
REVISTA DE FILOSOFIE

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

FILOSOFIA CRITICĂ A LUI A. LIEBERT

Ideia că orice concepție metafizică își are punctul de plecare în viziunea inițială a unui singur adevăr, se verifică la filosoful A. Liebert mai mult ca la oricare altul. Unii au verificat acest adevăr cu privire la Kant, alții cu privire la Spinoza, alții cu privire la Hegel, sau la Bergson, etc. Ușurința verificării la A. Liebert este însă surprinzătoare. Nu fiindcă acest filosof n'ar avea numeroase idei originale, ci din pricină că el a avut dela început viziunea esenței adevărului pe care îl căuta. Cu alte cuvinte, dibuirea problematică în ce-l privește pe A. Liebert, nu a dus în cele din urmă, ca la alți filosofi, la fixarea unui conținut oarecare de idei. Acest conținut a existat dela început, la A. Liebert. Dela prima sa lucrare: „Das Problem der Geltung“¹⁾. Acest conținut s'a amplificat apoi în a doua lucrare a sa: „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt möglich“?²⁾. Apoi a ajuns la valoarea unui sistem în ultima lui lucrare: „Welt und Geist der Dialektik“³⁾. Dibuirea a fost și continuă să fie încă la acest filosof, — mai mult în ce privește forma prin care viziunea sa inițială, a căutat să se exprime. Și într'adevăr: în „Das Problem der Geltung“, adevărurile nu sunt încă uneori destul de clar exprimate. Abia în: „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich“, izbuște A. Liebert să-și obiectiveze clar gândirea. (Dealtminteri, lucrarea e fundamentală. În primul rând, pentru că ne lămurește atitudinea lui A. Liebert față de filosofia lui Kant. Apoi, ne interesează și din punctul de vedere al filosofiei neokantiene însăși). Nu tot astfel ași putea vorbi și de: „Geist und Welt der Dialektik“. Ideile aci, deși profunde, sunt totuș repetat înfățișate.

Mai de valoare pentru noi rămâne cu toate acestea cunoașterea conținutului în sine al filosofiei liebertiene. Presupun că prin această cunoaștere, am putea pătrunde în viziunea originară, dela baza sistemului. Și prin aceasta, am exemplifica și ceea ce spuneam la început,

1) ed. Felix Meiner, Leipzig 1920.

2) ed. Felix Meiner, Leipzig 1923.

3) ed. Kurt Metzner, Berlin 1929.

anume că filosofia lui A. Liebert confirmă ideea că orice concepție metafizică, își are punctul de plecare în viziunea inițială a unui singur adevăr.

I.

Cum sunt posibile filosofia critică și critica filosofiei?

Filosofia lui A. Liebert face în adâncul ei verificarea celei mai turburătoare verificări pe care a încercat-o poate mintea omească. Adică: verificarea „criticei rațiunii” însăși. Cum e posibil aceasta?

A. Liebert vrea să facă critica „criticei rațiunii pure”. Aceasta se vede imediat din însuși titlul: „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich”. Titlul este o întrebare ce revine mereu ca un leit motiv, în filosofia critică de care mă ocup. De aceia ași putea spune, că dacă criticismul este o verificare a cunoașterii în raport cu funcția sintetică și apriorică a rațiunii, „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich” e la rândul ei, verificarea acestei verificări. Așa se explică și de ce A. Liebert afirmă în lucrările sale că problema posibilității criticismului este pentru el nu o *questio facti*, ci o *questio juris*. Ceeace înseamnă că criticismul care justifică posibilitatea științei și a cunoașterii, trebuie să fie la rândul lui justificat.

Prin aceasta se înlătură ideea că „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich”, urmează să fie o expunere a filosofiei kantiene. Dimpotrivă, „filosofia critică” este numai o critică și o justificare a filosofiei lui Kant. E un studiu al criticismului, privit în esența lui, adică un studiu al funcțiunii rațiunii, considerată în activitatea ei sintetică și dialectică, în devenirea ei.

A. Liebert nu e un izolat. Filosofia lui este o critică a criticismului, așa cum e și filosofia lui Otto Liebmann de pildă. Sau cum sunt filosofia școalei din Marburg, sau filosofia lui Alois Riehl, sau aceia a lui Bruno Bauch. Toate sunt o „critică a naturii”, de aci și ideea de „Naturphilosophie”. Sau așa cum e filosofia școalei din Baden (în frunte cu Windelband și H. Rickert), care este o cercetare „critică” a conceptului de cultură. Dar dacă filosofiile acestea se întreabă cum este posibilă o filosofie a naturii, sau cum e posibilă o filosofie a culturii, așa cum Kant își pusese între altele întrebarea: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori, filosofia lui A. Liebert se întreabă: „cum e posibilă o filosofie critică”? Trebuie încă odată să precizez că problema nu e cercetată din punctul de vedere al conținutului filosofiei kantiene, ci din acela al formei ei, așadar considerându-se rațiunea în funcțiunea ei sintetică creatoare (constructivă). E cercetată deci din punctul de vedere al valorii ei. Intocmai cum criticismul nu urmărește să cunoască realitatea existenței, ci realitatea

sau obiectivitatea cunoașterii (unitatea sistematică a științei, legile, judecățile, etc.) și face din această realitate conținutul obiectiv al preocupărilor ei, tot așa și critica criticismului face din această „cunoaștere” obiect al preocupărilor ei, privind cunoașterea din punctul de vedere al funcțiunii sintetice și unității sistematice a rațiunii. În această preocupare a ei, critica criticismului, consideră că rațiunea este unitatea ce face posibilă afirmarea obiectivă a științei. În felul acesta, rațiunea este legea legii, care explică orice cunoaștere. E așa dar forma ultimă în care cunoașterea nu e decât conținutul ei. Privind numai așa lucrurile, putem ajunge să lămurim problema cum e posibilă filosofia critică.

Pe de altă parte, A. Liebert este filosof kantian. Dacă știm aceasta, deducem imediat că în acest caz era natural ca el să-și pună în primul rând întrebarea, cum e posibil criticismul însuși. Cu alte cuvinte, să se întrebe care este fundamentul criticismului. Punându-și această întrebare, A. Liebert a văzut însă că în ultimă analiză, generatorul criticismului este însăși întrebarea. Fiindcă funcțiunea rațiunii este întrebarea. În punerea întrebării stă libertatea și autonomia rațiunii. Dacă rațiunea nu și-ar pune întrebarea asupra fapticității faptului de pildă, spune A. Liebert, atunci lumea ar rămâne mută pentru noi, iar o lume logic mută nu înseamnă nimic (Tatbestaendigkeit des Tatbestandes¹). Fundăm așadar prin întrebare faptul însuși. În felul acesta, întrebarea devine un punct de privire al rațiunii, și prin ea, rațiunea intră în viață. Ar fi o greșală să se creadă că în cadrul rațiunii întrebarea este întâmplătoare. Din contră. Ea rezultă din spontaneitatea și propriile legi ale rațiunii. Putem de aceea încheia că odată cu punerea întrebării, indicăm în același timp direcția și scopul pe care trebuie să-l ia răspunsul și la care el trebuie să ajungă. În acest chip, funcțiunea rațiunii se exprimă prin fundarea unei problematice, care se afirmă prin punerea de probleme mereu noi. De aci caracterul antinomic și dialectic al funcțiunii rațiunii. Numai așa se explică de ce întrebarea joacă un rol atât de mare în filosofia lui Kant.

Am amintit de întrebarea fundamentală în filosofia lui Kant: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori. În metoda transcendențială a criticei rațiunii pure, Kant pune alte trei întrebări: ce pot să știu, ce trebuie să fac, ce-mi este îngăduit să sper? De aci s'au născut, spune A. Liebert, cele trei ramuri ale criticismului: Critica rațiunii pure, Critica rațiunii practice, Critica judecății (estetica, teologia)²). Ce rezultă însă de aci? Că rațiunea în unitatea ei are semnificația de a fi fundamentul culturii. S'ar putea deduce mai departe, că rațiunea e știința fundărilor culturii. A. Liebert accentuează însă imediat, că trebuie să ne ferim de orice ipostaziare a formelor de cultură. For-

1) Kritische Philosophie, pag. 77.

2) Ibidem, pag. 79.

mele de cultură nu sunt forme raționale ce există real (realseiende Vernunftformen), nici forme de cultură ce există real (realseiende Kulturformen), ci sunt forme reale de valoare ale rațiunii, adică ale culturii (realgueltige Formen der Vernunft). Realitatea lor, existența lor stă în valoarea lor logică. Prin ele, nu exprimăm o existență ci „valoarea” unei existențe. În același timp, recunoaștem prin ele realitatea valorii formelor rațiunii. Aceste valori sunt ideale adică (gedanklich). Metafizica idealistă vede în idei adevăratele realități¹⁾.

Mai departe, cu privire la problema întrebărilor în filosofia lui Kant: în „Prolegomena”, Kant își pune întrebările: cum e posibilă matematica, cum e posibilă știința naturii, cum e posibilă metafizica? A. Liebert arată că e vorba de sensul transcendent, critic, al întrebărilor. Nu e discutat înțelesul lor, din punct de vedere istoric sau personal. Întrebările asupra condiționărilor istorice ale unui sistem, sau asupra biografiei aceluia care l-a făurit, nu intră în discuție. O filosofie critică nu se ocupă cu astfel de întrebări.

Era prin urmare natural, cum am mai dedus mai sus, ca A. Liebert să-și fi concentrat filosofia sa, în primul rând, asupra întrebării referitoare la posibilitatea filosofiei critice. Ideia de întrebare îl va călăuzi pretutindeni în speculațiile sale filosofice. De aceea, pe lângă întrebarea cum este posibilă filosofia critică, el va căuta să răspundă și la întrebarea: cum e posibilă „critica filosofiei”, sau cum e posibilă metafizica (sau filosofia).

Înțelege însă oricine, din cele ce am expus până acum, că pentru lămurirea problemei formulată sugestiv: cum este posibilă filosofia critică, A. Liebert se va folosi de metoda critică. Voind să fundeze criticismul, nici nu putea să folosească altă metodă. Cum știm de la Kant, ea e singura metodă care duce la afirmarea valorii obiective a cunoașterii.

Metoda psihologică nu ne poate folosi la nimic. Fiindcă am văzut, A. Liebert nu se întreabă asupra motivelor personale, cari determină pe cineva să facă filosofie critică. A. Liebert precizează, că atât școala din Marburg, cât și școala badică și filosofia fenomenologică a lui Husserl, au arătat insuficiența metodei psihologice de a lămurii sensul cunoașterii filosofice. Metoda psihologică îmbrățișează un punct de vedere fenomenalist, empiric. Din pricina aceasta, legile psihologiei au o valoare relativă. Psihologia nu poate deveni prin urmare o știință explicatoare de principii. Acelaș lucru se poate spune și despre metoda istorică. Ea ar explica criticismul ca pe un fenomen izvorit din viața obiectiv istorică. Nu s'ar ocupa deci cu principiul criticismului. Urmează că numai metoda critică poate explica acest principiu, adică poate explica legea care condiționează și justifică filosofia critică.

1) Kritische Philosophie, pag. 63.

Intrebarea lui A. Liebert: cum este filosofia critică posibilă, apare astfel ca o contribuție la logica criticismului. Așa cum criticismul este o contribuție la logica științei (mai curând la metoda științei, deoarece putem privi „Critica rațiunii pure“ ca o fundare metodologică a științei. Ceeace ne poate îndemna să spunem că „Critica rațiunii pure“ este în fond „eine Wissenschaftslehre“).

Am arătat însă că funcțiunea rațiunii se exprimă prin fundarea unei problematice. Urmează că metoda critică pe care trebuie s'o folosim pentru a răspunde la întrebarea cum e posibilă „filosofia critică“, este în fond metoda dialectică (așa cum e folosită și în filosofia speculativă a lui Hegel, care face din dialectică mișcarea esențială a gândirii ¹). Așa de pildă Kant, folosește la stabilirea tabelii categoriilor ideia activității antitetice a rațiunii. Comportarea antitetice a rațiunii, rezultă la Kant și din formularea categoriilor cosmologice ale rațiunii (finit-infinit, parte-tot, cauzalitate a naturii-cauzalitate a libertății, raporturi cari nu se unesc, ci sunt numai asimtotice, prin sistematica rațiunii ²). În critica dialecticei transcendente, găsim deasemeni o descriere a funcțiunii antitetice și problematice a rațiunii.

În esență, putem vorbi astfel de o antitetice la întemeierea cunoașterii, întrucât dialectica este mijlocul metodologic al filosofiei critice. Capitolul: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstaende ueberhaupt in „Phaenomena“ und „Noumena“, din Critica rațiunii pure, ne duce la rândul lui la formularea posibilă a următoarelor corelate: experiență-ontologism, experiență-dogmă, experiență-cunoaștere, percepție-concept, conținut-formă (a cunoașterii), empiric-rațional, transcendent- imanent, analitic-sintetic, aprioric-aposterioric. În cadrul unei filosofii care vrea să justifice criticismul putem însă vorbi și de o antitetice la întemeierea moralei: libertate-necesitate, Sein-Sollen, mundus intelligibilis-mundus sensibilis, legea naturii-libertate, cauzalitate naturală-cauzalitate a libertății, motivare sensibilă-motivare morală, sensualism-moralitate, pasiune-datorie, viață-valoare. Sau și de o antitetice la întemeierea istoriei: concepție mecanică a materiei-concepție dinamică, tradiție-progres. Putem apoi vorbi de antiteza dintre formă și conținut. Vorbim de formă și conținut, atunci când arătăm că cunoașterea existenței este conținutul pentru forma rațiunii sintetice și sistematice. Trebuie să notez însă, că „cunoașterea existenței“, e la rândul ei forma, în care existența este conținutul ei. Pentru a-și exemplifica ideile cu privire la corelatul formă-conținut, A. Liebert arată că în știința logicei formale trebuie să ne referim la un conținut. „Așa pentru logica formală, formele gândirii, cum e de pildă principul identității, sunt conținuturile cercetă-

1) Kritische Philosophie, pag. 82.

2) Ibidem, pag. 88.

rilor ei și fără de cari logica formală însăși ca știință, n'ar fi posibilă¹⁾).

Concluzia de o valoare covârșitoare este deci, din cele expuse până aci, că conceptul de antiteză este o categorie ce are o valoare constructivă pentru cunoaștere. Iar din aceasta deducem cum e posibilă filosofia critică. Ea e posibilă și se justifică prin funcționalismul antitetice al rațiunii. În felul acesta, răspundem la întrebarea de *questio juris* a criticismului. Dialectica constructivă a rațiunii e condiția filosofiei critice. Așa se justifică criticismul. Prin această dialectică însă, filosofia critică devenind posibilă, tot ea devine, adaugă A. Liebert, și condiția originară a oricărui sistem de filosofie și a sistematicii generale a filosofiei²⁾).

Am văzut însă că conceptele antitetice se armonizează numai întrucât le considerăm asimtotice, prin unitatea sistematică a rațiunii. Întrucât considerăm așadar unitatea rațiunii ca fiind supraordonată conținutului și formei. Unitatea rațiunii este forma formei. Rezultă că unitatea obiectului este o idee a rațiunii și e constituită numai prin sinteză dialectică. Antinomia dintre formă și conținut e cu alte cuvinte, un moment în sintetica și sistematica generală a rațiunii.

În știință de pildă, filosofia critică deosebete forma științei, de conținutul ei. Asta n'ar fi posibil fără postularea anticipată a ideii unității apriori a cunoașterii. De aceea, rațiunea apare în justificarea filosofiei critice ca formă, iar criticismul ca conținut. Că criticismul este forma pentru conținutul cunoașterii noastre, aceasta rezultă din faptul că orice conținut nu poate fi gândit și nu poate fi conținut independent de unitatea sistematică a rațiunii. Dacă avem prin urmare în vedere că criticismul este el însuși, cum am arătat, forma față de conținutul cunoașterii, rezultă atunci că rațiunea trebuie să fie privită ca formă a formelor. Trebuie prin urmare să recunoaștem că rațiunea e cel mai înalt concept moral.

A spune totuș că armonia între conceptele antinomice ale rațiunii nu este posibilă, nu înseamnă după A. Liebert, că am fi îndrățuiți din această pricină să cădem în scepticism. Dacă concepem antinomiile ca o refutare a rațiunii cu ea însăși, atunci manifestarea antinomică a rațiunii văzută în funcționalitatea ei, este explicabilă. Antinomiile rezultă din însăși natura rațiunii și constituie o problemă vecinică pentru filosofia critică. Ideia de *Entweder-Oder* stă astfel alături de ideia *Sowohl-Als auch*. Din punctul de vedere al criticismului, care trebuie privit ca un sistem raționalist și în același timp și empirist, cât și din punctul de vedere că termenele antinomice în sine, sunt corelate numai prin unitatea sistematică a rațiunii, — ambele aceste idei sunt posibile. Din punctul de privire însă al filosofiei posi-

1) *Kritische Philosophie*, pag. 115.

2) *Kritische Philosophie*, pag. 116, în notă; vezi și pag. 178.

bile a criticismului însuși, antinomiile par a fi ireconciliabile. Sunt polare, dacă voim să folosim un termen al lui Goethe. Antinomiile se opun una alteia, vecinic. Aci deci nu mai putem vorbi de un Sowohl-als auch, ci numai de un Entweder-Oder. Ori-ori (Entweder-Oder) este altceva decât și una și alta (Sowohl-Als auch). Rezultă după cum încheie A. Liebert, că în sistemul criticist, înlăturarea antinomiilor este numai relativă și e posibilă doar în legătură cu sistemul rațiunii. Încă odată însă, e posibilă în așa fel, că nici odată nu poate fi vorba de înlăturarea totală a antinomiilor¹⁾.

Pentru A. Liebert, aceasta e atât de adevărat, încât el opune criticismul, sistemului filosofic spinozist, — întemeindu-se pe ideea că în filosofia lui Spinoza conceptul de antinomie nu joacă nici un rol. Mai mult (și contrar așteptărilor), A. Liebert găsește în același adevăr, temeiul care îi dă dreptul de a lua poziție și împotriva filosofiei lui Hegel, cu toată metoda ei dialectică. Fiindcă filosofia hegeliană, deși face din dialectică principiul fundamental al oricărei filosofii posibile, părăsește acest principiu de îndată ce consideră rațiunea capabilă în funcțiunea ei, de a armoniza antinomiile prin sintezele ce le creiază, prin coborîrea problematicei și antiteticei rațiunii în lumea faptelor istorice, cărora vrea să le dea o explicație, o valoare. Procedând astfel, Hegel pare că cunoaște greșit natura însăși a rațiunii. A. Liebert spune: rațiunea transcendează realitatea prin crearea de noi probleme și prin funcțiunea ei antitetică. Rațiunea e în vecinică devenire, e în căutarea de idei noi și crează idealuri, indiferent dacă acestea rămân simple idei ale rațiunii opuse realității însăși, văzută ca existență, sau opuse chiar realității ideilor rațiunii. Filosofia lui Hegel din contră, tinde spre relativism, spre empirism și chiar ontologism. Filosofia critică renunță la orice ontologism, renunță la cunoașterea existenței ca existență. Se ocupă numai de „cunoașterea” existenței și prin aceasta, transcendează existența, găsindu-și temeiul în postularea unui absolut. Fără a-l ipostazia, ci privindu-l numai în funcțiunea sa normativă, dialectic antitetică, liberă și necondiționată, înlăuntrul însăși unității sale sistematice și formale.

II.

Critica lui Sigfried Marck și înlăturarea ei.

Din cele expuse urmează că este o cunoaștere greșită a filosofiei critice și dialectice a lui A. Liebert, — afirmarea filosofului Sigfried Marck²⁾ că A. Liebert, confundând dialectica criticismului cu

1) Kritische Philosophie, pag. 129—130.

2) Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2 Halbband (ed. I. C. B. Mohr, 1931).

dialectica metafizice, se abate din chiar drumul dialectice, de vreme ce afirmă posibilitatea unui raport corelativ între termenii antinomici ai rațiunii. Dialectica rațiunii ne impune să înlăturăm această posibilitate.

A. Liebert nu încearcă să armonizeze termenii antinomici. Corelația între ele e posibilă, cum am văzut, numai prin unitatea sistematică a rațiunii. Așa se și explică de ce A. Liebert în al doilea mare capitol intitulat: „Criticism și filosofia speculativă” din lucrarea sa: „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich”, critică filosofia armonizatoare a lui Hegel. Critica lui Sigfried Marck se înlătură așadar.

Dealtminteri, A. Liebert menține aceeași atitudine, în întreg sistemul său filosofic. Ea devine vizibilă pentru oricine, dacă are în vedere și următoarele considerații:

1) Criticismul văzut ca formă, considerat ca expresie a rațiunii. A. Liebert¹⁾ stabilește că nu e nici o contradicție între mecanism și teleologie, între cauzalitatea naturii și cauzalitatea libertății. Conceptele acestea sunt corelative, fără însă „ca antitetica și problematica dintre ele să fie înlăturate”.

2) Imposibilitatea istoriei filosofiei de a se desvolta liniar. A. Liebert²⁾ arată că istoria se dezvoltă ornamentic și că sistematica rațiunii se manifestă în fiecare sistem filosofic. Rațiunea, cu toate antinomiile ei, își păstrează unitatea ideală. Această unitate nu e ceva fix, e din contră un organism viu. Urmează că și istoria este un sistem deschis. Sistemul filosofic al lui Platon de pildă, e dincolo de orice condiționări istorice sau geografice. Valoarea lui stă în conținutul său de cunoaștere pur logic. Acest conținut, e judecat totuși în cadrul unității sau ideii generale a sistematicii filosofiei. Fiecare sistem e de aceia numai un punct în această sistematică. Infinitatea sistemelor se limitează în unitatea sistematicii. Această sistematică a filosofiei nu e însă decât unitatea și sistematica rațiunii. Și întocmai cum în sistematica rațiunii, fiecare concept își are valoarea sa proprie antinomică, tot așa în sistematica filosofiei, fiecare sistem are pretenția de a se considera întemeiat pe el însuși și de a se privi ca singurul justificat și adevărat. **Înlăturând așadar pe celelalte.**

3) Activitatea filosofică. A. Liebert³⁾ arată că activitatea filosofică se mișcă în procesul dialectic dintre sistematică și problematică. Antinomia nu poate fi înlăturată. Nu putem ajunge niciodată la unitate, fiindcă natura problematică a activității filosofice iese întotdeauna la iveală. Asta devine clar pentru noi, spune A. Liebert, atunci când problema ce a apărut înglobată în sistem, face posibile noi cer-

1) Kritische Philosophie, pag. 123.

2) Ibidem, pag. 165—167.

3) Kritische Philosophie, pag. 243.

cetări și dă sistematicii ocazia unei noi activități. „Problema cuprinsă așadar într-o sistematică, duce filosofia mereu mai departe și o face să nu ajungă niciodată la un sistem finit, închis”. Orice treaptă e problemă și sistem, așa că mereu se nasc pentru rațiune noi întrebări. De aci rezultă deci, mai departe, că problema e condiția oricărei posibilități a sistemelor.

4) Despre dualismul dintre rațiune și lumea empirică constituită de rațiune. A. Liebert¹⁾ spune că deși acești termeni sunt în corelație și că deși rațiunea conduce și normează devenirea, totuși rațiunea nu se epuizează în ea. „Peste orice monism rațional metodic se ridică opoziția dintre „Sein” și „Sollen”. Iar această opoziție este postulatul pentru orice dialectică despre care poate să fie vorba în filosofia lui Kant. E un corelativism care nu duce la o armonizare. Hegel nu a înlăturat însă tocmai dualismul dintre Sein și Sollen.

5) A. Liebert reia ideea în „Die geistige Krisis der Gegenwart”. A. Liebert²⁾ arată că Hegel prin concepția sa monistă a realității, a negat dualismul dintre Sein și Sollen, dintre fapt și problemă, dintre rezultat și cerință, dintre fenomen și sens. Kant dimpotrivă prin arătarea acestui dualism, a postulat principiul fundamental al oricărei dialectici, al oricărei antinomii și antitetici.

6) Despre relativarea vieții și conflictul existenței noastre în legătură cu tendințele de transcendare a vieții către absolut. A. Liebert³⁾ spune că din această pricină, avem de a face cu conflicte parțiale, cu rupturi individuale, cu conflicte religioase sau morale. De aci tragismul vieții noastre. Peste toate acestea este însă o ordine, dincolo de orice problematică. E mântuirea. De aci nostalgia de a realiza mântuirea. În funcțiunea mântuirii legată cu ideea păcatului originar, spune A. Liebert, găsim sensul independent al religiei⁴⁾. Transcendăm viața. Mergem către eternitate. Nu se poate totuși să realizăm mântuirea. Pare că destinul nu ne ajută să izbutim în această întreprindere tragică. De aceia repetând un adevăr al lui Arthur Bonus⁵⁾, trebuie mai curând să spunem că evoluția omenirii o găsim acolo, unde nu lipsește tragicul. „Ideia de mântuire este inundată de toate „aporiile” dialectice⁶⁾”.

7) A. Liebert⁷⁾ se întreabă dacă antinomia dintre omul empiric și omul moral, poate fi soluționată. Antinomia dintre libertate și necesitate, Sein-Sollen. Liebert răspunde: frecarea dintre antinomiile

1) Ibidem, pag. 247—248.

2) Die geistige Krisis der Gegenwart, pag. 50 (ed. Rolf Heise, Berlin 1923).

3) Ibidem, pag. 188.

4) Ibidem, pag. 195.

5) Religion als Wille, citat de A. Liebert în „Die Geistige Krisis der Gegenwart, pag. 202.

6) Geist u. Welt der Dialektik, pag. 157.

7) Vom Geist der Revolutionen, pag. 59—61 (ed. Rolf Heise, Berlin 1919).

acestea nu încetează niciodată. În viața istorică nu este niciodată sfârșit și încheiere, ci mai curând început, trecere dela o stare la alta, către noi treceri.

8) Motivul religios al metafizicei¹⁾. A. Liebert arată că religia e și cunoaștere și mistică. Religia e știința absolutului și a raportului dintre lumea absolutului și lumea reprezentărilor. Prin aceasta, lumea empirică e ridicată către ceva mai înalt. Lumea finită, închisă, pozitivă, este descoperită în fața unei lumi deschise, infinite, superioare. Raport dialectic. Dialectica este însă, adaugă A. Liebert, în contra unei armonizări panteiste (critica spinozismului). Deaceia rămânem mereu în dialectica dintre absolut și relativ, dintre immanent și transcendent.

9) Părerea lui M. Scheler că filosofia contemporană se îndreaptă către ontologie. A. Liebert afirmă că această idee trebuie întregită cu ideia dialecticei universalității filosofiei²⁾. Liebert dezvoltă pe larg părerea sa, în capitolul cel mai bogat în semnificații filosofice din primul volum al „Spiritalului și lunei dialectice”. Capitolul este intitulat: „Dogmă și critică” și sintetizează magistral poziția pe care A. Liebert o ia față de dogmatism și criticism. Antinomie între ambii termeni. Pot avea raporturi de corelație, numai în-lăuntru ideii apriorice a unității sistematice a filosofiei. Rezultă că în limitele acestei perspective, ontologismul, către care crede M. Scheler că se îndreaptă filosofia contemporană, trebuie întregit cu punctul de vedere normativ al criticismului kantian³⁾. Răspundem în felul acesta și la întrebarea: „Wie ist Philosophie, ihrer Idee nach moeglich”. Filosofia e posibilă, cum am văzut mai sus, postulând ideia apriorică a unității sistematice a filosofiei. Acest principiu unitar, care e la baza filosofiei, condiționează prin forța sa dialectică, dialectica însăși în dezvoltarea filosofiei. El creiază așadar dezvoltării filosofiei pe lângă unitatea ei, multiplicitatea și multiformitatea ei⁴⁾. Ori care ar fi însă multiplicitatea sistemelor filosofice, ele pot fi reduse, adaugă A. Liebert, la două tipuri, sau două puncte de vedere: dogmatismul (ontologismul) și criticismul. Ambele sunt cuprinse dialectic în ideia de filosofie și din ele, se naște dialectica. Filosofii aparțin unuia sau altuia din aceste două tipuri. Asta nu depinde însă de vreo înclinație personală a filosofilor, sau de influențe filosofice. S'ar putea spune mai curând, că această apartenență depinde de tendințele etic-religioase ale filosofilor. Așa filosofii ontologiști, acceptă liniștit existența. Filosofii criticiști dimpotrivă, întemeiază existența prin funcția constructivă a rațiunii. Pentru ontologiști, logosul este o substanță. Pentru criticiști, logosul „este un

1) Geist und Welt der Dialektik, pag 147 și urm.

2) Ibidem, pag. 447.

3) Ibidem, pag. 438.

4) Ibidem, pag. 441.

proces infinit al constituirii metodice a oricărei existențe prin formele funcționale ale rațiunii" ¹⁾). Raportul pare însă a nu putea fi caracterizat prin ideea de Entweder-Oder, deoarece criticismul se sprijină pe dogmatism, transformând conceptul dogmatic de existență și vechiul ontologism raționalist. Dogmatismul rămâne astfel debitor criticismului. Independent însă de aceasta, A. Liebert recunoaște că dogmatismul rămâne mereu în viață. Deaceia se și poate vorbi de renașterea ontologismului. Dar adaugă, că nici criticismul nu și-a terminat misiunea. După ce a întemeiat metodic și matematic științele naturale, criticismul vrea acum să întemeieze transcendența critic, științele spiritului. Criticismul nu a terminat încă această misiune a sa.

Nu rezultă așadar din raportul dintre dogmatism și criticism, că ele ar putea în cele din urmă să se armonizeze. Dimpotrivă. Studiarea mai deaproape a raportului despre care vorbesc, ne va duce la viziunea și mai clară a acestei posibilități. Iată cum :

După A. Liebert, raportul dintre ontologism și criticism poate fi de natură teoretică, etică, metafizică și religioasă :

a) Raportul teoretic. Cine se oprește la dogmatism, spune A. Liebert ²⁾, acela dovedește că nu are viziunea funcțiunei constitutive teoretice a cunoașterii. O existență care ar fi înainte sau dincolo de funcțiunea cunoașterii, — este egal cu o negândire (Nichtgedanke). Este o existență ce nu poate fi raportată la sistemul rațiunii. Existența depinde deci de sistematica rațiunii în care ea își găsește legea sa. Dar în schimb, orice funcțiune a logosului se raportează la o existență, la o materie, care aduce criticismului prin științele pozitive, materialul necesar activității lui formale. (Se poate vorbi și de o existență a logosului, întrucât valoarea funcțională a cunoașterii presupune după A. Liebert, substanțialitatea cunoașterii, care este o substanțialitate logică. Această substanțialitate activează în formele construcțiilor și sintezelor funcționale).

b) Raportul etic. — Legile morale exprimă o existență, cum afirmă dogmatismul, sau o normă, cum crede criticismul Antinomie între Sein și Sollen. Acceptăm existența sau acceptăm transcendența normei? În cazul întâiu, trăim în absolut, în eternitate. Am învins dualismul dintre idee și aparență, am găsit mântuirea. Avem aci concepția metafizică monistă panteistă, care coboară existența absolută în relativitatea aparențelor. Rezultatul psihic e liniștea că existăm în eternitate. Reprezentantii concepției dogmatice ontologice a lumii, sunt Spinoza și Hegel. Hegel înlătură disonanțele dintre idee și aparență. Deaceia așezămintele și organizațiile în stat, revelează în filosofia hegeliană, rațiunea absolutului și prin

1) Geist und Welt der Dialektik, pag. 444.

2) Ibidem, pag. 448.

aceasta, ele își capătă o justificare. Sollen este aci subordonat lui Sein. In cazul al doilea: Criticismul dimpotrivă, subordonează pe Sein lui Sollen și prin aceasta, e singur capabil să explice antinomiile și tragismul vieții. Istoria este după criticism posibilă numai prin raportarea dialectică a conceptului istorie, către o normă transcendentă (Jenseits). Transcendăm viața către o valoare. In acest fapt găsim sensul metafizic al ideei de libertate și antinomie. Deci, încheie A. Liebert, conceptul eticei nu poate fi constituit fără dualismul dintre Sein și Sollen. Kant a arătat tocmai aceasta, opunând naturii, libertatea. De aci nu rezultă totuși că idealismul criticist n'are nevoie de existență. Norma trebuie să lucreze asupra unei realități (organizații). In felul acesta, ea se relativează. Legea adevărată este însă aci, cum am văzut, aceea a antinomiei dintre Sein și Sollen (dogmatism și criticism, deci).

c) Raportul metafizic. Ideia de libertate înlătură orice cauză-tiune. Este o ridicare spre transcendență. Criticismul este așa dar o filosofie a libertății și, fiindcă după A. Liebert libertatea e mediul spiritului, urmează că și criticismul e o filosofie a spiritului. Postulatul metafizic al vieții, este libertatea. Prin libertate, spiritul își creiază drum spre absolut. In acest caz, nu putem să definim esența libertății. Ea n'are existență in sens ontologic: *Ihr ewiger Sollenswert uebersteigt jeden Seinswert*¹⁾. Esența absolutului este alta decât aceea pe care ne-o dă punctul de vedere dogmatic-ontologic. Numai criticismul, spune A. Liebert, poate caracteriza absolutul, raportându-ne la valoarea lui constructivă. Și cum am văzut, absolutul nu este ceva static, închis, ci activ, dinamic, virtual infinit. Deci antinomie între dogmatism și criticism.

d) Raportul religios. Termenii dogmă și critică sunt polari și, după A. Liebert, in acest fapt găsim explicarea de ce Kant a înlăturat dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu²⁾. Motive metafizice, nu teoretice, afirmă A. Liebert, l-a dus pe Kant la această înlăturare. Dumnezeu nu este după Kant o existență, ci o normă eternă și absolută. Dumnezeu nu este obiect al cunoașterii. De aceea criticismul înlătură dogmatismul. Antinomia dintre ambii termeni se relevă in gradul cel mai înalt din felul cum fiecare explică ideia de Dumnezeu. Pentru dogmatism, Dumnezeu poate să fie atins prin revelare sau sacrament. Pentru criticism, nu e vorba de găsirea lui Dumnezeu, ci numai de căutarea lui. Religia dogmatică pune accentul pe fericire, in criticism accentul cade pe ideia de tragic. Religia dogmatică aduce liniștea, aduce mântuirea, este orientală. Religia criticistă e faustică.

A. Liebert încheie așa capitolul său despre dogmă și critică:

1) Geist u. Welt der Dialektik, pag. 457.

2) Ibidem, pag. 458.

Unitatea sistematică a filosofiei se arată în antinomia constructivă dintre dogmatism și criticism. Dacă pătrundem în această antinomie, recunoaștem temeiurile adânci ale problematicei filosofiei. Criticismul ne-a arătat că dogmatismul îi este un factor corelativ, așa dar nu-l dușmănește ci îl cercetează. Insuși principiul libertății ne îndeamnă la aceasta, adică să vedem care e valoarea criticismului, în ceiace îi este antipodul lui. De aci caracterul împăciuitoar al criticismului. Din raportul contrariilor rezultă unitatea filosofiei, iar în dialectica și viața ei se oglindește totalitatea culturii omenești¹⁾.

