materia odată cu creaturile materiale, după modelul ideilor eterne care alcătuiesc intelectul arhetipic (logosul).

¹ Platon. Gesetze, (Philos. Bibliothek), Vol. II. p. 427. Că lumea e un „întreg“, de-o existență superioară, e clar exprimat în această operă prin gura „Atenianului“.

Chiar dela neoplatonici ideile platonice nu mai constituiesc o *lume* prototipică, ci devin «exemplarele» veşnice ale Intelectului divin, fiul lui Dumnezeu, «primogenitul» sau cea dintâiu «ipostază». În intelectul divin (nus) sălăslueşte şi o *idee* a materiei, o «materie inteligibilă». Neoplatonismul şi aristotelismul, acomodate creştinismului, au alimentat, cum se ştie, gândirea medievală (patristică şi scolastică), până ce timpurile noi au pus bazele unei noi metafizice: metafizica esenţei.

Cauzele apariţiei noii metafizice (Descartes, Spinoza, Leibniz, De La-mettrie, d'Holbach) sunt de bună seamă multiple, dintre care reţinem aci numai una, de o decizivă însemnătate, care se află în germene în prefacerea platonismului în creaţionism creştin.

Din momentul ce *ideile* producătoare, trecând în intelectul divin, nu mai constituiesc o lume transcendentă, opusă lumii imanente (sensibile), tot ce era «deasupra» naturii se concentrează în Divinitate. Lumea creştină «de dincolo» eră formată din cele trei persoane divine (trinitatea), la care putem adăoga şi îngerii. În consecinţă, nesocotirea provizorie a acestui factor supramundan (Divinitatea), producător al lumii, eră considerabil înlesnită; şi în acelaş timp eră uşurată strămutarea interesului teoretic dela lumea produsă, la lumea «de dincoace», la *natură*. Se adăoga şi consideraţia că ideea *creaţiei* era ştiinţificeşte mai vagă şi mai inofensivă decât ideea unei intrinsece colaborări a principiului activ (Ideile) şi principiul pasiv (Materia).

De bună seamă, metafizica modernă, începând cu Descartes, nu uită că Dumnezeu este creatorul lumii; dar această pică teologică în structura metafiziceii moderne este adesea sau o concesie cerută de timp sau o datorie de conştiinţă. Lumea naturală avea principiul explicativ în sine, şi la Spinoza ajunge să fie «cauza de sine».

Punctul de gravitaţie al metafiziciei era, cum s'a văzut, credinţa că realitatea perceptibilă (*natura*) e un *întreg*, un tot individual. Fîind înlăturat, ca rezolvat dela sine, *fundamentul* divin al lumii, problema metafizica nu mai este de precădere originea, cauza, *fundamentul* lumii — la care teologia avea de multă vreme un răspuns definitiv — ci *natura* sau *esenţa* acestei lumi, — *întreg-individual*. Spinoza declară categoric că «întreagă *natură* e un individ»¹; Leibnitz ironizează numai, această formulare,² însă şi «*monadologia*» sa priveşte lumea ca un *întreg*. Pentru moderni, *natura* e singura realitate, pe care o putem cunoaşte pe calea «*luminii naturale*», a raţiunii. Chiar din vremea apogeeului scolasticeii lumea divină încetează,

¹ *Spinoza*: Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione. (Ethica. Pars. II, Prop. XIII, Lemna VII. Schol.)

² *Leibnitz*. Essais de Théodicée. § 195: «... le monde où l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance».

cel puțin în parte, apoi în total, a fi un obiect de speculație rațională și se transformă în acelaș timp într'o tănuită temă de *credință*.

Redusă la o singură lume — individ, — lumea a doua devenise și ea prin creștinism individuală (Dumnezeu), — metafizica modernă pune fațăș problema esenței acestei lumi, rezemându-se și pe o stăruitoare reminiscență d'n vechea metafizică dualistă. Noua metafizică distinge în lumea naturală două *strate*: un strat schimbător, accesibil simțurilor, de aceea nesigur, și un strat neschimbător, un *substrat*, accesibil numai gândirii. Stratul simplu a fost numit *mod*, iar substratul, *substanță*; în consecință, noua metafizică e o metafizică a substanței.

Că în orice individ există elemente constante și elemente trecătoare, e un fapt de experiență și o necesitate logică; fără constanță nu există nici schimbare, fără neschimbător nu avem nici schimbător. Inșă prin nimic nu suntem îndrituiți a transformarea elementele statornice în substanțe, ascunse simțurilor și prinse numai prin gândire, iar elementele nestatornice în moduri, «aparente» numai pentru sensibilitate. Nu mai vorbesc de absurditatea că universul e un *individ*, care, ca orice organism individual *din* univers, cunoaște neschimbător (esența) și schimbător (modalități).

Totuș, dualitatea *immanentă* (substanțe-moduri) s'a impus; substanțele și modurile nu alcătuiesc inșă două lumi, ci două jumătăți ale aceleeaș lumi: o jumătate substanțială și reală și una modală și aparentă. Descartes, în pragul cugetării noi, distinge două feluri de substanțe primordiale (suflete și corpuri), doctrină ce n'a fost primită ca atare de către urmași, din diverse motive, între care cel mai tare dar ocult era năzuința spre *unitate*, credința în *individualitatea* universului. Reflecția era elementară: dacă universul e un individ, el are o singură natură sau esență, de oarece nu înțâlnim un individ cu o dublă natură. Aci e obârșia *monismului*.

Spinoza admite o singură substanță, inșă cu două «tribute» (esențe) coordonate (intindere și gândire); iar ceilalți înclină sau spre reducerea materiei la spirit (spiritualiștii) sau a spiritului la materie (materialiștii). Spiritualișmul (d. p. Leibniz) nu cunoaște decât o singură substanță cu un singur atribut — spiritul: de asemenea materialismul (d. p. d. Holbach), la care inșă substanța este materia. Mai există o deslegare, numai în aparență nemetafizică, aceea dată de D. Hume: nu există substanțe (cu esențe), ci numai moduri, și aceste moduri sunt senzațiile. Monismul lui Hume e un monism al modurilor, fundat pe supremația *subiectului cunoscător*, supremație pe care de altfel toți filozofii mai noi, începând cu Descartes (cogito ergo sum), o afirmă implicit sau explicit, chiar când vreunul din ei neagă existența sufletului în genere, cum înțâlnim la Hume.

Accentuarea crescândă, în filozofia modernă, a însemnătății subiectului sau conștiinței în formarea și înțînței, trebuia să ducă în cele din urmă, pe

baza unor vechi prejudecăți de care nu ne ocupăm aci și sub impulsul direcției empiriste (începând cu Locke), la ruina metafizicii esenței sau substanței și la izbânda criticei cunoștinței, la filosofia lui Kant. Nu cunoaștem decât «cuprinsul conștiinței»; dar această conștiință nu e cunoscută ca o substanță, ci numai ca un sistem organic, unitar, de acte sintetice și condiționante ale oricărei judecăți existențiale. Realitatea e immanentă conștiinței; iar conștiința este un reazem sigur, dacă e considerată ca un aparat de condiționare a oricărei cunoștințe *obiective*. Așadar fără formele a priori (transcendentale) ale conștiinței nu avem nici cunoștință despre noi, nici despre altceva străin (realitatea «externă»); fără subiect nu există nici un fel de *obiect*. «A fi obiect» este echivalent cu «a fi în și prin conștiință».

Negarea metafizicii esenței, precum și corolarul ei pozitiv: afirmarea «conștiinței transcendente», ca factor condiționant al oricărei cunoștințe obiective, sunt întrupate mai întâiu de Kant. El a văzut clar că lumea ca *întreg*, adică «necon condiționatul» sau «absolutul», nu poate fi, în nici un fel, obiect de *cunoștință*, de oarece, pe de o parte, cunoștința, fără contribuția simțurilor este o pură formă; iar pe de altă parte, seria integrală sau necon condiționată a lumii, totul, nu poate fi obiectul unei «experiențe în genere». Această în prejurare ne lămurește de ce metafizica până în vremea noastră a fost câmpul de luptă fără rezultat al unor afirmații și negații deopotrivă de tari sau, mai exact, deopotrivă de slabe (antinomii). Rațiunea, căutând o deslegare a problemelor metafizice, a alunecat fatal într'o dispută fără sfârșit cu sine însăși, într'un fatal conflict antitetice. Omul și-a pus întrebări, la care el nu va fi în stare niciodată să dea răspunsuri satisfăcătoare.

Kant, așadar, cel dintâiu, sdruncină străvechea concepție a universului-individ sau tot. O sdruncină, dar nu o dă rămă definitiv. Căci și el menține parțial această concepție: lumea ca un tot *există*, dar nu poate fi *cunoscută*; «întregul» lumii nu e nici intuitiv, nici noțiune (singurele cunoștințe cu putință), ci o «idee», care nu e, în sensul kantian, o cunoștință, ci un ideal, o temă, un imbold pentru cunoștința empirică pentru a merge tot mai departe. Cel mult credința sau cunoștința practică e în stare a da numai o *siguranță morală* despre absolut sau necon condiționat. Dacă nu există o știință, avem totuși o credință a «suprasensibilului».

Lovitura dată de criticism metafizicii esenței (substanței), este parțială și pentru alt motiv: Kant suprimă metafizica modernă a esenței, numai pentru că a fundat «critica» sa pe o dibace modificare a vechii metafizice platonice, a metafizicii cauzei sau fundamentului. Afinitatea dintre «Critică» și metafizica fundamentului sau a *condiției* eficiente e străvezie chiar în problema capitală a «Criticii»: «cum sunt cu putință judecățile sintetice a priori»? sau, cu alte cuvinte: care sunt condițiile, fundamentele necesare și generale

(a priori) ale cunoașterii lumii? După Kant, orice cunoștință obiectivă e *sintetică*; de aceea cunoștința *sintetică a priori* e o cunoaștere pură a obiectului, adică fără sensibilitate, o anticipare *formală* prin «pura rațiune» a «obiectului în genere», lucru ce nu e posibil decât dacă obiectul este dependent de formele sintetice ale conștiinței. Orice obiect presupune o sinteză, presupune o conștiință (unitatea ei); deci orice obiect e creația funcției unificatoare, sintetice, a conștiinței.