Cred că numai această încheiere l-a făcut pe Sigfried Marck să critice sistemul dialectic liebertian. Încheierea este însă naturală, dacă avem în vedere întrebarea „cum este filosofia posibilă”. Pentru a sofia critică”, — a fost necesar pentru a ajunge la deslegarea ei, să fie postulată unitatea sintetic sistematică a rațiunii. Acelaș lucru, dacă avem în vedere întrebarea „cum este filosofia posibilă”. Pentru a găsi răspunsul, a fost necesar să fie formulată ideia unității apriorice a sistematicei filosofiei. În cadrul acestor unități, jocul dialectic al antinomiilor își are deschis drumul spre infinit. Critica lui Sigfried Marck (citându-l pe însuși A. Liebert): „Idealismul dialectic este pentru el atât filosofie polară și antinomism, cât și teorie a unității și armonism”²⁾, — se înlătură. A. Liebert ar fi fost un slab cunoscător al filosofiei lui Kant, dacă n'ar fi știut că filosofia critică nu e posibilă fără dialectică și că fără dialectică, ea nu ajunge la nici un rezultat. De aceea A. Liebert spune: „Dialektik und Kritik sind bis zu einem gewissen Sinne und in nicht unberächtlichem Grade Wechselbegriffe. Keine philosophische Kritik ist ohne Dialektik moeglich und ohne Dialektik durchfuehrbar”³⁾. Filosofia critică așadar, nu este posibilă fără dialectică, cum nu e posibilă nici critica filosofiei însăși. Critica presupune dialectica, iar dialectica presupune implicit ideia de antinomie. Raporturile corelative între termenii polari sau antinomici sunt posibile numai prin unitatea rațiunii, sau prin unitatea sistematică a filosofiei. Raporturile sunt asimtotice, numai datorită acestor unități. A. Liebert n'a accentuat totuș îndeajuns această idee. O găsim formulată precis în „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich”. Mai vag și incidental, în cuprinsul întregului sistem filosofic liebertian.

1) Geist und Welt der Dialektik, pag. 461—462.

2) Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, pag. 129.

3) G. u. W. der Dialektik, pag. 186.

III.

Ontologism și criticism.

Eroarea filosofiei lui A. Liebert, ar putea fi găsită mai curând în atitudinea pe care A. Liebert o ia față de problema existenței. Asta se vede de altminteri de la începutul cugetării sale filosofice. Din clipa când își pune întrebarea: cum e posibil conceptul de valoare? Adică din clipa când s'a întrebat care-i semnificația existenței și a înlăturat orice preocupare referitoare la conținutul existenței. Pentru a găsi răspunsul, A. Liebert a despărțit domeniu! științei de acela al valorii, care se confundă cu acela al „cunoașterii existenței”. A. Liebert își precizează ideea în „Das Problem der Geltung”. El arată aci că filosofia trebuie să dea răspunsul tocmai la această întrebare. Așa dar ne întrebăm în filosofie în primul rând, ce trebuie să înțelegem prin existență ca fel de a fi. Das Sein des Seins. Prin aceasta gândim existența. Ar fi o greșală să credem că gândind existența, înlăturăm existența. Este de la sine înțeles că nimic sau ceva, nu poate să aibă valoare fără să existe, iar ceiace există are însăși valoarea de a exista. E vorba așadar, punându-se problema cum e posibil conceptul de valoare, să precizăm care este obiectul filosofiei, preocupându-ne de punctul de vedere criticist în judecarea valorii. Adică preocupându-ne numai de înțelesul logic al valorii și folosind metoda transcendentală. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că în cunoaștere, conceptul de cunoaștere fiind identic cu acela al valorii cunoașterii, nu ne referim la trăirea actului în sine (ceace ar însemna să adoptăm un punct de vedere psihologic în lămurirea problemei), — ci avem în vedere fundarea cunoașterii, alegând în actul cunoașterii numai acele elemente care au pentru cunoaștere o valoare necesară și universală. În acest scop, ne bazăm pe unitatea transcendentală a apercepției, care e condiția oricărei cunoașteri obiective. Valoarea cunoașterii se sprijină pe unitatea cunoașterii prin urmare. Iar orice cunoaștere e parte în unitatea fundamentală a cunoașterii și pe care o postulăm. Cunoașterea formulată în sistem, e astfel un punct de vedere logic sub care se desfășoară această cunoaștere. (Kant: „Die Vernunftseinheit ist die Einheit des Systems”).

Formularea cunoașterii e însă în acelaș timp posibilă, datorită și categoriilor și ideilor considerate ca forme fundamentale ale cunoașterii (Ideile nu sunt ipostaziate ca existențe. Numai metafizica ontologistă, spune A. Liebert, ipostaziază ideile). Ce rezultă de aci? Că ideia sistemului sau a unității metodice, este forma pură a conceptului de valoare. Ideia aceasta condiționează cunoașterea. Dar nu poate fi la rândul ei obiect al cunoașterii. E numai forma pură

în care e cuprinsă cunoașterea și ne dă posibilitatea să gândim cunoașterea. Acesta e sistemul logic al cunoașterii. Problema valorii logice a cunoașterii devine posibilă. Problema: cum e posibilă valoarea (Geltung ueberhaupt) pare a fi astfel rezolvată. Prin aceasta însă A. Liebert, ca un adevărat neokantian, a afirmat caracterul funcționalist al rațiunii. Ideia unității transcendente a apercepției, nu poate fi despărțită de rolul activ al rațiunii în faptul cunoașterii¹⁾.

Spuneam însă că eroarea filosofiei lui A. Liebert, trebuie căutată în atitudinea pe care el o ia față de problema existenței, lăta acum mai precis dezvoltată această idee:

Ideia sistemului nu poate fi obiect al cunoașterii²⁾. Dacă am face așa, am trece peste punctul de vedere funcționalist al criticismului kantian. Peste un sistem, spune A. Liebert, nu există nimic. Sistemul văzut ca idee cognitivă a existenței, e ultimul punct la care cunoașterea ar trebui să se oprească. Dealtminteri, voind să cunoaștem ideia, adică voind să avem ideia ideii însăși, am ipotasia ideia, cecece din punctul de vedere al unei filosofii criticiste, nu poate să ne intereseze. Am cădea în ontologism.

Și cu toate acestea, cunoașterea ideii ultime, cunoașterea unității sistematice a rațiunii, privind lucrurile sub aspectul ideii ideilor, a fost încercată de Husserl. Ideia ca abstracție poate fi obiect de cercetare, așa cum orice obiect al naturii materiale, sistematizat în unitatea științei, poate fi obiect al filosofiei formale criticiste. Husserl afirmă chiar posibilitatea unei ontologii a logicei formale însăși³⁾. Gândirea transcendentă poate fi obiect al cunoașterii. Și ori cât s'ar spune că problema existenței nu este obiect al filosofiei, — întrucât filosofia se ocupă numai de existența gândită⁴⁾, problema existenței ideii nu poate eși din cadrul filosofiei. Ea e obiectul transcendent al preocupărilor filosofiei. Abstracția abstracției, — nu poate fi înlăturată din acest cadru. Intocmai cum obiectul naturii, văzut în unitatea sistematică a științei, este obiectul și conținutul formelor categoriale ale sistematicei rațiunii, tot astfel însăș aceste forme și însăși această unitate a rațiunii, ca orice idee abstractă a rațiunii, pot forma la rândul lor obiectul gândirii noastre. Gândim prin aceasta ideia, așa cum în filosofia criticistă gândim existența. Facem din ideie, existența asupra căreia gândim. Lucrând astfel, procedăm tot așa de științific ca și în cazul când gândim numai existența materială.

1) Das Problem der Geltung, cap. „Der Systembegriff als logischer Geltungsbegriff“, pag. 109—122 și cap. „Der Systembegriff als Gesichtspunkt u. Idee“, pag. 122—126.

2) Ibidem, vezi cap. „Der Logismus als systematischer Gesichtspunkt, pag. 160—167.

3) Formale u. Transzendente Logik, pag. 10 (ed. Max Niemayer, Halle) Halle, 1929.

4) Das Problem der Geltung.

Numai că existența este aci transcendentă. Și fiindcă păstrăm și într'un caz și în celalt, aceeași atitudine științifică, putem vorbi și aci ca și dincolo de o filosofie considerată ca știință strictă. (Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*)¹⁾. Ideia unui ontologism transcendent, nu înlătură așadar posibilitatea unei filosofii științifice. Ontologismul transcendent este tot atât de interesant de studiat și tot atât de justificat, ca și ontologismul substanțialist (spinozian sau dogmatic), pe care A. Liebert însuși îl admite, atunci când vorbește în „*Welt und Geist der Dialektik*” de problema antinomiei dintre dogmatism și criticism. Ontologismul transcendent văzut ca ideia ideilor rațiunii, e numai supraordonat criticismului, văzut ca expresie a activității spontane, libere, a rațiunii. Ontologismul transcendent ne dă posibilitatea să vedem rațiunea. Nu însă cu un ochiu haptic, ci cu un ochiu proectiv, care ne arată rațiunea atât în funcționalitatea ei cât și ca idee a rațiunii însăși.

Prin admiterea ontologismului transcendent nu răpim nimic din însăși realitatea și felul de a fi, funcționalist, al rațiunii. Deasemeni nu înlăturăm nici postulatul unității sistematice a rațiunii, postulatul fără de care jocul dialectic dintre dogmatism și criticism nu poate fi explicat în ceace ambii termeni antinomici prezintă totuș ca fiind corelativ. Am putea vorbi din contră, dacă am voi să folosim analogia, de însuși jocul dialectic dintre unitatea postulatată a rațiunii și ideia (rațiunii). Tot odată am putea vorbi și de corelația lor, în cadrul rațiunii văzută proectiv, ca unitate, și ca idee a ideei. Filosofia criticistă nu ar fi astfel ultimul cuvânt al filosofiei sau al metafizicei. Mai curând, ea e la intersecția ideală posibilă între otologismul spinozian, de pildă, și ontologismul transcendent. (De aceia am putea încheia că filosofia lui A. Liebert, ca orice sistem neocriticist de altfel, nu e decât o treaptă în sistematica generală a filosofiei).

Nu trec cu vederea că A. Liebert vorbește în „*Kritische Philosophie*” mai ales, despre valoarea reală a ideilor. Existența este aci identică cu realitatea. În felul acesta, el este consecvent cu postularele din prima sa carte: „*Das Problem der Geltung*”, unde răspunde, cum am văzut, la întrebarea: „cum e posibil conceptul de valoare”? Dar nu merge până la ultima consecință rațională posibilă. Anume aceia de a vedea că ideile, considerate ca realități de valoare, pot fi obiect al cunoașterii fenomenologice transcendente. Aceasta se vede limpede din următoarele date ale filosofiei lui A. Liebert:

1) Existența formelor și legilor rațiunii stă în valoarea lor logică²⁾. Problema existenței, spune A. Liebert, are valoarea unei

1) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenologischen Philosophie*, (ed. Max Niemayer, Halle 1928) și în acelaș timp, prefața lui Husserl la ediția engleză a „*Ideilor*”, în „*Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung*”, Bd. XI, 1930.

2) *Kritische Philosophie*, pag. 63.

realității, când îi putem da o valoare logică. Ideia de „Realgueltige Form der Vernunft”.

Prin aceasta se recunoaște realitatea valorii formelor rațiunii. Adevărul cunoașterii, spune A. Liebert, se sprijină aci pe valorile ideale (gedanklich). Metafizica idealistă vede în idei adevăratele realități și prin aceasta creiază ideilor, o valoare reală.

2) Valoarea ideei este teoretică. Valoarea ei stă, spune A. Liebert¹⁾, în fundarea ei formală. Ceeace înseamnă că ideea e un principiu normativ. Din pricina acestui caracter al ei, ideea nu poate fi obiect, nici chiar transcendentă, și nici nu poate fi un conținut, deoarece conținuturile nu pot norma. Normarea este aci cunoaștere. Normarea e un punct de vedere, care ne dă posibilitatea să formulăm știința după principiile de unitate ale rațiunii. Ceeace înseamnă că valoarea cunoașterii rămâne, chiar dacă i se ia orice valoare ontologică.

3) Rațiunea are valoarea unei realități funcționale²⁾. Dialectica transcendentă, spune A. Liebert, este regula rațiunii în sensul că face posibilă unitatea regulilor intelectului prin principii. În felul acesta dialectica transcendentă este formă a rațiunii, văzută în unitatea ei sistematică. Logica speculativă (Wissenschaftslehre) n'ar fi decât știința științei, fiindcă ea se întemeiază tocmai pe această unitate. Wissen vom Wissen.

4) Problema metafizicei existenței sau a metafizicei rațiunii.

Este rațiunea rezultată din unitatea substanței sau din ea însăși? La Spinoza, prioritatea este a existenței. Filosofia critică dimpotrivă se întemeiază pe ideea independenței și purității rațiunii. Filosofia critică subordonează cunoașterea ontologică a cosmosului, principiilor și condițiilor rațiunii³⁾. Rațiunea prescrie legile ei, naturii. În aceasta stă schimbarea copernicană a lui Kant. A. Liebert încheie astfel: schimbarea copernicană nu a fost înțeleasă de metafizica sprijinită pe conceptul de existență. Metafizica rațiunii nu se preocupă de ceea ce existența este în sine (was das Sein an sich sei). Ea se ocupă de legea rațiunii, de felul de a fi al rațiunii.

5) Rațiunea e unitatea și legea lumii ideilor. Așadar, spune A. Liebert, idealitatea rațiunii își are în idei realitatea logică, valoarea ei reală. Rezultă prin urmare, că între idealitate și realitate nu este o opoziție. Raportul dintre ele are un caracter corelativ dialectic⁴⁾.

6) Cunoașterea e un atribut al existenței⁵⁾. Acesta e postulatul fundamental al filosofiei dogmatice, spune A. Liebert. Idealismul dimpotrivă pornește dela gândirea absolută. Dela ea, putem ajunge

1) Kritische Philosophie, pag. 146.

2) Ibidem, pag. 215.

3) Ibidem, pag. 222.

4) Ibidem, pag. 229.

5) Ibidem, pag. 238.

la postularea existenței. Cum afirmă Hegel, inițial nu este existența, ci conceptul existenței.

7) Faptul copernican stă în înlăturarea dogmatismului și afirmarea valorii constructive a rațiunii. Absolutul în filosofia lui Kant este rațiunea, nu lucrul în sine, care e o ipostaziare a cunoașterii. Deci orice apropiere a absolutului de zona existenței, relativează absolutul ¹⁾.

8) Ceeace e necondiționat lucrează numai în legătură cu ceea ce e condiționat. Dacă nu ar fi așa, spune A. Liebert, i-ar lipsi condiționatului obiectul asupra căruia lucrează cu necesitate. Condiționatul poate fi viața istorică. Așa se explică de ce în cadrul acestei vieți, revoluțiile de pildă, nu-și pot realiza valorile, decât dacă țin în seamă existența relativităților, adică de ceea ce e condiționat ²⁾. Creștinismul, pentru a exemplifica ideea, a trebuit să respecte elementele judaice, grecești și romane, din momentul cultural în care el s'a afirmat.

9) Faptele le percepem, înțelegându-le. Dobândim astfel legătura către absolut. Raportăm existența către o normă absolută (care este întotdeauna un mit ³⁾). Suntem în metafizică. În felul acesta dăm un sens vieții.

Jocul dialectic dintre existență și rațiune e vizibil așadar, și el ar putea servi ca un exemplu în plus pentru înlăturarea criticii lui Sigfried Marck, cu privire la posibilitatea afirmării și a polarității termenilor și a corelației lor, în dialectica lui A. Liebert. Ne-a preocupat însă problema din punctul de vedere al eroarei liebertiene, în ce privește opoziția dintre ontologism și criticism și al limitei ce A. Liebert o pune, ca filosof criticist, posibilității rațiunii de a se privi pe ea însăși ca obiect propriu al ei. Trebuie doar să mai adaug că prin discuția ce am făcut, problema filosofiei dialectice s'a încrucișat numai cu problema criticii însăși a filosofiei critice. Încheierea ce o putem face însă din studierea de până acum a filosofiei liebertiene, e că menținerea lui A. Liebert în limitele unei rațiuni, văzută în funcția ei sintetic-sistematică, nu e decât rezultatul voinței sale de a rămâne în cadrul strict al filosofiei lui Kant.

IV.

Vaihinger, Spinoza, Hegel.

Voința aceasta se manifestă și mai clar, dacă studiem ceva mai de aproape atitudinea lui A. Liebert, față de filosofii lui H. Vai-

1) Die Geistige Krisis der Gegenwart, pag. 46 și urm.

2) Vom Geist der Revolutionen, pag. 68.

3) Mythos und Kultur. vezi cap. „Unsere Zeit u. das Problem des Mythos. pag. 63—84 (ed. Rolf Heise, Berlin, 1925).

hinger, Spinoza și Hegel. Intreprinderea nu e de altfel lipsită de interes, nici din punctul de vedere al conținutului de idei în sine pe care A. Liebert îl expune cu prilejul fixării atitudinii sale, față de sistemele acestor filosofi.

1) Teoria ficționalistă a lui H. Vaihinger¹⁾. În critica pe care a făcut-o filosofiei lui Kant, Vaihinger a căutat să arate că ideile transcendente nu sunt decât simple ficțiuni, sau simple creațiuni poetice ale minții noastre. Dacă pornim dela critica lui Kant cu privire la argumentul ontologic (ideea că nu tot ce e gândit, este necesar să și existe), — o filosofie „Als-Ob” ar putea să fie formulată. (A. Liebert lasă ca timpul să decidă ce poate rămâne din filosofia lui Vaihinger). Așadar după Vaihinger, Kant nu a recunoscut ideilor o valoare reală, ci le-a considerat ca ficțiuni ce servesc unui scop. Rațiunea a creat aceste ficțiuni pentru a privi ideile transcendente ca și cum (als ob) ar exista. Acestea sunt ideile de suflet, de libertate, de Dumnezeu. Din punct de vedere metafizic, aceasta nu ar fi o greșală, spune A. Liebert, fiindcă afirmând existența lor, nu facem nici o judecată, cu privire la valoarea lor. Privim ideile transcendente din punct de vedere practic. Prin aceasta ele capătă o justificare. De pildă, justificarea ideii de Dumnezeu, rezultă din faptul că ea ne duce la credința în Dumnezeu. Nu e deci nici un rău, după H. Vaihinger, că ne legănăm în iluzia existenței lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pe iluzia sau ficțiunea acestei idei, se sprijină religia. Acelaș lucru e și cu ideia de libertate. Oamenii fundează pragmatic utilitarist ideia de libertate. Ei justifică în felul acesta, folosirea mai departe a ideii. Prin aceasta însă, spune A. Liebert, nu i se ia libertății valoarea ei formală normativă, adică nu i se ia valoarea întrucât o considerăm ca principiu regulativ al rațiunii. Fiind însă normativă, ideia (orice idee), nu poate fi obiect, nu poate fi nici obiect transcendent, nici conținut, căci conținuturile nu pot norma (cum am mai văzut). Ideia este unitatea sau punctul de privire ce face posibilă știința. Iar în ce privește ideile transcendente, nu putem să înlăturăm valoarea lor, din pricină că nu pot fi verificate (ideia de nemurire a sufletului, sau ideia de Dumnezeu), sau fiindcă nu poate fi gândit sensul substanțialist al lor. Ideile acestea, adaugă A. Liebert, au o valoare fictivă din punctul de vedere al conținutului lor, dar de aci nu se poate deduce, cum face Vaihinger, fictivitatea lor absolută. Intocmai cum conceputul de substanță nu poate fi în toate privințele o ficțiune, tot așa nu poate fi vorba de ficționalitatea ideilor, fiindcă ele pot fi fictive numai din punctul de vedere al conținutului lor. Dimpotrivă, formularea unui punct de vedere ontologic al ficționalității lui Dum-

1) Die Philosophie des Als-Ob. (ed. Meiner, Leipzig, 1927); in „Kritische Philosophie”, pag. 138—151.

nezeu de pildă, ne face să punem la baza acestei formulări, ideia de Dumnezeu, considerat ca principiu formal. A. Liebert arată că din punct de vedere metodologic e necesar să procedăm așa, dacă voim mai ales ca afirmarea noastră să aibă un sens teoretic. Deci încheie A. Liebert: „tot atât de puțin cât este logic să dăm conceptelor fundamentale sau categoriilor, valoarea unor simple ficțiuni, tot atât de puțin poate fi primită o astfel de afirmare cu referire la valoarea ideilor considerate ca forme fundamentale ale cunoașterii“. Valoarea antinomic dialectică a ideilor, rămâne așadar. Mai departe: „Punctul de vedere al filosofiei lui Vaihinger, e pragmatic-biologic și ficțiunile au după el, tendința de a-l scoate pe om din greutățile și conflictele în care se sbate. Ar urma că ficțiunile servesc omului pentru a înlătura antinomiile. Aceasta ar fi ca și cum antinomiile s'ar naște din activitatea voinței omului. Această voință ar naște antinomiile. Antinomiile voinței sunt însă de natură primitivă (Kampf ums Dasein). Antinomiile rațiunii despre care vorbește filosofia teoretică, sunt de altă natură. Le lipsește orice caracter utilitarist și se nasc din activitatea liberă a dialecticei rațiunii însăși. Nu e necesar ca ele să fie înlăturate de ficțiuni, așa cum sunt înlăturate antinomiile pe cari le creiază viața. Cu privire la antinomiile vieții putem afirma că aci contradicția anticipează ficțiunea. Iar ficțiunea o înlătură, după ce a ajuns la o cunoaștere a ei. Această cunoaștere a problematicei vieții, dă justificare ficțiunii. Așa că ficțiunea e după A. Liebert, mai mult un concept empiric dedus, nu e un concept pur teoretic. Nu tot astfel am putea vorbi însă de antinomiile rațiunii teoretice. Acestea se nasc spontan din însăși activitatea liberă a unității rațiunii. Despre un ficționalism al lor, nu se poate vorbi.

2) Substanțialismul filosofic al lui Spinoza. Este explicabil și asta rezultă clar din cele expuse până acum, ca filosofia critică să înlătore orice sistem metafizic ontologist. Pentru că filosofia critică pune accentul pe cunoaștere și funcția rațiunii, iar metafizica ontologistă sau dogmatică, pune accentul pe existență. Dar mai ales fiindcă metoda filosofiei critice e diferită de aceea a dogmatismului. În filosofia critică metoda este aceea a dialecticei. În filosofia ontologistă spinoziană metoda este geometrică. În sistemul criticist, spune A. Liebert, conceptul de antinomie joacă un rol esențial. Ridicarea antinomiilor e în acest sistem numai relativă și nu e vorba niciodată de înlăturarea absolută a antinomiilor. Cum am văzut, ridicarea antinomiilor e posibilă numai în sistemul unității rațiunii. Așa se și explică de ce într'un sistem filosofic construit după principiul dialecticei, nu poate fi folosită metoda geometrică. Arta de a măsura și filosofia, sunt două lucruri diferite (Kant). De aceea, unitatea rațiunii nu trebuie înțeleasă, în cadrul filosofiei critice, substanțialist, — ci ca unitate de metodă, așa dar cu funcțione sintetică sistematică. Rațiunea îndeplinește această funcțiune a sa, prin dialectică. (Locul teo-

retic pentru funcțiunea antinomică a rațiunii, este dialectica transcendentă).

În filosofia lui Spinoza însă, conceptul de antinomie nu joacă nici un rol, spune A. Liebert. Fiindcă aci totul este dat dela început și problematica nu turbură cu nimic construcția liniștită a sistemului. Criticism și spinozism devin așadar termeni polari. Corelația lor ar fi posibilă numai în lăuntru unității sistematice a filosofiei. Altfel nu. Am văzut de altminteri că A. Liebert, discutând problema metafizicei existenței și a metafizicei rațiunii, arată că Spinoza dă prioritate existenței care fundează rațiunea. Filosofia critică dimpotrivă se întemeiază pe independența și puritatea rațiunii. În felul acesta, în filosofia lui Spinoza, cosmosul este o realitate independentă de rațiune, o fundează. În filosofia critică prioritatea fiind însă a rațiunii, cunoașterea existenței e subordonată condițiilor și principiilor rațiunii¹⁾. De aceea, încheie A. Liebert, orice filosofie care pune în frunte conceptul de existență, dovedește că n'a înțeles schimbarea copernicană a lui Kant. Filosofia critică nu poate accepta prin urmare rolul subordonat pe care dogmatismul îl dă rațiunii. Rolul rațiunii e determinat aci de afară. Rațiunea nu e gândită nici liberă, nici antinomică. Rolul rațiunii este văzut ca îndeplinirea unei datorii, spune A. Liebert.

Rațiunea fiind subordonată legilor naturii, nu trebuie să vecheze decât la justificarea acestora. Rolul ei este deci să răspundă la problemele practice ale vieții, sau la problema fericirii omului, sau să înlăture din explicările ei, orice teleologism. În filosofia critică, rolul rațiunii nu poate fi discutat în acest sens, fiindcă rațiunea teleologică este un concept fundamental pentru criticism, iar problema fericirii omului, de pildă, nu este pentru ea o problemă ce poate să intre în cadrul unității sistematice funcționaliste a rațiunii însăși, văzută în principiile și condițiile ce fac posibile și cari explică cunoașterea. În filosofia critică, nu se poate vorbi de vreun rol pragmatic al rațiunii. Dacă filosofia critică are vreun rol, apoi acesta nu poate fi decât acela al explicării corelatului dintre Sein și Sollen, făcând din Sollen o idee absolută, ce nu poate să fie confundată cu o realitate realizată, ci o idee care poate să fie o realitate ce se realizează, continuu. Sollen este o realitate infinită, este o transcendare a vieții. E o cerință imperativă născută din alte porniri ale spiritului, decât acelea ale lumii sensibile, fiind că din nici un empirism și din nici o psihologie nu merge un drum către logică, etică, estetică sau filosofia religiei²⁾. De aci caracterul profund religios al filosofiei critice. După A. Liebert, numai această filosofie dă sens vieții, ne leagă de o valoare superioară și ne liberează de lumea empirică. Ea ne dă posibilitatea să transcendăm spre eternitate viața. De aceea, în

1) Kritische Philosophie, pag. 222.

2) Ibidem, pag. 171.

toate timpurile, religia a apărut ca o negație a monismului, chiar atunci când el s'a înfățișat sub forma înșelătoare a panteismului (Spinoza)¹⁾. Avem așașar, deoparte existența, mitul existenței (în filosofia lui Spinoza), de cealaltă parte e activitatea, funcțiunea, devenirea, mitul devenirii (Kant, Hegel). Deaceia ontologismul spinozian, este necritic, este antidialectic, este o filosofie a orientului (ideia de Ruhe). Occidentul, spiritul european, nu e liniștit, ci dimpotrivă se îndreaptă continuu către absolut, trăiește în vecinică devenire. Spinoza-Kant. (Idei repetate și în „Geist und Welt der Dialektik”. De pildă în capitolul amintit despre: Dogmă și critică²⁾ și anume la paragrafele cari analizează raportul teoretic și etic dintre dogmatism și criticism).

Să fie această prezentare a filosofiei „substanțialiste” a lui Spinoza, rezultatul numai al atitudinii filosofice pe care A. Liebert, și-a impus-o dela început, din prima clipă de când a voit să explice cum este posibil conceptul de valoare (cunoaștere), sau „cum e posibilă filosofia critică” însăși? Sau este această prezentare a filosofiei lui Spinoza, în opoziția ei evidentă cu filosofia lui Kant, rezultatul perspectivei în genere, sub care ne-am deprins să studiam greșit filosofia lui Spinoza?

De nicăiri nu răzultă că filosofia lui Spinoza este necesar să fie exprimată geometric. Dimpotrivă, gândirea în filosofia lui Spinoza își ia sborul liber, atunci când ea în appendici sau introduceri, sau în prefețele la diversele ei cărți, se exprimă clar asupra fundamentelor și principiilor ei. Gândirea geometrică este aci o metodă carteziană pe care Spinoza a adoptat-o, mai mult din dorința de a nu se opune cu privire la forma expresivității filosofiei sale, timpului său. Se opune îndeajuns timpului în ceace privește conținutul acestei filosofii. Firește că nu toți comentatorii lui Spinoza sunt de această părere. Dar cei mai mulți o îmbrățișează și însuși A. Liebert³⁾, expune filosofia lui Spinoza în „Breviarul spinozian” în formă liberă, negeometrică. Iar Carl Gebhardt, de pildă⁴⁾, expune această filosofie în întregul ei, fără a-i mai păstra teoremele și propozițiile, ci așa cum Spinoza din când în când în „Etica”, și-a expus gândirea sa. Eu văd între această lipsă de necesitate a expresivității în formă geometrică și conținutul rațional-mistic al filosofiei lui Spinoza, exemplul marelui antinomii, în genere vorbind, dintre forma și conținutul unei gândiri filosofice. Și pentru Spinoza ea e o turburătoare antinomie, deși voit

1) Geistige Krisis der Gegenwart, pag. 194.

2) Ibidem, pag. 448 și 450 și urm.

3) Spinoza-Brevier (ed. Reich & Co., Berlin, 1912).

4) Spinoza, Von den festen u. ewigen Dingen (ed. Carl Winter, Heidelberg, 1925).

sau din fantezie estetică, el a dat „Eticei”, forma unei demonstrații geometrice. Tot atât de turburătoare ca și antinomia dela baza sistemului său, aceia dintre lumea văzută empiric și lumea văzută sub specie aeternitatis. Cum e posibilă această antinomie și cum e posibilă o morală văzută lumea sub specie eternă, — nu o morală văzută lumea empiric, e o problemă esențială în filosofia lui Spinoza. Într’o lume văzută empiric, poate fi vorba de fericirea oamenilor și în această privință morala empirică merge alături de religie. Într’o lume văzută însă sub specie aeternitatis, problema fericirii nu se mai pune. Deoarece în această lume, toate relativările existenței încetează, toate pasiunile și afecțiunile cari ne împiedecau să avem cunoașterea absolutului, care e Dumnezeu, încetează și ele, și totul se reduce pentru noi la contemplarea și iubirea cognitivă a lui Dumnezeu. Problema fericirii și a moralei empirice est în filosofia lui Spinoza posibilă, numai întrucât considerăm că dela începutul cunoașterii, noi am avut pe lângă idei adecuate despre lume și lucruri, și idei inadecuate (pasiuni). De aci existența unei lumi a binelui și a răului, și problema fericirii legată de ea. Într’o lume văzută însă sub aspectul etern grație unei cunoașteri pe care o putem numi intuitiv cognitivă (cunoaștere de genul al treilea, cum spune Spinoza), problema binelui și a răului nu se mai pune (fiindcă într’o lume văzută intuitiv-cognitiv avem numai idei adecuate, iar binele și răul sunt concepte rezultate dintr’o cunoaștere neadecuată a lumii și a lui Dumnezeu). Sub acest aspect privitye fiind lucrurile, problema fericirii se înlătură așadar. Problema ia aci numai aspectul unei întrebări relativ la cum e morala posibilă, într’o lume văzută intuitiv-cognitiv, adică sub aspectul etern. Iară noi nu-i găsim rezolvarea, decât dacă avem viziunea existenței absolutului. Cunoașterea acestui absolut n’am putut-o avea dela început. Tindem către cunoașterea ei, fără a putea cu toate acestea să afirmăm că am izbutit să vedem lumea sub specie aeternitatis într’adevăr. Numai unii dintre noi izbutesc să realizeze această cunoaștere, fiindcă nu tuturor le e dat să vadă lumea cu ochiul proiectiv care suprapune lucrurile și care relevă în felul acesta unitatea lor (unitatea substanței, a naturei, a lui Dumnezeu). Cei mai mulți dintre noi rămânem în lumea empirică, unde lucrurile se desfășoară în timp, liniar, succesiv. Nu în eternitate așadar (unde totul este dat dela început). Nu îndrăznesc să afirm că o lume văzută în devenire, e o lume privitye liniar. Cum ar fi lumea lui Kant sau a lui Hegel, chiar. Dar știu că o lume cunoscută proiectiv, tectonic, e realitatea văzută în eternitatea ei, care este liniștea vecinică. N’am fi ajuns însă să cunoaștem această lume, dacă dela început n’am fi trăit în eternitatea ei, — cum n’am ajuns să-l cunoaștem sau să-l căutăm pe Dumnezeu, dacă dela început nu l-am fi cunoscut sau nu l-am fi căutat. Sfârșitul cunoașterii lui Dumnezeu,

coincide de aceia cu începutul cunoașterii lui ¹⁾. Unitatea, substanța, substanțialismul lui Spinoza, își are așadar o explicare metafizică (deși după Hoeffding, el ar putea avea și o explicare metodologică²⁾). Explicarea metafizică a substanțialismului spinozian nu înlătură astfel problematica și dialectica din filosofia aceasta. Dimpotrivă, o afirmă cu toată stringența posibilă.

Mai amintesc acum și de antinomia atributelor întindere-gândire, corp-suflet, sau a ideilor de mortalitate-imortalitate (eternitate), din aceiaș filosofie. Filosofia lui Spinoza duce la liniște (Ruhe) într'adevăr, fiindcă liniștea e însăși Dumnezeu. Dar fiecare din noi o dobândim, numai în măsura în care izbutim să trăim în eternitate, așadar o dobândim în limita în care izbutim să ne confundăm în existența eternă, care este Dumnezeu. Numai în această măsură putem vorbi despre om, ca Dumnezeu. Adică numai în măsura în care înlăturăm antinomiile despre care am vorbit.

M'am referit însă numai la problematica chestiunii substanțialismului în filosofia lui Spinoza, așa cum a pus-o A. Liebert. Nu este locul să insist mai mult asupra ei. Deși, ași putea să amintesc că problema dialecticei în filosofia lui Spinoza, mai urmează a fi pusă în legătură cu teoria afectelor și ideia de libertate. Deasemeni, că mai poate fi făcută o amplă discuție și asupra ideii de panteism și panenteism, în aceiaș filosofie și în cadrul aceleiaș problematice. Prin sugerările făcute însă, am voit să arăt numai, cât de exagerată este afirmarea că filosofia lui Spinoza este lipsită de orice antinomie și dialectică, și în plus, am voit să arăt și cât de exagerată poate fi afirmarea neocriticismului în genere, nu numai a neocriticismului lui A. Liebert, anume că filosofia lui Kant prin dialectica ei transcendentă, este numai problemă și antinomie.

Construcția atât de ordonată și de vastă a sistemului kantian, poate să sugereze o gândire contrară. Mai mult, Dacă primim afirmarea lui A. Liebert, — ceeace în fond e posibil să fie adevărat, că prin criticile sale, Kant a voit să fundeze în cele din urmă religia, văzută ca forma cea mai înaltă a culturii, așadar dacă acceptăm ideia că dela început Kant a voit „zum Glauben Platz zu bekommen” ³⁾, atunci nu suntem îndrituiți să spunem că filosofia kantiană, nu tinde, după înlăturarea tuturor antinomiilor, contradicțiilor și paralogismelor, la liniște.

Intreaga discuție ar putea să fie acum pusă în relație cu însăși necesitatea filosofiei critice de a afirma unitatea apriorică a rațiunii, considerată în funcționalismul ei sistematic, cât și cu ideia neocriti-

1) Spinoza, Etica, partea V, prop. XXXIII.

2) H. Hoeffding, Spinozas Ethica, pag. 8 (ed. Carl Winter, Heidelberg 1924).

3) Kritische Philosophie, pag. 100.

cistă a unității sistematice a filosofiei, văzută ca ultimă generalitate și în cuprinsul căreia punctele de vedere ale diferitelor filosofii își afirmă jocul lor dialectic. Pentru acest neocriticism ca și pentru Hegel, „Das Wahre ist das Ganze“. Criticismul însă ca și neocriticismul, postulează prin aceasta, ideea unei rațiuni absolute, fără de a ipostazia sau substanțializa această idee, ci privind-o numai sub aspectul ei funcțional și formal. Cu toate acestea, Husserl îndrăznește să ontologizeze în sens substanțialist rațiunea, considerând-o cum am văzut ca obiect ideal (în sens de „gedanklich“) al cercetărilor sale fenomenologice. Dar independent de aceasta, noi nu am putea vedea în substanțialism rezultatul aceleiași necesități a spiritului de a ajunge în explicările ce le dă lumii și vieții, la o unitate pe care trebuie să se sprijine spre a-și putea formula coerent și rațional concluziile? H. Hoeffding a arătat aceasta în ce privește tocmai filosofia lui Spinoza. (Dialectica și antinomia dintre unitatea substanței și unitatea rațiunii).

Este apoi o greșală să se considere ideea de substanță sau ideea de Dumnezeu din filosofia lui Spinoza, ca afirmarea unui substanțialism materialist, cum face A. Liebert. Spinoza n'a vorbit de substanță sau Dumnezeu-materie. O atare idee este în contradicție cu întregul său sistem și cu ineseși lămuririle pe care el le dă astfel, despre Dumnezeu :

„Susțin că Dumnezeu este cauza internă, imanentă, cum se spune a tuturor lucrurilor, nu însă cauza lor externă. Totul, afirm eu, este în Dumnezeu, și totul se mișcă în Dumnezeu; aceasta o susțin împreună cu Paulus, și deasemenea cu toți filosofii din antichitate, deși în altfel; ași îndrăzni chiar să spun cu toți evreii din vechime, atât cât se poate conchide din tradițiile lor de azi, deși ele sunt mult falsificate. Dar dacă unii cred că Tratatul teologico-politic, supposează că Dumnezeu și natura (prin care ei înțeleg o anume masă sau materie corporală) ar fi unul și același lucru, atunci ei greșesc fundamental“¹⁾.

Intre ideea de Dumnezeu, corporală, antropomorfică, cum o avem de obicei despre Dumnezeu și așa cum o putem avea urmând argumentarea spinoziană a existenței lui, e aceiași diferență ca între câinele, animal ce latră, și „constelația câinelui“ de pe cer. „Inteligenta și voința cari ar constitui esența lui Dumnezeu, ar diferi în totul de inteligența și voința noastră, și nu s'ar asemena decât la nume, întocmai cum constelația numită a câinelui, nu se aseamnă decât la nume, cu animalul pe care îl numim astfel“²⁾.

Omul gândește pe Dumnezeu atribuindu-i propriile lui afecțiuni și judecă perfecțiunea divină după ideea pe care și-o face despre

1) Scrisori 73, ed. Reclam.

2) Etica I, prop. XVII.

propria sa perfecțiune omenească. Aceasta este tot una după Spinoza, cu greșala pe care am săvârși-o dacă am îmbrăca pe om cu perfecțiunile cari se potrivesc elerantului sau măgarului ¹⁾.

Rămânem așadar la ideia antinomiei dintre unitatea substanței și unitatea rațiunii. Cu aceasta lămuresc însă că în filosofia lui Spinoza, omul prin ideile sale adecuate și prin iubirea sa infinită către Dumnezeu devine cosmos, devine Dumnezeu. În filosofia lui Kant cosmosul (Dumnezeu) devine om. În această răsturnare de perspectivă stă mai curând faptul copernican al lui Kant. Ideia de unitate este însă la baza ambelor sisteme.

Cu aceasta n'am înlăturat fără îndoială nimic din antinomia pe care, din punctul de vedere al sistemelor, o prezintă filosofia lui Spinoza și cea a lui Kant. Criticismul și dogmatismul rămân termeni polari, chiar dacă i-am privi în unitatea universală a filosofiei. Merg în această privință mai departe decât A. Liebert, și ași întregi ideia acestei antinomii dintre criticism și dogmatism, cu câteva lămuriri, privind lucrurile pe un plan moral, religios. Anume: e vorba de antinomia Sein-Sollen. Din cele expuse în acest studiu, știm că morala criticismului nu e o morală a faptei care este, ci a faptei care trebuie să fie. Această idee este lămurită foarte bine de către neocriticistul N. Hartmann în „*Etica*” sa ²⁾. Prin acest fel de a fi, morala criticismului se apropie oarcum de religie, fără însă să se confunde cu ea, fiindcă ea rămâne și într-o lume empirică-Diesseits, neajungând cu totul într-o lume transcendentă a ideilor-Jenseits, independentă și în afară de orice legătură cu lumea empirică. Aceasta observă și A. Liebert ³⁾. De aci însă putem încheia că criticismul, întrucât rămâne, din punctul de vedere al teoriei morale, în lumea faptelor, este o filosofie a protestantismului. În felul acesta criticismul se apropie de judaism. Dogmatismul din contră este catolic. El nu este practic, în cele din urmă. Dogmatismul lui Spinoza de pildă, predică grația, descătușarea de lanțurile vieții pământești. Predică iubirea intelectuală a lui Dumnezeu. Am putea vorbi aci și de dogmatismul transcendental-ontologic al lui Husserl. Deci criticismul este protestant și practic. Dogmatismul dimpotrivă, este catolic și sfârșește prin a nega viața, este mistic. Antinomia dintre criticism și dogmatism se reduce la antinomia dintre protestantism și catolicism, dintre practică și mistică. Criticismul e activ, e dinamic, e funcționalist, cum spune A. Liebert. Dogmatismul e din contră static și e antidialectic, (privite fiind lucrurile sub specie aeternitatis). (Spinoza). Dogmatismul e static fiindcă preocuparea sa ultimă nu e nici cunoașterea

1) Spinoza, scrisori, No. 19. (ed. Reklam). Vezi acelaș citat chiar în: Arthur Liebert, Spinoza-Brevier, pag. 172.

2) Ethik, pag. 52 (ed. Walter de Gruyter & Co. Berlin u. Leipzig, 1926).

3) Die Geistige Krisis der Gegenwart, pag. 201—202.

științificește posibilă, nici morala (Tun-Sollen), ci religia, Dumnezeu, care e fericirea și suprema liniște. Așa cum spune poetul :

„Gott ist die ew'ge Ruh, weil er nichts sucht noch will ;

„Willst du im gleichen Nichts, so bist du eben viel“.

3. Filosofia speculativă a lui Hegel. Voința de a rămâne mereu în cadrul strict al filosofiei kantiene, explică de ce A. Liebert este împotriva filosofiei lui Hegel. Explicând că filosofia speculativă este metafizica ideilor imanente rațiunii, că este sistematica ideilor rațiunii¹⁾, A. Liebert găsește că această filosofie e continuarea metafizicii expusă de Kant în dialectica transcendentală. Atât obiectul criticismului cât și cel al filosofiei speculative, este rațiunea. Iar în ce privește metoda, Kant folosește metoda critică, Hegel însă pe cea dialectică. Asta nu înseamnă că metoda dialectică este opusă celei critice, ci numai că prin dialectică, Hegel a realizat dorința lui Kant de a se ridica dela Critica rațiunii pure, la sistemul acestei rațiuni. Critica nu-și termina misiunea, dacă nu vedea de pildă că matematica nu poate funda biologia ca știință. Pentru aceasta, spune A. Liebert, în afară de categoriile matematice, avem nevoie de conceptul de scop. Natura trebuie concepută teleologic. Critica trebuie să pună în discuție problema scopurilor și sensului tuturor lucrurilor. E vorba de problema filosofiei istoriei și a culturii. Kant a indicat drumul deslegării ei posibile, prin critica teleologică a sa. Într'un cuvânt, în dialectica transcendentală nu găsim numai fundarea teoriei cunoașterii, dar și fundamentul propriei sistematice a dialecticei, văzută ca teorie. Teoria dialecticei, după ce se ocupă de funcțiunile sensibilității și categoriile intelectului, se ocupă de valoarea ideilor, așa că e necesar „să cunoaștem sensul teoretic și direcția raporturilor dintre idei, nu după aportul adus cu privire la cunoaștere, ci după valoarea lor transcendental logică“²⁾. Cercetarea noastră nu e prin urmare determinată de vre-o preocupare asupra ideii de suflet (psihologia), sau asupra ideii de lume (cosmologia), sau asupra ideii de Dumnezeu (teologia), ci e călăuzită de ideea de a cunoaște legea și unitatea rațiunii. Metafizica devine știința principiilor rațiunii. Obiectul metafizicii este sistematica generală a unității rațiunii. Rațiunea este concepută în filosofia lui Kant, ca unitate funcțională. În filosofia speculativă însă, — și acum începe deosebirea dintre critică și filosofia speculativă, această unitate se manifestă în forma dialecticei teleologice. A. Liebert spune într'adevăr : „Intocmai cum spinozismul este filosofia ideii de unitate a substanței, tot așa și idealismul speculativ este știința unității sistematice a rațiunii. Deosebirea se ac-

1) Kritische Philosophie, pag. 99.

2) Ibidem.

centuiază și mai mult, dacă, în plus, avem în vedere că în filosofia critică, realitatea rațiunii stă în realitatea legii, în unitatea legii și nu în altceva se realizează rațiunea¹⁾. Legea aci nu trebuie înțeleasă în sensul logicei formale, întrucât filosofia critică a recunoscut în logica transcendențială spontaneitatea rațiunii al cărei rol este să justifice obiectivitatea cunoașterii. În filosofia speculativă, primatul îl are tot rațiunea (opoziție cu dogmatismul prekantian spinozist, unde primatul este al existenței, iar rațiunea nu e decât un accident sau un atribut al cunoașterii). Filosofia speculativă nu poate însă să fie înțeleasă, decât ca o filosofie ce privește realitatea sub perspectiva teleologică. Dogmatismul spinozian se ridică împotriva oricărei finalități. Filosofia speculativă afirmă finalitatea ca pe o esență a ei. Rațiunea este interpretată în sensul arătat de Kant, adică este văzută în activitatea ei, în libertatea ei. Rațiunea nu afirmă aci existența. O neagă. Prin aceasta filosofia speculativă a lui Fichte, Schelling și Hegel se apropie de kantianism. Și numai așa ne explicăm de ce atât metoda filosofiei critice cât și cea a filosofiei speculative, este dialectica teleologică sau teleologia dialectică (A. Liebert).

Cu toate acestea, filosofia speculativă se deosebete de filosofia kantiană prin aceea, că în filosofia hegeliană de pildă, dualismul dintre obiect și subiect, dintre Sein și Sollen, tinde spre unitate. În filosofia kantiană dualismul antinomiilor rațiunii se menține și termenii pot fi în corelație numai dacă postulăm unitatea sistematică a rațiunii, sau dacă le privim sub această unitate postulată. A. Liebert crede că prin nimic nu putem distinge mai bine deosebirea dintre Kant și Hegel, decât prin această propoziție a lui Hegel: „Ceeace e rațional este real și ceea ce este real este rațional“. Pentru Kant realitatea se realizează, devine realitate. Pentru Hegel realitatea este dată. Hegel precizează, prin fraza de mai sus, mai curând unitatea dintre rațional și existențial. Din acest punct de vedere, hegelianismul pare a fi mai aproape de spinozism decât de kantianism. Atitudinea lui Hegel de a armoniza contrariile, devine deci explicabilă.

A. Liebert vede în tendința lui Hegel de a armoniza de exemplu rațiunea absolută cu dezvoltarea istorică, o relativare, o empiricizare a absolutului. Întrebarea ce se pune pentru el e numai dacă prin negarea deosebirii dintre Sein și Sollen, nu se periclitează sensul autonom al moralei. În sprijinul răspunsului său, el aduce afirmarea lui H. Cohen din „Ethik des reinen Willen“ și anume: „în nici un chip rațiunea morală nu se acoperă cu realitatea; legea morală, cu legea pozitivă a realității istorice în stat și în drept“²⁾). Aci se și vede, după H. Cohen, deosebirea dintre Kant și Hegel. Kant nu va spune că nu este real ceea ce e rațional, ci va afirma că devine real. Prin ideea de Sein și Sollen nu se deosebesc numai două

1) Kritische Philosophie, pag. 230.

2) Citat de A. Liebert, în Kritische Philosophie, pag. 252.

lumi, ci se deosebește și concepția panteismului metafizic de concepția idealismului teoretic, de etica criticistă, care își dă propriile ei legi. De aceea, armonizând, Hegel dă atenție funcției rațiunii în lumea realității istorice. Kant se referă mai mult la forța normativă a rațiunii. Hegel, spune mai departe A. Liebert¹⁾, vede cu ochii panlogistului care armonizează, Kant mai mult cu ochii tragici ai eticistului. La Hegel avem un sistem încheiat. La Kant avem probleme infinite. „Dar tocmai prin această deosebire dintre Kant și Hegel, ei merg totuși împreună, deoarece în sistemele lor se realizează dialectica constructivă a rațiunii. Ambii filosofi ne învață că abia în relația corelativă dintre funcțiunea ideal-normativă și realizările istorice și rezultatele faptei ce se realizează, se construiește sistemul general al spiritului rațional”²⁾.

A. Liebert reia ideea în „Geistige Krisis der Gegenwart“, unde afirmă poate cu mai puțină amploare și fundare teoretică, același lucru. Întălnim astfel următoarele judecăți: Filosofia lui Hegel își propune să lege idealul și absolutul, cu realul și lumea aparențelor; istoria este organismul de care se servește absolutul pentru a ajunge la sine însuși; dezvoltarea empirică istorică este explicată la Hegel ca o formă de realizare a absolutului; concepția lui Hegel este o concepție monistă a realității; ceea ce l-a legat pe Goethe de filosofia speculativă a fost ideea că absolutul, divinul, se relevă în natură și viață, că între spirit și lume nu este o prăpastie de netrecut. Idealism-monist. Legăm astfel, spune A. Liebert, natura de spirit și desbrăcăm natura de empiricitatea ei, — iar schimbării naturii îi punem la bază unitatea substanței (Spinoza). A. Liebert se întreabă dacă prin aceasta nu pozitivăm sau nu relativăm ideea libertății creatoare a rațiunii (repetarea aceluiași idei deci din „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich“). Dar întrebarea e pusă, indiferent dacă e vorba de pozitivarea naturii sau a istoriei. Deaceia A. Liebert încheie: „Hegel e și pozitivist și absolutist în același timp. Hegel ne-a învățat prin acest fel al său de a fi, să vedem spiritul în fapte. Ceea ce înseamnă că el nu a renunțat niciodată la absolut. În această privință a fost kantian. Hegel a gândit numai istoric absolutul, și prin aceasta, a influențat întreaga gândire filosofică a sec. XIX-lea. Gândind astfel absolutul, conchidem că absolutul ia parte la ceea ce e individual și schimbător. Prin aceasta însă nu s'a ridicat dualismul dintre norma pură, necondiționată și faptul concret empiric”³⁾.

În fine, ideea se repetă și în „Geist und Welt der Dialektik“, și anume în capitolul amintit: „Dogmă și critică“, la paragraful

1) Kritische Philosophie, pag. 153—254.

2) Ibidem, pag. 254.

3) Die geistige Krisis der Gegenwart, pag. 63.

care vorbește de raportul etic dintre dogmă și critică. Liebert spune : Hegel a împăcat aparența cu ideia și a lăsat ca absolutul să se desfășoare în procesul dezvoltării istorice, înlăturând dualismul dintre Sein și Sollen. (Alles bloss Gesollte, zu einem Seiendem umstempelt). La Hegel se acoperă ideia de Aufgabe și Leistung, Forderung și Erfuehlung. Realul este ridicat prin ideal la o autoritate religioasă și morală. Dacă în așezămintele religioase și de stat se relevă absolutul, atunci ele își au o justificare. E vorba deci în filosofia lui Hegel de un dogmatism ontologist speculativ, care supraordonează pe Sein și Sollen. Totuș, încheie A. Liebert, dogmatismul nu poate întemeia conceptul istoric, fiindcă aceasta e posibil numai prin raportarea dialectică a lui, la o normă transcendentă. Pentru existența istorică se cere un Jenseits, fiindcă viața istorică poate fi concepută numai prin transcenderea către o valoare.

A. Liebert rămâne așadar criticist până la sfârșit. Ceeace era de demonstrat.

* * *

Cu aceasta, am terminat expunerea filosofiei critice a lui A. Liebert. Criticile ei posibile le-am făcut cu prilejul prezentării analitice și sistematice a acestei filosofii. Ca generalitate însă și rămânând în planul de privire al filosofiei lui Kant, ași putea totuși spune nu numai cum am observat vorbind de criticism și de filosofia hegeliană, ci privind lucrurile în sinteză, că filosofia lui A. Liebert, profundă fără îndoială, dar exagerat ortodoxă față de kantianism, greșește dacă crede că filosofia lui Kant nu-și pune problema unității și armoniei posibile a tuturor antinomiilor și a tuturor formelor de cultură. Teoreticește aceasta devine vizibil, dacă ne gândim că în filosofia kantiană, deși rațiunea pură e autonomă față de rațiunea practică, totuș teoria este subordonată practicei, al cărei primat Kant îl afirmă. Iar în ce privește unitatea formelor de cultură, ea devine posibilă la Kant, dacă subordonăm formele de cultură ideei de religie. Unitatea și armonia nu sunt așadar excluse în filosofia lui Kant (cum am mai văzut dealtfel). Neokantianul H. Rickert a pus în lumină astfel acelaș adevăr: „Există fundamental în filosofia lui Kant, spune H. Rickert, posibilitatea de a depăși contradicțiile, și de a înțelege ca pe o totalitate unitară viața omenească, cu toate că ea se afirmă diferit”¹⁾). Cartea sa „Kant als Philosoph der modernen Kultur” tinde tocmai să-l dovedească. Eu mă refer însă, pentru a elucida problema, numai la capitolul „Das Problem der letzten Einheit”. Vorbind așadar în acest capitol de antinomia dintre

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, pag. 108--209, (ed. I. C. B. Mohr, Tübingen). Vezi și Eugen Herrigel. „Die Metaphysische Form”, (ed. I. C. B. Mohr, Tübingen, 1929).

știință și credință, dintre rațiunea pură și rațiunea practică, H. Rickert arată cum s'a dezvoltat ideea despre „unitatea ultimă”, în filosofia lui Fichte. Acest filosof a afirmat identitatea dintre existența lui Dumnezeu și ordinea morală a lumii, arătând că criteriul absolut al convingerii sigure este un sentiment al adevărului și al conștiinței. Îndoiala nu e dată prin argumentare și tot așa siguranța. „Numai în măsura în care sunt o ființă morală este posibilă convingerea, căci criteriul oricărui adevăr teoretic nu este tot ceva teoretic, ci unul practic la care avem datoria să ne oprim”¹⁾. Conștiința ne dă evidența, iar conștiința nu este judecată. Și mai departe, vorbind tot de Fichte: „Fără voința practică de a mă convinge, nimic nu este pentru mine sigur sau adevărat. Orice judecată teoretică, cu pretenția de a fi adevărată, postulează voința practică de a afla adevărul, ca pe un principiu ultim al evidenței”²⁾. Primatul este al rațiunii practice prin urmare.

Nu interesează poate problema primatului uneia sau alteia din rațiunile noastre posibile. Interesează mai mult ideea că Fichte în filosofia sa, dezvoltând până la cele din urmă consecinți posibile problema „unității ultime” găsită la Kant, ajunge la încheierea că criteriul adevărului este un sentiment, este o credință. Așadar criteriul care supraordonează orice convingere este un factor religios. Convingerea religioasă este mai puternică decât orice convingere, adaugă după Fichte, H. Rickert. Credința este mai mult decât știința, este mai sigură decât orice știință³⁾. Prin această supraordonare, este afirmată însă unitatea dintre știință și credință, dintre teoretic și practic. Nu rezultă cu toate acestea de aci că teoreticul se sublimază în practic, ci numai că unitatea dintre teoretic și practic este posibilă, deși fiecare își păstrează autonomia sa. Fundăm astfel logosul numai în ceva supralogic, care e unitatea ultimă pe care o căutăm. În ce îl privește pe H. Rickert, el găsește această unitate în filosofia sistematică posibilă a tuturor valorilor.

Așa se explică acum de ce ideea, că în filosofia lui Kant antinomiile nu pot duce la înlăturarea armonizării termenilor contrarii, devine atât de evidentă la H. Rickert, încât el termină lucrarea sa astfel: „Principiul critic sau heterotetic, cu ajutorul căruia pot spune un lucru și contrariul său (das Eine und das Andere), rămâne însă fundamental opus principiului dialectic sau antitetic, care răstălmăcește contrariul pozitiv în ceva logic intelectual negativ și prin aceasta îl falsifică”⁴⁾.

Dacă am voi acum să avem viziunea ceva mai largă decât planul însuși de privire al filosofiei lui A. Liebert, atunci am vedea în

1) Kant als Philosoph der modernen Kultur, pag. 206.

2) Ibidem, pag. 207.

3) Ibidem, pag. 208.

4) Ibidem, pag. 214.

plus, că în filosofia contemporană n'a fost o simplă întâmplare faptul că M. Scheler a vorbit de reîntoarcerea la ontologism a filosofiei de astăzi, așadar de revenirea ei la unitate. Husserl caută unitatea și esența fiecărui lucru (Wesen) și a ideilor, ca și esența unității rațiunii privită ca obiect al unei cercetări strict științifice. Spinoza caută unitatea în cosmos, în Dumnezeu. Martin Heidegger, conștient sau fără să voiască, urmărește să armonizeze ceiace în planul altora de a privi lucrurile, pare imposibil de apropiat: kantianismul cu spinozismul, timpul cu eternitatea, timpul cu existența. Heidegger își intitulează sistemul său filosofic: „Sein und Zeit”¹⁾ și pare într-adevăr că a găsit sinteza între ideia spinozistă: omul devenit cosmos și ideia kantiană: cosmosul care devine om.

Adevărul așadar, că într'un fel sau altul, filosofia contemporană nu tinde să rămână numai în dialectică, nu trebuie înlăturat. El e necesar să fie văzut și de către neokantieni. Cum face H. Rickert, de pildă. Sau cum o afirmă teoreticianul poate cel mai autorizat al dialecticei, filosoful Jonas Cohn²⁾: unitatea e ultimul adevăr.

Simplex sigillum — falsi
necessaria unitas.

Pentru mine însă, independent de orice încercare de sinteză și de împăcare a antinomilor, în perspectiva empiric-teoretică, sub care privim lumea și pe om, pare să fie mai curând adevărat că filosofia dela Descartes și până astăzi, s'a menținut sau pe linia de drum arătată de către Spinoza, sau pe linia de drum bine trasată de către Kant. Deaceia, deoparte îi avem pe Spinoza-Goethe-Nietzsche-H. Friedmann și alții, iar pe cealaltă linie stau Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Hermann-Cohen-H. Rickert. A. Liebert e un punct numai, fără îndoială de culme, pe această din urmă linie. Dacă am voi, am putea să închipuim cu aceiași aproximație, cu care am închipuit ambele aceste direcții, și o a treia direcție și anume aceia a lui Husserl-M. Scheler-Martin Heidegger.

Sub perspectiva speciei de eternitate însă, toate aceste direcții și linii se confundă, dialectica fiecăreia încetează ca și dialectica posibilă dintre ele inele. Totul nu e aci decât unitatea ultimă, care este Dumnezeu.

Sintetizez acum: Greșit crede Sigfried Marck că sistemul filosofic al lui A. Liebert caută să armonizeze contrariile. Convingerea lui A. Liebert că este de esența filosofiei lui Kant de a afirma la infinit antinomii rațiunii, prin punerea neîncetată a problemelor, înălătură critica lui Sigfried Marck.

1) ed. Max Niemayer, Halle, 1929.

2) Theorie der Dialektik (ed. F. Meiner, 1923).

Eroarea filosofiei lui A. Liebert stă mai curând în atitudinea față de dogmatism. Aci antinomiile, în ultimă analiză, sau privite fiind lucrurile sub specie aeternitatis, nici nu se armonizează, nici nu sunt necesare. Fiindcă sub specia eternității nu e nici timp, nici de-venire. Totul este Dumnezeu, E liniște (Ruhe).

Numai într'o lume văzută empiric poate să fie pusă în discuție „problema unității ultime”, adică a armonizării antinomiilor, în chiar planul de privire al filosofiei lui Kant, cum face H. Rickert de pildă.

A. Liebert a adâncit însă problema funcționalității unității rațiunii, în lucrarea „Wie ist kritische Philosophie ueberhaupt moeglich” și a ajuns aci mai ales, la forma de expresivitate adecuată neîndoios, adevărului pe care l-a găsit. De aceea filosofia critică a lui A. Liebert, pornind dela o idee inițială, repetată în multiple aspecte, în toate lucrările sale, nu este lipsită de frumusețea necesară oricărei mari gândiri.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

METAPSIHOLOGIA FREUDIANĂ ¹⁾

1) Considerațiuni generale. — 2) Conștiința. — 3) Procesul de refulare. — 4) Inconștientul. — 5) Regresiunea psihică. — 6) Conceptul libido. — 7) Fazele erotice. — 8) Faza narcisică. — 9) Faza complexului oedipian. — 10) Complexele primitive. — 11) Școala freudiană.

Psihanaliza, urmând o cale inversă acelei urmate de psihologia modernă, încearcă să desvăluie misterele sufletului uman cu ajutorul adevărilor scoase din psiho-patologie. Și este adevărat că stările patologice, fiind experimente reale care nu se pot provoca artificial, revelează unele din aspectele interesante ale vieții sufletești. În această perspectivă este ciudat numai faptul că psihanaliza a răsturnat ordinea normală a metodei psihologice. O importantă obiecțiune se poate întemeia pe aceea că cercetarea stărilor morbide aduce contribuții indispensabile în cunoașterea sufletului, însă nu poate să formeze materia exclusivă din care să se poată scoate o psihologie completă.

Aici vom examina doctrina despre realitate și vom scoate în evidență procesele în virtutea cărora se desfășoară activitatea acesteia. Este vorba de ansamblul fenomenelor vitale unde se ia în considerație aspectul psihic ca și aspectul biologic al acestora. Conceptul de realitate este serios limitat. Realitatea materială este lăsată la o parte și atenția psihanalizei este concentrată numai asupra realității psihice, al cărei fond îl constituie specificul uman. Freudismul este, considerat astfel, o vastă antropologie, unde manifestările inferioare, care sunt lactele biologice, ca și manifestările superioare, care sunt valorile spirituale, sunt cercetate cu aceeași metodă și privite ca fiind amplificarea, multiplă și diversă, a aceleiași realități primordiale. Principiile acestei antropologii fiind furnizate de biologie, știința despre om se unifică și se înfățișează ca o înălțuire de consecințe ce derivă din câteva principii de bază. Antropologia freudiană, ca și pragmatismul, încearcă să reconstitue mecanismul psihologic care permite reducerea istorică a manifestărilor spirituale la factorii biologici primordiali. Psihanaliza ajunge la concluzia că natura umană nu conține germenii creațiilor

1) Acest studiu este un capitol dintr-o lucrare mai mare, intitulată : *Pansexualismul freudian*.

spirituale. Omul are numai o menire biologică. Menirea spirituală a omului nu este decât o disimulare meticuloasă a menirii biologice. Aceasta înseamnă că aceiași energie umană se obiectivează în actele biologice, destinate să asigure conservarea individului în împrejurările naturale, ca și în valorile culturale, destinate să întrețină viața extra-individuală.

Logica ne permite să presupunem că a existat odată o fază când omul a trăit conform tendințelor sale, când a putut să dea frâu liber instinctelor și dorințelor sale. În această fază tendințele vitale se obiectivau direct și imediat. Fără îndoială că chiar în această epocă obiectivarea tendințelor a fost, în oarecare măsură, împiedecată de lumea materială. Realitatea vitală a intrat în conflict cu realitatea materială, căci ele se desfășură în virtutea unor legi deosebite și urmăresc deasemenea scopuri deosebite. Scopurile vieții au intrat în conflict cu legile materiei. Astfel înainte de orice înfrânare morală, spiritul, ca să luăm această noțiune în sens metafizic, a venit inevitabil în conflict cu materia. Conflictul a mornit sub formă amorfă un timp indeterminabil. Se poate spune că acest conflict a durat până când spiritul însuși a ajuns la conștiința rezistenței opuse de materie, până când a descoperit semnificația acestui obstacol și a început să caute căi laterale prin care să-l poată ocoli. Acesta formează momentul când a apărut conștiința. Ciudat lucru, conștiința nu este, în fond, decât o proiecție luminoasă, de natură logică, asupra acestui conflict. Ca mărturie stă faptul că conștiința își regulează intensitatea după gravitatea conflictului psihic. În sufletul omului s'au format astfel două curenți psihice, unul merge dinlăuntru în afară, altul din afară înlăuntru. Curentul psihic care merge din afară înlăuntru exprimă cunoștințele despre lumea externă, el consistă în idei, reprezentări, etc. și formează viața psihică conștientă. Curentul psihic care merge dinlăuntru în afară exprimă tendințele naturii umane, consistă în instincte, dorințe, sentimente, etc... și formează viața inconștientă. Aceste două curenți se împotrivesc și astfel se mențin reciproc într-o stare de încordare. Conștiința, având menirea să asigure armonia dintre viața psihică individuală și lumea înconjurătoare, este aproape totdeauna învingătoare, adică reușește să impună naturii umane directivele sale. Atunci se produce în suflet un proces de reprimare, unde conștiința reprimă tendințele care vin în conflict cu lumea reprezentată de ea.

Conștiință, inconștient, refulare etc... sunt termeni destinați nu să exprime realități, ci procese sau mecanisme psihice, ca să ne exprimăm mai exact, forme de viață psihică. Realitatea care îmbracă aceste forme este una și aceeași sub toate formele. Viața psihică ne apare multiplă și variată pentru că este dirijată în diferite direcțiuni de aceste mecanisme. Spontan ea este dispusă în etaje, dispoziție ce reprezintă ordinea de desfășurare a realității. Forma originară sub care se obiectivează energia vitală constituie ceea ce numim instincte

în psihologie. Instinctele nu sunt izolate și independente, ele sunt contopite în așa fel că se înfățișează sub forma unui fond afectiv fundamental care rezumă toată viața instinctivă. Totalitatea instinctelor formează ceea ce în psihanaliză poartă numele de libido. Odată cu apariția conștiinții s'au format facultăți superioare ca rațiunea, inteligența, voința etc... simple forme înaintate ale sufletului primitiv care a evoluat sub influența lumii înconjurătoare.

2. — Conștiința reprezintă aspectul sub care viața psihică apare în fața lumii externe. Ea este deci „locul” psihic unde s'au adunat condițiile destinate să reguleze realizarea tendințelor vitale în armonie cu exigențele lumii din afară. Acest „loc” este populat cu elemente care au comun numai aceia că sunt conștiente. Totalitatea fenomenelor conștiente formează eul propriu zis. Eul nu derivă, ci este numai altoit pe realitatea psihică. Structura sa este impusă de viața socială, formată în cursul evoluției istorice. Conținutul eului este împrumutat din viața socială înconjurătoare. Lumea materială participă la formarea acesteia numai ca obiect de studiu asupra căruia s'a exercitat spiritul. Formarea acestei vieți s'a obținut, fără îndoială, cu prețul unor concesțiuni reciproce importante făcute de indivizi. Concesțiile s'au făcut în așa măsură că diversele sisteme psihice au ajuns la un fel de echilibru. Principiile astfel echilibrate formează condițiile vieții în comun. Cel ce violează vreuna din aceste condițiuni se exclude în mod automat din comunitatea căreia aparține. Este suficient ca cineva să nu gândească și să nu simtă în unison cu tovarășii săi pentru ca să se elimine de drept din tovarășia acestora. Comunitatea spirituală exercită o inevitabilă constrângere asupra eurilor care o formează. Sub presiunea acestei constrângeri eul se opune unora din tendințele naturii umane. Tendințele naturii umane nu recunosc și nu se pleacă principiilor stabilite prin concesțiuni reciproce. Astfel se introduce un fel de opoziție între facultăți psihice destinate originar să colaboreze în deplină armonie. Opoziția aceasta exprimă aspectul psihic al raportului sociologic dintre individ și societate.

Forma cea mai desăvârșită a realității sociale este conștiința. Conținutul său este format din valorile spirituale în virtutea cărora se produce și există fenomenele sociale. Eul intră în conflict cu libido din datoria de a apăra integritatea valorilor sociale contra tendințelor disolvante care derivă din fondul individual. Conștiința s'a interpus între natura umană și lumea externă în așa fel că drumul ce duce în afară trece inevitabil prin ea. Se înțelege deci că tendințele și dorințele, pentru ca să pătrundă în lumea externă, trebuie să se supună examenului conștiinții și să obțină adeziunea ei. Și conștiința acordă adeziunea sa numai dorințelor care sunt, conforme directivei sale. Actul de a refuza al conștiinții nu însemnează numai împiedecarea dorințelor de a se realiza, ci mai însemnează „a isgoni”, „a anula”, mai exact spus, „a uita”. Pentru conștiință a uita însemnează a su-

prima. Cu toate acestea „a uita” nu echivalează cu „a nimici”, echivalează numai cu „a refuza” dorința într-o regiune obscură unde mocnește în stare latentă.

Dealtfel un număr foarte restrâns de fapte pot să ocupe simultan conștiința. Inșă există o cantitate considerabilă de fapte capabile să se perindeze succesiv prin câmpul conștiinții. Acestea au fost mai dinainte examinate de conștiința și posedă adeziunea ei. Printre aceste fapte eul exercită un control permanent, destinat să mențină o armonie continuă între aceste fapte și viața socială. Regiunea aceasta este numită preconștient. Aci ideile subsistă în stare de amortire, adică le lipsește intensitatea pe care numai conștiința le-o insuflă când este atrasă asupra lor. Se mai poate întâmpla în numeroase cazuri ca inconștientul, care în esență este numai impulsiv, să le comunice o parte din intensitatea sa afectivă, pentru ca astfel să atragă conștiința și să intre în conflict cu ea. Nu este exclus ca în unele cazuri multe idei preconștiente să fie atrase în sfera inconștientului pentru ca să fie întrebuințate de acesta în elaborarea formațiilor sale. Preconștientul formează deci o trecere insensibilă dela conștient la inconștient. „Din faptul că judecata noastră a respins idei pentru că i-au apărut inexacte sau inutile pentru un scop urmărit momentan, este posibil să rezulte un proces ignorat de conștiință și se poate continua până în timpul somnului”. (*La science des rêves*, pag. 583). Preconștientul în afară de aceea că servește de legătură mai îndeplinește și funcțiunea de „instanță” între conștient și inconștient. Aci este instalată așa numita cenzură. Ea este destinată să refuleze și să transfigureze semnificația tendințelor și dorințelor care sunt în dezacord cu viața socială. Instituirea cenzurei este justificată prin aceea că tendințele noastre profunde au păstrat natura lor originală și periclitează existența culturii, care, în fond, a reușit să modifice numai lătura exterioară a sufletului omenesc. Analiza vieții profunde ne arată că prin cultură omul încă nu s'a liberat de tirania instințelor brutale. Tocmai pentru ca să mențină în frâu aceste instințte, a instituit cultura o cenzură la intrarea în conștiință. Când cenzura execută refularea, proces discret și imperceptibil, ea se află în serviciul eului și se conformează directivelor morale. Eul însuși este, în oarecare măsură, subordonat principiului realității și exigențelor morale și intelectuale ale vieții de cultură. Cultura, ambianța socială și educația, prin influența exercitată asupra indivizilor, au format în sufletul fiecăruia un eu ideal, destinat să amplifice și să fie unitatea de măsură pentru eul actual. Cenzura procedează la refularea tendințelor individuale prin măsurarea eului actual după structura și amploarea eului ideal.