Urmarea firească a unei atari întemeeri a cunoștinței este fenomenismul: dacă obiectul *cunoscut* e dependent de formele spiritului, acest obiect nu e absolut nu e un «lucru în sine», ci un «lucru pentru noi», relativ, empiric, fenomenal. Lumea absolută, «inteligibilă», oferă rațiunii, prin afectarea sensibilității, *materialul* de cunoscut, senzațiile, pe care *formele* sintetice ale intelectului le *ordonează*, ceea ce e un alt termen pentru *obiectivare*. Obiectele (empirice) sunt senzațiile, provocate de realitatea absolută și ordonate categorial de rațiune. Pe scurt, pentru ca să avem cunoștință e nevoie de un «lucru de sine», *cauză* a senzațiilor, și de activitatea spontană a conștiinței, condiția transformării senzațiilor *subiective*¹ în *obiecte empirice*.

Kant reinviază concepția plonică, latentă în opera leibniziană «Nouveaux Essais», pe care Kant a folosit-o după 1765², concepția dualistă: lumea sensibilă și lumea inteligibilă (noumenală). Cu toate acestea deosebirea dintre Platon și Kant nu e neglijabilă.

Ca fundament al lumii sensibile, lumea inteligibilă (a Ideilor) nu se mai bucură la Kant de rolul predominant ce-l are la Platon. La aceasta din urmă *Ideea* eră factorul activ, pe când «materia» nedeterminată avea un rol cu totul pasiv și receptiv. La Kant, «lucrul în sine», — corespunzător Ideilor platonice — are numai funcția de a procura conștiinței tocmai contrarul: «materialul» pasiv al senzațiilor; iar materia inertă a lui Platon devine, dimpotrivă, la Kant, conștiința activă și spontană prin «formele» ei intuitive și raționale. Lumea sensibilă, pentru Kant, este vag fundată și condiționată de lumea inteligibilă (lucrul în sine); condiția sa efectivă, oarecum «creatoare», este conștiința transcendentă prin legile ei apriorice. «Conștiința în genere», Eul pur, este *fundamental* sau rațiunea lumii sensibile (fenomenale) așadar, al singurului obiect de cunoștință pentru om.

Rămănea de făcut acum numai un pas înainte sau, mai exact, în lături, pentru ca «idealismul transcendentă» kantian să se prefacă într-o nouă metafizică, în metafizica subiectului, într'un idealism speculativ (Fichte, Schel-

¹ Senzațiile, deși sunt provocate de „lucrul în sine” și deși sensibilitatea e *receptivă*, nu exprimă natura *cauzelor* lor (realitatea absolută), ci natura subiectivă a sensibilității. Sensibilitatea e receptivă dar nu pasivă.

² H. Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vol. II. (ediț. 2-a), p. 428.

ling, Hegel). Diferența reală dintre Kant și epigonii, idealiști e deosebirea dintre prudență și temeritate. Depășirea lui Kant stă în suprimarea totală a nedeterminatului «lucru în sine», al cărui rol, în lăuntru Kantismului, eră să explice originea senzațiilor, *date* activității sintetice a conștiinței, nu create de ea; și astfel rămânea ca factor filozofic numai «conștiința în genere», care de aceea nu mai recunoaște nimic *dat* sau impus ei «din afară», ci raportează *întreaga* existență la infinita ei activitate. Eul universal și absolut nu se mai mulțumește cu ordonarea senzațiilor, nu mai e un Demiurg ca la Kant, ci le *crează*, și în acest chip produce inconștient universul material și spiritual. Metafizica conștiinței își făcuse apariția; și între 1794, când apare prima schiță a «teoriei științei» a lui Fichte, și 1831, când moare Hegel, ea cucerește spiritul public german aproape cu un avânt evanghelic. Toți erau convinși că cetatea adevărului absolut își deschisese înfărsit porțile. Schelling, slobodul discipol al lui Fichte, scria în 1799 (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie): «a, filosofa asupra naturii înseamnă a crea natura».

La Platon, fundamentul lumii erau *Ideile*, și de aceea lumea perceptibilă eră numai un reflex, o copie a celor; la Fichte, fundamentul lumii e *conștiința* sau Rațiunea creatoare, act pur și infinit, și în consecință lumea naturii e un produs *inconștient*, o «poziție» nemijlocită a aceleia. În locul dogmatismului obiectului *substanțial*, se înalță cutezător idealismul subiectului *activ*, creator al lumii și cunoscător al ei prin «intuiție intelectuală». În afară de gândire și produsele ei nu există nimic; obiectul este «știința» obiectului.

Dar noua metafizică nu e numai o transformare, subt impulsul criticismului, a metafizicii platonice a fundamentului, ci și o fuziune a acelei metafizice cu metafizica modernă a esenței. Conștiința (Eul, Rațiunea, Spiritul) nu e numai cauza, condiția lumii, ci și esența ei: tot ce există își are rădăcinile în Rațiunea universală, în Spiritul absolut. Amestecul intim între cele două metafizici a fost mijlocit de noțiunea de «evoluție», se înțelege, *dacă* luăm evoluția într'un sens general și aproape emanaționist: lumea sensibilă, natura, este explicitarea, apariția, pe anume trepte, a Rațiunii. Universul e un *organism* în evoluție, o «obiectivare» evolutivă a aceleiaș esențe (monism). Stă în natura Rațiunii *active* a se manifesta mai întâiu subt formă de *natură* și apoi de *spirit*.

Spiritul absolut produce natura; iar natura produce inteligența conștientă. Evoluția cosmică constă în intensificarea progresivă a subiectivității; ea pornește, cum susținea Schelling, dela minimum de subiectivitate și maximum de obiectivitate (natura), pentru a ajunge la minimum de obiectivitate și maximum de subiectivitate (Spiritul).¹ Spiritul primordial, în activitatea

¹ K. Fischer; G. Fr. Hegels Leben, Werke und Lehre, 1901. p. 227.

sa evolutivă, așipește în natură (eine gleichsam erstarrte Intelligenz) și se reținește în inteligența individuală și conștiința a omului. Evoluția e circulară: Ideea trece prin natură, pentru ca să se regăsească pe sine ca Spirit (Hegel). Evoluția este o progresivă *potențare* a «Identității absolute» (Schelling), o progresivă «obiectivare» a Voinței (Schopenhauer).

Din acest punct de vedere, deosebirea dintre știință și filozofie e vădită: știința privește natura și spiritul ca făcute și date; filozoful le consideră în dinamismul lor, în devenire, arătându-ne cum ele iau naștere sub ochii noștri¹.

Lumea sensibilă (natura) este așadar un moment al evoluției Rațiunii. Esența naturii este rațională și accesibilă numai gândirii intuitive; Rațiunea, care e infinită activitate evolutivă, *trebuie* să se manifesteze ca «realitate sensibilă». Rațiunea are ca temă cunoașterea de sine; cunoașterea de sine are loc printr'o conștiință individuală; conștiința individuală nu e posibilă fără corp și lumea corporală; de aceea Rațiunea nu ajunge la conștiința de sine decât trecând prin natură, adică producând-o. Rațiunea universală *trebuie* cu necesitate să afirme natura, pentru a ajunge, în spiritul omului, la conștiința de sine. Metafizica idealistă este un *panteism*: lumea este evoluția divinității; această împrejurare explică prestigiul deosebit de care se bucură Spinoza la un Schelling și Hegel.

Această prometeică și romantică metafizică, fie din motive interne (contradicții latente), fie din motive externe (avântul științelor naturale), se prăbușește aproape subit după Hegel, cel din urmă raționalist european. Două sunt motivele ce trebuiau să ruineze această filozofie, și ambele stau în conflict cu afirmații categorice ale inspiratorului noii metafizice: Kant. Cel dintâiu motiv și cel mai însemnat este credința că cugetarea noastră cunoaște «Absolutul», «întregul» realității; că prin urmare gândirea are o valoare ontologică. Hegel era în concordanță cu această premiză a filozofiei sale, când combătea admirabilele obiecții kantiene contra vechii «dovezi ontologice» a divinității. Al doilea motiv, corelativ celui dintâi, era afirmația brutală că spiritul ar poseda o «intuiție intelectuală», grație căreia el posedă o cunoaștere directă, nemijlocită de simțuri, a realității absolute. Dacă intuiția sensibilă, folosită de științele speciale, nu ne pune în contact cu «întregul» lumii, aceasta o poate face «intuiția intelectuală», pe care Im. Kant o socotea prerogativa divinității.

Intuiția metafizică e cu puțință, dacă: 1) absolutul este de natură spirituală; 2) dacă întregul lumii nu e ceva dat, ci o desfășurare evolutivă. Întregul lumii nu e un infinit dat, ci un infinit în devenire. Hotărâtor este totul evolutiv, nu rezultatul său. A prinde nemijlocit laturea dinamică a

¹ Schelling. Werke. Vol. II (ediția O. Weiss). System des transzend. Idealismus, p. 101.

lunii; înseamnă a prinde, în acelaş timp, fundamentul şi esenţa universului, aşadar «întregul» de ordin metafizic. Se va vedea mai jos, cum azi Bergson a reuşit a da o nouă interpretare acestor filozofeme idealiste.

Cele două motive, pomenite mai sus, au contribuit a face din filozofie o «ştiinţă absolută», superioară, ca obiect şi metodă, ştiinţelor speciale empirice, cărora le revela autoritar «adevărată» realitate; aşa că în cele din urmă ajunsese să coexiste două sisteme incompatibile de adevăruri: adevărul filozofic, aproape divin, şi adevărul ştiinţific, meschin şi subtorânduit intereselor practice omeneşti. Se părea că ştiinţa stăpâneşte cunoştinţe nedemne de a sta alături de cele filozofice; Hegel rostea: «atât mai rău pentru experienţă», dacă nu e de acord cu filozofia. Rezultatul a fost că ştiinţa empirică a naturii a biruit: iar filozofia absolută a naturii a devenit o temă obişnuită de ironie.