Procesul de refulare asigură comunicarea neîntreruptă între libido și eu, între inconștient și conștient. Inconștientul și conștientul nu formează regiuni psihice separate și divergente, ci se completează

și se sudează în aceeași activitate. Eul, personalitatea psihică, fiind format din tot ceea ce este perceput de simțul intern, ocupă centrul conștiinței. Pe de o parte, eul este în legătură cu lumea externă prin percepții și acțiuni, pe de altă parte, este strâns legat de tendințele naturii umane. Una din misiunile sale este să justifice și apere instinctele în fața conștiinței. Sub lumina acestui fapt procesul de refulare capătă o semnificație inedită. Deci eul nu se opune direct și implacabil tendințelor instinctive, dimpotrivă, el încearcă să le atenueze, să le armonizeze cu directivele impuse de viața socială. Instinctele sunt, considerate în starea lor originară, amorale, însă considerate în raport cu morala, ele se prezintă ca imorale, cu alte cuvinte, în conflict cu morala. Eul nu reușește să „moralizeze” toate instinctele. De aci rezultă că necesar o parte din ele trebuie înnăbușite. Ele nu pot fi suprimate, pentru că nu se poate nimic, energia psihică cu care sunt dotate. De fapt energia psihică nu poate să fie suprimată decât prin consumare. Și eul nu dispune de mijloace speciale ca să consume energia psihică căreia îi refuză întrebuințarea normală. Din aceste cauze s'a format o regiune vastă și obscură unde eul respinge energia psihică neîntrebuințată, regiune numită inconștient.

3. — Elementele psihice nu se suprimă prin refulare, se anulează, se uită numai de către conștiință. La elementele refulate este anulată numai acțiunea lor în viața conștientă, în starea inconștientă ele continuă să conserve întreaga energie vitală cu care sunt originar înzestrate. În realitate forța unei idei, a unei dorințe, a unui sentiment, forță cu ajutorul căreia se impun eului, nu derivă din obiectul urmărit, ci din îndărătnicia cu care acesta este urmărit. Procesul de refulare operează mai înainte de toate desfacerea energiei psihice de ideea sau obiectul de care este atașată. Energia psihică se conservă întreagă, numai ideea sau obiectul la care acesta este atașată, este dizolvată și împrăștiată în suflet. Energia psihică fiind astfel desfacută de ideea sa, este supusă la însemnate deplasări. Devenită anonimă în urma refulării, energia psihică caută în viața inconștientă obiecte, idei, amintiri etc., la care să se fixeze. Când am examinat formarea nevrozelor, am văzut rolul considerabil pe care îl joacă regresivitatea unui element psihic în inconștient.

Elementele eului sunt intelectualizate, adică, transformate în cadre logice. Intelectualizarea se face sub presiunea condițiilor de obiectivare impuse de lumea externă. Organul intern al lumii exterioare este conștiința. Conștiința, în îndeplinirea misiunii de a face și menține ordine în viața psihică, are puterea de a compune și descompune reprezentările și ideile. În această operațiune ea ține seama de structura realității externe, atât materială cât și spirituală, și are ca scop suprem adaptarea lumii interne la lumea externă. Cadrele intelectuale ale ideilor și reprezentărilor sunt deci impuse de lumea

din afară prin mijlocirea conștiinții. Astfel se explică pentru ce atunci când eul refuză și reprimă o dorință, atacă și dizolvă ideea sau reprezentarea la care aceasta este fixată. Și acesta este singurul instrument cu ajutorul căruia eul poate să înfrunte impulsivitatea afectivă. El întunecă numai semnificația impulsivității, transformă un sistem psihic ordonat într-o tendință dezordonată. În modul acesta tendința redusă la starea de impulsivitate pură este eliminată din conștiință, este făcută incapabilă de a mai reveni, căci i s'a confiscat și distrus semnificația sa conștientă, adică, elementul intelectual prin care conștiința putea să-și dea seama de ea. Deci procesul de refulare este o operație absolut intelectuală. Când spunem că tendința este refulată, nu trebuie să ne închipuim că în viața psihică se produce un fel de curent de energie care, fiind mai puternic, reușește să înfrângă și să respingă energia conținută de această tendință. Refularea nu este deci o luptă între forțe psihice, ci o dezbateră între idei. Conștiința prin însăși natura sa nu este capabilă să opereze în domeniul sentimentelor și al instinctelor, ci numai în domeniul ideilor și al reprezentărilor.

De fapt nu există niciun text în opera lui Freud unde semnificația procesului de refulare să fie pusă în evidență în felul acesta, însă această semnificație rezultă din ansamblul concepției freudiene. Ca să ne dăm seama de această semnificație nu avem decât să ne referim la tratamentul psihanalitic al nevrozelor. Nevroza nu este altceva decât exteriorizarea anormală a unei tendințe refulate. Refularea este deci una din cauzele principale ale nevrozei. Nevroza se exteriorizează prin simptome. Pe drept cuvânt se poate spune că nevroza însăși consistă numai în simptome. Tratamentul psihanalitic urmărește tocmai dizolvarea acestor simptome. Psihanalistul pentru ca să descopere germele original al nevrozei trebuie să plece dela simptome, căci tendința refulată, numai după interminabile peregrinări și deplasări în inconștient, a sfârșit prin a se obiectiva în asemenea acțiuni exterioare. Scopul terapeutic al psihanalizei este descoperirea legăturii dintre simptome și tendința refulată. Când această legătură a fost scosă la lumină, simptomele, atât de ciudate și misterioase în producerea lor, capătă o semnificație. Pe noi ne interesează faptul că din moment ce nevropatul își dă seama de această semnificație, simptomele dispar subit. Simptomele dispar când condițiile lor inconștiente au fost aduse în conștiință, deoarece nevroza este consecința unui fel de ignoranță, de recunoaștere a unor procese psihice despre care ar trebui să aibă cunoștință. Nevroza este deci consecința ignoranței. (*Introd. pag. 303*). Esența terapiei psihanalitice este suprimarea ignoranței prin cunoștință, care este un fel de „cură gnoseologică”. Psihanalistul plecând dela simptome urmărește împreună cu bolnavul sensul invers al regresivității până când urcă astfel la momentul de refulare și reconstitue reprezentarea dizol-

vată. Reconstituirea reprezentării dizolvate este indispensabilă pentru ca tendința refulată să poată recăpăta semnificația ei normală în fața conștiinței. Aci nevropatul este condus de psihanalist să revizuiască actul de refulare. Această operație este, fără îndoială, de natură intelectuală.

Paralel se cuvine să abordăm și problema stării în care rămâne tendința psihică după ce corelatul său intelectual a fost dizolvat. Tendința consistând în impulsivitate vitală, conservă mai departe amplitudinea sa. Singura schimbare este aceea că ea a trecut în stare inconștientă. Chiar în această stare ea continuă să conserve o cunoștință implicită, imanentă despre obiectul sau scopul, în vederea căruia s'a deslănțuit. Cunoștința implicită este vagă și confuză, însă destul de puternică ca să orienteze peregrinările și activitatea tendinței refulate în labirintul vieții inconștiente. Să luăm ca exemplu instinctul. Instinctul posedă un fel de cunoștință implicită în sens bergsonian, căci altfel n'ar fi capabil să urmărească cu atâta tenacitate și precizie realizarea unui scop. Această cunoștință este ca și când ar fi înăscută, căci omul este împins de instincte ca și când ar fi împins de un destin orb. Un astfel de element, sădit originar în instincte și tendințe, este necesar ca să asigure o ordine prelogică în viața psihică profundă. Cu ajutorul acestei dispoziții individul se înglobează speciei căreia aparține așa cum prin conștiință se înglobează universului moral. Discuțiile din paragrafele următoare vor completa și lămuri mai bine aceste considerațiuni.

4. — Intre conștient și inconștient nu există nicio deosebire materială, adică, nu există regiuni deosebite proprii acestora, ci ele sunt aspecte deosebite ale aceleiași realități. Dacă inconștientul ar găsi modalitatea să devină direct și complet conștient, atunci s'ar produce o armonie completă și definitivă între lumea internă și cea externă. Formarea inconștientului se datorește tocmai dezarmoniei, mai mult sau mai puțin accentuate, care există între cele două lumi. Inconștientul se formează în cursul dezvoltării bio-sociologice a omului. El este format din instincte și înfrângerile lor, însă instinctele sunt numai materia sau ștofa din care se formează acesta. Instinctele se transformă în elemente anonime și formează haosul de fapte din care este alcătuit inconștientul, numai atunci când au fost refulate de conștiință. Faptele refulate sunt numai menținute sub presiune în însuși interiorul sufletului. În sens figurat se vorbește numai de o regiune ocupată de inconștient așa cum se vorbește de un loc ocupat de un corp. În psihologie modul acesta de a se exprima nu trebuie luat „ad litteram”. De multe ori psihanaliza se servește de acest mod de a se exprima pentru ca adevărul să se înfățișeze sub forme mai concrete.

Inconștientul constituie activitatea psihică cea mai profundă. Activitatea aceasta este așa de obscură încât conștiința cunoaște nu-

mai o parte foarte neînsemnată din ea. Individul este astfel condus de forțe ale căror cauze și scopuri îi rămân aproape complet necunoscute. Caracterul omului, modul său de a gândi și a acționa, sunt sub influența acestor forțe misterioase. Conștiința nu luminează decât o mică parte din motivele de acțiune, restul pierzându-se într'un fel de obscuritate desăvârșită. Astfel viața inconștientă depășește în toate sensurile viața conștientă. Un text din *La science des rêves* (pp. 599-600) ne oferă o imagine concretă despre ceea ce Freud înțelege prin inconștient. „Inconștientul este asemenea unui cerc mare care închide conștientul ca pe un cerc mai mic. Nu poate să existe fapt conștient fără o preparare inconștientă, în timp ce inconștientul poate să se lipsească de starea conștientă și să aibă totuși o valoare psihică. Inconștientul este psihicul însuși și realitatea sa esențială. Natura sa intimă ne este tot așa de necunoscută ca și realitatea lumii exterioare, și conștiința ne informează asupra lui tot așa de incomplet cum ne informează organele noastre de simțuri asupra lumii exterioare”. Se poate spune că conștiința evită cunoașterea inconștientului, căci ignorarea este cel mai bun mijloc de a se debarasa de el. Din această cauză inconștientul s'a retras în adâncimile sufletului unde formează o lume a parte, care posedă tendinți proprii, mecanisme psihice și moduri de expresiune speciale. (*Introd. pag. 231*). Realitatea inconștientă este deci formată, pe de o parte, din refulările efectuate în cursul vieții individului, pe de altă parte, din instinctele care formează substratul psihic al speciei. Astfel inconștientul are o origine adânc înrădăcinată în trecutul individului și al speciei.

Viața conștientă se conservă printr'o continuă reînnoire a conținutului. Fenomenul de reînnoire consistă, în oarecare măsură, în uitarea faptelor de care conștiința nu mai are nevoie absolută. Uitarea este deci mijlocul de ușurare și reînnoire a conștiinții. Dinpotrivă, inconștientul absoarbe faptele uitate de conștiință și le înregistrează cu o fidelitate așa de mare că păstrează până și cele mai neînsemnate evenimente. Din viața psihică nu dispăre nimic, totul se depozitează succesiv și lent în inconștient. Ideile uitate, evenimentele trăite, amintirile pierdute pentru conștiință, se încorporează inconștientului și împărtășesc soarta acestuia. Tendințele inconștiente, menținute în această stare de refulare, se organizează cu ajutorul elementelor absorbite din rezidurile conștiinții și se încorporează în acțiuni exterioare, acțiuni a căror structură este și rămâne perpetuu ininteligibilă pentru conștiință. Eul, sub presiunea directivelor primite din experiență și mediul social, menține actele inconștiente în obscuritate și confuzie. Elementele inconștiente sunt deci condamnate să caute căi laterale și să se realizeze contra directivelor conștiinții. Inconștientul nu este deci decât arhiva unde se înscrie istoria psihologică a individului și a speciei.

5. — Dorințele isgonite și uitate de conștiință, se întorc în alte

direcții și încearcă să se realizeze sub alte forme. Ele peregrinează dealungul vieții inconștiente până când reușesc să se fixeze în acțiuni morbide. „Tendința sau dorința se deplasează constant, pentru a se salva de interdicția de care a fost lovită și caută să înlocuiască ceea ce i-a fost oprit prin substituire: obiecte de substituie sau acte de substituie”. (*Totem et Tabou*, pag. 48). Viața inconștientă este implacabil constrânsă să se îndrepte pe această cale. Ea produce manifestările morbide. Psihanaliza numește morbide toate manifestările a căror semnificație scapă cu desăvârșire conștiinții. Și cantitatea acestora este considerabilă, însă numai o mică parte din ele prezintă caractere grave. Originea acestora este conflictul dintre conștient și inconștient. Acest conflict ocupă centrul vieții psihice atât la omul normal cât și la omul anormal. Astfel visul, unul din modurile de aplanare a acestui conflict, este frecvent la omul normal și nu posedă caractere patologice. Forma cea mai gravă o îmbracă conflictul acesta în producerea nevrozelor. Sunt susceptibile de nevroză mai ales temperamentele tumultuoase, pasionale, cu viață afectivă bogată, deoarece în sufletele lor energia instinctivă și sentimentală se desfășoară cu o furie pe care conștiința n-o poate înfrânge.

Procesul de formarea nevrozelor este condiționat de anumiți factori și se desfășoară absolut în domeniul psihologic. Punctul de plecare se află în procesul de refulare. Dorințele și tendințele refulate se întorc în primele faze ale vieții psihice. Aceste faze sunt extrem de bogate în fapte refulate. Aci își găesc ele elementele cu ajutorul cărora se organizează și se pregătesc să se exteriorizeze sub formă de simptome. De fapt între acțiunile simptomatice și substratul lor original, nu există decât legături vagi și îndepărtate. Cu toate acestea, simptomele constituiesc unul din modurile de exprimare ale inconștientului așa cum diferite acțiuni sistematice și cu semnificații determinate, constituiesc unul din modurile de exprimare ale conștiinții.

Psihanaliza visului și a nevrozei a condus la concluzia că în aceste manifestări inconștientul preferă formele primitive de obiectivare. Nevropatul dovedește un fel de întoarcere în faza copilăriei. El renunță la epoca actuală și se refugiază în faza infantilă, care, după cum își amintește, i-a procurat mai multe plăceri și mai puține interdicții morale. Mentalitatea sa de om matur dispare și locul îl ocupă mentalitatea infantilă. Astfel visul nu se servește numai de elementele infantile, care supraviețuiesc intacte în inconștient, ci însușindu-și chiar tendințe caracteristice acestei faze, produce în fiecare noapte un fel de întoarcere în faza infantilă. Se produce deci un fel de anulare a progresului moral și o revenire la faza în care omul trăia în plină furtună instinctivă. „Aceasta ne este o confirmare că inconștientul vieții psihice nu este altceva decât faza infantilă a acestei vieți”. (*Introd.*, pag. 230). Faza infantilă a evoluției umane a fost progresiv refulată pe măsură ce eul a câștigat preponderanță. Ea re-

prezintă starea conștiinții necomplet organizată, când în viața psihică predominau legăturile directe pe care viața individuală le are cu viața speciei. Prin regresare în faza primitivă, tendințele refulate se emancipează de principiile morale, mai exact spus, de interdicțiile vieții sociale. Procesele psihice inconștiente se produc în afară de logica și morala reprezentate de conștiință. De aci derivă opoziția netă dintre conștient și inconștient. Conștiința își are originea și este orientată către lumea externă, în timp ce inconștientul își are originea și este orientat către lumea internă. Prin inconștient omul tinde să se identifice cu fondul psihic comun speciei. În consecință inconștientul este un fel de fază primitivă a sufletului și arume faza în care individul conservă intacte legăturile cu specia.

6. — Inconștientul este organizat în jurul instinctelor așa cum conștientul este organizat în jurul eului. Psihanaliza acordă o deosebită importanță vieții instinctive. Aceasta este ceea ce supraviețuiește în individ din viața psihică a speciei. Sub acest raport între individ și specie este o legătură psihologică așa cum este o legătură biologică. Se poate chiar spune că instinctele nu sunt decât tendințele prin care energia vitală se manifestă în cadrele biologice impuse de trebuințele speciei. Specia este considerată ca o realitate mai bogată și mai profundă care depășește realitatea individului. Aci psihanaliza face un salt uriaș din domeniul psihologiei în domeniul metafizicei. Ca să-și asigure o bază experimentală, psihanaliza urcă, pe cale inductivă, dela determinarea psihologică a instinctelor la ipoteza unei forțe vitale absolut alogice și amorale, care s'a încorporat direct în specie și indirect în indivizi. Psihanaliza navighează aci în largul metafizicei.

Totalitatea instinctelor care conduc viața psihică a primit numele de libido. Acest termen a dat naștere la numeroase neînțelegeri. Chiar Freud a ezitat la început să se pronunțe clar asupra acestei noțiuni. Este impresionantă afirmația că esența lui libido o formează instinctul sexual. În realitate sunt numeroase instinctele care dirijează activitatea individului, însă toate se subordonează necondiționat instinctului sexual. Instinctul sexual predomină în virtutea unui privilegiu biologic. Dealtfel preponderanța sa mai este susținută și de alte împrejurări. El joacă rolul principal în formarea inconștientului. Configurația actuală a inconștientului rezultă tocmai din normele în virtutea cărora funcționează refularea. Cenzura și procesul de refulare funcționează sub directivele morale și estetice impuse de viața socială. Instinctul sexual fiind sălbatic cenzurat și refulat de conștiință, el se depozitează în cantitate enormă și capătă o reală preponderanță în viața inconștientă. Preponderanța dorințelor sexuale nesatisfăcute devine așa de puternică încât organizează și aservește scopurilor sale întreaga viață inconștientă. Toate procesele inconștiente posedă o coloratură sexuală și sunt provocate de mobile sexuale. Faptele uitate

de conștiință, reprezentările, evenimentele trăite, amintirile etc... și absorbite de inconștient, servesc ca elemente de fixare pentru dorințele sexuale nesatisfăcute. Cauzele visurilor și nevrozelor sunt dorințe sexuale refulate. Psih analiza acestor manifestări duce la concluzia că libido este de natură sexuală.

Freudismului i s'a atribuit numele de „pansexualism“ pentru că preconizează participarea instinctului sexual la cea mai mare parte din producțiile vieții psihice. Freud a admis tacit această denumire și progresiv a acordat instinctului sexual un rol din ce în ce mai mare în viața umană. Edoard Claparède în introducerea scrisă pentru traducerea în limba franceză a lucrării *Cinq leçons sur la psychanalyse* a încercat să prezinte natura sexuală a lui libido sub o formă mai atenuată. El spune: „pentru Freud noțiunea libido depășește cu mult noțiunea sexualitate. Recunosc bucuros că Freud și discipolii săi n'au fost destul de clari relativ la această noțiune: însă trebuie să știi să citești între rânduri, și să prinzi spiritul și nu litera teoriei. Libido, aceasta înseamnă foarte adesea dorința impetuoasă — pentru care, este adevărat, dorința sexuală este, după Freud, tipul și primul reprezentant, în evoluția individului —; aceasta este dorința de fericire, sau de plăcere, acest interes pentru tot ce este de natură a satisface trebuințele noastre, pe care nimeni nu-l va nega că este principiul însuși al întregii noastre activități“ (pp. 37—38). În acest text Claparède încearcă să înlăture termenul scandalos de pansexualism. Contra încercării de a atenua semnificația sexualistă a conceptului libido, a protestat însuși Freud. Replica lui Freud este în adevăr surprinzătoare. La afirmația lui Claparède că instinctul sexual participă la cea mai mare parte din manifestările psihice. Freud răspunde că, ceva mai mult instinctul sexual este mobilul fundamental al tuturor manifestărilor omenești. Pentru el libido este de esență absolut sexuală. În continuare el adaugă: „este Jung, și nu eu, acela care face din libido echivalentul impulsivității instinctive a tuturor facultăților psihice și care combate natura sexuală a lui libido. Expunerea d-voastră nu cadrează nici cu concepția mea, nici cu aceea a lui Jung, însă constituie un amestec al amândorora. Dela mine împrumutați natura sexuală a lui libido și dela Jung semnificația sa generală. Și astfel se creiază, în imaginația criticilor, un pansexualism care nu există nici la mine nici la Jung“. (Scrisoarea lui Freud către Claparède publicată la sfârșitul lucrării *Cinq leçons*).

7. — Freud, pentru că s'a întemeieze teoria lui libido pe experiențe exacte, a făcut îndelungate și minuțioase analize de fapte. În acest scop a examinat fenomenul sexual sub diferite forme și în diferitele sale faze. Viața sexuală a omului este un domeniu vast și bogat de evenimente care superficial ne apar ca eterogene. Prima afirmație a lui Freud este aceasta: fenomenul sexual nu este identic cu fenomenul genital, dinpotrivă, el îl depășește în toate sensurile.

Impulsiunea sexuală nu este legată de anumite organe, ci se concentrează în jurul acestora numai atunci când urmărește procreația. Sunt cazuri când ea se fixează de organe care nu au nicio legătură cu acest scop. Activitatea sexuală este atât de înrădăcinată în natura omului încât se manifestă în întreaga viață organică și psihică.

Impotriva afirmațiilor psihologiei vechi, Freud afirmă din anul 1898 că viata sexuală începe cu primele manifestări vitale. „Există deci, veți întreba, o sexualitate infantilă? Copilăria nu este ea mai de grabă această perioadă a vieții unde lipsește orice interes de acest fel? La această chestiune vă răspund printr'un „nu” decisiv. Nu, instinctul sexual nu pătrunde în copil în epoca pubertății, cum, după Evanghelia, diavolul pătrunde în porci. Copilul prezintă din vârsta cea mai tândră manifestări ale acestui instinct; venind pe lume aduce aceste tendințe și din acești primi germeni rezultă, în urma unei evoluții cu etape numeroase și pline de vicisitudini, sexualitatea numită normal a adultului”. (*Cinq leçons, pag. 115*). Primele manifestări sexuale care se arată la copil în prima vârstă sunt legate de funcțiunile vitale. În această epocă interesul principal al copilului poartă asupra absorbirii de hrană. Când el adoarme sătul la sânul mamei, prezintă o expresie de satisfacere fericită care se va prezenta mai târziu ca urmare a satisfacerii sexuale. Ceva mai mult, copilul este continuu dispus să reînceapă absorbția de hrană, nu pentru că are nevoie de ea, ci numai pentru acțiunea pe care aceasta o comportă. Acțiunea însăși ajunge să-i producă o plăcere independentă de nevoia de hrană. (*Introd. pag. 337*). Cu timpul această plăcere devine un scop independent și se înglobează idealului către care aspiră satisfacerea sexuală. Astfel sânul matern este primul obiect la care se fixează instinctul sexual și acest obiect exercită ulterior o importantă influență asupra manifestărilor psihice superioare. Este demn de menționat faptul că între trebuința de hrană și trebuința sexuală există o strânsă legătură. Ceva mai mult, trebuința de hrană poate fi considerată ca o simplă derivație a trebuinței sexuale, deoarece trebuința de hrană urmărește numai conservarea biologică a individului în timp ce trebuința sexuală urmărește conservarea biologică a speței și prin aceasta este mai adânc înrădăcinată în natura umană. Sexualitatea este în adevăr singura funcțiune a organismului viu care depășește individul pentru ca să asigure legătura sa cu speța. Ființa individuală nu este, sub acest raport, decât un episod într'o serie de generații, decât o fărâmiță dintr'un organism uriaș care îi supraviețuește.

Când i se refuză copilului sânul matern, de care a legat proveniența unor anumite plăceri, el caută să-și procure aceleași plăceri, servindu-se de unele organe ale sale. Pe această cale ajunge el să-și procure plăceri fără ca să recurgă la ajutorul lumii externe. Când copilului i se interzice lumea externă, el adaptează producerea plăcerii

la mijloacele procurate natural de propriul său corp. Copilul are tendința de a vâri în gură orice obiect care îi cade în mână. De multe ori în lipsă de obiecte el manevrează cu degetele. Aceasta înseamnă că introducerea obiectelor și a degetelor în gură îi procură o satisfacere. Satisfacerea este urmată de o plăcere de natură sexuală. Faza când satisfacerea sexuală se servește de organele care aparțin propriului său corp, se numește în psihanaliză faza auto-erotică. Pe măsură ce viața sexuală se lărgește, copilul își dă seama că lumea externă este formată din obstacole menite să bareze și să zădărnicească satisfacerea sexuală. Pe de o parte lumea înconjurătoare, pe de altă parte persoanele din imediata sa apropiere, îl forțează să renunțe la asemenea izvoare de plăcere. Și copilul se vede astfel constrâns să renunțe în numele demnității sociale. Din acest moment face el cunoștință cu cenzura instituită să reprime instinctul sexual.

Pe măsură ce copilul se dezvoltă și se integrează comunității sociale, în viața sa sexuală se amplifică și se diferențiază. În cursul acestor procese se plămăduesc două scopuri: organelor propriului său corp i se substituiesc obiecte din lumea externă, obiectele acestea se unifică și prezintă caractere comune pronunțate. Procesele acestor transformări profunde ale lui libido sunt extrem de complicate și psihanaliza n'a reușit încă să le descrie în mod satisfăcător. Cu toate acestea dezvoltarea vieții sexuale nu iese din făgașul său de mai înainte. Obiectul asupra căruia se fixează tendința sexuală nu mai este sânul matern, însă este totdeauna persoana mamei. Mama este deci pentru copil primul obiect de iubire. De acum înainte se poate vorbi de iubire în sensul adevărat, deoarece instinctul s'a organizat și poate să acționeze în complexul psihic. Instinctul sexual pătrunde în viața psihică din moment ce devine accesibil cenzurei. În faza când instinctul sexual se fixează asupra mamei, mecanismul refulării funcționează normal și cu deplină eficacitate. Tendințele sexuale sunt însă barate de obstacole morale insurmontabile. Ele sunt refulate, se retrag în inconștient și formează complexe destinate să influențeze viața psihică ulterioară.

Pe măsură ce orizontul psihic al individului se lărgește, instinctul sexual devine susceptibil de deplasare și ajunge să se desfacă de persoanele din familie și să se fixeze de persoane străine. Libido a ajuns acuma în faza considerată normală de societatea noastră. Obiectul sexual este permis în anumite împrejurări și actul sexual conduce la procreație. Pentru psihanaliză această fază fiind normală nu prezintă niciun interes.

8. În faza auto-erotică libido este fixat de anumite organe ale corpului. Copilul trăește viața sexuală fără ca să iese din limitele organismului său. Cu timpul libido se detașează treptat de aceste obiecte și se fixează asupra unor obiecte exterioare asupra cărora urmează să se proiecteze de acuma înainte toată ardoarea sa. Pro-

cesul acesta joacă un mare rol în viața sufletească, deoarece coincide cu formarea eului. Eul începe să se formeze, când libido se desprinde de organism și se atașează la obiecte exterioare, căci procesul acesta provoacă o grupare a vieții psihice în jurul a doi poli care absorb energia vitală în direcțiuni opuse. O parte din instincte se organizează interior și iau poziție opusă lumii externe, o altă parte se resfrâng asupra lumii externe și în colaborare cu aceasta dau naștere eului. Libido renunță la obiectul său și se fixează asupra eului. Viața psihică adoptă o conformație ciudată din cauza elementelor sexuale care și-au sacrificat menirea pentru ca să îmbrace această formă. Libido fixat la obiecte ca să obțină o satisfacție cu ajutorul acestora, poate să renunțe la acestea și să le înlocuească cu eul. Toată ardoarea sa poartă de acuma înainte asupra eului. Pentru a indica această deplasare a lui libido, ne putem tolosi de cuvântul narcisism, conformație psihică unde individul are pentru propriul său corp aceeași tandreță cu care inconjoară în general un obiect sexual exterior. Termenul narcisism este o aluzie la mitul lui Narcis care se îndrăgostise de propriul său corp. Târziu a ajuns Freud la descoperirea adevăratei semnificații a acestui proces. Dealtfel termenul a fost întrebuințat pentru prima oară de P. Nacke în psihanaliza unei perversiuni unde deplasarea narcisică a lui libido juca un rol esențial. Deplasarea narcisică a instinctului sexual participă, fără îndoială, la o enormă cantitate de fenomene de natură afectivă, însă nu de natură exclusiv sexuală. Ea devine o perversiune când joacă în viața psihică rolul unui act sexual complet. K. Abraham a scos în evidență fenomenul narcisic, care nu este decât o fixare defectuoasă a lui libido, când s'a ocupat în 1908 cu „dementia precoc”. Pentru Havelock Ellis, care l-a studiat amănunțit ca perversiune sexuală, narcisismul nu este decât o formă evoluată a sexualității auto-erotice. Recent problema a fost cercetată în toată amplexarea ei de A. Hesnard în lucrările *L'individu et le sexe* și *Psychologie du narcisisme* (Paris 1926). Evoluția lui libido dela faza auto-erotică la faza narcisică nu este decât traducerea dela o stare fără obiect definit la o stare cu obiect definit. Libido se fixează sau la un obiect din lumea externă, un individ de sex opus, sau se resfrânge și își ia ca obiect propriul său eu. „Narcisismul consistă esențial în aceia că individul simte pentru propria sa ființă și în particular pentru propriul său corp și chiar pentru propria sa imagine o atracție specială traducându-se nu numai printr'o sexualitate mai mult sau mai puțin precisă, ci încă printr'o emoție tandră sau admirație pasionată”. (Hesnard, *L'individu et le sexe*, pag. 66).

Faza narcisică este, în oarecare măsură, o simplă formă avansată a fazei auto-erotice. Asupra acestui punct Freud se exprimă deosebit de clar în lucrarea *Totem et Tabou*: „un studiu mai aprofundat a scos în evidență utilitatea, chiar necesitatea de a intercala între

aceste două faze o a treia sau, dacă preferăm, de a descompune în două faza întâia, aceea a auto-erotismului. În această fază intermediară, a cărei importanță se impune din ce în ce mai mult, tendințele sexuale, care erau independente unele de altele, se reunesc în una singură și sunt îndreptate către un obiect care de altfel nu este un obiect exterior, străin individului, ci propriul său eu". Ținând seama de aceste fixări patologice i s'a dat acestei faze numele de narcisism. Persoana se comportă ca și când ar fi amoroasă de ea însăși. Tendințele egoiste și dorințele libidinoase nu se revelează însă analizei cu suficientă distincție.

Astfel o parte din libido se reține asupra persoanei și după nașterea eului. Eul nu este deci decât ficțiune creată, intensificată și slăbită de libido deplasat și reținut. (*Freud, Jenseits des Lustprinzips*). Instinctele, căci există instincte ale eului, prin care eul tinde să se conserve în mijlocul vieții psihice, sunt elemente derivate din libido narcisic. Ele formează un complex psihic și se exteriorizează sub forma egoismului. Egoismul este deci tendința eului de a se conserva, de a se afirma câteodată înoptriva și în detrimentul lumii externe. Starea narcisică îi furnizează lui Freud elementele cu ajutorul cărora explică manifestările morbide unde melancolia și tristețea joacă roluri importante. Când instinctele eului sunt înfrânte, când lumea externă le refuză satisfacerea, se produce în viața psihică o depresie corespunzătoare renunțării, este melancolia. Iubirea de sine poate să îmbrace o formă ciudată, persoana să-și manifeste tendințele narcisice „à travers une autre personne”. Procesul se prezintă ca și când ar avea loc o identificare între persoana care iubește și persoana iubită. Esența iubirii este identificarea. Individul în iubirea altuia se iubește pe sine. Eul, de natură narcisică, iubește aici umbra sa. „Ceace se iubește și se adoră în altul, este propriul său eu, pe care l-a exteriorizat în profitul altuia. Cineva trebuie să se stimeze mult ca să poată fi profund și durabil amoroasă de propriul său eu care a luat forma ființei iubite”. (*Wittels, op. cit. pag. 191*). Identificarea afectivă a indivizilor între ei se află la baza instinctelor sociale. Iubirea formează deci baza afectivă a societății. Aci psihanaliza a ajuns la explicarea procesului de naștere a sentimentelor altruiste. Altruismul considerat ca opusul egoismului, se distinge prin lipsa de urmărire a plăcerilor sexuale. În această stare persoana care iubește se identifică cu obiectul iubit. Altruismul coincide cu concentrarea lui libido asupra obiectului iubit numai în starea amoroasă absolută. Aci are loc un fel de „exagerare a valorii sexuale a obiectului”, în așa măsură că el absoarbe eul. (*Introd. pag. 447*). În concluzie putem spune că altruismul nu este decât o formă morbidă a egoismului. Fenomenele sociale și unele părți din cultura omului ca morală și religia, la baza cărora se găsește principiul altruist, se pot reduce pe această cale la libido reținut și încorporat în eu. Freud n'a introdus această

piesă importantă în elaborarea fundamentală a sistemului său, deoarece a descoperit-o mai târziu. El discută chestiunea acolo unde combate școala din Zürich, care a întreprins desexualizarea lui libido pentru ca să concilieze psihanaliza cu creștinismul, a cărui esență este iubirea altruistă și dezinteresată.

9. Libido în faza narcisică este deviat dela scopul său normal, el se reșfrânge asupra corpului în loc să se fixeze la obiecte externe și bine determinate. Știm din paragrafele precedente că libido în deosebire de instinctul de conservare este menit să asigure legătura individului cu speța. Aceasta este înalta funcțiune biologică pe care trebuie s'o îndeplinească prin orice mijloace. În faza narcisică libido se pregătește pentru această misiune. Am văzut că sunt cazuri unde libido narcisic se fixează la obiecte externe, fără îndoială, ca să se regăsească pe sine. El iubește imagina sa în obiectele la care se transportă cu ardoare. Obiectul exterior este numai un mijloc care îi servește să realizeze un scop ce este conținut primordial în însăși rațiunea sa de a se afirma. Orientarea și acțiunea instinctului în lumea din afară nu se produc contra moralei, ci în afară de orice morală. Aceasta dovedește că isvorul de unde pornește libido îi imprimă un dinamism orb și inaccesibil valorificării moralei. Și morala poate să condamne rezultatul acțiunii, însă nu poate să suprimă dinamismul în virtutea căruia se produce aceasta.

Libido fiind descătușat de corp în urma transformării narcisice, se fixează de obiectul cel mai apropiat. Părinții formează deobicei obiectele de fixare pentru libido încă tânăr. Bătanul consideră astfel mama ca un obiect de iubire și vede în tatăl un rival ce urmărește acelaș obiect. Fetița consideră mama ca o persoană venită să turbure legăturile amoroase cu tatăl și s'o priveze de posesiunea exclusivă a acestuia. Într'un caz ca și în altul copilul manifestă o afecțiune profund sexuală față de părintele de sex opus și resimte o aversiune puternică față de părintele de acelaș sex. Fixarea lui libido sub forma de unde se întrevede procreația, împarte din primul moment viața afectivă în iubire și ură. Individul se sbate toată viața între aceste două stări afective antagoniste. Viața sexuală în această fază este mult mai complexă, mult mai intensă și mult mai cuprinzătoare.

Acestei forme de viață sexuală Freud i-a dat numele, devenit celebru în psihanaliză, de complexul lui Oedip. „La această alegere care face din mamă un obiect de dragoste, se reduce tot ceace, sub numele de complexul lui Oedip, a cucerit o așa de mare importanță în explicarea psihanalitică a nevrozelor și poate a fost una din cauzele determinate ale rezistenței care s'a manifestat contra psihanalizei”. (*Introd. pag. 355*). Complexul lui Oedip a devenit așa de specific încât a-l adopta sau a-l respinge echivalează cu a fi pentru sau contra psihanalizei. Complexul lui Oedip, spune Wittels (op. cit. pag. 97),

a devenit locomotiva care a purtat carul triumfal al lui Freud în jurul globului pământesc.

Este celebră tragedia antică Oedip-Rege care s'a desfășurat în cetatea Theba. Aci Sofocle a dramatizat latura cea mai profundă a sufletului uman. Oedip este predestinat prin naștere la paricid și incest. Pentru a înfrânge fatalitatea, părinții au însărcinat pe un servitor să-l ducă într'un loc singuratic și să-lucidă. Servitorul îl părăsește în munți. O mână streină și nevinovată îl salvează. După ce Oedip rătăcește multă vreme prin lume, fatalitatea oarbă și neînduplecată îi îndreaptă pașii către zidurile Thebei, îl aduce în astfel de împrejurări că ucide pe tatăl său și deslegând enigma sfinxului devine soțul mamei sale și regele Thebei. Destinul implacabil l-a lăsat să se bucure îndelung de păcatul săvârșit, apoi răsbunător i-a ridicat vălul depe conștiință și nenorocitul îngrozit de păcat și-a scos ochii. Tragedia lui Sofocle este o admirabilă psihanaliză. El a prins și exprimat clar esența conflictului în care se sbate inevitabil sufletul uman. În fiecare om mocnește un Oedip, care, neputând să se realizeze în lumea externă, se exteriorizează în schimb în visuri și nevroze. Diderot a presimțit fondul oedipian al naturii umane atunci când a spus în *Le nouveau de Rameau*: „si le petit sauvage était abandonné a lui-même, qu'il conservat toute son imbecilité et qu'il reunite au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le cou à son père et coucherait avec sa mère”. Din punctul de vedere al moralei thebane, crima și incestul săvârșite de Oedip nu erau imorale, pentru că el a fost numai un instrument prin care zeii au îndeplinit un destin. Însă el a acționat ca și când acest destin izvora din propriul său suflet, ca și când inconștient a urmărit înlăturarea tatălui său și posedarea mamei sale.

Freud în *Totem et Tabou*, lucrare publicată în 1913, a emis ipoteza că complexul lui Oedip este format din instinctul care, la începuturile umanității, a sugerat acesteia conștiința vinovăției sale, sursa primitivă a moralei și a religiei. „Aș putea deci să termin și să rezum această cercetare rapidă spunând că în complexul lui Oedip se regăsesc în același timp începuturile religiei, ale moralei, ale societății și ale artei, și aceasta în deplină conformitate cu datele psihanalizei care vede în acest complex sâmburele tuturor nevrozelor”. (Pag. 215). În calea tendinței oedipiene societatea a instituit un obstacol moral, bariera incestului. Copilul posedând o parte din activitatea sa în afară de cenzura morală, poate s'o pună pe aceasta în serviciul dorințelor incestuoase. Însă pe măsură ce se înglobează în societate, activitatea sa se supune cenzurei și dorințele sale sunt refulate. Tendințele incestuoase împărtășesc soarta tuturor elementelor psihice refulate, adică, se reîntorc în inconștient și de acolo nu încetează să influențeze viața sufletească. Când li se prezintă ocazia, aceste tendințe se obiectivează în visuri și nevroze. Freud în primele cercetări

psihanalitice (*La science des rêves, 1900*) a ajuns la concluzia că tendințele incestuoase formează complexul central al vieții inconștiente.

10. — Una din descoperirile importante ale psihanalizei este regiunea complexelor primitive. Ea se intercalează între regiunea instincțelor și regiunea emoțiilor și sentimentelor. Prin mijlocirea acestei regiuni se alimentează activitatea psihică cu energie isvorită din natura profundă a ființei umane. Definirea complexelor este extrem de dificilă, cu toate acestea, putem să le prezentăm ca fiind constelații de sentimente considerate în rădăcinile lor inconștiente. Libido, pentru ca să poată pătrunde în lumea din afară, se servește de câteva mănunchiuri de tendințe constelate în jurul unui scop care nu devine niciodată conștient. Orientările complexelor nu derivă din structura individului, ci din aceia a speței, căci complexele inconștiente exprimă scopurile biologice urmărite de speță. Din această cauză sunt și numite complexe primitive, adică independente de evenimentele trăite de individ. În viața omului aceste complexe joacă un rol important în sensul că dirijează și condiționează manifestările sale psihice.

În paragraful precedent am determinat semnificația complexului lui Oedip și i-am acordat locul care i se cuvine ca element esențial al naturii umane. Tot acolo am văzut că este prima formă pe care o îmbracă viața sexuală când a ajuns în faza procreației. Evenimentele trăite la vârsta fragedă se imprimă adânc în inconștient și acționează puternic asupra vieții ulterioare. Copilul se atașează afectiv de părintele său de sex opus. Însăși părinții favorizează constelarea afectivă în acest sens atunci când arată o iubire mai tandră față de copii de sex opus. Când în familie se nasc mai mulți copii, are loc un fel de luptă sentimentală în care fiecare caută să cucerească și să păstreze pentru el iubirea întreagă a părintelui de sex opus. Complexul lui Oedip se lărgeste astfel și devine un fel de „complex familial”. În familii numeroase băieții își dispută înverșunat dragostea surorilor. „Pe măsură ce frații și surorile se măresc, atitudinea copilului față de ei suferă schimbările cele mai semnificative. Băieatul poate să transporte asupra surorii dragostea pe care a simțit-o mai înainte pentru mamă a cărei infidelitate l-a jignit așa de profund; se văd născând între mai mulți frați făcând curte surorii lor aceste situații de rivalitate ostilă care joacă un așa de mare rol în viața ulterioară. Fetița substitue pe fratele său mai în vârstă tatălui său care nu mai are față de ea aceiaș tandreță ca odinioară, sau mai bine substitue pe-sora sa cea mai tânără copilului pe care în zadar îl dorise dela tatăl”. (*Introd. pp. 359—360*). Asemenea evenimente înscrise în inconștient rămân neșterse în sufletul omului și influențează asupra vieții amoroase de mai târziu. S'a observat în psihanaliza a numeroase nevroze că bărbatul adult caută în femeia pe care

o iubește să regăsească imaginea mamei sau a soriei, și invers, femeia adultă rămâne sexual legată de tată sau de frate.

Ca un fel de derivație din complexul lui Oedip rezultă complexul castrării. Însă acesta este numai un mod de a se vorbi, deoarece Freud încă n'a reușit să determine raporturile dintre ele. Am văzut că Oedip pentru crimă și incest a primit pedeapsa teribilă care este scoaterea ochilor. Scoaterea ochilor echivalează cu castrarea. Sub termenul de castrare se înțeleg mai multe fapte: castrarea, mutilarea în general, decapitarea etc... și complexul consistă în gruparea acestora. Origina acestui complex se găsește în amenințarea de care se servesc părinții și educatorii ca să desbare pe copii de anumite acte care vin în conflict cu conveniența socială. Chiar în complexul lui Oedip am văzut că în natura umană nu este numai tendința incestuoasă, ci și tendința de a înlătura pe tatăl care îi barează satisfacerea incestuoasă. Al doilea aspect al complexului oedipian, căruia îi corespunde o stare afectivă de ură și aversiune, formează conținutul complexului castrării. Doza de ură și aversiune acumulată sub forma complexului castrării joacă un rol însemnat în producerea nevrozelor. El este format pe baza elementelor destinate să înfrângă perversiunile, însă în multe cazuri înfrângerea unei perversiuni duce la nașterea unei nevroze. Școala lui Freud a reușit să reconstitue o mare parte din nevroze și perversiuni sprijinindu-se numai pe concepția fricii de castrare. Sub un alt raport complexul castrării are legături cu complexul narcisic. Complexul narcisic consistă în gruparea tendințelor sexuale care încearcă realizarea prin contemplarea corpului unde se află. Tipul narcisic se caracterizează prin detașarea de lumea externă și crearea unei vieți interioare afective unde propria sa persoană ocupă punctul central. Retras în viața sa subiectivă, unde caută să-și creeze aceleași plăceri pe care le-ar furniza lumea externă, el nutrește și amplifică un dispreț, o aversiune, o ură neîmpăcată contra lumii înconjurătoare. Libido narcisic îmbracă forme grave numai când încearcă să-și producă, prin manevrarea diferitelor părți ale corpului, satisfacții de natură sexuală. Satisfacerea narcisică a instinctului sexual este considerată ca perversiune de societate și reprimată ca atare. Din acest fenomen isvorăsc ura și aversiunea narcisicului față de lumea înconjurătoare. Aceste sentimente se încorporează în complexul castrării pentru ca să înlătore lucrările și persoanele care se opun satisfacerii narcisice.

Dacă lumea externă, compusă din lucruri și din oameni, n'ar fi barat și refulat impulsivitatea lui libido, fără îndoială că libido ar fi rămas la forma sa arhaică de satisfacere directă și nevoalată. Pentru ca să înfrângă inerția lumii externe, libido a trebuit să se organizeze sub formă de complexuri. Aceste complexe sunt deci organizații ale tendințelor libidinoase destinate să condiționeze și să între-

țină viață sufletească într'o efervescență afectivă continuă. Este de reținut faptul că aceste complexe explică modul cum libido conduce din umbră acțiunile omenești. Din acest punct de vedere lumea exterioară apare ca un vast domeniu pentru satisfacerea instinctelor. „Fiecare din noi conține o ființă infantilă și primitivă, superstițioasă și mistică, pentru care lumea reală nu este decât o lume de dorințe în proces de realizare”. (*Hesnard, L'individu et le sexe pag. 105*).

11. — În școala freudiană conceptul libido a fost un fel de măr al discordiei. Din acest punct de vedere se poate face o clasificare a discipolilor lui Freud. Asupra psihanalizei ca metodă științifică toți psihanaliztii sunt de acord, toți afirmă existența vieții inconștiente. Neînțelegerea se ivește acolo unde este vorba de metafizica realității profunde din care este format inconștientul. Aci este vorba de sugestii inspirate de experiență, de ipoteze elaborate logic, pe care le face fiecare conform cu afinitățile sale metafizice. Freud, cu o intrasițență sălbatică, a încercat să impună și în metafizică o concepție unitară și recunoscută unanim. Metafizica aceasta este teoria lui libido ca realitate fundamentală. Discipolii care l-au urmat credincios în domeniul psihanalizei experimentale, au refuzat să-l urmeze pe domeniul metafizicii și au preferat să-și elaboreze fiecare un sistem propriu.

Este bine cunoscută contribuția lui Breuer la elaborarea metodei psihanalitice. Se poate spune că chiar înaintea lui Freud el a presimțit existența și rolul inconștientului în producerea simptomelor morbide. Freud și Breuer au întreprins în colaborare primele cercetări asupra histeriei în lucrarea *Studien über Hysterie* (Viena 1895). Freud amintește totdeauna pe Breuer ca fondator al psihanalizei cu toate că chiar fără contribuția sa el ar fi urmat probabil aceeași cale. Motivele sunt în fond ininteligibile. „Meritul lui Breuer în ceea ce privește psihanaliza este tot așa de mare ca meritul lui Brücke în raport cu oftalmoscopul. Breuer a văzut inconștientul luminându-se așa cum Brücke văzuse retina. Însă Freud ne-a dat lentila cu ajutorul căreia imaginile psihanalizei devin vizibile. Breuer nu putea să recunoască, în cazul boalei sale, nici fixarea la tatăl, nici transferarea asupra persoanei medicului, nici simbolismul sexual”. (*Wittels, op. cit. pp. 27—28*). Breuer a abandonat pe Freud și a revenit la direcția sa anterioară pentru că a presimțit domeniul periculos științei, pe care acesta aventura psihanaliza. Separarea definitivă s'a produs în 1900 când Freud în lucrarea *Les sciences des rêves* a atribuit instinctului sexual rolul preponderant în manifestările psihice.

Alfred Adler, un remarcabil discipol, a refuzat deasemenea să urmeze pe Freud în domeniul metafizicii pansexualiste. De la început Adler prezintă afinități sufletești cu metafizica voluntaristă a lui

Nietzsche. În timp ce Freud evolua către identificarea impulsiei vitale cu instinctul sexual, el evolua către identificarea acesteia cu voința de putere a lui Nietzsche. Omul fiind conștient de slăbiciunea și inferioritatea sa, neputând să suporte asemenea sentimente și fiind împins de setea de putere, tinde să se perfecționeze și să devină puternic. Tedița de a se elibera de sentimentul de inferioritate și a deveni puternic, se găsește la baza tuturor manifestărilor psihice. Voința de putere produce modificările și evoluția vieții sufletești. Este posibil ca individul să întâlnească obstacole în calea dorinței de a deveni puternic și să desopereze de posibilitatea victoriei. Actul acesta de înfrângere a voinței de putere echivalează cu actul de refulare. Individul înfrânt se refugiază în boală așa cum un călugăr, când nu mai așteaptă nimic dela lumea aceasta, se refugiază în mănăstire. Chiar la Freud am văzut că individul se refugiază în nevroză ca să evite întâlnirea cu realitatea. Voința de putere joacă în concepția lui Adler acelaș rol pe care libido îl joacă în concepția lui Freud. Adler neagă caracterul sexual al impulsiei vitale și consideră actele sexuale ca simple simboluri ale raporturilor de voință. Iubirea nu este astfel decât un simbol al puterii; unirea sexuală este simbolul instinctului de posesiune, posesiunea fiind la rândul ei un mod de afirmare al voinței de putere. În asociația psihanalistă din Viena ori de câte ori discuția avea loc asupra impulsiei vitale Adler bara desfășurarea acesteia cu ideea „inferiorității organelor”. (*Studie über Minderwertigkeit von Organen, 1907*). Freud s'a trudit ani de zile ca să găsească formula cu ajutorul căreia sistemul său să asimuleze ideea „inferiorității organelor”. Ca să imblânzească ambiția lui Adler și ca să-l determine să facă oarecare concesii, l-a acoperit cu toate onorurile și la congresul sbuciumat din Nürnberg l-a numit șeful secțiunii „Asociației internaționale de psihanaliză” din Viena. Aceste mașinațiuni politice, cum dealtfel era și natural, au întărit pe Adler în credința originalității sale și în primăvara anului 1911 Adler s'a declarat independent. Odată cu el au părăsit asociația și alți nouă aderenți ai psihanalizei. Adler a evoluat către o psihologie individuală, cu solide rădăcini metafizice, însă purificată de pansexualism (*Ueber den nervösen Charakter*). Și reușind să supprime conflictele dintre psihanaliză și morala socială, a ajuns să se bucure de însemnate adeziuni.

Deosebit de mare durere i-a produs lui Freud defecțiunea lui C. G. Jung. Dela început grupul elvețian, cu reședința în Zürich, în frunte cu Bleuler și Jung, a exercitat un fel de hegemonie în mișcarea psihanalistă. Pentru a da satisfacție lui Jung, Freud a fost oarecum constrâns să sacrifice pe Adler și pe W. Stekel, care datorită talentului excepțional de publicist, adusese reale servicii popularizării concepției psihanaliste. Adler a fost ostracizat pentru ca să evite contagierea școalei elvețiene, căci pansexualismul freudian a fost considerat dela început ca nepotrivit cu concepția bisericii reformate

cărei aparțineau conducătorii acestei școli. Freud pusese toate speranțele în Jung, „Freud, spune Wittels, nu s'a dat nimănui așa de complet ca lui Jung, pe care l-a acoperit cu așa de însemnate onoruri intelectuale încât Jung are din ce se hrăni toată viața”. (op. cit. pag. 58). Astfel al treilea congres, care a avut loc în Septembrie 1911 la Weimer, ca dovadă de admirația lui Freud pentru Goethe, a fost prezidat de Jung. Al patrulea congres ținut la München în 1913 a fost prezidat deasemenea de Jung. În acest congres a făcut Freud senzaționala declarație că nu mai poate să considere deducțiunile elvețienilor ca urmare legitimă a psihanalizei. Cu toate acestea Jung a mai rămas încă doi ani președinte al „Asociației internaționale pentru psihanaliză”. Dizidența s'a produs, ca și în cazurile precedente, pe chestiunea naturii sexuale a impulsunii vitale. În cursul anilor 1911 și 1912 Jung publicase lucrarea sa *Transformations et symboles de la libido*. Ideia fundamentală a acestei lucrări a fost adusă în discuție la congresul din München de Maeder, unul din colaboratorii lui Jung. În psihanaliza visurilor școala elvețiană ajunsese la rezultate opuse acelorora la care Freud ajunsese în lucrarea *La science des rêves*. Freud a luptat îndârjit ca să desrădăcineze ideia că visurile sunt manifestări psihice prin care divinitatea intervine ca să anunțe omului desfășurarea ulterioară a evenimentelor. Noua atitudine a școlii elvețiene însemna, în oarecare măsură, reînvierea acestei prejudecăți. Visul nu este, după concepția elvețienilor, numai o realizare a dorințelor nesatisfăcute, de natură sexuală, dinpotrivă, el încorporează principiul divin care există în om. Complexul lui Oedip, fericita descoperire freudiană, și toate celelalte elemente sexuale, nu sunt, în realitate, decât simboluri care disimulează o realitate absolut deosebită în esența ei. Dealtfel Jung admite că libido a fost la început promotorul vieții psihice, însă partea sa fundamentală s'a desexualizat în cursul formării culturii omenesti și a ajuns în cele din urmă să se opună ca ceva strein forței instinctive care a conservat conținutul sexual. Cauza care a provocat desexualizarea forței vitale există în natura omului și este principiul divin. Școala elvețiană, în frunte cu Jung, a renunțat la aventura pansexualistă și a încercat să concilieze psihanaliza cu concepția creștină despre natura umană.

Cam în același timp a fost ostracizat și W. Stekel. Cazul acestuia a fost mai simplu: el a refuzat să urmeze pe Freud în aventura metafizică. Stekel, spirit anti-metafizic și practic, a înțeles că în momentul când psihanaliza se aventurează în deducții metafizice, pierde orice legături cu experiența și prin aceasta încetează de a mai fi o știință. El și-a însușit și perfecționat metoda psihanalistă, a respins teoria lui libido și a conservat numai conceptele de refulare, rezistență și transferare, care sunt indispensabile în terapeutică psihanalitică.

MEMORIILE LUI WILHELM WUNDT

(Urmare și sfârșit)

II

Carierea de cercetător fiziologist a lui Wundt.

Wundt se decide, cum am văzut, să se consacre fiziologiei.

O influență serioasă în această direcție de cercetări primise totuși și la Tübingen, de la unchiul său, Friedrich Arnold, care ținea cursuri și de anatomie și de fiziologie, și care stăpânea „cu măiestrie”, cum se exprimă Wundt, metoda vivisecției.

În al doilea an de studii universitare, la Heidelberg, Wundt căută să mai aprofundeze și *matematicile*, fiindcă ajunsese la convingerea, că fără acestea „în fizică, baza cea mai apropiată a fiziologiei, n'ar putea dobândi o suficientă pricepere”. De aceea, el luă un an întreg lecții de matematică, la „un distins profesor”, Rummer, dela elemente până la calculul diferențial și integral.

Foarte mare impresie și puternică influență pentru cariera de experimentator, de mai târziu, a lui Wundt, a exercitat asupra lui chimistul *Bunsen*, pe care îl descrie astfel: Prelegerile lui erau „din cele mai atrăgătoare, pe cari le-am ascultat vreodată; dar nu un tablou al întregii chimii, sau numai al unei părți din ea, schița *Bunsen* în ele, ci propriu vorbind ne reda numai domeniul pe care el îl cultivase atât de rodnic până atunci, al chimiei gazelor și al părții ei limitrofe, al așa zisei chimii anorganice... el însoția prelegerea cu demonstrații experimentale minunat de desăvârșite”. Își ținea prelegerile într'o sală neîncăpătoare, așa că banca întâia, pe care Wundt își cucerise un loc, era aproape de tot de masa de experiențe, în cât avea iluzia, zice el, că faci tu însuși experimentul, și „în acelaș timp, felul cum *Bunsen* făcea experiențele, părea a ținti să înalțe cât mai mult impresia asupra auditorilor”. De ex., la experiențe cu explozibile, „cu zămbet ironic zugrăvea primejdia lor și însuși el se înarma cu niște ochelari mari protectori, o manipulație, care făcea pe mulți auditori, să renunțe la avantajul băncii întâi”. Stând așa de aproape de un maestru experimentator, Wundt ajunsese re-

pede la convingerea că, spre a-ți însuși mai bine ceea ce vezi, trebuie singur să experimentezi. Această convingere îl decise să caute chiar în acel semestru un loc de practicant în laboratorul lui Bunsen. Il dobândi, dar fu repede deziluzionat: „Cu atât mai mult fui deziluzionat, istorisește el, cu cât impresia, pe care o primi aici, contrasta cât mai mult posibil cu aceea de la prelegeri. Bunsen, care era încă cu totul ocupat cu cele d'întâi instalări necesare ale laboratorului lui și cu propriile lucrări, abia avea timp, să se îngrijească de începători. El lăsa asta pe seama asistenților, cari erau și ei noi în funcțiile lor. Astfel băgai repede de seamă, că aici n'aveam nimic de învățat, și mă decisei îndată, să rog să mi se șteargă numele de pe lista participanților". Și, în loc de a intra în laboratorul lui Bunsen, intră într'al unui privat docent de curând abilitat, Dr. Herth, care, în deosebire de Bunsen, cu mult zel introducea pe studenții mai mari în arta experimentării, și și-i atașa.

Din studiile combinate de fiziologie și chimie, se născu atunci în spiritul lui Wundt planul unei lucrări chimico-fiziologice, pe care o făcu cu experiențe asupra lui însuși. Problema, ce-și punea era „cum materiile minerale introduse ca hrană obișnuită, de ex. sarea de bucătărie, de abia socotită ca aliment propriu zis, se comportă în organism față de indispensabilele cunoscute alimente organice. Imi închipui, că nu s'ar putea ajunge la o înțelegere asupra acestei probleme, de cât prin experiențe asupra ta însuși, și anume evitând din alimentație partea minerală obișnuită. Fiindcă însă sarea de bucătărie nu este un element natural numai al țesuturilor organice, ci și al multor alimente, natural că o absolută renunțare la sarea de bucătărie nu se putea atinge de cât încetul pe 'ncetul. Dar aceasta fu de ajuns, ca după puține zile să se producă, pe lângă o foame aprigă și lungă după sare, și turburări în asimilație. Această încercare experimentală în sine neînsemnată mi-a rămas deosebit de vie în memorie, fiindcă e cea d'întâi pe care am făcut-o în viața mea, și care mi-a produs mai multă plăcere de cât orice altă lucrare de mai târziu, căci ea a trecut în literatura fiziologică din acel timp prin publicarea ei în jurnalul pentru Chimia practică (anul 1853) și, prin el, în tratatul de fiziologie al lui Ludwig“.

Mulți cititori poate vor surâde ironic la această relatare, a unei încercări experimentale din tinerețe, la care Wundt s'a datat cu un candid zel juvenil. Ce poate avea de a face ea, întâmplarea asta, cu psihologia și filosofia lui Wundt: cu teoria actualității vieții sufletului, ori cu principiul paralelismului psico-fizic; cu legile asociației și apercepției, ori cu principiul sintezei creatoare; cu legea continuității vieții de conștiință, ori cu principiul heterogoniei scopurilor; cu teoria cunoștinței și cu logica, ori cu voluntarismul? Astfel poate reveni obiecția, pe care de la 'nceput am relevat-o, că biografiile filosofilor n'ar avea de cât valoarea de curiozități psihologice.

Dar eu aş răspunde înc'odată, că nu cred de loc să fie fără valoare astfel de date pentru fixarea fizionomiei unui filosof, și pentru o mai adâncă înțelegere a evoluției unui spirit filosofic. Totul se leagă în curentul vieții de conștiință, și departe de a pune această abundență de amintiri din tinerețe în raport cu legea regresivității memoriei — e drept că Wundt a dictat aceste amintiri pe pragul morții, la vârsta de peste 85 de ani, după o carieră științifică de peste 60 de ani, și una profesorală de 40 de ani neîntreruși, și după ce a terminat al zecilea volum din „Völkerpsychologie” — o pun tocmai pe seama unei intenții perfect conștiente și sigure la Wundt, de a-și explica întreaga lui carieră. Această intenție se vede îndată, chiar din scurta prefață, pe care o citez în întregime:

„Paginile ce urmează nu țintesc de loc să fie o descriere a vieții în senzul obișnuit al vorbei. O viață de învățat, ca aceea a autorului, nu oferă nicidecum motive, cari, așezate în ea însăși, să poată constitui rațiuni deosebite pentru zugrăvirea cursului ei. Motivele, cari ar putea justifica reținerea ei pentru viitor, sunt în parte întâmplări exterioare, pe cari el le-a trăit, în parte rezultate ale muncii, pentru care s'a trudit. Zugrăvirea unei astfel de vieți însă deșteaptă numai întru atât un interes general, întrucât în ea și-a pus pecetea spiritul timpului, și la această însușire poate pretinde, cursul vieții mele, dacă scot la lumină din ea procesele, pe cari le-am trăit, și evenimentele în cari mi-a fost îngăduit să mă amestec. Din acest punct de vedere ar fi însă fără valoare deosebită, dacă în cele ce urmează eu aş fi repetat încercarea, așa de adesea făcută, de a zugrăvi faptele zi cu zi sau an cu an. Mai de grabă conținuturile acestei vieți se orânduiesc aici ele dela ele în serii parțiale, cari aparțin la felurite domenii de viață. Și dacă poate să lipsească o legătură interioară între astfel de fâșii de viață, totuși ele nu prezintă nici de cum de la sine o legătură de recunoscut din afară, ci aceasta rezultă numai din impresia totală a întregului pentru cititorul, care el însuși își înjghebează acest tot. Este, dacă pot întrebuința aici expresii, pe cari le-am folosit des în paginile următoare, o rezultantă sau o unitate colectivă, care nu va scăpa cititorului atent, asupra căreia autorul nu trebuie însă să-l prevină, și care trebuie să-și găsească expresia în aceste lucruri „Trăite și Cunoscute”. Cele trăite sunt cele mai intime, ce i-au hotărât zeii, cele cunoscute cele mai bune, ce i-au dăruit. Dacă cititorul vrea să judece, ce a făcut autorul din viața lui, o poate face, numai înțelegând legătura dintre cele cunoscute cu cele trăite. Cu asta va putea apoi totodată să găsească și punctul de vedere just, ca să înțeleagă și lipsurile și greșelile, de cari această viață nu e scutită. Dacă e ca însuși autorul să aducă pe planul întâi motivul, care dealungul vieții lui a fost cel mai activ, el a fost, dacă nu în orice timp, însă totuși în punctele cele mai înalte ale acestei vieți, cel politic, participarea la interesele sta-

tului și ale societății, cari au înălțuit pe scriitorul acestor rânduri. Această participare a călăuzit pe autor în viața lui, ea a pătruns de nenumărate ori cât se poate de efectiv în această viață, și iarăși i-a stat la inimă, când această viață s'a apropiat de sfârșit".

Această precuvântare a lui Wundt mă scutește, de aici încolo, cred, de orice grijă, că aș intra în detalii neînsemnate, pentru înțelegerea operei lui. Niciun detaliu nu e neînsemnat într-o viață plină de atâtea lucruri „trăite și cunoscute”, căci fiecare contribuie la crearea acelei impresii totale, acelei „unități colective”, care la Wundt s'a adunat din atâtea fășii dispartate de viață; aceea de iubitor de literatură, de viață politică, de cercetător în științe speciale diferite, pe care nu l-a împăcat însă ușor separat nicio investigație științifică, ci d'abia toate întrunite în sistem, în filosofie, — atât cât poate și filosofia mulțumii pe un om cu orizonturi deschise în toate direcțiile.

Un alt om de știință, despre care Wundt vorbește cu admirație e profesorul de mecanică *Jolly*. „Sunt prelegerile de științe naturale cele mai desăvârșite, pe cari le-am auzit vreodată în viața mea. Era neîntrecut anume în felul, deși în esență elementar, cum trata cu limpezime adânc pătrunzătoare și în sinteză logică severă noțiunile de bază și cele mai însemnate aplicări ale lor. Puteai la ele nu numai să-ți însușești conținutul științei însăși, ci dobândeai și un model neîntrecut de metodă pedagogică în deosebi. Astfel că eu socotesc ca un deosebit noroc mai mult al întâmplării de cât al propriei alegeri, că mi-a fost dat să ascult două serii de prelegeri, care se completau în chip minunat: o serie, la Bunsen: o aprofundare exemplară în probleme speciale, cealaltă la Jolly: exemplul desăvârșit al unei sinteze sistematice a unei științe”.

În al cincilea semestru, Wundt începu să urmeze cursurile practice ale medicinei, în deosebi ale medicinei interne.

Felul, în care se preda atunci patologia nu putea mulțumi pe Wundt. Anume, întâi se preda teoretic, apoi urma un semestru de observații clinice, și apoi un curs de disecție pe cadavre. Însă simpla descriere a unei boale fără un bolnav, care s'o ilustreze, era pentru Wundt o anomalie: „Descrierea unei boli nu e de loc în stare, să dea un surrogat suficient al realității, căci ea presupune două realități prealabile: fenomenele patologice la organismul viu, și modificările patologice la organele afectate de ele”. Cu această vedere așa de rațională asupra inserierii cunoștințelor, Wundt se hotărî să le lege în acest senz, adică să urmeze în acelaș timp și prelegerile teoretice de patologie, și observațiile clinice la spital.

Facultatea de medicină instituisse chiar atunci un premiu pentru o lucrare privitoare la efectele secțiunii nervilor plămânilor. Wundt se decise să concureze, și se adânci de aceea și în cercetări teoretice anotomo-patologice, și în cercetări practice, făcând vivisecțiuni pe-

lepuri. „De oarece conducerea experimentelor, istorisește Wundt acest epizod, cerea neapărat un asistent, care trebuia să ajute pe operator la legarea și ținerea animalelor, ...și la alte manipulațiuni, mă ajuta chiar buna mea mamă în locul unuia. Și acum îmi plutește în amintire, cum ea le practica vivesețiilor întorcea fața în altă parte, ca să nu vadă spectacolul operației, dar cum apoi cu cea mai mare răbdare își câștiga dexteritatea necesară și cum pe urmă mi-a transcris manuscrisul lucrării pe curat“. Cât de mișcător e tabloul acesta, în care buna lui mamă, înăbușindu-și mila de bieteke animale clopârțite, colaborează cu atât zel la lucrarea fiului ei! Istorisind acest duios epizod, Wundt a vrut de sigur să-i aducă cel mai înalt și pios dar de recunoștință, trecând-o în patrimoniul nemuririi lui.

Lucrarea lui Wundt puse în uimire, dar mai ales în încurcătură, facultatea. Până atunci, în astfel de ocazii, se știa dinainte, cine va fi premiat: „Problemele pentru premiile instituite, spune el, trebuiau atunci să fie soluționate în clinica sau institutul profesorului care le dădea. Premiantul era de aceea de regulă cunoscut dinainte, și astfel lucrarea mea trimisă anonim puse facultatea oarecum în uimire. Căci se elaborase în camera mea de studiu, fără să știe cineva din afara casei mele ceva despre ea. Inșă fiindcă eu, cu ajutorul lui Rokitsansky¹⁾ al meu, ajunsesem la exact aceleași rezultate ca și concurentul meu cu sprijinul profesorului său, lumea era acolo în oarecare cumpănă, pe cine să încoroneze cu premiul. Facultatea ieși totuși din încurcătură, hotărînd în mod excepțional să împartă premiul între amândoi concurenții.

Se înțelege că acest succes dăntăi îi aduse lui Wundt o mare bucurie. „Că un autor, care în viața lui a dat la tipar fel de fel de lucrări, nu poate să simtă prin nici una de mai târziu o plăcere în acelaș grad de mare ca aceea, pe care i-o face cea d'întâi, e un fapt cunoscut“ zice Wundt. Dar ceace i-a mărit și mai mult plăcerea a fost faptul, că această lucrare a dat naștere la un schimb de scrisori între el și Johannes Müller, căruia îi trimisese lucrarea spre a o publica în revista editată de el „Archiv für Anatomie und Physiologie“, și care i-o și publicase (în 1855) cu unele aprecieri elogioase.

Alt profesor, pentru care Wundt are cuvinte bune, e clinicianul Ewald Hasse, despre ale cărui prelegeri spune că „se distingueau prin marea lor claritate în deosebi însă secțiunile și demonstrațiile lui la cadavre erau adevărate modele, și valoarea lor se ridică prin aceea, că fiecare din aceste conferințe forma în sine un tot sintetic“...

Multe interesante amănunte ne mai dă Wundt și despre starea medicinei de atunci, despre raporturile dintre medici și bolnavi, despre medicamentele timpului. Trece peste ele, însă, din lipsă de spațiu.

1) Rokitsansky era autorul unui tratat mai vechiu de anatomie patologică.

Wundt își trecu examenul de doctorat în medicină luând diploma „magna cum laude”, și, după o scurtă practică medicală ca asistent, se hotărî să se consacre cu temei fiziologiei. Cu banii luați ca premiu la concursul amintit, și cu o mică sumă, pe care mamă-sa știu să i-o procure, el plecă la Berlin. Acolo era profesor ordinar renumitul fiziologist Iohannes Müller, cu care Wundt avusese corespondența, despre care am istorisit, iar ca extraordinar pe lângă el Emil Du Bois-Raymond. „Amândoi anunțaseră lucrări practice fiziologice. De aceea puteam nădăjdui aici să pot realiza cele două dorințe ale mele: introducerea în fiziologia comparată și participarea la lucrările de fiziologie experimentală. Și așa sorții căzuseră asupra Berlinului”.

Descrierea Berlinului de atunci (de pe la mijlocul secolului 19) poate interesa pe cei ce cunosc Berlinul de acum: „Despre Berlinul din anul '50 al secolului trecut s'a zis, că ar fi fost un sat mare. Expresia nu e cu totul potrivită. Mai de grabă era un complex de sate zidite unul lângă altul, și prin aceasta, abstracție făcând de mărirea și numărul satelor, aducea aminte mai de grabă de un oraș medieval, așa cum îl zugrăvește Willibald Alexis în Roland, de cât de un oraș modern. Tot mai erau un număr din acele vechi porți de fortificație, căci despărțiau orașul de împrejurimile lui. Numai palatul și imediatele lui împrejurimi se înălța deasupra unei împetrităături de case mici și mari fără nicio podoabă, peste restul orașului, al cărui pavaj prost și ale cărui droșci, ce abia se mișcau, uimeau chiar pe locuitorul unui oraș mic, când venea la Berlin. Semnul caracteristic cel mai uimitor al Berlinului față de alte orașe, ca Münchenul sau Hamburgul, este însă repeziciunea cu care s'a ridicat, în spațiul de aproape zece ani, din mijlocul deceniului '50, când eu am fost întâia dată la Berlin, până în mijlocul celui de al șazecilea, când l-am văzut pentru a doua oară, de la starea de sat mare la aceea a elegantului impunător oraș mare”. La Berlin Wundt închirie o odăiță la văduva unui meșteșugar, fiindcă înaintea căsuței era un pom înalt. Gazda era o femeie foarte vorbăreată, dela care Wundt află multe amănunte asupra moravurilor micii burghezii, și principalele localuri în care aceasta, își găsea duminicile desfătări la o ceașcă de cafea sau un pahar de bere. „Printre însușirile cu care gazda își lăuda casa era mai ales aceea, că, prin faptul că peretele odăiei mele era alături de al bucătăriei, ea se încălzea de la sine, ceea ce bine înțeles că nu era de loc plăcut pentru lunile de vară. Dar ca singur chirieș mai aveam și avantajul să am o cheie a casei, pe când ai celorlalte locuințe trebuiau să cheme portarul de noapte, ca să poată intra. În totul acest ținut al orașului se distingea atunci prin liniștea lui deosebită. Dacă te întorceai după ora 10 seara de la o societate de profesori, la care stăteai în picioare câteva ceasuri cu un pahar de vin în mână, se întâmpla să nu poți să-ți stâmperi foamea într'un local așezat în drum, fiindcă nu mai găsieai niciunul deschis”.