Rezultatul paragrafului 11. Motivul de bază al metafizicii e credinţa că universul alcătuieşte un *întreg individual şi organic*. Cum orice organism, orice tot, are o cauză, un fundament deosebit de el, precum şi o natură (esenţa) proprie, am întâiit două forme metafizice de căpetenie: 1) metafizica platonice, dualistă, a fundamentului: lumea cauzei prime, realitatea neschimbătoare şi de aceea «adevărată», şi lumea cauzelor secundare, realitatea schimbătoare şi de aceea aparentă; 2) metafizica mai nouă a esenţei: substanţa (substratul permanent) şi modurile (stratul variabil).

În noua metafizică substanţele şi modurile nu constituie două lumi aparte, ca *Ideea* şi copia sensibilă la Platon, ci două stratificaţii ale aceeaş lumi; totuşi substanţa scapă simţurilor şi e accesibilă numai gândirii, concepţie ce reface dualismul primei metafizici. Explicarea acestei stări de de lucruri e: 1) în metafizica esenţei persistă motivul dualist al metafizicii fundamentului, fiindcă amândouă au la bază supoziţia comună a universului organism unitar; 2) prejudecata epistemologică, de origine greacă, că sensibilitatea nu cunoaşte decât «devenirea» (genesis) individuală, pe câtă vreme constantul sau neschimbătorul e transparent numai pentru gândire. Faptele ne arată că simţurile nu ne dau numai variaţii individuale ci şi factori constanţi, oărecum «substanţiali». Nu stă scris nicăeri că permanentul trebuie să fie o «entitate» ascunsă simţurilor, misterioasă. Dacă cu toate acestea esenţa sau «natura» a fost privită ca nesensibilă, e fiindcă ea a fost strămutată «dincolo» de lumea sensibilă şi prefăcută în «cauză» activă a fenomenelor. Termenul de «substanţă», lămurit în afară de orice prejudecăţi, e inocent şi de aceea nu poate fi făcut răspunzător de rătăcirile metafizicii moderne.

De asemenea, în vechea metafizică a fundamentului se află aproape integral metafizica esenţei (d. p. «formele» aristotelice). Precum se vede, cele două metafizici coexistă în toate timpurile, având aceeaş bază, cu

diferența că în antichitate predomină aspectul fundamentului, iar în timpurile noi aspectul esenței.

Deplina lor fuziune ne-o prezintă forma metafizică cea din urmă și singura posibilă pentru noi: idealismul speculativ postkantian și această fuziune e datorită noului factor explicativ modern: *evoluția* ca activitate infinită. Cauza lumii e și esența ei, fiindcă lumea este o *explicitare*, o creație pe anumite trepte a esenței unice. Natura sensibilă este însăși cauza lumii, însă numai într'unul din momentele ei evolutive. Cauza nu e în afară de lume, ci în lume; ea devine esența lumii, dacă considerăm această esență ca o *activitate* creatoare, ca un pur dinamism progresiv, ca o devenire spirituală, *intuită nemijlocit* ca și propria noastră activitate spirituală.

12. Eră deplin câștigat că o metafizică postkantiană nu mai putea fi fundată decât pe *intuiție*. Gândirea «discursivă» singură, chiar dacă i se recunoște o competență transcendentă, nu eră de ajuns. În această direcție se mișcă intuiționismul dinamic, reprezentat mai ales prin Bergson, care vădește afinități cu idealismul german posterior lui Kant.

Bergson declară fățiș că pentru el universul e un individ, un organism viu, chiar e modelul oricărui organism în genere¹, a cărui esență se identifică cu devenirea sa: universul e un avânt creator, e «durată pură». Fundamentul și esența lumii se confundă, ca și la Schelling, grație «evoluției». Evoluția nu e însă o *activitate* a unui substrat rațional și permanent, ceace de altfel nu susținea nici Fichte, ci e însăși «stofa realității». Faire consister la recherche philosophique en un retour graduel de l'esprit aux pures et vives données de l'intuition première; lui assigner pour fonction de dissoudre dans la vie le discours vulgaire ou scientifique et de reprendre ainsi contact avec le dynamisme irrationnel et continu de la réalité immédiate, poser enfin le primat de l'action sur la logique abstraite et sur l'existence immobile, ce fut l'oeuvre admirable de M. Bergson².

În consecință, gândirea discursivă, care «morselează», simplifică, spațializează și imobilizează realitatea continuă, calitativă și evolutivă, nu e în stare a se acomoda adevăratei realități; ci numai intuiția, care simpatizează până la fuziune cu eterogenitatea mobilă a realului. O astfel de filozofie pare o înviere a metafizicii ce dictează de sus științelor speciale absolutul în realitate. Bergson e însă prudent, căci abandonează inteligenței «statice» materia anorganică și mecanicismul, a lăgând însă, pentru a scădea valoarea inteligenței și a științelor materiei anorganice, că toate cunoștințele raționale au numai o valoare practică; prin ele omul se servește de mecanismele moarte. În schimb sustrage competenței inteligenței domeniul

¹ H. Bergson : L'evolution creatrice, (ed. 5 a), p. 16.

² Le Roy : Science et philosophie, Revue de Métaphysique et de Morale, 1898, p. 726.

controversat și azi, al vieții, așa că, după Bergson, nu există propriu zis o știință a vieții — știința se ocupă cu repetiția mecanică, moartă — ci o *metafizică* a vieții, de oarece viața e «evoluție creatoare», mobilitate liberă, calitativă, amecanică. Bergson vorbește dar de o metafizică a vieții, fiindcă el privește viața ca constituind *întregul lumii: universul e un organism*.

Două sunt notele caracteristice ale metafizicii lui Bergson: 1. filozofia prinde nemijlocit continuitatea universală (totalitatea), pe câtă vreme științele empirice fracturează în porțiuni artificiale și «abstracte» această continuitate indiviză; 2. filozofia intuiește mișcarea, evoluția, așadar însăși realitatea absolută; știința trece în mod necesar cu vederea «fluxul generator al oricărei realități», ea «solidifică», «imobilizează» realul și de aceea cunoștințele ei sunt relative și simbolice. La Science découpe en fragments la continuité universelle; chaque science choisit un objet d'étude, adopte un point de vue exclusif: la Philosophie se distingue d'abord des sciences parce qu'elle se refuse à toute abstraction de ce genre, parce qu'elle prétend arriver à percevoir le continu véritable. D'autre part, la Science, immitatrice du sens commun, immobilise et réifie ce qu'elle envisage: la Philosophie voudrait au contraire penser dynamiquement le dynamique, vitalement le vital¹. Cu alte cuvinte, filozofia exclude *relația* dintre subiect și obiect și postulează identitatea lor absolută, «intimă și profundă». Autant dire est un mot que la Philosophie spéculative, que la Métaphysique, c'est la connaissance absolue, le savoir ne faisant qu'un avec l'être, sans voiles, ni limites, ni arrêt, ni morcellement. (idem. p. 714). În sfârșit, mai cităm un pasagiu, care reliefează prejudecata metafizică a universului «tot»: Théologiens et philosophes s'entendent pour déclarer parfaite, et seule telle, une connaissance qui serait obtenue par intuition simultanée du Tout sans limite, en étendue et profondeur, une connaissance qui tiendrait la plénitude de l'être saisie d'un coup et pénétrée jusqu'au fond, ramassée et concentrée dans la joie d'un unique regard... Dès lors, ne doit-on pas définir la Philosophie, la recherche du Savoir absolu, par cet idéal même, comme un effort pour dilater notre puissance perceptive jusqu'à la rendre capable de saisir d'une seule vue toute richesse et toute profondeur de réalité (id. 715).

O astfel de filozofie, care ne îmbrobodește cu vorbe «suggestive», nu mulțumește pe un Kantian de strictă observanță, cu toate că ea se află pe linia de desvoltare a filozofiei moderne și cu toate că, cel puțin la Bergson, ne oferă admirabile vederi de amănunt. Pentru care cuvânt noi respingem «intuiționismul», odată cu orice fel de metafizică, vom arăta mai jos. Oricum, o filozofie a spiritului creator este, în afară de discuția valorii ei de adevăr, o filozofie parțială. Realitatea nu e alcătuită numai din

¹ Le Roy: Qu'est-ce que la Philosophie? Revue Bleue, 1922, nr. 22, p. 713.

spirit, ci și din materie ; iar reducerea unuia din termeni la altul, *ex duobus unum*, e o tentativă obișnuită însă zadarnică. Nu prin reducere monistă ajungem la cunoașterea «întregului» — presupunând că așa ceva există — ci numai prin găsirea unui punct de vedere independent de «oposițiile fundamentale»: spirit-materie, eu-lume, etc. Pe această poziție se află valorosul neocriticist de azi, H. Rickert.

13. Pentru Rickert, pe urmele lui Kant, metafizica nu poate fi o «explicare a realității», ci numai o tălmăcire (Deutung) a *sensului* (Sinn) realității. «Întregul» nu este el însuși o realitate, ceva dat (Gegebenes), ci o temă (Aufgegebenes), un ideal, un «sens». Filozofia nu *explică*, ci *înțelege* realitatea. «Ce facem noi propriu zis, când vorbim despre o «vedere asupra lumii» (Weltanschauung)? Prin ea noi vrem nu numai să cunoaștem cauzele, care ne produc pe noi și produc și celelalte lucruri, și astfel să explicăm totul în necesitatea sa cauzală, ci vrem să dobândim și o *înțelegere* a lumii (Weltverständnis), care, cum se obișnuște a se spune, ne arată «sensul» vieții noastre, semnificarea eului în lume... Însă sens și semnificare (Bedeutung) și înțelegerea lor, sunt altceva decât existență și realitate și *explicarea* lor (Erklärung). A întreba de sens și semnificare, înseamnă în ultimă linie a căuta puncte de orientare și finale pentru atitudinea noastră față de lume, pentru voința și acțiunea noastră. Încotro năzuim noi? Care e scopul acestei existențe? Ce trebuie să facem?»

«Lumea nu e alcătuită numai din realitate, ci și din *valori* și «conexiuni de valori». Realitatea *este*, valoarea *trebuie să fie*. Realitate și valoare sunt elemente nereductibile ale lumii. «Și noțiunea de evoluție creatoare e pentru filozofie (Weltanschauung) goală și nu spune nimic, câtă vreme ea nu e pusă în legătură cu un spor de valoare» (ibid. 10). «În afară de realități avem valori, al căror preț (Geltung) voim să-l înțelegem. Numai aceste două domenii împreună constituiesc ceea ce merită numele de lume, și în acest caz trebuie să ținem seama mai ales că valorile, pe care noi le opunem realităților, nu pot fi privite ele însele ca realități». (ibid. 11)

Opoziția dintre realitate și valoare e mult mai cuprinzătoare decât aceea obișnuită între «subiect și obiect». Obiectul și subiectul la un loc formează numai realitatea; iar realitatea e o parte din ceea ce numim *lume*. Alături de această parte trebuie să adogăm valorile, și prin urmare ni se impune întrebarea: cum sunt în stare realitatea (obiect și subiect) și valoarea, să constituie o singură lume? Precum s'a observat, Rickert lărgeste noțiunea de lume, ceea ce e în dreptul său; însă cu condiția de a distinge lumea ca realitate de lumea ca realitate + valoare.¹

¹ H. Rickert : op. cit. „Logos“, I, i, p. 6.

Cu toată descoperirea noului factor al lumii: valoarea, lumea nu e încă complet descrisă. Pe lângă domeniile realității și al valorii se ivește încă un domeniu, în care primele două se întâlnesc și alcătuiesc un tot: domeniul *sensului*, al *semnificării*. Așadar cea de pe urmă problemă filozofică e unitatea valorii și realității; iar deslegarea ei ne-o dă «sensul» (id. 19). Ce e însă *sensul*? Rickert ne dă un răspuns complicat și vag, care, o mărturisim, ne dezamăgește. Sensul e, mai întâi, raportul dintre «actul psihic» și valoare. Însă sensul nu se referă la chiar actul psihic, ca realitate pură, ci la actul psihic în relație cu valoarea. Într'un cuvânt, la ceva mijlocitor între valoare și existență. «Pe scurt, sensul, ce l are actul valorificării, nu e pe de o parte o existență psihică, ci o trimitere peste aceasta la valori. Pe de altă parte el nu e nici o valoare, căci ne trimite numai la valori. El leagă, însă, ca un al treilea domeniu, prin poziția sa mijlocitoare, celelalte două domenii separate». (id. 27). Sensul stă dar în legătură și cu actele subiectului, valorificările (existențe), dar și cu valorile; sensul e un act psihic, care însă ne trimite la valori. Sens nu există decât pentru un *subiect* și actele lui: de aceea Rickert reduce filozofia la «sensul vieții» și al culturii omului. Filozofia, după Rickert, nu cercetează de pildă sensul realității, ci numai sensul *teoretic* al științelor realului. Pare o micșorare și sărăcire a obiectului filozofic: Rickert, din potrivă, e convins că e o extindere; căci în acest chip sporim domeniul realității, singurul revendicat până acum de metafizică, cu acela al valorii și sensului. Cu toate acestea, Rickert limitează filozofia, se va vedea de ce, în mod expres, la «interpretarea» (Deuten) subiectului din punctul de vedere al valorilor: care e sensul actelor spiritului: știință, artă, morală, religie? Prin această strictă îngrădire, filozofia nu mai intră în conflict, ca d. p. metafizica hegeliană, cu științele speciale, al căror obiect e realitatea, nu valoarea sau sensul, (id. 34). Între fixarea realității și tălmăcirea sensului există un raport de întregire, nu de opoziție. Cu finețe Rickert notează că «realitățile» metafizice ale lui Fichte (Eul absolut) sau Hegel (ideea absolută) sunt sensuri «obiective» sau ipostaziate (id. 32). Metafizica idealistă postulează o realitate specific metafizică; pe când știința, cu deplină dreptate, nu recunoaște decât o singură realitate, anume aceea care se supune metodelor ei de cercetare empirică și de determinare logică.

Contribuția originală și valabilă a lui Rickert, în direcția unei determinări neprevenite a obiectului filozofiei, e atacarea curajoasă a prejudecății generale că filozofia se ocupă numai de *realitate*, de oarece în afară de acest domeniu, noi n'am cunoaște un altul. Rickert sporește globul filozofic cu încă două continente filozofice: valoarea și sensul. O discuție mai întinsă asupra valorii și sensului, în acest loc, ne-ar depărta de tema noastră, complicând expunerea și critica; e de ajuns să constatăm deocamdată că ceace

Rickert numește valoare și sens nu aparține realului, ci opusului acestuia, adică nerealului. E o constatare de mare însemnătate, cum se va vedea la vreme; numai în această direcție vom preciza din nou obiectul filozofiei. Dacă pe lângă real, cunoștința noastră mai are și nerealul, atunci obiectul cel mai vast al științei nu e realitatea, cum credea metafizica, ci ceva mai cuprinzător: realul și nerealul¹ la un loc.

Mircea Florian

BCU Cluj / Central University Library Cluj

¹ Să nu se confunde nerealul cu inchipuitul, cu simplu imaginat; sfera sa e mult mai largă și mai precisă în acelaș timp.

RECENZII

SEXTUS EMPIRICUS, *Scurtă expunere a filozofiei sceptice*, din grecește de St. Zeletin. București, 1923, Cultura Națională, 86 pg., cartonat, lei 35.

Inercarea lui Zeletin de a da în traducere românească esențialul gândirii lui Sextus Empiricus, trebuie considerată ca pe deplin izbită. Din vasta operă a scepticului grec, Zeletin alege partea cea mai caracteristică (cartea I) atât pentru filozoful autor, cât și pentru filozofie în genere. Traducerea, făcută după textul grec, este nu numai foarte exactă și curgătoare: ea are și calitatea — care poate fi și o primejdie — de a înfățișa lucrurile așa de simplu și la îndemâna oricui, încât îngăduie două lecturi: una, a curiosului superficial, umblând după amuzamente rafinate; alta, a cercetătorului care merge în adâncime, trecând dincolo de simplitatea aparentă a frazei. Pentru acesta din urmă, traducerea are în josul paginei un bogat adaos de note, care nu numai dovedește orientarea precisă a autorului în domeniul filozofiei antice, dar servește efectiv cititorului ca un îndrumător sigur în descifrarea textului.

Această intenție de orientare urmărește și nota introductivă care deschide volumul. Este o caracterizare sumară, în linii largi, a întregii filozofii grecești, cu indicația locului pe care îl ocupă în această vastă mișcare spirituală, scepticismul în genere și Sextus Empiricus în special. Metoda urmată în această schiță e cea cunoscută din lucrarea anterioară, întreprinsă și dusă la capăt de Zeletin în „Revoluția burgheză în România”: a materialismului istoric. Dacă această metodă poate fi rodnică și în istoria filozofiei, — e o problemă ceva mai veche. Inercarea pe care o recenzăm nu e întotdeauna de natură a încuraja. Într'un loc, de pildă, se pune scepticismul în legătură cu declinul capitalismului; dar atunci ce putem spune despre sofiști, cari și ei reprezintă un fel de scepticism și întovărășesc tocmai perioada de creștere a capitalismului grec? Că la această obiecțiune se poate răspunde într'un fel, — nu ne indoim! Suntem doar în filozofie! Dar nu fără a ajunge la o atenuare a caracterului categoric — așa zice, aproape dogmatic — a formulelor pe care le întrebuițează traducătorul.

Altfel, lucrarea — așa cum se prezintă — introduce în literatura noastră filozofică un gen aproape inexistent până aci: acela al textelor clasice traduse și adnotate științific. Cei cari își dau seama de necesitatea unor asemenea cărți în activitatea seminariilor de filozofie, vor recunoște că avem în față una din cele mai însemnate contribuții la mișcarea filozofică și învățământul universitar de după războiu.

VASILE CONTA, *Opere Complete, vol. I: Teoria Fatalismului*. Primul text complet, cu adnotări inedite, făcute de autor pe ediția franceză, în românește de Ana Conta-Kernbach și Dr. P. Rosin, București, 1923, Cultura Națională, 207 pg., cartonat, 60 lei.

Profesorul D. Gusti a întreprins editarea din nou a operelor complete ale lui Conta. Ce a însemnat acest cugetător pentru gândirea românească, e încă neclar. Se pare că cercetătorilor le lipsește, unora curajul de a-l plasa sistematic în cultura europeană și istoric în cea românească, altora, măsura, simțul critic și bagajul de cunoștințe necesar unei asemenea întreprinderi. În orice caz, judecarea operei lui Conta s'a făcut până acum numai dintr'o parte, și a avut un caracter

mai ales ditirambic. Excepția care trebuie făcută pentru lucrarea lui Rădulescu-Pogoneanu, e mai mult chestie de conștiinciozitate, această excelentă schiță de expunere și strânsă examinare numai circulând de multă vreme.

Drept e însă că cercetătorului conștiincios i-a și lipsit până acum o ediție îngrijită și cât mai posibil completă a operei lui Conta. Intreprinderea lui Gusti vrea să umple acest gol.

Prima chestiune care s'a pus la prelucrarea acestei noi ediții, va fi fost fără îndoială dacă ea trebuie să fie critică. După toate regulile, s'ar fi cerut restabilirea textelor primitive în forma și limba în care au fost scrise, și publicarea tuturor acestor texte. Ar fi fost fără îndoială o lucrare științifică. Dar lipsită de sens și de modestie. Iar când e vorba de filosofia românească, modestia se impune cu necesitatea bunei cuviințe. Suntem bucuroși că editorul a găsit calea cea adevărată. Nu o ediție critică, dar pentru aceasta nu una mai puțin folositoare.