După proporțiile, cu cari suntem noi azi obișnuiți, judecând, Universitatea Berlinului era atunci de o mărime mijlocie, deși și ea, și Academia de lângă ea, avea un mare număr de străluciți cercetători. Așa, Wundt cunoscuse atunci pe geograful Karl Ritter, pe botanistul Alexandru Braun, pe fizicianul Gustav Magnus, pe frații Gustav și Heinrich Rose, ș. a. În privința universității, Berlinul s'a dezvoltat mai încet ca în alte privințe. Tineretul din sud se îndrepta mai întâi, ca spre o stație mijlocie, spre Leipzig, „ca și când avea nevoie de oarecare timp, ca să învingă pentru o staționare mai lungă, vechea antipatie contra prusianismului. Un profesor berlinez opina în acel timp, că Berlinul e atât de mare cât trebuie, dar că Leipzigul începe să devină hidrocefalul unei universități. Expresia era oarecum pripită, căci în curând Berlinul o luă treptat, ca și Münchenul, prin valurile de germani de la nord ce năvăleau spre el, înaintea Leipzigului, rămas după ele amândouă. Astfel acest schimb, care a început în mijlocul Germaniei între universitățile germane de la sud și de la nord, a fost un moment important pentru îndulcirea contrastelor provinciale, poate nu în deajuns de prețuit pentru relațiile diferitelor populații germanice. Această îndulcire a început cu tinerimea ce se instruia, pentru ca să pătrundă treptat în celelalte clase ale popoului”.

Impresiile cele d'întâi asupra posibilităților muncii științifice la Universitatea din Berlin fură pentru Wundt deziluzionante. Laboratoarele erau neîncăpătoare, așa că Gustav Magnus, de ex., ținea în locuința lui colecțiile de fizică, pe care le folosea la cursul lui. Deci, pentru un cercetător studios era greu de studiat în atari contingente. Johannes Müller era și el în strâmtoare, în niște cămăruțe din etajul de sus, și cu o scară mai sus era așa zisul laborator al lui Du Bois-Reymond. El consta propriu vorbind numai dintr'un singur coridor, în care intrau școlari lucrând la Du Bois, și dintr'o cameră, în care lucra el însuși. Lângă camerele laboratorului lui Müller era auditoriul, în care el citea în acest semestru fiziologie, anatomie comparată și istoria evoluției; în vecinătate cu camerele lui Du Bois era auditoriul lui pentru prelegerile de fiziologie generală. Amândouă diviziunile laboratorului erau cu totul neatârinate una de alta, și în amândouă nu lucra nimeni afară de mine. Numărul celor ce lucra era mic: la Müller erau cam 4—5 laboranți ocupați cu lucrări zootomice, la Du Bois Raymond eu eram singurul”.

Pe Johannes Müller, Wundt îl descrie astfel: „Johannes Müller era mic de statură, dar o personalitate almintrelea impunătoare prin fața lui foarte expresivă. Pe frunte îi era întipărită o seriozitate posomorită, și impresia încrețiturilor melancolice ale acestei frunți era și mai sporită prin mișcările niciodată odihnite ale feței lui. Și totuși melancolia acestei fețe ceda în unele momente, în conversație, impresiei de bunățate și intimitate. Același lucru se întâmpla

când el, mișcat de obiect, venia din auditoriu. M'a întâmpinat cu mare prietenie și căută îndată să pătrundă în interesele mele deosebite, prescriindu-mi cercetări asupra efectelor extirpației centrilor nervoși la nevertebralele inferioare. Eu întreprinsei cu adevărat aceste cercetări, cum cred, în chip temeinic, la scoicile de baltă; dar ele n'au fost date publicității, căci au rămas fără rezultat, întru cât unele turburări funcționale de remarcate, în deosebi acelea ale activității mușchilor închizători ai celor două capace ale scoicilor, cari erau de așteptat, nu se produsese".

Cu totul alta, spune Wundt, era personalitatea lui Emil Du Bois-Raymond. „Plină de o tinerească mobilitate, cuvântarea lui purta caracterul originii franceze, pe care el n'o înlătură nici în discursurile sale academice populare de mai târziu, în împodobirea nu rareori exagerată a acestor cuvântări. Era pe atât de comunicativ, pe cât de tăcut era Johannes Müller, și nu se ferea să încredințeze și școlariilor lui mai tineri lucruri, cari erau cel mult potrivite pentru urechile colegilor lui academici A-l vedea pe el însuși experimentând, era o plăcere deosebită, deoarece și cele mai indiferente manipulații, ca de ex. magnetizarea unui ac de oțel, le făcea cu cele mai expresive gesturi".

Și Du Bois îi dădu lui Wundt îndată o temă experimentală, care stărnise o polemică între Ed. Weber din Leipzig și A. W. Volkmann din Halle: asupra fenomenelor contracțiunii mușculare. Lucrarea a apărut în 1857 în Archiva lui Müller, și a format apoi preliminăriile unei lucrări mai ample făcută la Heidelberg, asupra teoriei mișcărilor musculare (1858).

În al treilea loc, Wundt pomenește pe Dr. Lehmann, mort prematur, „care lucra la Müller ca asistent zootomic și care m'a îndatorat la recunoștință nepieritoare prin împărtășirea cercetărilor lui asupra microzoarelor, cum nu mai puțin prin introducerea mea în cercurile sociale ale tineretului învățat din Berlin. În deosebi mă introduse în societatea de naturaliști compusă în cea mai mare parte din astfel de membri tineri, în care cunoscuți pe Alexandru Braun, care mă salută cu prietenie ca originar din Baden.

Fizionomia științifică și intelectuală a Berlinului înfățișa atunci trăsături cu totul antitetice: cele grandioase alături de cele modeste, și uneori și de cele meschine. Niciodată nu s'au găsit la un loc un număr așa de mare de cercetători de rasă, ca atunci, nici în Germania, și nici în alte țări. Și Academia și Universitatea erau bogate „în luceferi de clasa întâi, așa în cât atunci mai mult ca azi, fiecare din ele putea să renunțe la membrii celeilalte". Ca exemplu, Wundt aduce și pe Fichte și Hegel, care n'au fost niciodată membri ai Academiei. Ei bine, acestei pleiade de cercetători de rasă îi corespundeau mijloace tehnice de investigațiuni științifice cu totul modeste; la lipsurile mari se opuneau acești învățați foarte adesea cu mijloacele lor

modeste: „Profesorii și Academicienii erau de aceea obișnuți, mult mai mult de cât e azi cazul, să-și procure singuri mijloacele ajutătoare de cari aveau nevoie, și față de modicitatea mijloacelor lor bănești, erau cu atât mai avizați să-și organizeze viața lor pe un picior cât mai economicos posibil. De aceea viața exterioară a învățatului se deosebia de viața burgheză, mai ales, mult mai puțin ca cea de azi, căreia chemările și călătoriile îi dau un caracter deosebit. Relațiile învățatului ca și ale artistului, cu excepția câtorva profesii special voiajore, erau de aceea, într'un timp în care aproape nu existau vilegiaturi și călătorii de vacanță, mărginite la cercul venilor lor”. Wundt dă ca exemplu iar pe Hegel, care își făcea recreația lui săptămânală într'un local de popice cu cetățeni de cele mai variate profesii. Și azi, zice Wundt, la Berlin sunt foarte obișnute astfel de societăți, de profesori cu ziaristi, de artiști cu profesioniști liberi, mai mult ca în celelalte orașe universitare, în cari profesorii formează ușor „un fel de castă închisă”. Cu toate acestea, chemarea unui profesor la Berlin atunci era socotită ca o distincție, pe care era greu s'o refuze, ceace nu mai e cazul azi, când cel ce nu se complăce într'o viață socială cu relații așa de multiforme poate prefera izolarea într'un alt oraș mare cu atâtea desfășurări de împrejurimi atrăgătoare, cu viață comodă.

În August 1856 Wundt se înapoie în patria sa de la sud, cu un sentiment complex, și de nemulțumire, dar și de satisfacție totodată. Nu găsisse la Berlin ce se așteptase, în iluziile lui, dar simția totuși viu, „ca cele găsite în realitate erau propriu vorbind mai de preț de cât cele așteptate”.

E prea interesantă explicația, ce dă Wundt acestui sentiment, ca să n'o cităm în întregime: „Caracterul științei germane în adâncimea și multilateralitatea lui era în Berlin mai pur de cât în Universitățile germane de la sud. Ceeace însă pentru mine prețuia mai mult, — caracterul spiritului german îmi apăru în tot felul de a fi al poporului și cu deosebire în burghezimea cultivată, cum cred, mai clar întipărit de cât în orice alte orașe germane cunoscute mie.

Negreșit că nu pot să nu recunosc, că tocmai în Berlinul învățat, Germanii de la sud, cari descinseseră în el, ocupau o poziție însemnată. Ei erau aceia, care reprezentau de cele mai multe ori mai curat acest caracter al științei germane. Astfel, printre filologi August Böck, Franz Bopp, frații Grimm; printre naturaliști Alexandru Braun, și nu în ultimul loc și Johannes Müller, cel mai multilateral și cel mai genial fiziologist al epocii lui. Și dacă e să extindem mai departe acest cerc al acestor Germani de sud fluctuând spre nord, se poate număra aici chiar și Goethe și Schiller. Dacă Schiller purta mai clar în el urmele educației de sine în viața și creația lui poetică, și mai mult ne putem întreba, dacă Goethe pentru istoria spiritului german s'ar fi dezvoltat vreodată, până la ce a fost el pentru noi,

dacă ar fi fost consilier sau primar al oraşului său natal Frankfurt, în loc de a fi călătorit la Weimar. Şi încă ceva mi s'a imprimat chiar de atunci clar în minte: tocmai aceşti germani de sud transplantaţi la nord aduseră caracterul spiritului german până la cea mai desăvârşită expresie a sintezei lui, între plăcerea de întreprinzător a germanului sudic cu profunzimea celui de nord, într'o formă totodată, în care această sinteză s'a contopit într'o unitate organică. Aceasta se poate spune tot atât cât priveşte pe Jacob Grimm şi August Böck, dintre reprezentanţii ştiinţelor spiritului, cât şi pentru Johannes Müller şi A. Braun, dintre naturalişti. Printre aceştia, de cari eu m'am apropiat mai mult, înaintea tuturor Johannes Müller era acela, care reprezenta mai desăvârşit clasa învăţată a Berlinului în necomunicativitatea lui serioasă şi multilateralitatea lui uimitoare. Aceasta apărea totodată în contrast cu al doilea profesor al meu de fiziologie, cu Emil Du Bois-Raymond, care poate fi privit ca reprezentant al acelui amestec naţional de al doilea, care prin emigraţia franceză de la începutul secolului se adăosese populaţiei germane a Berlinului. Pe când nordul şi sudul se contopiseră într'un întreg indivizibil în academicienii celor mai deosebite ţări germanice, întreg ce exprima limpede caracterul spiritului german, coborîtorii francezi, din contră, şi-au păstrat neînterupt, în parte chiar în graiu şi obiceiuri, caracterul lor de francezi, ori cât de buni patrioţi germani, de altfel, şi oricât de preţioase elemente în fiinţa lor spirituală au devenit cei mai mulţi. Când de aceea Du Bois-Raymond, la izbucnirea războiului franco-german din 1870, păşi în faţa auditorului lui cu scuza „iertă-mi numele meu francez”, el ar fi putut aproape să extindă scuza lui până la faptul că, în ciuda sentimentelor lui germane, rămăsese totuşi un francez; numai că pentru această inevitabilă calitate nu era locul la o scuză. Era o calitate care, într'un oarecare grad stăpânea pe orice membru al coloniei franceze, şi care în felul ei n'a fost fără de preţ”.

Am citat în întregime aceste admirabile pagini de psihologie socială, pe cari ni le dă Wundt în autobiografia lui. Trăind în contact cu atât de mulţi şi mari învăţaţi, şi în mijlocul unor curente de manifestări spirituale aşa de disparate, şi totuşi aşa de proprii a converge în sinteza superioară, pe care o descrie mai sus Wundt, nu e de loc de mirare că şi vocaţia multilaterală a lui a găsit atâtea excitaţii spre evoluţia pe care a realizat-o, evoluţie proteiformă, şovăindă de aceea un timp, cum e şi firesc, dar găsindu-şi la maturitate albia profundă şi liniştită, în care acele curente proteiforme s'au unificat, creind filosofia lui sistematică.

Intors la Heidelberg, Wundt se abilită ca privat docent pentru fiziologie, şi începu, în propria lui locuinţă, un curs de 6 ore săptămânal de fiziologie generală cu demonstraţii şi experimente. Era, pentru început, o întreprindere, care se arătă prea îndrăzneată, spune

Wundt. Faptul se arată în curând printr'un accident dramatic, care era să-l coste viața. Terminase partea generală a fiziologiei, și se pregătia să treacă la un capitol special, când o puternică emorație îl surprinse, emorație care în aceeași zi se repetă din ce în ce mai intens și-l țintui pe multe săptămâni pe patul de suferință. „Trebuie să renunț, povestește el, la prelegerile plănuite, precum și la lucrările pe cari mi le propuneam pentru semestrul următor”. Convalescența dură un an întreg.

Acest episod trist din viața lui, îi dă lui Wundt prilejul unei disertații asupra mării și chinuitoarei probleme a morții, pe pragul căreia se aflase atunci: „Influența, pe care o avu această prăbușire, a cărei vină, cum trebuie să recunosc, o port eu însumi prin graba și munca excesivă a ultimilor ani, a fost, în amânarea pe care o aduse întreprinderilor mele mai depărtate, de mai mică însemnătate, când o compar cu influența profundă, pe care a avut-o asupra întregii mele vieți”. Cele d'întâi ceasuri și zile de suferință i-au pricinuit o întreagă răsturnare a intuiției lui despre viață. Medicii îl condamnaseră, asta o citise el din atitudinea lor, și chemă de aceea pe fratele lui, care era magistrat în altă localitate, ca să-și ia ultimul rămas bun de la el. „Niciodată însă în viața mea mai târziu n'am simțit impresia unei liniști așa de desăvârșite, ca în aceste ceasuri. Sentimentul de a încheia cu tot ceea ce poate neliniști inima, cu toată truda și voința, acest sentiment de a părăsi viața este poate cel mai de aproape înrudit cu cellalt, al celei mai curate și mai complete plăceri de a trăi. El presupune negreșit, ca sfârșitul să fie totodată nedureros, și se poate ca aceasta să fie pricina, pentru care multora, dacă nu celor mai mulți oameni, nu le e dat să-l aibă, cum de altă parte se poate scoate de aici concluzia, că de aceea se vorbește atât de mult de lupta cu moartea, dar mai niciodată de liniștea morții. Prețuesc faptul de a fi trăit odată această liniște a morții ca un câștig, căruia cu niciun altul nu-i găsesc pereche. Cu el tocmai se leagă indisolubil! acel sentiment al unicității acestei experiențe de viață, al imposibilității ca el să se repete vreodată. Tocmai de aceea poate că nu le e dat să-l simtă acelora, a căror despărțire de viață e întovărășită de dureri. Numai un ajutor s'ar putea sfătui în contra acestor dureri, dar pe care poate rareori poate să-l ajungă un om, însă care celor mai mulți nu le e îngăduit: acest ajutor constă, în a uita cu totul legătura trupească, cu toată puterea pe care ea o exercită, și o ajunge astfel prin înfrângerea de sine până la acea liniște sufletească, care îi e hărăzită dela sine celui care moare fără dureri. Această opoziție mi s'a înfățișat înc'odată nu de mult, cu prilejul despărțirii de un prieten care se lupta cu moartea. El îmi doria, ca să părăsesc, la ceasul destinat, viața absolut fără conștiință, fără niciun presentiment al clipei despărțirii. La exprimarea acestei dorințe mi se ridică iar momentan în amintire acel sentiment trăit în tinerețea mea, și-mi zisei: doresc

tocmai contrariul, cu niciun preț n'aș vrea să părăsesc această viață, de cât cu deplina conștiință de a fi trăit insumi acest act".

Disertația se 'ndreaptă asupra problemei divinității și a nemuririi. Inșă despre concepțiile exprimate aici asupra acestor mari probleme nu mă voi ocupa acum, ci cu ocazia expunerii filosofiei lui Wundt.

După însănătoșire, Wundt își reluă lucrările întrerupte, și anume aceea pe care o începuse în Berlin, asupra fiziologiei nervilor și mușchilor, și alta, asupra percepției simțurilor, care-l preocupase încă din timpul când fusese asistent în clinica din Heidelberg, și-i provocase un mare interes, fiindcă în ea „se ridicau, tocmai, probleme psihologice de însemnătate generală”.

Acum Wundt ajunse, deci, la poarta psihologiei, știința pe care va avea s'o illustreze de aci încolo în chip strălucit.

Ajunși aici, la această întorsătură importantă a carierei lui Wundt, de la fiziologia simțurilor la problema psihologică a percepției, schimbăm și noi cursul expunerii noastre, și, în loc de a urmări mai departe numai amintirile lui Wundt și reflexiile incidentale, pe car ele i le sugeră, le vom folosi ca să intrăm totodată în partea acestei monografii consacrată expunerii psihologiei lui.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

I. NISIPEANU

PLATON IN ROMĂNEȘTE

Respect adevărului!

D-l Șt. Bezdechi, profesor la universitatea din Cluj, publică în revista „Societatea de Măine” (1 Februarie 1931, pag. 567) și sub titlul „Două traduceri din Platon”, o violentă critică la adresa d-lui C. Papacostea, profesor la Universitatea din Iași. Ca unul care, urmărind de multă vreme literatura platonice în românește, cunosc și traduceriile d-lui Papacostea și pe acelea ale d-lui Bezdechi, am fost foarte curios să verific, cu textele în mână, valoarea gravelor acuzații aduse colegului meu dela universitatea din Iași.

Ca rezultat al acestei confruntări, cred de a mea datorie să arăt publicului cititor de clasicism dela noi, că toată critica d-lui Bezdechi — de o violență de expresie ce merge până la grosolanțe, și de o lipsă de cinste științifică ce merge până la simpla necinste de drept comun — constituie cel mai uluitor pamflet. Fac aceasta cu atât mai mult, cu cât cel vizat este pus, prin însăși natura pamfletului ce i se adresează, în imposibilitate de a se apăra singur: un om civilizată nu răspunde niciodată la necuviințe. Eu însumi, oricâtă silință mi-aș da, nu voi reuși nicăeri, în această punere la punct, să mă cobor până la expresia, la tonul și la ținuta articolului d-lui profesor universitar Bezdechi: fiecare dintre noi este, în viață, robul educației pe care a primit-o.

Și acum, metodic, la fapte:

D-l Bezdechi pune mai întâi copios la contribuție, cu vădită reacredință, toate greșelile de tipar, pentru a scoate din ele greșeli de interpretare. Dóvada relei-credințe o face dela început faptul că d-sa nu cercetează volumul apărut de curând (Platon, *Apologia*, *Eutyphron*, *Kriton*, 1930), ci ia în discuție una din edițiile anterioare, apărută acum

opt ani, în 1923. De ce? Fiindcă traducerea din 1923 are, în adevăr, destule greșeli de tipar și de tehnică. Mai mult, d-l Bezdechi afirmă și un neadevăr, când spune într'un parantez că pentru prima oară aceste scrieri platonice au apărut la Casa Școalelor, în 1923, împreună cu *Fedon*. Ele au apărut întâi în 1919, la tip. *Convorbiri Literare*, într'o ediție mai îngrijită și cu mai puține greșeli tipografice decât cea din 1923. Rog pe cititor să rețină această primă restabilire a faptelor, fiindcă ea ne va dovedi cu prisosință, mai jos, reaua-credință a d-lui profesor clujan.

* * *

Ä. — Iată cum d-l recenzent utilizează greșelile de tipar :

1) Zice d-l Bezdechi :

„d. Papacostea traduce : „nu vă pot încredința că eu trec azi prin clipe mai grele decât am trecut în viața de pân' acum“, când în realitate Socrate, disprețuitorul morții, când se află în pragul liberării sale din viața pământească, spune tocmai contrariul : „că eu nu trec... etc.“.

Greșala? Lipsește negația *nu*. Stă scris în traducere: „eu trec...“ în loc de „eu nu trec“.

Dacă citim însă fraza întreagă, vedem că ea conține două propoziții declarative, simetrice ca fond și formă, introduse prin *că*.

Socrate spune despre sine, după condamnare :

1. *că eu nu socotesc o nenorocire soarta mea de acum* — propoziție redată corect ; și

2. *că eu nu trec azi prin clipe mai grele decât am trecut în viața de pân' acum* — propoziție redată greșit, din cauza omisiunii lui *nu*, dela *nu trec*.

Propozițiile au deci un sens identic, negativ. Logic, ele nu pot fi decât, amândouă, sau negative (cum și sunt), sau afirmative, căci Socrate n'a putut spune în aceiaș frază că osândirea sa nu l-a nenorocit și l-a nenorocit !!

Dacă însă pozitivăm pe una (ceea ce a făcut tipograful ed. 1923) se anulează sensul propoziției a doua ; ne-am afla în fața unui strigător non-sens.

Ce face însă recenzentul?

El are prudența de a da cititorilor rev. *Societatea de Măine* fraza trunchiată. Contând că ei nu se vor duce la texte (ceea ce e cazul marei majorități), d-l Bezdechi omite prima propoziție:

„că eu nu socotesc o nenorocire soarta mea de acum”; prin această omisiune d-sa răpește lectorului puțința de a descoperi singur că la mijloc e o simplă eroare de tipar.

Acum și contra-proba:

M'am dus la ediția primă, din 1919, pe care criticul o ignorează; o deschid la locul incriminat și-l transcriu întocmai, p. 57 sus:

„Fără 'ndoeală, prietene Simmias, cu greu voi convinge pe ceilalți oameni că eu *nu* socotesc o nenorocire soarta mea de acum, dacă nici pe voi, înfricoșații, nu vă pot încredința că eu *nu* trec astăzi prin clipe mai grele decât am trecut în viața de pân'acum”.

2) Zice d-l Bezdechi:

„(pp. 135—6). dl. Papacostea traduce: „dacă ei disprețuesc neîncetat trupul și doresc să-l aibă singur și neatârnat... „când Platon spune ceva cu totul deosebit, și anume:și doresc să aibă sufletul (nu trupul!) neatârnat”.

De acord. Filosofii, după Platon, doresc ca sufletul să fie singur și neatârnat de trup.. *sufletul*, evident, nu *trupul*! Această solitudine a sufletului, această neatârnată a lui de corp, nu vine însă definitiv decât odată cu moartea. Dar și până la acest moment filosofii tot își disprețuesc trupul; ei tot vor ca sufletul lor să trăească, pe cât cu puțință, neatârnat de corp. Acesta-i și sensul pe care d-l Papacostea este acuzat că nu l-a înțeles.

Cititorul, pentru a judeca singur cât de puțin a înțeles d-l Papacostea acest sens, este rugat să citească mai sus și mai jos de fraza incriminată, pasajii de pe aceeași pagină.

Mai sus:

Oare curățirea aceasta nu este cumva tocmai ceea ce spuneam adineauri: despărțirea cât mai mult a sufletului de trup și obișnuirea lui de a se concentra în el, și de a se retrage din toate părțilele trupului

și de a locui pe cât cu putință și în viața de aci și în cealaltă, e] singur cu sine însuși, deslegat ca de niște lanțuri ale trupului?

Deasemeni, la aceeași pagină:

Însă o astfel de despărțire, cum spuneam, oare nu o dorește mereu și în deosebi numai cei cu adevărat filosofi? Și oare nu tocmai aceasta este grija filosofilor, de a-și deslega și despărți sufletul de corp?

Acum dăm, netrunchiat, însuși locul incriminat:

— Este fapt — că cei cu adevărat filosofi cată să învețe a muri și că pentru dânsii, mai mult decât pentru orice om, moartea nu este de temut. Căci observă cele ce urmează: dacă ei disprețuiesc neîntrerupt trupul, și doresc să-^[d] aibe (aici lipsește cuvântul *sufletul*) singur și neatârnat, dacă totuși, când moartea apare, dânsii se înspăimântă și se mâhnesc foarte, nu este o lipsă de rațiune să se ducă fără plăcere într'acolo unde aveau nădejdea să se întâlnească tocmai cu ceea ce au dorit mai mult în cursul vieții — cu înțelepciunea, și în acelaș timp să fie deslegați de acest trup, pe care l'au urit mereu?

Precum se vede, traducătorul nu-i străin de subiect. Dar ce să facă dacă i-a scăpat un cuvânt important dela corectură? Sau crede d. recenzent clujan așa de ignorant pe traducător, încât să nu poată traduce cuvântul *tên psychên*, așezat într'un loc ce nu prezintă nici o dificultate de sintaxă sau de interpretare?

3) În ediția dela 1923, p. XXXV, d-l recenzent găsește o eroare de sintaxă; eroarea lipsește și din ediția I (1919) și din ediția III (1930), cum se poate vedea mai jos:

Ed. I, 1929, p. XXIV:

„fapt care ar fi avut prea mare importanță pentru a fi fost trecut sub tăcere“.

Ed. II, 1923, p. XXV:

„fapt care... ar fi avut... prea mare importanță,
în cât să fi fost trecut sub tăcere”.

Ed. III, 1930, p. XI:

„...prezumția naturală este că, dacă s'ar fi
întâmpnat ceva, n'ar fi fost trecut sub tăcere un
eveniment de-o importanță așa de mare”.

Pentru orice om de bună credință, aceasta dovedește că avem
deaface iarăși cu o eroare dela corectură.

4) „Apoi (pag. 207) semnalează mai departe d-l St. Bezdechi:
„a veni mai aproape de tot” (!!). Dar greșala cade în aceeaș cum-
până... a tipografului, căci traducerea exactă e: „vine pe-aproape
de tot”.

S'ar fi putut întâmpla să nu existe elementele necesare spre a
o dovedi ca atare și traducătorul să fie, astfel, nevoit a primi, cu re-
signare, drept a lui, o eroare a tehnicii. Dar împrejurarea a vrut altfel.
Pasaژیul incriminat este un citat din Homer. Cum este obiceiul, cita-
tul a fost dat întreg în nota din josul paginei, acolo unde se dă și
indicația operei și a cântului (Iliada, IV, 196) de unde-i luat.

Iată-l... pentru cine vrea să-l vadă, bine înțeles:

„Vine pe aproape de tot și sulița 'ndată
și-aruncă”.

* * *

B. După această lașă utilizare a erorilor de tipar, dl. Bezdechi
face și critică... estetică: traducătorul ar fi înjosit și schimonosit ori-
ginalul printr'o traducere cu mult mai prejos. Și iată ce probe aduce
recenzentul în sprijinul unei așa de grave afirmații:

1) Se impută d-lui Pașacostea că în ed. 1923 a redat greșit
textul grec prin

„bine vorbești, Simmias”, în loc de „ai dreptate,
Simmias!”

Dar *eû légeis* din text înseamnă exact *bine vorbești*: iar ai *dreptate* este mai depărtat de text. În fond, lucrul e de minimă importanță, dar nu se poate admite ca pe baza unei distincții talmudice, să cenzurezi cu cea din urmă asprime o traducere care este mai exactă de cât aceea pe care o propui. De altminteri am căutat verificarea într'o foarte nouă (1926) traducere apuseană, ulterioară celei a d-lui Papacostea; m'am referit la *Phaidon* al renumitului platonist L. Robin (cf. ed. G. Budé, p. 34 sus), și am găsit locul incriminat redat ca Papacostea:

„*bien parlé, Simmias*“, nu „*tu as raison*“, cum cere Bezdechi.

Deci, după d-l recenzent clujan, și L. Robin „schimonosește“ originalul...

2. Zice dl. Bezdechi:

„La p. 76 (alin. e) d. Papacostea traduce: „*Mă faci să cad jos*“ ceea ce-i o enormitate, căci Platon spune, printr'o metaforă pe care elenistul optzecișunard n'a înțeles-o: „*mă faci să-mi pierd orice nădejde!*“.

La p. 76 (alin. e) d. Papacostea traduce exact verbul *katabalon* fiindcă-i cuvânt concret și, în plus, fiindcă are un corespunzător românesc în expresie „*a căzut jos*“. Metafora recomandată de recenzent are neajunsul de a șterge prin abstractizare puterea expresiei grecești și, personal, nu o găsesc bună în cazul de față.

Dar și aici, deschid pentru verificare, traducerea Croiset și găsesc: „*tu me fais retomber à terre*“.

Deci, după dl recenzent clujan, iată-l pe Maurice Croiset elenist optzecișunard, care nu pricepe nimic...

3) Zice d. Bezdechi:

„La pag. 56 (alin. e) găsim cuvântul *vechil* în loc de *ziler, pâlmaș, argat*. Greșala aceasta, adaugă d. Bezdechi în notă, provine din traducerea lui V. Cousin care tâlmăcește acest cuvânt prin termenul „*fermier*“.

„Greșala“ aceasta, răspund, nu-i greșală, fiindcă *pelâtes*, la propriu, este orice om care muncește pe lângă altul; prin extensie, apoi, om cu leafă; deci poate fi *vechil* tot așa de bine ca și *ziler*.

Și „greșala” aceasta nu provine din traducerea lui V. Cousin, fiindcă *fermier* în limba franceză înseamnă arendaș de moșie nu vechil, cum crede criticul, cu înaltele-i cunoștințe de limba greacă și chiar.... de limba franceză.

4. Mai zice d. Bezdechi :

„Ca dovadă limpede că deținătorul privilegiului de a tipări în editura „Casei Școalelor” traduceri din grecește, se orientează tare greu în limba greacă, pot sluji și următoarele : la pag. 55 (la mijloc), aliniatul c., d-l Papacostea traduce : „*poate că-i cel mai mic cusur al lor*”, când în original stă : *această n'are nici o însemnătate*”.

Contextul arată că atenienii n'au numai defectul că-și bat joc de prooroci de felul lui Euthyphron; așa ceva e un *lucru de nimic* — zice textul exact —; ei au un cusur cu mult mai mare. Anume: dacă un om superior încearcă să nvețe și pe alții știința lui, dâșii se su-pără foc...

Este aici o comparație? Desigur. Este o gradare în cusururile observate la atenieni? Fără îndoială. Atunci de ce acuzația? Fiindcă *interpretând*, traducătorul a ținut să scoată în relief nuanța? Fiindcă a căutat mai multă claritate?

5) Dar d-l Bezdechi, pe acelaș ton, mai zice :

„Dar un exemplu, care dovedește mai mult ca oricare, cât de ignorant este elenistul dela Iași și în greacă și în latină, e următorul : (p. 191, osp.) d. Papacostea traduce : „*Deodată* îmi trase capul și apucându-mi pletele ce-mi cădeau pe umăr — avea obiceiul să se joace cu părul meu” — pe când în text stă : (Idau întâi traducerea lui *Ficinus* în latinește) „*Attractans (netezind) igitur caput meum comprehensque crines super cervicem — consueverat enim nonnunquam meis crinibus alludere*” — adică pe românește : *Netezindu-mi așa dar* (pe care cuvânt d. Papacostea din ignoranță l'a confundat cu participiul *attrahens* și l-a tradus greșit) *părul și strângând în mână pletele ce-mi cădeau pe umeri — căci avea uneori obiceiul să mă tachineze pentru părul meu lung*”.

Cum se vede, tălmăcitorul a desfigurat scena nemuritoare din original”.

De data aceasta nu voi mai compara pe traducătorul Papacostea cu vre-un savant străin, ci îmi voi permite să-l pun alături chiar cu recenzentul Bezdechi. Iată pasagiul incriminat, în traducerea d-lui Papacostea și Bezdechi :

Trad. Papacostea, p. 191 :

Deodată îmi trase capul și, apucându-mi plețele ce-mi cădeau peste umăr, — avea obiceiul să se joace cu părul meu...

Traducerea propusă de critic :

Netezindu-mi așa dar părul și strângând în mână pletele ce-mi cădeau pe umeri — căci avea uneori obiceiul să mă tachineze pentru părul meu lung...

Cititorul să compare și să judece singur, care dintre cele două traduceri propuse, „desfigurează scena nemuritoare“... și căruia dintre cei doi traducători li se potrivesc mai bine epitele distribuite galant de d-l Bezdechi.

*
* *
*

C. — Dar d-l profesor universitar clujan Bezdechi, pentru a găsi cu orice preț capete de acuzare contra victimei sale, nu se dă înlături nici dela *falsuri*.

1. D-l Bezdechi acuză pe d-l Papacostea că : „n'a înțeles nici măcar sensul faimoasei *sentințe* de acuzare, pe baza căreia a fost condamnat ilustrul gânditor să bea paharul cu otravă. Într'adevăr, la pag. 54 d. Papacostea traduce astfel acea *sentință* : „zice (acuzatorul Meletos) că sunt un fel de creator de zei ; adică eu născocesc divinități noi și nu respect pe cele vechi“. Or, textul *sentinței* sună : „tăgăduesc (nu cred în) vechile divinități“.

Naivitatea d-lui Bezdechi ar fi înduioșătoare, dacă n'ar fi în realitate desgustătoare rea credință. Căci, dacă Socrate născoceste divinități noi și nu respectă pe cele vechi, înseamnă că le tăgăduște ca atari pe cele vechi, că nu crede în divinitatea lor. Ce altceva ar putea tăgădui, dacă nu divinitatea ? De aceasta doar e vorba ; aceasta e în discuție.

Criticul găsește totuși aici o *deosebire fundamentală, căci după dânsul alta e a nu respecta o divinitate și alta a o tăgădui*, a nu crede în ea ! Ca să n'o respecti, zice d. Bezdechi, înseamnă că totuși crezi în existența ei ! Nu. Când nu respecti o divinitate înseamnă că n'o crezi divinitate, că n'o respecti ca atare ; dacă ai crede-o divinitate, n'ai nesocoti-o ; în fapt vina lui Socrate se numea în limba greacă, *a-sébeia*, adică tocmai termenul contestat, *ne-respect, nesocotire* a divinității !

Orice ergotare asupra textului nu duce prin urmare decât la întărirea ideii că la baza criticii stă acea admirabilă bună credință a d-lui Bezdechi.

Dar cea mai bună dovadă că d-l Papacostea a înțeles sensul cunoscutei sentințe de acuzare o găsim la pag. 199. Iată cum traduce d. Papacostea pasagiul 23 d :

„De altă parte însă, pentru a nu părea că pregetă, (acuzatorii), răspund cu cele ce se spun de obicei împotriva tuturor cugetătorilor : *că cercetez cele cerești și cele subpământene, că nu cred în zei și că faptele rele le infățișez mai bune prin vorbire.*

Prin urmare „că nu cred în zei !”

2. Zice d-l Bezdechi :

„Ce să mai spunem de aprecierile măgulitoare pe care vajnicul platonist le face asupra operei lui Platon despre al cărui dialog — de o deosebită importanță, *Timaios*, se exprimă astfel:

„In opera *Timaios* el (Platon) face o expunere *confuză și foarte incurcată* a cosmogoniei esoterice”.

Așa vorbește despre unul din cei mai mari stilisți ai lumii, d. Cezar Papacostea, care, din grășala nu știi cui, a ajuns profesor la o catedră universitară. Așa se întâmplă când *banaușoi*, ce n'au nimic de-a face cu muzele, pângăresc cu mânilor impure juvaerul ce constituie una din cele mai mari și mai curate podoabe ale spiritului uman.

Ce impietate din partea aceluia, care a tradus (cum a tradus) tocmai dialogul platonice despre pietate !”

Or, se întâmplă că citatul imputat : „In opera *Timaios*, etc.” nu este textul d-lui Papacostea, ci un *citat* făcut de d-l Papacostea din filozoful spiritualist francez Edouard Schuré. Că fraza cu pricina este

un citat, d-l Papacostea a semnalat-o de trei ori : 1) prin semnele citării, care introduce citatul cu câteva rânduri mai sus. „*Dar geniul său...*” 2) prin cuvintele prevestitoare a faptului că avem de-a face cu un citat... „*zic mai departe misticii*”... intercalat la începutul citatului ; și peremptoriu, 3) prin nota de încheiere a citatului, nota 1, care trimete în josul paginii, astfel: 1) Ed. Schuré, *Les grands initiés*, p. 416 și urm.