Teoria Fatalismului, apărută, dă indicațiile metodice pentru toată colecția. Este o foarte îngrijită traducere de pe textul criticii franceze dela Mayolez (Bruxelles), text care, precum se știe, este mai amplificat decât varianta românească apărută în *Convorbiri Literare* și retipărită de librarul Șaraga în volum separat. Cercetătorul are deci la îndemână, nu toate versiunile, e drept, dar pe cea din urmă și cea mai completă din ele. Iar pe deasupra, ca material inedite, — ceea ce probabil nu se va întâmpla și cu celelalte lucrări — tot în traducere, adnotările făcute de Conta în marginea unui exemplar, trecut mai târziu în posesia lui Rosetti-Tetzcanu.

Este greu de spus dintr'o dată care e valoarea efectivă a acestor adnotări. Adevărul e că ele nu modifică nicăeri sensul contextului; ci mai degrabă aduc argumente noi. Caracterul lor e mai mult tehnic, și privește cu siguranță o plănuită refacere a primei ediții. Că sunt totuși indispensabile viitorului cercetător al lui Conta, e netăgăduit.

O notă introductivă cu câteva indicații tehnice și bibliografice precede textul însuș. Se anunță aci, ca încheere a operelor complete, un studiu mai larg asupra filosofiei și personalității lui Conta. Este o încheere logică și necesară. Dar chiar dacă editorul nu s'ar fi gândit el, ediția de față era suficientă ca să-l provoace.

O. ONICESCU, *Galileo Galilei — Renașterea științifică*. București, 1923, Cultura Națională, 110 pg., 15 lei.

Studiile de istoria filosofiei sunt încă una din durerile literaturii noastre filosofice. Fără a lipsi cu desăvârșire, ele sunt descurajător de fără personalitate. Monografiile răslețe, sau chiar încercări de sinteză mai vaste, nici una nu isbutesc să oprească statornic atențiunea. Nu doară că aprecierea publicului ar lipsi. Când lucrări de seamă s'au ivit, ele și-au găsit întotdeauna răsplata. Dar s'au ivit așa de rar! Cele mai multe nu pot infățișa nici măcar o idee generală, — nu originală, dar cel puțin din nou gândită. Iar când e vorba de informație, surpriza cetitorului nu e decât una: de unde se pot informa oamenii așa de fals. Una din pricinile acestei stări de lucruri o bănuim: se consideră de obicei istoria filosofiei drept o disciplină istorică. Iar cei cari o practică sunt mai mult istorici decât filosofi.

Insemnăm, pentru aceste considerațiuni și pentru altele multe, cu o piatră albă apariția monografiei lui Onicescu asupra lui Galilei. Nu e propriu zis o lucrare de istoria filosofiei, dar e mai mult și mai bun decât atât. Este filosofie, știință și istorie la un loc, și mai presus de toate este viață. Rareori un autor român

s'a mișcat cu atâta siguranță în istoria ideilor. Scriitorii noștri ne năucesc cu erudiția și cu pedagogia: ei trebuie să spună tot ce știu — și prea adesea mai mult chiar, — și nu vor să ne înfățișeze cea mai timidă încercare de idee decât cu toate antecedentele ei. La Onicescu erudiția se bănuște numai; și încă, nu o poate bănuși decât cel care, în parte cel puțin, o are. O epocă întreagă e construită în „raccourci”-uri, numai printr'o sugestie și un amănunt. Arhitectura însăș a lucrării e din cele mai interesante: Galilei se desprinde pe fundalul vremii lui, care, aceasta mai ales, e înfățișată și prelucrată. E un procedeu care impune.

Lipsește pretutindeni pathosul și gestul larg de retor. Dar plutește peste tot o caldă înțelegere a omenescului și o ușoară umbră de melancolie, care e însăș impresia de ansamblu a vieții marelui martir al științei. Profilul lui Galilei, ca instaurator al științei moderne, se desenează net; deși nu totdeauna destul de cursiv. Sunt însă pasajii care prin siguranța orientării, prin libertatea robustă a gândului și lipsa de prejudecăți a adevăratului om de știință, rămân. Așa de pildă apropierea între Galilei și Descartes. Ne pare rău că lipsește o altă apropiere: între Galilei și Bacon. Era un prilej să se termine cu o legendă și să se spună un cuvânt respicând asupra originilor inducției. Ar fi scăpat cel puțin nouile generații de lenea de cugetare care face dintr'un diletant de periferie ca Bacon, părintele inducției.

Ce să așteptăm dela autor după Galilei? Un Newton, un Leibniz? Poate. Am prefera totuș un Aristot; pentru că, mai mult decât un neoscolastic, numai un om de știință ne-ar putea reinvia și face din nou actual, după cuviință, pe marele enciclopedist elin.

DOCTORUL YGREC. *O filozofie, o știință, o credință*, București, fără an (1923), Ed. I. Brănișteanu, 63 pg., 15 lei.

Este o încercare de a construi pe baze, numai aparent spinoziste, o metafizică populară, din elemente dispartate ale gândirii filozofice și poetice contimporane, punându-se la contribuție o seamă de amănunte — senzaționale numai pentru un anumit public — ale științei pozitive. Încercarea trebuie considerată ca neisbită. Asemenea lucruri, și mai consistente încă, a scris deja G. Le Bon. Iată o listă de autori utilizați, care vorbește dela sine: Faguet, Eminescu, Spinoza, Gustave le Bon, Einstein, Comte, Haeckel, Goethe, Descartes, Schopenhauer, Ferricre, Maeterlink, Taine, Prudhomme, Weil, Lumière, Flammarion, Binet, Elena Farago, Heine, Swedenburg (sic!), Curie, Tagore, Bergson, Ferrero, Liebknecht, Maupassant, Kant, Fechner, Brătescu-Voinești. Ne putem ușor închipui ce filozofie poate ieși dintr'o oală în care fierb toți acești autori la un loc. Supărătoare e mai ales impresia de superficialitate și siguranța că ai de aface cu citate de a dova și a treia mână, lăsând la o parte lucrurile numai pe jumătate înțelese, care abundă în carte. — Sub pseudonimul D-rului Ygrec bănuim totuș pe autorul unui studiu, „Spinozism”, care ne-a căzut sub ochi acum vreo 12—15 ani. Dacă nu ne înșelăm în bănuială, l-am dori cât mai departe pe Dn. Doctor întors la preocupările de atunci; nu numai pentru folosul d-sale personal, ci și pentru cel al mișcării noastre filozofice.

G. G. ANTONESCU. *Din problemele pedagogiei moderne*. București, 1923, Cartea Românească, 271 pg., 42 lei.

Unul din cei mai cетиți scriitori români de pedagogie, G. G. Antonescu, adună în volum câteva studii mai vechi, epuizate de, mult și foarte căutate pentru

valoarea lor curentă, împreună cu alte câteva studii inedite. În afară de simplitatea și claritatea aproape ideală — deși cam schematică — a expunerii, cea mai de seamă calitate a acestei lucrări e siguranța plină de un sănătos bun simț, care nu se lasă furat de noutate și de modă, așa de obositoare și neserioasă în pedagogia contimporană. În afară de o introducere strănsă, în care autorul atacă însăși problema modei în pedagogie, celelalte probleme se așează în patru mari grupe: chestiuni de istoria pedagogiei, chestiuni de educație morală, educația estetică, chestiuni de organizare școlară, inegale ca întindere, dar gravitând toate în jurul unui centru alături de preocuparea intelectualistă.

Precumpănitor pentru public va fi, mai ales astăzi, interesul pentru chestiunile din ultima grupă. Organizarea școlară a fost până în preajma războiului o preocupare aproape străină publicității. Doar problema realismului și clasicismului a fost dezbătută mai stăruitor, deși nu în rădăcinile ei cele adevărate. Astăzi ea este actuală nu numai prin proiectul de reformă Angelescu, cât mai ales prin lucrările foștilor miniștri Mehedinți și Negulescu, cărora, pentru motive deosebite și independent de valabilitatea punctului lor de vedere, le revine meritul de a fi pus discuția pe baze largi și hotărâte.

G. G. Antonescu nu prezintă un studiu unitar al chestiei (pentru aceasta, cf. Arhiva pentru știința și reforma socială, an. IV. nr. 6). Dar din deosebitele capitole, punctul lui de vedere se întregeste lămurit. Despre el se poate spune că îi lipsește — cel puțin explicite — înțelegerea sau numai fundamentarea sociologică, pe care o socotim singură în stare a așeza chestia în perspectiva ei cea adevărată.

RICHARD MÜLLER FREIENFELS. *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. Berlin, 1923, E. S. Mittler & Sohn, XI + 138 pag.

Autorul, unul din filosofii germani mai tineri care se pune în vază, caută și reușește să ne dea o orientare destul de limpede în dedalul filosofiei secolului XX. Neapărat că diferitele curente ale filosofiei acestui veac nu izbucnesc în mod brusc odată cu anul 1900, ci își au, nu numai rădăcinile nevăzute, dar chiar începuturile vizibile, în secolul precedent.

Müller-Freienfels împarte curentele filosofice ale secolului nostru în două mari categorii. De o parte o filosofie *intelectualistă*, cu caracter conceptual; de altă parte o filosofie *vitalistă*, cu caracter intuitiv.

În întâia grupă, autorul deosebește doctrinele neokantiane, pozitivismul sensualist și neoplatonismul unor doctrine logice contemporane.

În primul loc ni se arată cu pătrundere, și pe alocuri cu humor, că nu există un curent neokantian *unic*, ci mai multe, că reprezentanții acestor curente se consideră fiecare interpreții și continuatorii autentici ai lui Kant, pe când în realitate fiecare proiectează în chip inconștient în filosofia kantiană propria sa filosofie și propriul său sistem pe care ar vrea să aibă aerul că-l scoate din doctrina lui Kant printr'o *degajare naturală*. (p. 11 și 12). Apoi faptul amuzant că în timp ce toți acești moderni neo-kantiani sunt de acord să combată chipul în care un Fichte, un Schelling, un Hegel, au dus mai departe la începutul secolului XIX-lea filosofia lui Kant, introducând prea multă fantezie și nu destulă critică, — la rândul lor, prin chipul felurii pe care dânsii vor să continue astăzi pe filosoful dela Königsberg, reproduc, fără să-și dea seama și printr'un fel de fatalitate, tocmai direcțiunile în care au apucat cu un secol înainte, Fichte, Schelling, Hegel, etc... și creiază astfel, în ciuda credințelor lor intime, fie un *neofichteanism*, un *neohegelianism*, un

neoschellingianism. Curentele neokantiane pe care autorul scrierii le enumeră, ar fi următoarele :

1. *Logismul școalei din Marburg* (Cohen, Natorp, Cassirer, etc). O concepție raționalistă, care suprimând „lucrul în sine” al lui Kant — pe care îl găsește fără sens — face din realitate un produs al gândirii. Nu se poate vorbi despre obiecte care să existe independent de gândire. „Stelele nu ne sunt date pe cer, ci în știința astronomiei.” Categoriile gândirii sunt totodată formele fundamentale ale existenței. *Senzația* nu este o realitate, ci o problemă, o întrebare pe care o rezolvă gândirea, prin categoriile ei. Gândire și existența fiind identice, orice realitate este prin natura ei rațională. Se înțelege dela sine că într’o atare concepție, gândirea are un caracter impersonal, așa că studiul ei și al cunoștinții este o logică, nu o psihologie.

Acestei concepțiuni, care, interpretând în mod unilateral filosofia mult mai complexă a lui Kant, se apropie de Hegel, autorul scrierii pe care o analizăm îi aduce învinuirea că e lipsită de simțul realității și de înțelegere a tot ceea ce nu se înscrează în scheme curat logice.” (p. 23)

Filozofia valorilor a Școalei din Baden (Windelband, Rickert, etc). Ca și filosofii școalei din Marburg, acei ai școalei din Baden consideră existența unor realități în afară de o conștiință care gândește, ca o imposibilitate. Iar la întrebarea naturală, care formează punctul cel tare al realiștilor: ce ne face să deosebim adevărul de eroare, realitatea de fantasmagorie, dacă excludem acordul dintre gândire și lucruri independente de ea? — filosofii școlii din Baden răspund că de-asupra conștiinței care cunoaște, există o conștiință normativă, — deasupra conștiinții care afirmă *ce este*, se găsește o alta care arată ceea ce *trebuie să fie*. Deci adevărul e acordul cu anume norme, tot așa după cum frumosul și binele reprezintă tot un acord cu alte norme. Există așadar un număr de valori transcendente și absolute, cărora trebuie să ne conformăm. Acest curent calcă pe urmele lui Fichte.

Impotriiva lui Müller-Freienfels obiectează că este tot așa de infructuos ca și logismul școalei din Marburg, fiindcă din valorile absolute nu se va putea nici odată deduce și explica relativismul valorilor istorice, așadar cursul concret al realității, care scapă din rețeaua normelor absolute.

2. *Neo-Realismul* (O. Külpe, Volkelt, Frischeism-Köhler, etc.). E o direcțiune filosofică ce se desparte de cele două dinainte prin convingerea că noțiunea de „lucru în sine” trebuie neapărat menținută, că pentru a se conforma atât cu practica vieții, cât și cu postulatul științelor pozitive, filosofia trebuie să admită realități independente de conștiință. Așa dar neorealismul desvoltă și dănsul o latură din filosofia Kantiană, tocmai pe aceea pe care direcțiile precedente o ignorau, — și desigur merge mai departe decât Kant, prin faptul că socotește „lucrul în sine” nu numai ca o realitate, dar chiar ca o realitate, care, în certe limite, se poate cunoaște.

Prin aceeași, neorealismul deschide metafizicei poarta unor perspective promițătoare (celelalte două curente neokantiane se răstrângeau mai mult la teoria cunoașterii), iar autorul cărții pe care o analizăm, trăind într’o epocă de avânt și de renaștere metafizică — căci acesta e caracterul epocii prezente — va arăta mai multă simpatie acestui curent decât celor dinainte.

2. *Senzualismul pozitivist* (Mach, Avenarius, Cornelius, Petzoldt, etc.), stă în fundamentală deosebire de filosofia kantiană și neokantiană, prin aceea că socotește ca factor esențial și constitutiv al cunoștinții nu categoriile rațiunii, ci expe-

riența imediată, *senzațiile*. În special e în antiteză cu școala din Marburg, cu care totuși are și un punct comun: respingerea „lucrului în sine“.

După senzualismul pozitivist trebuie eliminat din conținutul cunoștinții tot ce se adaugă, sub pretext de principii superioare, senzațiilor și raporturilor lor empirice, care alcătuiesc baza unică a cunoștinții valabile. În această filosofie — care prezintă un caracter antimetafizic și este exclusiv o teorie a cunoașterii — explicarea științifică nu este decât o pură *descriere*. Noțiunile rașionale: substanță cauzalitate, etc., sunt date la o parte, înlocuite prin raporturi de dependență între elemente. Cunoașterea nu este aplicarea la experiență a unor principii logice, ci este un fenomen care se explică, biologicește și psihologicește, din nevoia adaptării noastre la realitate și a îmbrățișării lucrurilor cu un *minim de efort*. Această direcție pozitivistă își caută precursorii înainte de Kant, și anume în filosoful englez Hume. (Nu în Auguste Comte, care e un pozitivist nu destul de *critic*, și care, poate din cauza aceasta, nu înțelege prin fapt pozitiv faptul psihic al senzației imediate).

Müller-Freienfels laudă această direcție pentru contactul mai strâns care înțelege să-l aibă cu experiența concretă și pentru interpretarea biologică pe care o dă preținșelor principii transcendente. Pe de altă parte, îi reproșează caracterul ei timorat și antimetafizic.

3. Prin *neoplatonismul unor sisteme logice*, autorul înțelege lucrările filozofice ale unui Husserl, Meinong și ale altora, cari voind să elimine din cunoștință tot ceea ce este subiectiv și psihologic (prin asta formează un contrast isbitor cu psihologismul lui Mach), să găsească drumul care duce spre obiectiv și absolut. Tot odată *obiectivul* nu constă, ca la Kant, într-o activitate constructivă a gândirii — oricât am concepe-o de impersonală — ci trece dincolo, într-o regiune de raporturi ideale, care trebuie strict degajată de desfășurarea și înlănțuirea actelor noastre psihice. De aci caracterizarea de platonism. Oricâtă admirație arată autorul nostru pentru dialectica subtilă a lui Husserl, totuși consideră teoriile lui ca o retrogradare spre realismul logic medieval, care este înlăturat de știința și de filosofia modernă; tot odată relevă, că cu toată influența aparentă pe care aceste teorii le-au exercitat asupra unor savanți și cercetători contemporani, în realitate această influență n'a pătruns prea în adânc și n'a determinat nici un fel de progres al cunoștințelor.

Toată simpatia autorului se îndreaptă către *filozofia vitalistă* (Lebensphilosophie), în care vede o filosofie plină de făgăduinți. De altfel și până acum ea pare să fi adus un nou suflu construcțiilor filozofice și a devenit curentul dominant al timpului. Ca inițiator depărtat al acestei filosofii autorul îl citează pe Goethe și trebuie să constatăm că este o tendință în publicistica germană mai nouă de-a se face din uriașul poet și un filozof de talia cel puțin a lui Kant. (A se vedea G. Simmel: *Kant und Goethe*; P. Wust: *Die Auferstehung der Metaphysik* și altele). Totuși, contribuțiile filozofice ale lui Goethe (care până mai deunăzi aproape nu erau luate în considerare nici de către istoricii nemții, cari vorbeau mai pe larg de filosofia lui Schiller) nu sunt suficient de dezvoltate pentru a face dintr'insul chiar evangelistul filozofiei vitaliste. Acesta ar fi, după autor, Schopenhauer, căruia, tot după părerea sa, ar trebui să i se recunoască aceeași importanță cât și lui Kant, fiecare din ei fiind părintele unuia din cele două mari curente ale filosofiei contemporane. După Schopenhauer, doctrina este lărgită de Hartmann și mai ales de Nietzsche. Dar aceștia aparțin veacului trecut. Cugetăto-

rul care în ultimele trei decade a ridicat această filosofie la înălțimi excepționale și a făcut dintr'însa o concepție dominantă, este H. Bergson, despre care autorul spune că este astăzi „unul din cei mai influenți filosofi de pe scoarța pământului.* Bergson nu s'a mărginit numai la ceea ce au făcut pragmatii (cărora autorul le consacră de-asemeni câteva pagini), anume să scoboare funcțiunile intelectuale la rangul unor instrumente de succes practic și adevărul științific la o rețetă utilă. În fața cunoștinții intelectuale care face un fel de disecție pe cadavru și n'are decât misiunea adaptării la împrejurări exterioare, (după cum zic toți filosofii biologiști din diferite școli), Bergson ridică un alt organ mai puternic, capabil să pătrundă realitatea până în esența ei generatoare, anume *intuițiunea*, care ar fi o dezvoltare superioară a instinctului. Logica conceptuală, cu principii abstracte și generale, fiind scoborâtă la un rang inferior și dându-i-se o destinație de pură orientare în spațiu, metoda de cunoaștere adâncă, metoda filosofică, rămâne cea intuiție, care e un fel de identificare cu realitatea în ceace dânsa are mai spontan, mai intim și individual. Bergson rămânând figura centrală a curentului, autorul îi mai adaugă ca tovarăși înrudiți sufletește sau ca discipoli înrăuriți de el, o lungă listă de filosofi: Dielthey, Spranger, Rathenau, Simmel, Hammacher, Adler, Jasper, Keyserling... și însfârșit pe sine însuși, R. Müller-Freienfels.