Pentru verificare, deschid, Ed. Schuré, *op. cit.*, la pagina 416 și citesc din nou citatul :

„*Mais son génie est toujours là...*”

apoi :

„*Le TIMÉE donne une exposition très confuse et très embrouillée de la cosmogonie ésotérique...*”.

Deci nu d-l Papacostea, ci Edouard Schuré este acel *banausos* ce n'are nimic de-a face cu muzele și pângărește cu mâinile lui impure, juvaerul... etc.

3. Zice d-l Bezdechi :

„Tălmăcitorul afirmă că Platon a vrut să „invvedereze”, în acest dialog (*Euthyphron*) religia lui Socrate. Nicidecum ! Autorul făcuse acest lucru, în chip amplu, în *Apărarea lui Socrate*, pe când Euthyphron n'are decât rostul metodologic de a face o cercetare dialectică asupra noțiunii de pietate și evlavie. Era și de așteptat o asemenea interpretare falsă dela un clasicist care n'a înțeles măcar sensul...” etc.

Fără comentarii, dau mai jos opinia d-lui Maurice Croiset asupra intenției lui Platon când s'a apucat să scrie *Euthyphron* :

„*Mais pourquoi cette discussion sur la piété est-elle mise expressément en rapport, dès les premiers mots, avec le procès de Socrate ? C'est ici qu'apparaît clairement le dessin de l'auteur.*”

Socrate avait été accusé d'irréligion et condamné de ce chef ; Platon, qui l'avait connu mieux que personne, le tenait, lui, pour le plus religieux des hommes. Il se sentit obligé de dire quelle était sa religion et, en même temps, d'expliquer le déplorable malentendu qui l'avait fait si étrangement méconnaître par un tribunal populaire”.

Platon, I, *Euthyphron*, notice.

(Date du dialogue et dessein de l'auteur),

pp. 177 și urm.

După dl Bezdechi, era și de așteptat o asemenea interpretare falsă dela un clasicist ca Maurice Croiset, care n'a înțeles nici măcar....., etc.

Cu aceasta se încheie și criticile d-lui Bezdechi și restabilirile cu care m'am crezut obligat, *din respect pentru adevăr*. Într'o altă țară, dovedirea unei asemenea rele-credințe din partea unui om de știință, ar însemna moartea sa morală. La noi însă, d-l Bezdechi va continua să „critice“ lucrările colegilor săi ¹⁾. El va continua să uite cu seninătate că eu însumi l-am semnalat pe d-sa ca pe un traducător nepriceput, dovedind pe două coloane (vol. *Revista de Filozofie*, Ian. 1924, pag. 224 și urm.) că a tradus pe Platon, nu din grecește, ci după traducerea franceză a lui V. Cousin. La acel articol eu aștept zădarnic, de șapte ani, un răspuns.

ȘT. ZELETIN

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) În momentul când închei acest articol, afirmația mea este confirmată în chip neașteptat de rapid. Dl. Bezdechi publică un nou pamflet, de aceeași calitate, de aceeași ținută, de aceeași valoare, asupra traducerii din *Odysseia* a d-lui Papacostea. Dl. Bezdechi ia drept criteriu, în judecarea unei traduceri literare și în versuri, cum este a d-lui Papacostea, unitatea de măsură a unei traduceri juxtalinare pentru uzul liceenilor leneși. Să-i fie de bine.

RECENZII

ION PETROVICI: *Titu Maiorescu*. (Editura Casei Școalelor, 1931, București).

Generațiile mai tinere, care nu l-au avut dascăl, cu greu își pot da seama de ceea ce a însemnat Titu Maiorescu pe catedra universitară, de farmecul pe care-l trezia verbul lui, de respectul cu care-l înconjurau discipolii, de admirația lor pentru el. Ceea ce generațiile mai tinere, din care și a mea face parte, cunoșteau despre Maiorescu, era doar rolul pe care-l jucase el la „Junimea” și prin aceasta în mișcarea literară românească din a doua jumătate a sec. XIX. Și aceasta, datorită amintirilor pe care ni le-au lăsat foștii membri ai „Junimei”. Iar aceia dintre noi, cari ar fi dorit să afle ceva mai mult despre Maiorescu, trebuiau să recurgă la amintirile vre-unui fost elev, amintiri care, fiind verbale, erau de cele mai multe ori întâmplătoare și deci fragmentare. Lucrarea recentă a d-lui Prof. Petrovici vine să ni-l apropie, să ni-l descrie așa cum a fost el ca profesor și ce a însemnat el pentru fermentarea gândirii filosofice naționale.

Titu Maiorescu a făcut studii strălucite la Theresianum din Viena, a urmat filosofia la Universitatea din Berlin, unde a avut profesori pe antihegelianul Trendelenburg, pe hegelianul Michelet și pe Karl Werder, hegelian care începuse să incline spre filosofia kantiană. Deși foarte tânăr când se afla la Berlin, îl aflăm totuși făcând parte dintr'o societate filosofică ce păstra cultul lui Hegel, iar în organul acestei societăți, *Der Gedanke*, se găsește o discuție contradictorie a lui Maiorescu cu A. Lasson asupra unei conferințe pe care cel dintâi o făcuse la această societate. Străbătând paginile acestei reviste, constatăm că Maiorescu se bucura de o deosebită vază.

T. Maiorescu era înzestrat cu strălucite calități sufletești și avea o temeinică pregătire filosofică. Cum se face atunci că el nu ne-a lăsat un sistem propriu de gândire, o concepție originală, care să însemne o contribuție interesantă la gândirea universală? D. Prof. Petrovici pune această problemă și arată în cuvinte mișcătoare ce tragedie trebuie să se fi petrecut în sufletul lui Maiorescu, atunci când, venind dintr'un mediu de adevărată cultură, a luat loc în mediul nostru în care domnia „nu numai sărăcie jalnică, dar și confuziune absolută între ce este adevăr și eroare, știință și pretențiune, artă și contrafacere”. Maiorescu însă n'a ezitat mult până să ia o hotărâre și hotărârea a luat-o așa cum îi dicta simțul lui realist: că trebuie să țină seamă de împrejurări, să se scoboare la nivelul mediului în care se află, spre a putea exercita o influență eficientă asupra lui. Astfel el s'a văzut silit să renunțe la speculații abstracte, la rezolvarea problemelor filosofice eterne, pentru a se mulțumi cu rolul modest de scriitor român, cu rezolvarea problemelor pe care le puneau cultura românească din vremea lui. E un sacrificiu pe care Maiorescu l-a făcut pentru cultura noastră națională. „Maiorescu, spune d. Prof. Petrovici, s'a socotit toată vremea ca omul unei epoci de tranziție, dela o fază anarhică cu pretenții culturale, către o fază de cultură adevărată. El avea de pregătit o vreme nouă, care nu putea fiște

răsări dintr'odată. Rolul pe care și l-a luat, ajutat de educația pe care o primise în occident, a fost acela de *valorificator și indicator de criterii*. El a crezut că nu are de fost decât prefața la timpuri care au să vie. Intrarea în fond și 'n amănunte rămânea sarcina altora, iar cât privește lucrările filosofice propriu zise, trebuia mai întâi creată o atmosferă în care ele să se poată desvolta și să poată fi luate în seamă" (30). „El este marele organizator al culturii noastre neînchegate și pe alocuri deviate dela drumul ei natural... A eliminat ce era fals, a coordonat ce era bun; a suprimat anarhia, a rețezat avânturi greșite, a indicat lacunele și sistema de a le acoperi" (28).

D. Prof. Petrovici insistă asupra activității orale pe care Maiorescu a exercitat-o la Universitate, unde el deasemeni se considera ca un precursor, silindu-se să creeze o „atmosferă nouă, care să facă cu puțință o cultură serioasă în genere și o mișcare filosofică în special". Maiorescu fascina pur și simplu auditorul de la prelegerile sale. D. Prof. Petrovici expune emoționant impresiile pe care i le-a lăsat prima lecție a dascălului său: „N'aveai înainte un profesor care explică, ci mai mult un preot care oficiază. Nu era numai mintea care culgea idei, era tot sufletul care, prins în mreje nevăzute, se simțea tot mai aproape de albastrul cerului. Era un fel de călătorie ușoară spre ținuturi transcendente în scăpărări de facile și cântece de harpă. Mai ales de pe la a doua jumătate a lecțiunii glasul magistrului devenise atât de muzical, încât par'că îți venea să-ți clatini capul ca în tactul unei melodii... Și totuși nici o urmă de ceeace s'ar putea numi o afectare sau o declamațiune!" (60—61... Lecțiile lui Maiorescu erau opere de artă care înălțau și transformau pe ascultător. Ele constituiau pentru studențime și pentru societatea cultă care participa la cursul lui Maiorescu prilejuri de adevărată desfătare intelectuală. „În afară de limpezimea cristalină a expunerii, de excelența rânduială a ideilor și pregătirea atentă a fiecăreia din ele, în afară de unitatea lecțiunii care alcătuiă un tot armonic și implinit, ceeace ridica nivelul acestor prelegeri neuite, era suflul cu adevărat filosofic care le anima. Deși trăind în vremea mai mult a pozitivismului, deși puternic înrăurit de doctrina kantiană a limitelor cunoștinții noastre, deși chiar în epoca învățăturii sale în străinătate speculațiile metafizice îndrăznețe începuseră să cadă în discredit deodată cu hegelianismul expirând, — totuși Maiorescu, având un real temperament de filosof, care nu poate să renunțe la marile probleme capitale, în speranța că'n lipsa unor răspunsuri precise, se pot obține măcar câteva întrezăriri, — aborda la curs problemele cele mai înalte, silindu-se să ne avânte în spre culmile lor. Nu zic că ne prezintă soluții, acolo unde alții nu putuseră da nici una. Dar știa să aleagă cele mai bune poziții ca să privim adâncurile realității și să ne dăm seama de imensitatea ei". (62—63). „Ceeace nu se poate zugrăvi în desemnuri limpezi, rămânea să ne facă s'o simțim. Aceasta este adesea pentru metafisicianul care s'avântă departe, unicul mijloc și singura resursă. Maiorescu dispunea de arta expunerii lui magistrale. Nu era numai nemerita alegere a expresiilor, mai era minunata elocvență a gesturilor, desăvârșita modulare a vocii, însfârșit o întreagă colaborare a tuturor fibrelor sale, care îți dădeau *sensația* lucrurilor ce nu se pot descrie. Adeseaori trecea prin sală fiorul limanurilor îndepărtate și al regiunilor inaccesibile, și măsurai adâncul realității trăindu-l, scufundându-te în el" (64). Două lucruri se degajau clar din prelegerile lui Maiorescu: *simțământul importanței chestiunilor și pasiunea marilor probleme*.

În afară de activitatea scrisă și cea orală, ceeace mai explică marea influență a lui Maiorescu este după d. Prof. Petrovici prestigiul personal bazat pe o profundă seriozitate a inteligenții. Această seriozitate îl făcea să urască frazeologia, să țină la concisia stilului, să fie în contra culturii fără fond și a poeziei fără formă. Maiorescu își dobândise un înalt prestigiu personal prin aplicarea unor principii morale mai rigide, prin sentimentul datoriei și prin obișnuința abnegațiunii.

Intr'un capitol special, care de altfel a apărut și în „Revista de Filosofie”, d. Petrovici pune problema dacă Titu Maiorescu a fost filosof sau nu. D-sa spune că dacă prin noțiunea de filosof înțelegem un spirit care a dat o concepție *originală* despre lume și viață, atunci Titu Maiorescu nu poate fi numit filosof. Dar dacă luăm termenul de filosof în accepția lui mai largă și înțelegem prin el un om care privește lucrurile pe toate fețele lor și, mai ales, dacă înțelegem prin el un om „ce nu-și lasă ideile să rătăcească răslețe, eventual bătându-se cap la cap, ci le înserează în țesătura unui ansamblu unitar, prin care privește toate lucrurile individuale, ca printr'o lentilă uriașă, deslușindu-le adevărata lor ființă și valoarea lor reală”, atunci se poate spune despre Titu Maiorescu că a fost filosof. D. Prof. Petrovici referindu-se la cele două capitole din scrierile lui Maiorescu: „Progresul adevărului” și „Din experiență” cât și la aforismele lui, scoate în evidență perspicacitatea gândirii lui Maiorescu, ordinea sistematică și consecvența ideilor și o anumită concepție despre viață. Tot în acest capitol autorul reconstitue personalitatea lui Maiorescu așa cum ea reese din aforismele sale. Un capitol foarte frumos este acela în care se face paralelă între George Enescu și Maiorescu. Maiorescu, spune d. Prof. Petrovici, „era în domeniul său, cași George Enescu, un interpret amețitor, un executant prodigios. Și apoi ce unic șef de orchestră, capabil să trezească energiile cele mai rebele, să le coordoneze, să le însuflețească într'un magnific ansamblu de renaștere culturală!” (111).

Lucrarea aceasta a d-lui Prof. Petrovici este expresia admirației și a recunoștinței pe care discipolul o păstrează maestrului. O expresie vibrantă și curcioasă. Care însă nu l-a împiedecat să păstreze măsura obiectivității. De aceea cititorul rămâne cu impresia puternică a unui Maiorescu viu, a unui Maiorescu așa cum a fost el. Iar din scrisorile lui Maiorescu pe care d. Prof. Petrovici le redă la sfârșitul volumului, cititorul poate găsi explicația faptului pentru care Maiorescu a lăsat discipoli eminenți: pentru că știa să sfătuiască, să sprijine și să încurajeze orice tânăr în care el întrezărea scânteia inteligenței și pasiunea cercetării. Cât de elocventă este vizita pe care Titu Maiorescu a făcut-o într'o dimineață studentului Petrovici!

Lucrarea d-lui Prof. Petrovici este cel mai bun omagiu ce s'a adus până acum memoriei marelui dascăl.

N. BAGDASAR

MIHAIL UȚĂ: *Descartes. Metafizica și Știința*. (Editura Casei Școlaelor, 1930).

Autorul se ocupă de contribuțiile lui Descartes în ordinea metafizică și științifică. Înainte de a trata problema științei și problema metafizice în ansamblul gândirii cartesiene, d. Uță face câteva considerații asupra metodei, indispensabile pentru ceace le urmează.

În stabilirea regulilor metodologice, cărora gânditorul francez le-a atașat o importanță deosebită în raport cu viitorul cercetărilor filosofice, se resimte influența covârșitoare a matematicilor. Să luăm spre ex. idea de ordine necesară. Această idee, care participă la însăși esența cunoștințelor matematice, este împrumutată din algebră și geometrie. Conceptul ordinii necesare este apoi extins la întreg domeniul fenomenelor naturale, cari se înlănțuiesc după o necesitate logică stringentă. De aci derivă și structura prin excelență mecanică a științei cartesiene. Supoziția unei ordine necesare în complexitatea fenomenelor, stă la baza oricărei explicări științifice. Pentru Descartes, metoda propriu zis științifică, este cea deductivă. Deducția, ca procedeu general prin care ajungem la cunoașterea adevărilor, este luată însă într'un alt înțeles decât de obicei; ea constă în construirea consecințelor din principiile date. În felul acesta, deducția nu se

mărginește numai la scoaterea particularului din general, ci participă efectiv la elaborarea cunoașterii. Deducția, în sens cartesian, presupune însă ideea ordinei logice necesare, și implicit a raporturilor necesare, care stau la baza inteligibilității științifice. Idealul cartesian al inteligibilității, este de esență pur matematică. Matematica și logica au aceeași rădăcină rațională. Operațiile prin care parvenim la cunoștințele adevărate sunt două: experiența și deducția. În filosofia raționalistă cartesiană, experiența are o însemnătate foarte redusă. În însuși interiorul științei, unde ar fi justificată aplicarea ei și posibilitatea acestei aplicări experiența, activitatea simțurilor nu prezintă nici o importanță. Deducția își păstrează însă o valabilitate necontestată. Ea se opune intuiției, pe care Descartes o considera ca o operațiune particulară din complexul experienței. În realitate, intuiția este de natură pur intelectuală. Spre deosebire de deducție, care este „inferența în general”, intuiția prinde realitatea printr'un act instantaneu și spontan. Deducția se aplică acolo unde eficacitatea intuiției încetează: în complexitatea și multiplicitatea fenomenelor. În întregul ei, deducția este o sinteză complexă de judecăți particulare și succesive, într'o judecată finală unică: concluzia. Intre intuiție și deducție, nu se găsec deosebiri de structură, ci diferențe pur exterioare. Ele stau, în procesul de cunoaștere, într'o conlucrare intimă și ajung la același rezultat: cunoașterea reală. Intuiția prin spontaneitatea-i proprie, deducția printr'un șir de acte intuitive, printr'o serie de intuiții. Deducția se sprijină fie pe o cunoștință intuitivă, fie pe o cunoștință rezultată dintr'o altă deducție. Deducția e o operație de o complexitate adâncă; intuiția este operația cea mai simplă a inteligenței. Prin faptul că este de natură intelectuală, intuiția se depărtează de experiența sensibilă. Prin spontaneitate se deosebește de deducție. În esență, intuiția este un act instantaneu, spontan, de structură pur intelectuală. Ei se datorește apercoperă imediată și directă a existenței mele. *Cogito, ergo sum* este o operație intuitivă.

Acestea sunt procedeele cunoașterii. Ce este însă cunoștința clară și distinctă? *Distincțiunea și claritatea* sunt proprietățile logice ale cunoștinții, dar sunt totodată și condițiile ei. Căci fără distincție și claritate, nu există cunoștință a naturilor simple. Acestea sunt elemente ale inteligibilității. Cu aceste elemente primordiale și fundamentale se construiește întreaga cunoștință științifică. După cum se poate observa, problema metodologică stă strâns legată de problema gnoseologică în cartesianism.

Din punct de vedere metodologic, cartesianismul se prezintă ca o încercare de matematizare a științelor: o introducere și generalizare a spiritului geometric în structura și metodele științelor.

În arhitectonica filosofiei cartesiene, metafizica și știința păstrează o ordine naturală de succesiune. Știința presupune metafizica. Este fundamentată metafizic: „Metafizica carteziană conține.... condițiile generale ale inteligibilității științifice” (29). Punctul de plecare al metafizicii carteziene, stă în indoiala metodică, radicală. Intrucât însă Descartes nu se închide în interiorul acestei indoeli originare, ci o consideră ca pe motivul ce-i înlesnește intuirea imediată a existenței sale, el se deosebește fundamental de sceptici. Indoiala este argumentul dovedii inbranlabilă a existenței sale. Elementele necesare înfrângerii indoeli, Descartes le găsește în ideea de Dumnezeu. Dovedirea existenței divinității este însăși esența, substanța metafizicii cartesiene. În desfășurarea acestei demonstrații, cartesianismul, prin speculația asupra cunoașterii și existenței — cari, în problema divinității se implică reciproc — se resimte de persistența dialecticii teologiei scolastice. Ideea de Dumnezeu ne scapă de indoială. Dacă totuși noi suntem înșelați și dominați de iluzii, aceasta se datorește geniului rău (*genium aliquem malignum*). Ipoteza geniului rău are un sens bine precizat în cartesianism. Ea tinde să demonstreze finitatea spiritului omenesc și dependența lui de influențele exterioare. Dumnezeu este forța care garantează certitudinea cunoștințelor noastre. Conceptul de Dumnezeu apare ca o condiție *sine qua non* a veracității cunoștințelor noastre. Ideea de Dumnezeu prezintă deci o importanță și pentru problema

gnoseologică. Cunoștințele au un caracter logic care e rezumat de distincțiune și claritate. Caracterul ontologic, certitudinea metafizică a cunoștințelor garantată de bunătatea divină. Avem deci două criterii: logic și ontologic.

Cu privire la existența generală, Descartes o divide în două domenii: substanța spirituală (*res cogitans*) și substanța materială, întinsă, corporală (*res extensa*). Deci: corp și suflet. Între ele o prăpastie de netrecut. În această separare, spune autorul, Descartes se face vinovat de confundarea celor două puncte de vedere: gnoseologic și ontologic. Dar, tocmai această concludere delă un principiu gnoseologic la unul ontologic, constituie originalitatea gândirii metafizice cartesiene. Poziția gnoseologică se referă la posesiunea cunoștințelor despre lumea externă, cea ontologică privește natura substanței întinse. Inteligibilitate și existență sunt aspectele diferite ale aceleiași realități, găsiindu-se contopite în natura divină.

Ordinea urmată de Descartes în metafizica sa este următoarea: delă cunoștința sufletului se ridică la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, iar de aci ajunge la fundarea cunoștințelor despre lumea corporală. Sufletul este o inteligență, un fragment din rațiunea universală, din *res cogitans*, căreia i se opune *res extensa*. Substanța întinsă poate fi cunoscută prin intelect și simțuri. Cunoștințele ce le avem despre lumea corporală prin simțuri „înfățișează numai aspectele accidentale, efemere ale corpurilor. Cunoștința prin intelect — operând prin generalizare, „prin transpunere în termeni inteligibili” — prinde aspectele esențiale ale lucrurilor. Cunoașterea reală este, deci, o cunoaștere rațională. Inteligibilitatea cunoștințelor esențiale pe care spiritul le are despre lumea corporală, este egală aceleia pe care o are despre sine însuși. De unde urmează că, ele nefiind rezultate din colaborarea sufletului cu corpul, spiritul le găsește în el însuși. Aceasta este, în metafizica lui Descartes, perspectiva inexistă, problema ideilor înăscute, care s'a pretat la foarte multe obiecțiuni, mai ales din partea empirismului. Descartes nu le-a privit însă ca pe niște „entități” independente de spirit, cum greșit s'a crezut. „Intelețul și ideile înăscute formează o realitate unică, care numai nouă ni se înfățișează sub aspecte deosebite” (69). Ideile înăscute sunt determinări ale substanței întinse. Sub acest aspect, dificultățile dispar, și inexistul nu e deloc absurd.

Descartes se ocupă de enunțarea fundamentelor metafizicii, în vederea elaborării condițiilor explicării științifice a fenomenelor. Știința cartesiană e un mecanic matematic, de o structură însă eminamente metafizică. Numai prin structura sa matematică poate spiritul unifica știința. Matematica este, în cartesianism, măsura inteligibilității științifice. Idealul lui Descartes, a fost o matematică universală, nu în sensul extinderii limbajului matematic la restul științelor, ci ca „reducerea efectivă a fenomenelor concrete la proprietăți de natură esențial matematică” (105). În ordinea științifică, lui Descartes, îi aparține întemeierea geometriei analitice și întemeierea fizicii matematice. Știința cartesiană cunoaște două elemente fundamentale: întinderea și mișcarea, cu care, spune Descartes, dacă-i sunt date, poate construi lumea. Esența realității o constituie, pentru știința cartesiană, *cantitatea*. Cunoașterea rațională, prin intelect, prinde raporturi cantitative. Simțurile sesizează numai raporturile calitative, deci neesențiale. Această deosebire între cantitativ și calitativ, corespunde distincției între corp și suflet. Esența realității corporale o formează întinderea. Ca să se vadă cât de mult se bazează Descartes, în fundamentarea științei, pe metafizică, să considerăm mișcarea. Cauza generală a mișcării este Dumnezeu, ideea fundamentală din metafizica sa. Mișcarea e o stare a materiei care rămâne constantă, se conservă tot datorită lui Dumnezeu. Ea „circular”. La baza concepției stă deci o idee teologică.

Descartes se mai ocupă apoi de constituția materiei, de repaos, de figură etc. precum și de anumite probleme fiziologice, explicate însă tot în mod mecanic. Fundamentul mecanic al științei cartesiene „spune d. Uță, este principiul constanței materiei și mișcării în univers. El este consecința ipotezei teologice,

după care „Dumnezeu este imuabil în acțiunile sale”. În concluzie, construcția metafizică și demonstrația logică domină știința cartesiană, care e un raționalism pur.

Cu aceste considerații se încheie interesanta expunerea istorică pe care d. Uță ni-a dat-o asupra lui Descartes. Am fi dorit ca această lucrare să fie o monografie și nu ne îndoiim că, dacă o a doua ediție va fi cerută, autorul ne-o va da.

NICOLAE TATU

EUGENIU SPERANȚIA: *Fenomenul social ca proces spiritual de educație.* (Oradea, 1930).

Punctul de vedere din care autorul privește și judecă fenomenul social, nu este cel pur sociologic. Interesul cu care se urmărește desprinderea și lămurirea sensului educativ al fenomenului social, este așa de mare încât investigația sociologică este mai mult o auxiliară pentru studiul problemei pedagogice pe care o pune fenomenul social. În esență, cartea „tinde să înfățișeze contactul dintre sfera conceptului de *viață socială* și a celui de *educație*”. Înțelesul adevărat și plin al vieții sociale, în toată imensa ei complexitate trebuie urmărit în procesul valorilor, considerate ca fiind conținuturi psihice obiectivate. În procesul genetic al unei societăți valorile au un rol și o importanță determinantă. Adevăratele elemente cari compun o societate sunt valorile. Căci din simpla juxtapunere a indivizilor, priviți ca realități spațiale, nu vom alcătui nici odată o societate, oricât de simplă am concepe-o. Viața socială se rezumă în procesul valorilor, cari, în virtutea unei autorități proprii, prin circulația lor asigură continuitatea acestei vieți complexe. Ele au o durată în timp, o stabilitate, o existență continuă. Ceeace face din grupul social o „entitate durabilă”, și nu o simplă asociație gregară, este păstrarea complexelor de valori. Valorile stau prin urmare la însăși temelia structurii sociale. După această importanță atribuită conținuturilor psihice, raporturilor psihice interindividuale, se vede că autorul împărtășește o concepție idealistă a sociologiei.

Originalitatea cărții, concentrată și bogată în idei, o găsim însă în considerarea vieții sociale ca un imens proces spiritual de educație; educație, bine înțeles, a umanității în întregimea ei. Poziția pedagogică este extrem de largă, în această privință. „Viața socială, în toate raporturile ei, e educativă și nu există fenomen social propriu zis care să nu fie totodată și un proces de educație”. Într-un mediu social este educator. Prin educație, o societate, omenirea întreagă constituită în tipuri diverse de societăți, trece dela starea de animalitate la starea superioară de spiritualitate. Fenomenul acesta al unei treptate și crescânde spiritualizări, este caracteristica esențială a societăților umane. Procesul acesta nu se face însă brusc. Unul din momentele sale cele mai importante este „evoluția dela fortuit la expres (dela spontan și instinctiv la intenționat)”. La baza oricărui act social găsim intenționalitatea. În începuturile lui, acesta se prezintă „ca o realitate ocultă dar necesară”. Prin urmare desbrăcat, lipsit, strein de vreo intenție. În această ipostază idealul educației se prezintă ca ceva fortuit. Pe măsură ce procesul spiritualizării se adâncește și se intensifică, acest ideal se eliberează, se precizează, devenind o forță de coordonare și organizare a acțiunilor educatorului. Sub acțiunea lui puternică, educația își definește caracterele ei, devine expresă, cu un aspect lămurit. Educației, idealul îi imprimă o fizionomie proprie. Desigur că aceasta stă în strânsă corelație cu procesul de diferențiere al vieții sociale. În legătură cu idealul educației se pune, evident, și problema însemnătății propagatorului: ziaristul, profesorul, omul politic și de stat, scriitorul, sunt propagatorii idealului social și ca atare factori eminenți de educație. Problema ainsă aici, se învecinează foarte mult cu cea a vocației.

În rezumat, concluzia ce o desprindem din cartea d-lui Sperantia, care se plasează într-o perspectivă originală și fecundă, concluzie la care s'a oprit însuși autorul, este că: viața socială trebuie considerată ca identică cu circulația valorilor. Dar, în aceeași ordine de idei, această circulație a valorilor constituie condiția primordială însăși a educației. Fenomenul social este prin urmare, în toată unicitatea lui, un proces spiritual de educație.

NICOLAE TATU

M. EMINESCU: *Scrieri politice*. Ediție comentată de D. Murărașu (Editura „Scrisul Românesc”, Craiova).

Sub îngrijirea d-lui prof. univ. N. Cartoian, apare în editura „Scrisul Românesc” dela Craiova o foarte utilă colecție, intitulată: *Clasicii români comentați*. Colecția este menită să aibă un caracter didactic, adică este întocmită pentru uzul școalelor secundare. Dar ea depășește de multe ori această destinație, prin faptul că scrieri de o importantă valoare istorică, ce nu se aflau în librării și pe care deci cititorul, dornic să le cunoască, n'avea cum să și le procure, sunt puse în circulație. Acesta este mai ales cazul scrierilor politice ale lui Eminescu, care nu se mai aflau de mult în comerț. Datorită d-lui Murărașu, avem acum o ediție îngrijită și comentată a acestor scrieri. În introducerea cu care d. Murărașu deschide volumul, ni se dau referințe asupra vieții lui Eminescu, ni se descrie viața publică din România și împrejurările în care Eminescu și-a desfășurat activitatea, ni se arată începuturile ziaristice ale lui Eminescu la „Federațiunea” și „Curierul de Iași”, se insistă asupra muncii depuse de el la „Timpul” și asupra ideologiei politice a marelui nostru scriitor. D. Murărașu analizează noțiunea de națiune și stat la Eminescu, cât și raportul dintre ele. În concepția politică a lui Eminescu națiunea avea primatul, iar statul era gândit în funcție de națiune: statul trebuie să fie național, susținea Eminescu, fiindcă numai atunci geniul specific al poporului român se poate manifesta în toată plinătatea lui. Dar statul nu trebuie să fie numai național, el trebuie în același timp să respecte legile de dezvoltare organică a națiunii, el trebuie să fie o întocmire politică organică. Având o concepție organică despre stat, Eminescu avea și despre legile progresului și ale civilizației o convingere ce stătea în perfectă concordanță cu această concepție: nu există progres prin salturi, ci orice înaintare se face treptat, printr-o schimbare continuă. D. Murărașu se oprește în introducerea d-sale și asupra unei alte noțiuni care în concepția lui Eminescu joacă un mare rol: noțiunea de muncă. Fără muncă nu poate fi progres, nu poate fi civilizație. „O națiune din sânul căreia nu se ridică oameni de muncă, ci paraziți cari debitează fraze, e o națiune pe care-o așteaptă ruina și demoralizarea. Progresul e condiționat de dezvoltarea continuă a muncii fizice și intelectuale. Adoptarea de vorbe ce exprimă instituții nu înseamnă o realizare, fiindcă vorba poate fi fraza culturii, dar nu cultura însăși, nu munca reală a inteligenții” (LI). Orice membru al națiunii este dator să muncească, fiindcă numai prin muncă el se achită de ceea ce primește dela societate.

În adunarea de articole, d. Murărașu a mers direct la izvor: a răsfoit ziarele în care au apărut articolele politice ale lui Eminescu, restabilind în chipul acesta textul exact al multora din ele, pe care alte culegeri mai vechi îl denaturaseră. Astfel, noi avem acum la îndemână o bună parte din scrisul zilnic al lui Eminescu, adunat cu conștiinciozitate: de aceea el poate fi citit cu credința că-l citim în adevăr pe Eminescu.

N. BAGDASAR

PERRIN, LANGEVIN, URBAIN, LAPICQUE, PEREZ ȘI PLANTEFOL :
L'orientation actuelle des sciences. (Introd. par L. Brunschvicg, Paris 1930).

În cursul anului 1929—1930 s'a organizat la „Școala Normală Superioară” o serie de conferințe unde au fost invitați câțiva din cei mai autorizați reprezentanți ai diferitelor științe ca să arăte orientarea actuală a cercetărilor în științele respective. Seria aceasta de conferințe formează conținutul cărții de față.

Scopul conferințelor a fost acela de a expune candidaților în filosofie ultimele adevăruri dobândite în științe. Din primul moment iese în relief interesul ce-l poartă filosofia franceză pentru progresele realizate în științe.

În Franța apropierea între filosofie și științe este una din caracteristicile actuale ale cugetării franceze. Și aceasta corespunde unei vechi tradiții naționale. Tocmai prin colaborarea dintre gândirea filosofică și cea științifică se deosebeste, sub un aspect principal, spiritul francez de cel german și cel englez. Spiritului francez i-a fost imprimată dela început o impulsie raționalistă așa de puternică încât până astăzi se resimte. Este suflul cartesian așa de înrădăcinat în sufletul național francez încât în epoca noastră în fiecare gânditor francez se află ascuns un mic Descartes.

Păstrarea tradiției cartesiene se constată în continua orientare a filosofiei către științele exacte. Este setea permanentă de cunoștințe exacte și precise, de idei clare și distincte. Gândirea franceză ori de câte ori s'a îndepărtat de științe, a devenit sterilă, ori de câte ori s'a apropiat din nou, a renăscut și a devenit originală.

Cu această ocazie savantul a părăsit pentru câteva clipe laboratorul și, fără să fi pierdut ceva din aerul acestuia, a venit să arăte pozițiile cele mai înaintate ocupate de spirit în știința sa.

Astfel Perrin expune rezultatele recent dobândite în domeniul Chimiei-Fizice. Natura realității chimico-fizice, pe de o parte, se înfățișează *continuu* și se integrează realității fizice, pe de altă parte, se înfățișează *discontinuu* și se integrează realității chimice. Chimia și Fizica se întâlnesc așa dar în studiu unei realități ireductibile. Acest domeniu este o recentă achiziție a spiritului.

Langevin scoate în relief noua orientare a Fizicii generale. Caracterul principal al acestei orientări este critica noțiunilor tradiționale și elaborarea unor noțiuni mai greu de mănuit, însă mai potrivite a exprima realitatea fizică. Chestia primă în acest plan este opoziția dintre experiență și teorie. Scopul fizicianului este construirea unei reprezentări globale mai adecvate realității, sprijinită pe datele experienței și formulată în formă deductivă pe baza Matematicii. Progresul se desfășură în două direcții: perfecționarea metodelor de cercetare și traducerea mai desăvârșită a faptelor în termeni matematici.

În domeniul realității fizice s'au obținut rezultate egal de însemnate. Se constată o apropiere între materie și lumină. Întreaga gamă de raze, dela cele mai simple până la cele mai complexe, se înfățișează ca diferite stări ale unei realități electromagnetice. Materia încă nu se poate reduce la o serie liniară continuă, dar natura ei consistă în elemente electromagnetice discontinue. Concluzia este însă aceea că lumina și materia sunt cele două constituențe esențiale ale universului fizic, cele două vehicule ce poartă energia și cantitatea de mișcare în interiorul lumii.

Raportul dintre lumină și materie aduce pe planul din față chestia raportului dintre realitatea continuă și cea discontinuă, dintre lumina compusă din unde electromagnetice continue și materia compusă din grăunți electrizată discontinuu. Chestia aceasta preocupă actualmente pe cercetători în fizică.

Urbain indică problemele mari ale Chimiei. Doi sunt creatorii Chimiei, Lavoisier, cel al Chimiei anorganice, și Berthelot, cel al Chimiei organice. Dar aceasta este o Chimie a *valențelor*. Valențele sau afinitățile naturale de combinare a corpurilor simple au oferit Chimiei speranța de a se constitui după

toate regulile arhitectonice. Valența este însă un principiu mecanic. O parte din realitatea chimică este lăsată la o parte. Aceasta este tocmai acțiunea chimică, esența însăși a realității Chimice. Chimia lui Lavoisier a lăsat în afară acțiunea chimică, a privit-o ca ceva transcendent, ca ceva misterios ce nu poate fi asimilat științii.