Cu toată admirația și simpatia pe care autorul o arată pentru opera lui Bergson, totuș nu se poate opri de-a nu formula unele rezerve care nu sunt lipsite nici de finețe nici de interes. Recunoaște că pe lângă cunoașterea rațională, mai există o alta — neglijată de teoria cunoștinții — instinctivă și irațională. Crede însă că Bergson exagerează atunci când le separă complect și le opune una alteia într'o antiteză, ca odinioară Descartes care făcuse acelaș lucru în dualismul pe care îl stabilise între spirit și corp. În gândirea conceptuală, după autorul nostru operează și factori instinctivi. Categoriile intelectuale cele mai cunoscute: causalitate, spațialitate, etc., sunt proiectări *instinctive*, care sunt numai pe urmă raționalizate. Fără participarea unei convingeri instinctive, lumea proiectată în spațiu ne-ar apărea ca o halucinație sau ca o fantasmagorie. Numai grație unui instinct puternic senzațiile noastre capătă o substanță și reprezentarea semenilor noștri devine la rândul ei o realitate în carne și oase* (pp. 91 și 92). Tot așa autorul ar fi putut să mai adauge că nu există nici „intuiție“ secundă, fără elemente raționale. Deși adept al curentului, Müller-Freienfels nu se lasă așadar ispitit de toate exagerările lui.

În general, scrierea analizată este opera unui cugetător scrupulos, informat și perspicace. Totuș am avea de semnalat și unele cusururi, care, cel puțin unele, nu pot fi puse în sarcina convingerilor subiective ale recensentului.

Mai întâiu o chestie de erudiție. Müller-Freienfels suferă de păcatul mai tuturor învățaților germani cari scriu istoria filosofiei: de-a nu cunoaște bine filosofia altor popoare și în consecință de-a se mărgini aproape numai la filosofia germană, *mai ales pentru epoca dela Kant încoace*. Noroc de existența lui Bergson și a lui James, cari sunt prea considerabili pentru a fi omiși, altfel am fi înecați într'o mare de nume nemțești, dintre care nu toate sunt a unor filosofi de prima mărime. Așa, din expunerea pe care am analizat-o, lipsește numele lui H. Poincaré, genialul matematician care a avut o reală influență asupra teoriei cunoștinții și care trebuia menționat din moment ce fusese și Mach, cu ale cărui rezul-

* Acest lucru l' pusesse de altfel în evidență de multă vreme Hume, care a arătat că credința noastră într'o lume exterioară e opera unui *instinct*.

tate teoriile lui Poincaré convergează. De asemeni lipsesc înaintașii francezi ai lui Bergson, care nu e un produs exclusiv al lui Schopenhauer, lipsesc Felix Ravaisson și Emile Boutroux. Insfârșit, când e vorba de-o filosofie vitalistă și ai pomenit pe Nietzsche, trebuia neapărat să pomeniști și pe Guyau, pe care Nietzsche îl cetise și îl admira, — bine înțeles deosebindu-se de dânsul, întrucât filosoful francez desemna ca principiu cosmic o expansiune vitală *generoasă*, pe când filosoful german concepea o expansiune vitală *agresivă*.

Dintre filosofii francezi mai noi, numai Fouillé se bucură de-o mențiune în treacă, autorul prezentându-l ca pe inițiatorul studiilor psihologice asupra caracterului popoarelor, studii care par să aibă un frumos viitor. De altfel este caracteristic, pentru lacuna indicată, că autorul nostru după ce vorbește despre curentul care utilizează sociologia în teoria cunoașterii (așa numitul „Sociologism“) și adaugă că această direcțiune este *cu deosebire* dezvoltată în Franța și Anglia, după aceasta citează numai pe filosofii germani cari aparțin acestui curent. (pag. 80).

În sfârșit, pentru a încheia, să mai facem încă o observație critică. Deși autorul reproșează lui Bergson unele exagerări, totuș nu ne pare că s'a ferit și dânsul de altele, în aprecierea filosofiei vitaliste. Imputând filosofiei conceptuale că vrea să construiască o concepțiune valabilă pentru toate timpurile, neținând seama de caracterul relativ al cunoștințelor noastre, care sunt într'un progres continuu și astfel niciodată definitive, voește s'o pună în opoziție cu filosofia vitalistă care n'ar avea astfel de pretențiuni și nu caută să șoare peste faptele și cunoștințele actuale. (p. 134). „Cine vrea să creadă pentru toate timpurile, spune autorul, e în primejdie să facă lucruri care să n'aibă valoare în nici un timp“.

Observația noastră e că orice filosof nici n'ar porni poate la drum fără „iluziunea“ — am zis *iluziunea* — că fructul cugetării sale răspunde adevărului obiectiv, așa cum este el adevărat. Această iluziune este necesară, ea decurge din însăși *nevoile vitale*, căci, după cum explică Simmel foarte bine, caracteristica vieții e că aspiră la forme pe care le vrea absolute, pentru ca după asta valul ei să depășească forma și s'o sfărâme, căutând alta. Desigur, învățămintele istoriei sunt demăgitoare și atrag neconținut atențiunea omului asupra zădărniceii speranțelor sale de adevăr definitiv și absolut. În această situație singurile sisteme filosofice dăunătoare sunt acelea care caută să oprească în loc progresul, punând limite cercetării. Astfel de sisteme există de sigur, dar trebuie să spunem că nu toate care favorizează progresul și lasă porțile deschise, aparțin numaidecât filosofiei vitaliste.

Există concepțiuni intelectualiste (acele precumpănitor empirice) care lasă slobodă opera viitorului și care se mărginesc numai să aducă cunoștințelor actuale complectări provizorii și anticipări utile. De altfel acest lucru îl fac și concepțiile vitaliste și în definitiv și Nietzsche și Bergson ne dau indicații asupra structurii cosmice, pe care nu le vor fi socotit peste tot valabile numai pentru anii în care au scris dânsii și pentru epoca lor.

Și acum, pentru a-mi rezuma impresiile asupra cărții cercetate, voi spune Scrierea lui Müller-Freienfels nu are calitățile care ar face-o desăvârșită are însă destule însușiri care s'o facă utilă.

I. Petrovici

REVISTA REVISTELOR

Un precursor al unei însemnate opere a lui Kant.

În anul 1755, Kant, în vârstă de 31 ani, publică anonim următoarea operă, dedicată regelui Prusiei Friderich II: „*Istoria universală a naturii și teoria cerului, unde se tratează despre sistemul și originea mecanică a Universului după principiile lui Newton*“. Această lucrare a rămas, dacă nu necunoscută, cel puțin neprețuită până aproape în vremea noastră, când savanții n'au avut destule cuvinte pentru a lăuda genialitatea tânărului ei autor.

Peste 41 ani, în 1796, francezul Laplace publică „*Expunerea sistemului lumii*“, care cuprinde aproape aceleași idei, cu toate că, se știe bine, Laplace n'a avut de unde cunoaște sus pomenita operă Kantiană.

Ambele concepții urmăresc o explicare mecanică a „originii lumii“, și ca atare ele au rămas în astronomie sub numele colectiv: „concepția lui Kant-Laplace“

Foarte de curând intervine însă un fapt nou și destul de ciudat. *Fr. K. Schumann*, mai întâiu în revista „*Grundwissenschaften*“ (Vol. III, 2/3) și apoi în „*Kantstudien*“ 1923, 1/2), ne comunică următoarele date. Întâmplarea face să-i cadă în mâini la un anticar un volumaș, fără numele autorului, însă cu următorul titlu (în l. franceză) și cu o dată cu 7 ani anterioară operei lui Kant: „*Origine de l'univers, expliqué par un principe de la matière, à Berlin, 1748*“. Descoperitorul făgăduiește un studiu comparativ mai întins, însă deocamdată ne spune categoric că între acest opuscul anonim și scrierea lui Kant există mari asemănări. „Scrierea cuprinde o teorie dezvoltată a nașterii corpurilor cerești și a mișcării de translație a planetelor, cari în toate punctele esențiale arată uimitoare înrudire cu ideile „Istoriei universale a naturii“ a lui Kant, apă ută cu 7 ani mai târziu“.

În exemplarul lui Schumann stă indicat cu mâna ca autor al opuscului *P. Estève*, nume aproape necunoscut. Dar de aci începe partea oarecum senzațională. Scrierea de mai

sus, cu sau fără indicația autorului, nu se în-tâlnește în nici o bibliografie Kantiană. Mai departe, „biblioteca statului“ din Berlin (opusculul a apărut la Berlin!) n'o posedă, și nici o altă bibliotecă germană; de asemenea nu există nici în catalogul dela British Museum. Cum se vede, lucrarea bănuțului *P. Estève* a fost și mai ignorată decât aceea lui Kant.

Stând încă la indoială asupra concluziilor ce ar decurge din această descoperire, *Schumann* prin pomenitele reviste roagă pe toți ce ar știia ceva despre acel opuscul să-i trimită indicații.

Se naște întrebarea, dacă *I. Kant* a avut cunoștința de opera lui „*Estève*“, ținând seama că ea a apărut în Germania și că *I. Kant* citea franțuzește. *Kant* însuși a indicat un izvor de inspirație al scrierii sale; e o lucrare a englezului *Wright*, apărută în 1750, deci doi ani după aceea descoperită azi de *Schumann*.

M. VL.

„*Revue de metaphysique et de morale*“, 1923 nr. 2, este închinată în întregime celui de-al 3-lea centenar al nașterii lui *Pascal*. Un număr excepțional nu numai prin împrejurarea pe care o are, ci și prin materialul pe care-l aduce. Cei mai de seamă „pascalisanți“ ai vremii noastre și-au trimis contribuția: *Blondel*, *Brunschvicg*, *Chevalier*, *Laporte*. Se reproduce un articol mai vechiu a lui *Rauh*, eminent cap de metafizician, mort cu mult prea de timpuriu; și tratatul atribuit lui *Fil-leau de la Chaise*: *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*.

Cât de mult scapă încă *Pascal* înțelegerii noastre se vede și din acest număr. Legăturile dintre *Pascal* și *Jansenism* sunt cercetate în două articole: unul al lui *Laporte* (*Pascal et la doctrine de Port-Royal*), altul al lui *Blondel* (*Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*). Numai că pe când *Laporte* crede că esența gândirii pascalienne e teologică și *jansenistă*, *Blondel* arată că adevărata gândire a lui *Pascal* a fost mascată și înăbușită

de formule janseniste, care nu au nici o legătură intimă cu fondul propriu al gândirii; a înlătura aceste formule, însemnează a face posibilă înțelegerea lui Pascal. Studiul lui Blondel, condensat și plin de idei noi, este cu adevărat remarcabil. Se poate spune, fără teamă de a cădea în exagerări, că o așa de suverană stăpânire a materialului și o așa de largă și sugestivă expunere, nu a mai bucurat pe cîșitorul de filosofie de la Dielthey încoace. Articolul dă — pentru prima oară după cunoștința noastră — o icoană precisă a jansenismului. Ce am avut până acum prin Racine, prin Sainte-Beuve și chiar prin ultima, excelentă lucrare a lui Gazier, a fost mai mult o atmosferă decât o doctrină.

Relevăm încă din acest număr *Pascal et Kierkegaard* de Höffding, *La foi pascalienne* de Miguel de Unamuno.

Logos. Bd. XI. 1922. H. 1.

Simmel, Georg: Über Freiheit. Bruchstücke aus d. Nachlass. *Mehlis, Georg*: Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. — *Bernhard, Ernst*: Die gesellschaftlichen Mächte in der französischen Kultur. — *Gurwitsch, Georg*: Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph.

Idem. Bd. XI. 1921. H. 2.

Rickert, Heinrich: Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. — *Marck, Siegfried*: Rathenau als Denker. — *Glockner, Herman*: „Aesthetizismus“, Prolegomenen zu e. jeden künftigen Aesthetik, die als Wissenschaft wird auftreten können. — *Faust, August*: Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke.

Idem. Bd. XI. 1922/23. H. 3.

Kelsen, Hans: Gott und Staat. — *Sander, Fritz*: Der Begriff der Rechtfertigung. — *Schreier, Fritz*: Die Wiener rechtsphilosophische Schule. — *Knittermeyer-Götte, Gusta*: Zur Grundlegung einer transzendental philosophischen Methode.

Kantstudien. Bd. XXVII. 1922. H. 1/2.

Lassón, Georg: Kritischer und spekulativer Idealismus. — *Müller, Alloys*: Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft. — *Un-*

gerer, Emil: Der Darwinismus und die logische Struktur des biologischen Artbegriffs. *Sternberg, Kurt*: Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes“. — *Gurwitsch, Georg*: Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten. *Marck, Siegfried*: Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie. — *Aster Ernst v.*: zur „Antinomie im Problem der Gültigkeit“.

Idem. Bd. XXVII. 1922. H. 3/4.

Troeltsch, Ernst: Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes. — *Joël Karl*: Das logische Recht der Kantischen Tafel der Urteile. — *Adickes, Erich*: Die Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant. — *Scholz, Heinrich*: Zur Analysis des Relativitätsbegriffes. *Liebert Arthur*: Mythos und Kultur. — *Tillich, Paul*: Die Überwindung des Religionsbegriffes in der Religionsphilosophie. — *Uttiz, Emil*: zur „Als-Ob-Theorie“ in der Kunstphilosophie. — *Aster, Ernst v.* Realismus und Positivismus.

Revue le Metaphysique et de Morale. 29^e. Année, 1922. F. 1.

Brunschwig, L.: Le temps et la causalité. *Kallen, M. H.*: La méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste. — *Lequyer*: Fragments publiés par L. Dugas. — *Nicod, J.*: Les tendances philosophiques de M. Bertrand Russell. — *Dr. Mourgue, R.*: Un exposé récent de la psycho-analyse. — *Lavergne, B.*: Insuffisances et réformes de l'administration française.

Idem. 29^e Année. 1922. F. 2.

Perry B. R.: Le réalisme philosophique en Amérique. — *Delbos, V.*: Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande de la fin du XXVIII siècle et du commencement du XIX. (suite). — *Paródi, D.*: La philosophie d'O. Hamelin. — *Lenoir R.*: La mentalité primitive, par Lévy-Bruhl. — *Cantecor G.*: Le principe des Nationalités et les Guerres, par Bern. Lavergne. — *Gouhier, H.*: Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents. — *Renard, G.*: A propos de l'article de M. B. Lavergne: „Insuffisances et Réformes de l'Administration française“. — *Lavergne, B.*: Réponse à M. G. Renard.

Idem. 29^e Année. 1922. F. 3.

Brunschwig, L.: La philosophie d'Emile Boutroux. — *Brunschwig, L.*: L'oeuvre de Pierre Boutroux. — *Hadamard, J.*: Les principes du calcul des probabilités. — *Hubert, R.*: Essai sur la systématisation du savoir scientifique. — *Lequyer, J.*: Analyse de l'acte libre, publié par L. Dugas. — *Gilson, E.*: La religion et la foi, par H. Delacroix. — *Renaud, J. F.*: Note sur la théorie de la vérité et de la connaissance dans les „Problems of Philosophy“ de M. Bertr. Russel.

Idem. 29^e Année. 1922. F. 4.

Angell R.-J.: La psychologie aux Etats-Unis. — *Baldwin, M.-J.*: L'aboutissement de la médiation logique: l'intuition. *Dewey, J.*: Le développement du pragmatisme américain. — *Hocking, E.-W.*: Les principes de la méthode en philosophie religieuse. *Lewis, I.-C.*: La logique et la méthode mathématique. — *Berry B.-R.*: La conscience américaine. — *Sherman P.-S.*: Mouvements contemporains et traditions littéraires aux Etats-Unis. — *Spaulding, G.-E.*: Les Sciences de la nature en Amérique. *Urban, M.-W.*: La critique esthétique et la philosophie en Amérique.

Archiv für Philosophie. Abt. I. *Archiv für Geschichte der Philosophie* Bd. XXXIV (N. F. 27). 1922. H. 3/4.

Eister, Robert.: Platon und das ägyptische Alphabet. — *Davillé, M.*: Le séjourn de Leibniz à Paris. (1672-76) (Suite). — *Frankl, Wilhelm*: Alexius Meinong. Ein Gedenkblatt. — *Lenoir, Raymond*: Des caractères généraux de la Philosophie française de 1912 à 1922. — *Barnes, Harry Elmer*: Some of the more important Works of Sociology, which have appeared in the english language since 1914. — *Faust, August.* — Die Dialektik Rudolf Agricolos. Ein Beitrag zur Charakteristik des deutschen Humanismus. — „Das Lebensproblem in China und Europa“. — *Stein, Ludwig*: Gibt es soziale Entwicklungsgesetze?

Archiv für Philosophie. Abt. II. *Archiv für systematische Philosophie.* Bd. XXVI. 1922. H. 3/4.

Lessing, Theodor: Wille und Vorstellung, die Krontermini. — *Alt, Theodor*: Über Wil-

lensfreiheit. — *Mayer, Martin*: Pflicht und Neigung. — *Lampl, Alois*: H. Taine und die Aesthetik der Zukunft. (Forts.).

Idem. Abt. II. *Archiv für systematische Philosophie.* Bd. XXVII. 1922. H. 1/2.

Siemens, Fridrich: Energetik der Wirtschaft. Ein Versuch. — *Metallman, J.*: Das dritte dynamische Prinzip von Newton. — *Lampl, Alois*: H. Taine und die Aesthetik der Zukunft. — *Eibl, Hans*: Das Problem der Zeit bei den alten Denkern.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. XVI. 1922. H. 3.

Daninger, Josef. G.: Stilsierungen im Gebiete der Tonkunst. — *Bäumler, Alfred*: Benedetto Croce und die Aesthetik. — *Paret, Hans*: Konrad Fiedler. — *Meyer, Theodor*: Das deutsche Drama und seine Form.

Idem. Bd. XVI. 1922. H. 4.

Uitz, Emil: Das Problem einer allgemeinen Kunstwissenschaft. *Jordan de Urries y Azara José*: Aesthetische Sondernormen der Kunst. — *Schmarsow, August* und *Ehlotzky, Fritz*: Die reine Form in der Ornamentik aller Künste.

Grundwissenschaft. Bd. III. 1922. H. 1.

Rehmke, Johannes: Metaphysik. — *Wieckberg, Wolfgang*: Die Kunst. — *Schüen, Elisabeth*: Die aktivistische Seelentheorie von Müller - Freienfels im Lichte der Grundwissenschaft. — *Esslen, Julius*: Von fehlerhafter Berichterstattung über die Philosophie als Grundwissenschaft.

Idem. Bd. III. 1922. H. 2/3.

Wieckberg, Wolfgang: Das Kunstwerk. — *Heyde Erich Joh.*: Angewandte Willenslehre. — *Weinhandl, Ferdinand*: Die Auseinandersetzung. — *Unger, Otto*: Heinrich Rickert, die Philosophie des Lebens. — *Rosendorf, Hugo*: Zu Prüfung von Wundts Psychologie.

Idem. Bd. III. 1922. H. 4.

Rehmke, Johannes: „Was bin ich?“. — *Rosendorf, Hugo*: Zu Prüfung von Wundts Psychologie. (Forts.). — *Rehmke, Johannes*: Eine philosophische Untugend. — *Hegenwald, Hermann*: Postdam, der grosse Friedrich und Johannes Rehmke. — *Banf, Erwin*: Grundwissenschaft und Naturwissenschaft. — *Hegenwald, Hermann*: Die neue Einheit.