De aci va veni însă refacerea Chimiei. Dar au început ipotezele. Așa Berzelius explică acțiunea chimică prin electricitate. Ipoteza a căzut. Cercetările s'au îndreptat către căldură degajată în reacțiunile chimice. Căldura este un element prin care se poate măsura reacția chimică. Cu aceasta s'a născut Termochimia. Paralele cu ea se prezintă însă Termodinamica. Ambele au un principiu comun: conservarea energiei. Grija cea mare a savanților este de a da Termodinamicii chimice formele matematice ale mecanicii pure. Dar dificultățile sunt enorme.

Orientări noi s'au infăptuit și în științele ce studiază natura vie. Trecerea dela natura minerală la natura vie se constată numai prin aceea că provoacă schimbarea radicală a punctului de vedere sub care se cercetează realitatea. Apare ceva nou, un factor formativ a cărui înțelegere completă o deține până acum numai natura. Aceasta a provocat o modificare în metodele întrebunțate. Metodele oricât de precise ar fi devenit în mâinile savanților, nu pot să prindă sub instrumente elementul vital. Cele mai minuțioase și mai profunde cercetări rămân inoperante din acest punct de vedere. Viața ca atare scapă de sub instrumente. Din această cauză spiritului îi revine misiunea de a depăși datele experimentale și de a elabora o doctrină a vieții. Științele biologice trec însă, în acest caz, la un pas depărtare de metafizică. Desăvârșirea rațională a experienței în Biologie constituie pașirea în metafizica vitalistă.

Spiritul științific limitează aceste aspirații. Obligă știința să renunțe la metafizică în interiorul său. Interdicția avântului metafizic provoacă totuși îndreptarea cercetărilor asupra unui alt punct, îndeajuns de însemnat ca să formeze un obiectiv nobil. Este descoperirea determinismului fenomenelor vitale. Științele biologice implică deperminismul naturii vitale ca să poată deveni științe în adevăr explicative. Prin aceasta Biologia modernă se deosebește de vechea istorie naturală. Istoria naturală se mărginea la înregistrarea și descrierea formelor vitale. Biologia caută să înțeleagă acel „pentruce” și acel „cum” al structurii naturii vitale.

Realizarea programului lui Cl. Bernard, de a reduce fenomenele vitale la fenomene anorganice, a format obiectul cercetărilor recente. Însă succesele obținute în această direcție nu trebuie să dea iluzii Biologiei. Asta nu însemnează că Biologia se întoarce la metafizica vitalistă. Dar nimic n'o împiedică să califice de domeniu vital ceea ce încă se găsește dincolo de analiza științifică. Lăpicele spune: „C'est un aveu loyal de notre ignorance; prendre de celle-ci une conscience claire constitue notre meilleure chance pour qu'elle ne soit que provisoire”. (pag. 101).

MIHAIL UȚA

AIME FOREST: *La réalité concrète et la dialectique*. (Pag. 131. ed. J. Vrin, Paris, 1931).

Autorul este călăuzit nu numai de filosofia lui Saint Thomas, pe care a analizat-o într-o altă lucrare a sa: „La structure metaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin”, dar și de filosofia lui Bergson, pe care o citează din primele pagini: „lucrarea intelectuală consistă în a conduce o reprezentare prin planuri de conștiință diferite, într-o direcție care merge dela abstract la concret. dela schemă la imagini” (Bergson, în: *Energie spirituelle*, pag. 188). Ceea ce a fost formulat și de A. Spaier (citată de A. Forest), astfel: „Gândirea conceptuală

este o cunoaștere intențională pură" (în „La pensée concrete, Essai sur le symbolisme intellectuel", pag. 14). Aceasta ne duce la considerarea relației dintre abstract și concret. Problema realității concretului s'ar reduce deci la studiul dialectic corelatului inteligibil-real (sau esență-existență, sau posibil-real). În planul inteligibilului sau raționalului, adevărurile au un caracter de necesitate (ca în deducția matematică), dar au și un caracter ipotetic (vezi aceeași idee desvoltată metafizic de către A. Goerland în: „Die Hypothese, ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der Naturwissenschaft, ed. Vanderhock & Ruprecht, Goettingen, 1911). Aceste adevăruri nu implică după A. Forest, existența obiectului lor. În planul concret al lucrurilor, adevărurile sunt însă dimpotrivă categorice, dar și contingente. Problema distincției dintre real și inteligibil devine astfel pentru A. Forest, problema semnificației contingentului (pag. 9). A. Forest crede că nu este imposibil înlăturarea opoziției dintre adevărurile de fapt sau contingente și adevărurile ideale. Întrebarea ce se pune este numai referitoare la condițiile trecerii între ordinea esenței sau a posibilului, și ordinea realului sau a existențelor. Dacă considerăm însă gândirea ca măsura și locul lucrurilor și postulăm sau existența ideii ca fenomen primordial ce exprimă și justifică realul, sau postulăm ideia existenței lui Dumnezeu, stabilind raportul dintre Dumnezeu și lume, găsim un punct de plecare al sintezei, spune A. Forest. El se găsește întotdeauna într'o realitate actuală primitivă, în sensul că legătura dintre adevărurile cari pleacă din gândire (ideia de cogito), nu sunt posibile decât „dacă Dumnezeu garantează acordul dintre planul existențelor și acela al esențelor în gândire" (pag. 11). Ideia aceasta se regăsește și în spinozism: „substantiae natura prior est suis affectionibus" (Etica, partea I, prop. 1). Pornim deci pentru a înlătura opoziția dintre existență și inteligibil, dela postularea realității absolute a spiritului.

În filosofia neokantiană însă, încercarea de armonizare se face în sensul că tindem către această realitate absolută. Calea este deci inversă celeia postulată de către Descartes și Spinoza. Pare în felul acesta că existența „est affaire de raison", cum spunea O. Hamelin (citat de A. Forest). Prin aceasta, am găsit semnificația contingentului.

A. Forest, verifică tentativele de împăcare a opoziției dintre real și inteligibil, în marele sisteme dialectice ale lui Platon și Aristot, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, O. Hamelin, Lachelier, Boutroux, etc.

În ce privește sistemele lui Platon și Aristotel, ele au lăsat oarecum deschisă problema raportului dintre sensibil și inteligibil, dintre real și inteligibil, dintre formele lucrurilor, ideile și reminiscentțele lor. De pildă, pentru Platon experiența nu e decât punctul de plecare al reminiscentțelor. Dar în ce constă participarea reminiscentțelor la lumea ideilor? Sau în cadrul chiar al lumii ideilor: Care e raportul formelor între ele și cu ideia de bine? De unde scot existențele inteligibile, existența și esența lor? De aci învinuirea pe care Aristotel o aduce lui Platon, și anume că Platon, a voit să considere lucrurile logic, nu real. Adică s'a folosit de metoda care vede lucrurile numai abstract. Așa se explică de ce în „Fizica" sa, Aristotel va studia atât materia cât și forma și va considera materia ca mijloc de realizare a formei, forma cuprinzând virtual posibilitatea pentru materie de a se realiza concret. Aceasta ar presupune că forma și materia merg împreună, deoarece forma este actul unei materii oarecare. Ideia de individualizare prin materie. În felul acesta, nedeterminarea formei este ridicată, prin individualizările materiei și realizările ei, și trece dela o realitate virtuală sau posibilă, la una categorică. (pag. 28). A. Forest încheie cu afirmarea că existența se identifică cu determinarea absolută. Prin aceasta însă, Aristotel ca și Platon de altminteri, n'au justificat încă principiul corelației dintre lumea reală și lumea inteligibilă. A Forest crede că idealismul modern va rezolva problema prin analiza raporturilor dintre gândirea finită și gândirea infinită. Am văzut cum a soluționat Descartes problema. În capitolul intitulat: „Idealismul cartesian", A. Forest adâncește problema punând-o în legătură cu metoda cartesiană intuitivă și ajun-

gând la încheierea lui O. Hamelin din „Le systeme de Descartes”, pag. 232: „pentru Descartes orice cunoaștere nu e decât o revelație”. Mai explicit e pusă problema raportului dintre real și inteligibil în filosofia lui Spinoza. Aci Dumnezeu e adevărul și adevărul este Dumnezeu. Aci adevăr și realitate corespund. Ideia de adevăr este realul însuși. Ceeace se exprimă astfel: sistemul esențelor obiective corespunde sistemului esențelor formale. În fine, în filosofia lui Leibniz, raportul căutat se referă la termenii: eu și existență. „Numai Dumnezeu vede cum acești doi termeni: eu și existență, sunt legați, adică pentru ce există” (Nouveaux Essais, IV). Dificultatea pentru a se rezolvi problema din punctul de vedere al unei teorii a cunoașterii se înlătură prin posibilitatea explicării trecerei dela abstract la concret, dela posibil la real. Această posibilitate depinde de Dumnezeu, care e fundamentul oricărei posibilități.

În esență, în toate sistemele expuse, privind lucrurile sub aspectul corelatului real-inteligibil, succesul dialecticei a fost posibil numai întrucât aceste sisteme au recurs la ideea de Dumnezeu.

Cum este posibil același succes cu privire la idealismul critic?

Dacă filosofia vrea să pună de acord realul cu idealul, atunci criticismul kantian este cea mai bună călăuză. Cu toate că în filosofia lui Kant rămân distincte ideile de intuiție-concept, sensibil-inteligibil, intelect-rațiune, totuși materia și forma sunt în această filosofie două concepte cari servă de fundament oricărei reflexiuni, atât de mult sunt inseparabil legate în orice întrebuintare a intelectului. Știm apoi din „Critica rațiunii pure” că fără sensibilitate, nici un obiect n'ar fi dat, iar fără intelect nici unul n'ar fi gândit. Apoi știm deasemeni că nu putem avea o intuiție care să corespundă lucrului în sine, așa că renunțăm din această pricină, spune A. Forest, să aplicăm absolutului sensibilitatea și intelectul nostru (pag. 73). Avem însă în filosofia lui Kant alături de conceptul naturii, pe acela de libertate. Acest din urmă concept este fundamental pentru „Critica rațiunii practice”. Din această a doua lucrare a lui Kant, noi aflăm că prin actul nostru liber, putem să ne ridicăm la cunoașterea practică necondiționată a suprasensibilului. Ceeace corespunde și ideilor lui Kant din „Critica judecării”. În această a treia lucrare a sa, Kant arată tocmai că între domeniul naturii cunoscută prin intelectul științific și domeniul libertății, trebuie să aruncăm o punte de trecere. Trebuie deci să ne reprezentăm natura în așa fel ca legile ei să nu excludă posibilitatea scopurilor, cari sunt necesar să fie atinse după legile libertății. Introducem aci un concept intermediar și anume pe acela al finalității naturii și în felul acesta, facem posibilă trecerea dela rațiunea pură teoretică, la rațiunea practică și scopurile ei. În judecata teleologică, dispăre așadar opoziția dintre mecanicism și finalitate. Numai sensibilitatea noastră, numai forma timpului impune dualitatea dintre ambii termeni. Ea nu se menține însă în cazul ipotetic, când ne-am plasa din punctul de vedere al cunoașterii lucrului în sine. Atunci, spune A. Forest, nu există nici o distincție între particular și universal, între contingent și necesar, între determinare conformă cu legile intelectului și determinare către scopuri. Așa că deosebirea dintre posibil și real, n'are semnificație decât în raport cu intelectul nostru. Ceeace afirmă și O. Hamelin (citat de către A. Forest) în „Essais sur les elements principaux de la representation”: de îndată ce suprimăm timpul și în consecință diferența dintre intelect și sensibilitate, deosebirea dintre real pe de o parte, și posibil și necesar pe de altă parte se pierde: așa că pentru gândirea netemporală și totuși intuitivă, nu e decât real” (pag. 333). Încheierea este aceasta; într'o lume a lucrurilor în sine, inteligibilul și realul, realul și idealul se contopesc.

Aceasta e însă, cum am văzut mai sus, ceva ipotetic, întrucât nu putem avea intuiția directă a suprasensibilului (A. Forest, pag. 79). Totuși noi l-am sesizat în actul practic al rațiunii.

După Fichte, găsim însă lucrul în sine pentru rațiunea teoretică, în conștiința pură a eului (ideia eului transcendental din filosofia lui Kant). Eul supozesează însă non-eul. În felul acesta facem trecerea dela inteligibil la real. După

Hegel, calea e însă inversă. Spiritul este în filosofia hegeliană, consecința necesară a progresului dialecticei (A. Forest, pag. 83). Raportul aci nu e dela cauză la efect, ci dela mijloc către scop. Totul însă, contradicțiile și antinomiile, sunt aci mișcări ale spiritului, care se realizează. „Totul este în gândire și gândirea este totul, dar totul în forma sa perfectă și în unitatea sa absolută”. Ideia aceasta poate fi exprimată și așa: tot ce e real e și rațional.

Urmează analiza sistemelor lui Lachelier, O. Hamelin, Boutroux, Saint Thomas, sub acelaș aspect al corelatului real-inteligibil. Pretutindeni în cadrul idealismului critic, spune A. Forest (pag. 110), realitatea posibilului nu mai e subordonată unui lucru actual și existent ci „abia în punctul de sosire al dialecticei, sesizăm realitatea plină și într-adevăr actuală a spiritului”.

A. Forest găsește cu toate acestea că în doctrinele prime și cele ale idealismului critic, e o inspirație anoaagă. Dela Platon și până azi, filosofia subordonează toate ideile ei, ideei de bine. Prin aceasta, filosofia „ne-ar permite poate printr'un act de credință morală să trecem peste limitele naturii și în acelaș timp peste acelea ale gândirii” (pag. 110).

Ultimul capitol al volumului tratează despre „contingența și ideia de bine”. Se adâncește punctul de vedere expus mai sus și este prezentat succint propriul punct de vedere al autorului. Sub influența lui Hegel se afirmă ideia unei progresiuni sintetice a realului (pag. 124) și se ajunge la încheierea că „deosebirea dintre real și inteligibil, nu implică obligația într-adevăr de a ne ține de un empirism simplu și este rolul filosofiei să treacă peste acest dualism, pentru a cerceta origina comună a două elemente pe cari rațiunea noastră le distinge și să lege lucrurile cu absolutul în legăturile unei subordonări ideale” (pag. 130). În felul acesta, o analiză mai riguroasă a raportului, a dualismului dintre lucruri și gândire „pornind dela datul cel mai mic, i-ar face evidentă insuficiența și l-ar atașa de absolut, care este Dumnezeu, capabil de a salvarda, explicându-le, toate diferențele dintre lucruri, tocmai din cauză că el nu face număr cu ele” (pag. 131).

Avem de a face, cum vedem, cu o carte bine argumentată, condensată, plină de sugerări pentru problematica în genere a filosofiei contemporane. Prin aceste însușiri, lucrarea de care m'am ocupat este de o reală valoare.

I. BRUCAR

RUDOLF STAMMLER: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (dritte, vermehrte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1928).

Lucrarea lui Rudolf Stammler ne înfățișează, în cadrul cugetării neokantiene, o încercare de a libera problemele filosofiei dreptului de orice determinare empirică și de perspectiva istorică în care spiritul veacului al XIX-a și ideologia de stânga au căutat să le mențină. Încercând însă întemeierea sistematică a unor forme pure în opoziție cu explicația genetică a unor simple generalizări, autorul ne previne că nu este vorba de date înnăscute. Și nici nu trebuie să credem că rațiunea ne va da propoziții de drept universal valabile. În realitate există numai istorie, viața dreptului se desfășoară în istorie. În schimb, ceiace numai cugetarea ne poate da, sunt condițiunile universal valabile care determină dacă o normă aparține dreptului și este îndreptățită (două lucruri cu totul deosebite). Astfel trebuie înțeleasă analiza lui Stammler și astfel trebuiesc lămurite pretențiile metodei lui.

Lămurite și întemeiate. Într-adevăr, dacă problemele fundamentale ale filosofiei dreptului sunt: întâi „ce este dreptul?” și al doilea „ce este drept?” soluția lor este cu neputință de găsit în inspectarea faptelor, căci prin însăși alegerea faptelor de studiat am presupus un criteriu de selecționare dobândit desigur pe altă cale. Ca atare, metoda va consta în analiza critică a elementelor cu care

cugetarea noastră unifică multiplicitatea realului și care sunt independente de variațiunile de ritm ale istoriei.

Prima dintre cele două probleme enunțate este aceea a *noțiunii* dreptului, pe care Stammler o analizează în lumina deosebirii dintre cauzalitate și motivare, pentru a o integra în domeniul voinții, al raportului dintre scop și mijloc. Delimitarea o continuă apoi, în acest domeniu, față de morală care privește numai viața interioară și nu stabilește relațiuni între oameni — și față de obiceiurile convenționale și forța arbitrară, care, deși privesc legăturile oamenilor în societate, nu se impun ca norma de drept printr'o autoritate proprie, rațională, deci inviolabilă. Relațiunea juridică stabilește raportul exact între scop și mijloc în orice fapt social (sau economic), astfel încât în ultima analiză societatea se rezolvă în relațiuni de drept. Cu aceasta, Stammler crede dovedită falsitatea propoziției principale a materialismului istoric: căci organizația economică, implicând ordinea juridică, nu o poate determina pe aceasta.

Cu mult mai bogată în consecințe este soluția pe care o dă Stammler celei de a doua probleme a filosofiei dreptului, care este problema dreptății. Un fapt, odată recunoscut ca aparținând dreptului, mai are nevoie și de *îndreptățire*. Și această nevoie, care este legată de altfel de orice act al conștiinței noastre, corespunde năzuinții către unificare din domeniul științei: în ambele aspecte ale activității sale, mintea omenească tinde să introducă armonia. Caracterul normativ al dreptății nu se poate însă desprinde din fapte; nu conștiința istorică supusă greșelilor poate legitima, ci numai *ideia*, reprezentarea formală a întregii experiențe posibile. Pentru viața socială, formula cea mai cuprinzătoare este îndrumarea fiecăruia spre armonia conviețuirii. Când ne punem întrebarea dacă un fapt este drept, nu ne mai gândim la scopul imediat urmărit, ci căutăm să apreciem în ce măsură tinde el la realizarea scopului suprem: armonia voințelor în societate. Voința îndreptată spre acest ideal, dezbrăcată de orice năzuință particulară o numește Stammler voință pură, iar societatea în care n'ar exista decât oameni cu astfel de voință ar fi o comunitate pură (reine Gemeinschaft). Desigur că această armonie desăvârșită nu este o stare realizabilă în lumea antagonismelor în care trăim, ci servește numai de ideal călăuzitor.

Din cele spuse, și urmând aplicațiile făcute de Stammler, se pot scoate concluzii pentru o concepție mai cuprinzătoare, adică pentru filosofie. În ce privește dreptul însuși, Stammler își dezvoltă părerea într'o analiză pe deplin îngitoare. În afirmația că poate să existe un drept (un raport ce se încadrează perfect în noțiunea dreptului) nedrept (ce nu tinde la realizarea unei conviețuirii armonioase de voințe libere) se găsește implicată ideea unei directive unitare pentru viața juridică însă spre un scop care-i transcende realitatea istorică. Și directiva unitară ne apare atunci când în lipsa unei norme de drept pozitiv, soluțiile sunt inspirate de formule ca: bună credință, bonum et aequum. Treu und Glauben, manifestări directe ale ideii îndrumătoare și nici de cum împrumuturi făcute moralei cum se crede adesea. Dar punctul de vedere unitar astfel dobândit ne deschide perspective mult mai largi. Astfel, în domeniul politice, „activitatea îndreptată spre realizarea bunei stări sociale”, în care Stammler recunoaște tot un raport de scopuri și mijloace, tot o ordine în care stau diferitele voințe, ideea călăuzitoare nu poate fi decât tot armonia socială. Soluția fericită, în politică, va fi aceea care satisface idealul de dreptate, indiferent de numărul celor care o vor îmbrățișa. De aci o critică a democrației și a principiului majorității care substituiesc categoriei calității ce trebuie să stea la baza dreptului, categoria cantității. Binele suprem trebuie socotit în raport cu idealul comunității pure, nu ca expresie a unei cât mai mari mulțimi de păreri. Deasemenea, cealaltă superstiție a politice moderne: egalitatea, substituie ideii de dreptate punctul de vedere edonist al împărțirii unui număr egal de bunuri tuturor, deși există contradicție între căutarea unui principiu obiectiv și întemeierea lui pe o bază pur subiectivă cum e plăcerea.

Și mai interesantă este aplicarea pe care o face Stammler în filosofia isto-

riei. Unitatea istoriei el refuză s'o recunoască imanență devenirii și o descopere numai în idealul care conduce desfășurarea vieții popoarelor: ideea dreptății, în raport cu care particularul faptelor poate fi valorificat. Unitatea istoriei nu stă deci în realitatea acesteia, ci în idealul pe care îl impune mintea noastră. În aceste condiții, problema progresului se pune astfel: va merge oare omenirea în sensul acestui ideal?

Acestei întrebări Stammler socotește că nu-i poate răspunde cu certitudine și este foarte firesc. Numai o filosofie a imanenței se poate rosti în sens afirmativ sau negativ (lucrul s'a văzut cu Hegel și Schopenhauer) căci pentru ea posibilitatea progresului este condiționată de calitățile ce se recunosc realității. La Stammler nu există această condiționare, astfel încât el rămâne perfect consecvent cu metoda preconizată și cu achizițiile ei când refuză să lege de ele afirmarea sau negarea progresului (deși din considerații de altă natură, el înclină spre afirmarea lui).

Lucrarea de care vorbim cuprinde multe alte probleme pe care le-am lăsat de-o parte, urmărind ceiace este esențial pentru noi. Și anume faptul că, părăsind ideea realizării unui principiu immanent devenirii, Stammler ridică deasupra realității un ideal care-i dă sens și unitate. Dar în loc să atribuie acestui principiu de unificare transcendent o realitate ontologică, Stammler ca bun kantian o socotește ca o pură cugetare a noastră, cu valoare universală, e adevărat, însă ale cărei condiții rămân condițiile gândirii logice. Filosofia dreptului își găsește astfel întemeierea dincolo de ideologia de clasă și aci cred că trebuie să vedem *motivul* adânc al lucrării. Această filosofie nu este un mijloc de legitimare a organizației burgheze sau socialiste, ci în raport cu achizițiile ei definitive va trebui să-și verifice propozițiunile orice ordine socială istorică.

NOTE ȘI INFORMAȚII

BILANȚUL SOCIETAȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Din lipsă de spațiu suntem nevoiți să amânăm pentru numărul viitor al revistei publicarea bilanțului de venituri și cheltuieli pe anul 1930, așa cum el a fost citit de d. N. Bagdasar și aprobat în ședința dela 17 Mai a. c.

CENTENARUL LUI HEGEL

La 18 Octombrie a. c. se va comemora la Berlin 100 de ani dela moartea lui Hegel. Comemorarea va dura mai multe zile și va avea un caracter internațional intrucât vor participa reprezentanți din multe țări și vor ține conferințe asupra lui Hegel profesori atât de la Universitățile germane cât și de la cele străine. Până acum s'au anunțat următoarele conferințe care vor să dea la un loc o icoană totală despre filosofia hegeliană: *Baillie* (Leeds): Insemnătatea filosofiei spiritului; *Hessing* (Bennekom): Natura dialecticei; *Calogero* (Roma): Problema logicei hegeliene; *Wigersma* (Haarlem): Filosofia lui Hegel despre natură; *Baer* (Halle): Hegel și matematica; *Tschizewski* (Zähringen): Hegel și filosofia limbii; *Larenz* (Göttingen): Hegel și dreptul privat; *Glockner* (Heidelberg): Estetica în sistemul filosofic hegelian; *Wolff* (Hamburg): Hegel și Shakespeare; *Lasson* (Berlin): Filosofia religiei la Hegel; *Stenzel* (Kiel): Concepția lui Hegel despre filosofia grecească; *Kroner* (Kiel): Hegel și vremea actuală.

Marea Bibliotecă de Stat din Berlin organizează pentru zilele comemorării o expoziție cu manuscrise, cărți și portrete ale marelui filosof.

Celor ce participă le este asigurată o reducere la prețuri la hoteluri, restaurante, teatre, muzee.

Pentru înscrieri și orice alte informații, cei dornici să ia parte se pot adresa d-lui Dr. Helfried Hartmann, Berlin-Britz, O. Bräsigstrasse 34.

După cum am anunțat și în numărul trecut al revistei noastre, Societatea Română de filosofie va organiza deasemeni un ciclu de conferințe pentru comemorarea lui Hegel. Dăm aci titlurile conferințelor fixate: 1. *Dela Kant la Hegel*; 2. *Metafizica lui Hegel*; 3. *Teoria Statului la Hegel*; 4. *Estetica lui Hegel*; 5. *Filosofia religiei la Hegel*; 6. *Hegel în filosofia românească*; 7. *Renașterea hegelianismului*. Conferințele vor începe la 22 Octombrie a. c. și se vor ține în amfiteatrul Fundației Carol.

VOLUMUL OMAGIAL C. RĂDULESCU-MOTRU

Apariția volumului omagial C. Rădulescu-Motru a suferit, împotriva așteptărilor comitetului de inițiativă, o amânare. Volumul va apare la toamnă, în cursul lunii Octombrie, și rugăm pe această cale toate persoanele care și-au rezervat exemplare să scuze întârzierea.

† JOHANNES REHMKE

1848—1930

În preajma Crăciunului trecut, în Marburg, unde căutase liniștea meditativă după retragerea dela catedra universității prusiene din Greifswald, a închis ochii, senin, în vârstă de aproape 83 de ani, Johannes Rehmke. Nu e locul în acest scurt necrolog a ne rosti așa cum s'ar cuveni asupra operei acestuia, despre care nu prea de mult un gânditor cu alte vederi dar informat, Max Scheler, decedat înainte, scria că e una din cele mai semnificative ale prezentului. E destul a sublinia că prin factura ei personală, filosofia lui Rehmke nu tolerează nici o etichetare silnică printr'una din direcțiile actuale, deopotrivă de zgomoase dar inegale ca valoare.

Multă vreme — și din nefericire chiar și azi dar mai puțin în studii și manuale serioase (d. p. Überweg) — Rehmke era considerat, alături de W. Schuppe, drept un reprezentant al „filosofiei imanentei” (totul e conținut de conștiință). Clasarea aceasta e de neertat. Rehmke e adversarul neînduplecat al acestui mod de a gândi altădată atât de răspândit.

Chipul adevărat al acestei gândiri încă multă vreme nu va fi cunoscut, nu din cauza greutăților de înțelegere — din potrivă ea are limpezimea și poate chiar răceala apelor de munte — ci din cauza originalității ei pururea justificate. Filosofia lui Rehmke este un cuvânt de eliberare, căci e singura azi care dă kantismului o grea lovitură, depășind totodată prin tăria și puritatea ei fenomenologia lui Husserl, această filosofie care în opoziție cu începuturile ei promițătoare a pactizat în cele din urmă și cu kantismul și cu bergsonismul.

Fiu al unui învățător din Schleswig-Hollstein, Rehmke, născut în 1848, a început prin a studia teologia și filosofia la Kiel și Zürich. Curios e că acest student în teologie n'a păstrat în cugetarea sa nici o urmă teologică, deși până azi a fost înconjurat de teologi și admirat chiar de neotomiști.

Cu opera *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff* (1880) se abilitază la Berlin, unde admira pe W. Dilthey, care se afla în căutarea unei noi psihologii. În 1885, din îndemnul lui W. Schuppe, e chemat la Greifswald, unde a profesat cu o modestie rară, absorbit fiind de maturarea concepției sale.

Lucrările de căpetenie, cu răsunset mai mult în adâncime decât la suprafață sunt: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (1894, 1905, 1926); *Philosophie als Grundwissenschaft* (1910, 1929); *Die Willensfreiheit* (1911); *Logik oder Philosophie als Wissenslehre* (1918, 1923); *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft* (1925).

M. FL.

† FRÉDÉRIC PAULHAN

Psihologul francez Frédéric Paulhan s'a stins din viață. El lasă o serie de lucrări care ocupă un loc însemnat în psihologia franceză. Cea dintâi lucrare, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, a apărut în 1889, căreia i-au urmat: *La physiologie de l'esprit*; *Les caractères* (1894); *Les types intellectuels: esprits logiques et esprits faux* (1896); *Analistes et esprits synthétiques* (1902); *Psychologie de l'invention* (1901); *La volonté* (1903); *Les mensonges du caractère* (1905); *L'esthétique du paysage* (1913); *La morale de l'ironie* (ed. 2, 1914); *Les transformations sociales des sentiments* (1920); *Le mensonge du monde* (1921); *La double fonction du langage* (1929); *Les puissances de l'abstraction* (1929).

Două sunt principiile care stau la baza psihologiei lui Paulhan: principiul asociației sistematice și principiul teleologiei interne. El admite deci, im-

preună cu asociaționismul, că viața sufletească se compune din elemente ireductibile, dar în același timp el caută să-l depășească prin noțiunea de activitate mintală. Deasemeni el se îndepărtează de asociaționismul tradițional prin aceea că asociațiile nu sunt după el de natură abstractă, ci determinate de conflicte continui între impulsii. În ceace privește raportul dintre suflet și corp, Paulhan este adversarul influenței reciproce dintre acestea și reprezentant al unei concepții paraleliste. Asupra caracterelor Paulhan a încercat o clasificare, stabilind tipuri de caractere, pe care le întemează cu ajutorul elementelor sufletești principale și de care psihologia viitoare va trebui să țină seamă. Dar Paulhan a făcut și din noțiunea de minciună un principiu de explicare a caracterului, a vieții sociale și a operii de artă. Nimeni, susține el, nu lucrează potrivit naturii lui intime, ci fiecare din noi caută să se prefacă și să se ascundă. Toți trăim întrucât simulăm, disimulăm și ne facem iluzii. Minciuna este un element constitutiv al lumii, al societății, al individului. Minciuna este cuprinsă în chiar adevărul însuși. Deaceea operele lui Paulhan în care minciuna servește ca principiu explicativ sunt stăpânite de o trăsătură pesimistă.

Frédéric Paulhan s'a străduit să facă din psihologie o știință exactă și în atitudinea lui de psiholog se observă ușor influența pe care a exercitat-o asupra sa marele psiholog Ribot. El moare în vârstă de 75 de ani.

† JOHANNES VOLKELT

A încetat din viață, în vârstă de 82 de ani profesorul și gânditorul german Johannes Volkelt. Născut la 1848, Volkelt face parte din pleiada de gânditori germani cari în a doua jumătate a sec. XIX au reînviat spiritul filosofic în Germania și au ridicat prestigiul științific al cercetărilor filosofice. Preocupările lui s'au îndreptat în două direcții: teoria cunoștinței și estetica. În domeniul teoriei cunoștinței, Volkelt este adversarul pozitivismului, care vrea să întemeze totul cu ajutorul experienței, cât și adversarul raționalismului, care susține că numai gândirea este izvor de cunoaștere sigură. Volkelt stabilește că sunt două surse de cunoaștere: „experiența pură” sau certitudinea de sine a conștiinței și necesitatea logică. După el, teoriile neokantiene sau transcendentele greșesc când presupun valabilitatea științei: ele nu mai sunt în acest caz critice, ci dogmatice. Teoria cunoștinței trebuie să se dispenseze de orice supoziție, ea trebuie să evite orice prejudecată și să pornească în opera ei de clarificare și întemeiere a cunoștinței de la evidența nemijlocită a conștiinței. Arătarea posibilității cunoștinței este totuna cu indicarea izvoarelor ei originare. Teoria cunoștinței este pentru Volkelt în bună parte o teorie a certitudinii. „Drumul spre adevăr pornește de la certitudine”. În afară de certitudinea logică, el deosebește și alte specii de certitudine: morală, religioasă, estetică vitalistă și naiv-realistă, menite să slujească de bază unei filosofii a vieții. Interesant este însă că Volkelt, pornind de la certitudine, nu rămâne închis în subiectivism, ci caută să-l depășească, folosindu-se pentru aceasta de necesitatea logică. Această necesitate îl ajută pe el să susțină că există un transsubiectiv inexperimentabil și să arate în ce constă ceea ce el numește „minimum transsubiectiv”. Ajuns aici, el părăsește domeniul propriu zis al teoriei cunoștinței și face metafizică, îndepărtându-se în chipul acesta de aproape întreaga filosofie germană a vremii lui.

Dar Volkelt a lăsat lucruri foarte interesante în domeniul esteticii. În explicarea și înțelegerea esteticului, cercetarea psihologică se îmbină la el cu cercetarea metafizică. În lucrările lui de estetică, el stabilește factorii estetici, insistând îndeaproape asupra fiecăruia din el.

Volkelt a fost mult influențat în întemeierea concepției lui de Hegel, Fichte, Schopenhauer și Ed. von Hartmann.

Din lucrările sale pomenim: *Immanuel Kants Erkenntnistheorie* (1879); *Erfahrung und Denken* (1886); *Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen* (1888); *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1892); *Aesthetische Zeitfragen. Vorträge* (1895); *Aesthetik des Tragischen* (1897); *Arthur Schopenhauer* (1900); *Die Quellen der menschlichen Gewissheit* (1906); *System der Aesthetik* (3 vol. 1905—1914); *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze* (1908); *Gewissheit und Wahrheit* (1918); *Religion und Schule* (1919); *Das aesthetische Bewusstsein. Prinzipienfragen der Aesthetik* (1920); *Die Gefühlsgewissheit* (1922); *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit* (1925); *Das Problem der Individualität* (1928).

LUDWIG STEIN

Cu Ludwig Stein dispăre un filosof din generația lui Wilhelm Dilthey, B. Erdmann, Paul Natorp și Eduard Zeller, și care a fost activ până în ultimele clipe ale vieții sale. Prima lucrare filosofică a lui Ludwig Stein datează din 1882, când apare: „*Die Willensfreiheit und ihr Verhaeltnis zur goettlichen Präsenz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters*”. Ii urmează apoi: *Psychologie der Stoa* (1886), *Erkenntnistheorie der Stoa* (1888), *Leibniz und Spinoza* (1890), *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren* (1893), *Versuche einer Kulturphilosophie* (1899), *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie* (1905), *Philosophische Stroemungen der Gegenwart* (1908), *Weltbuegertum. Nationalstaat und internationale Verstaendigung* (1913), *Gegen Spengler* (1920), *Die Juden in der Philosophie der Gegenwart* (1925), *Evolution and Optimism* (1925). În același interval de timp, Ludwig Stein conduce: *Archiv fuer die Geschichte der Philosophie*, *Archiv fuer systematische Philosophie*, editează revista *Nord und Süd* și *Berner Studien zur Philosophie* și „*Bibliothek der Philosophie*”.

Ca filosof, Ludwig Stein este influențat de optimismul universal al lui Leibniz. Influența este clară pentru oricine studiază lucrarea „*Leibniz und Spinoza*”, al cărui subtitlu e acesta: „*Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der leibnizschen Philosophie*”. Ca sociolog, Ludwig Stein afirmă același optimism în studiul vieții sociale a statelor. Toate lucrările sale sociologice duc la plămădirea unui sistem al optimismului social, în care problemele sociale se îmbină și sunt confruntate cu cele filosofice. De aceea unul din comentatorii săi, anume Koigen, a calificat sociologia sa ca o sociologie social-filosofică. Același optimism social rezultă apoi și din felul cum Ludwig Stein vede faptele istorice. El le interpretează ca o devenire continuă și găsește într'insele manifestarea unui proces teleologic. Optimismul social al lui Ludwig Stein poate cu toate acestea să nu fie datorit numai influenței leibniziene, ci poate fi și de origină judaică. Lucrul devine verosimil, dacă știm că filosofia judaică este în esența ei optimistă și că Ludwig Stein, născut în 1859 în Erdő-Bénie (Ungaria), a activat mai întâi ca rabin la Berlin, între 1881—1883, apoi ca profesor la Zürich, Berna și Berlin.

Ludwig Stein a murit la Salzburg, în 1930, în vârstă de 71 ani.