

D. D. ROȘCA

# LINII ȘI FIGURI

EDITURA „ȚARA” SIBIU  
1943

# LINII ȘI FIGURI

*„Ce himeră o oare omul?  
Judecător a toate, imbecilă  
rămă; depositar al adevă-  
rului, cloacă de incertitu-  
dine și eroare: glorie și  
pleavă a universului.“*

**PASCAL**

## DE ACELAȘI AUTOR:

L'INFLUENCE DE HEGEL SUR TAINE, Paris, J. Gamber, 1928, 432 pag.

HEGEL, VIE DE JÉSUS, traduit et précédé d'une introduction, Paris, J. Gamber, 1928, 47+111 pag.

EXISTENȚA TRAGICĂ, încercare de sinteză filosofică, București, Fundația Regală pentru literatură și artă, 1934, 250 pag.

MITUL UTILULUI, linii de orientare în cultura românească, Cluj, 1933.

VALORI VECINICE, extr. din „Luceafărul“, Sibiu, 1941.

FOND ȘI FORMĂ IN FILOSOFIE, extr. din „Luceafărul“, Sibiu, 1942.

DESPRE UNELE PUTERI ALE ȘTIINȚEI, extr. din „Transilvania“, Sibiu, 1942.

D. D. ROȘCA

# LINII ȘI FIGURI



EDITURA „ȚARA“ SIBIU  
1943

*Lui Gheorghe,  
fratele Marinei,  
amintire.*

**Krafft & Drotteff S. A. / Sibiu**

# MINUNE GREACĂ

---

Nu putem vorbi de continuitate de gândire și cultură decât dela Greci încoace. Orice spirit preocupat de problema științei, a filosofiei și a civilizației — și doritor să urce la surse — este nevoit să ia ca punct de mîncare al cercetărilor și considerațiilor sale elenismul. Importanța pe care o prezintă cugetarea greacă pentru întreaga dezvoltare ulterioară a filosofiei europene este enormă.

Cercetările istorice și liguistice mai nouă ne-au ajutat să facem cunoștință cu speculațiile gândirii indice, persice, egiptene, etc. Dar aceste speculații, adesea profunde și bogate, n'au influențat decât foarte puțin cugetarea europeană, din cauza lipsei de contact al Europeanilor cu popoarele respective. Și puțina influență care se poate constata e indirectă; adevă ea s'a exercitat tot prin mijlocirea gândirii grecești.

Aceasta din urmă a influențat puternic, cum se știe, speculația evului mediu. Și-a aservit-o chiar. Ea a influențat mai puțin tiranic, dar neasemănat mai fecund, pe cugetătorii care au trăit dela Renaștere încoace. Și exercită și azi influență considerabilă. Astfel, putem spune fără exagerare că temeiurile înseși ale culturii noastre intelectuale sunt eline.

În Grecia au fost puse mai întâiu, pentru noi, marile probleme care frămîntă și azi cugetarea filosofică.



Acolo au fost inventate mai întâi unele din mijloacele capitale ale gândirii noastre de azi. Incât nu e mirare că, pentru cine judecă lucrurile liberat de unele dogme azi foarte la modă, principalele forme de inteliecțiune elaborate de vechii gânditori ai Eladei precum și problemele ridicate de ei apar oarecum eterne, ele atingând esența și, după credința noastră, interesele permanente ale civilizației europene. Pe de altă parte, visurile pe care au îndrăsnit să le viseze acești gânditori cu inteligență disciplinată și imaginație roditoare, sunt cele mai strălucite din câte au trecut vreodată prin mintea omului.

Istorie în înțelesul adevărat al cuvântului nu poate fi numit decât trecutul care trăește încă în trupul și'n conștiința prezentului („conștiință” în sensul larg al termenului). Care trăește nu numai ca simplă reminiscență, ci ca putere ce mână prezentul mai departe. În ceea ce ne privește pe noi, cei de azi, Grecia cu filosofia și întreaga-i civilizație ridicată pe aceasta, face parte — vrem, nu vrem — din trecutul care continuă să trăiască; în noi și prin noi.

Până și știința elină, cât ne-ar apărea ea azi de stângace, de neînțeleasă oarecum, ne interesează nu ca ceva ce-ar aparține exclusiv trecutului mort, ci ca plăsmuire care poate prezenta din numeroase puncte de vedere interes de actualitate.

Se pare că nicăiri ca aici, la Elada, nu se potrivește afirmația lui Herder că ceea ce ce avem mai de preț nu noi l-am creat: Am moștenit dela Greci pâna și *forma minții* cu care și 'n care gândim...



Dar, să fim drepți și să nu uităm să spunem că trecutul elin continuă să acționeze asupra prezentului poate nu numai întărind și îmbogățind viața intelectuală a acestuia. În unele privințe s'ar putea întâmpla ca moștenirea greacă să ridice în calea inteligenței și oarecare zăgazuri păgubitoare. Căci am moștenit dela Elini nu numai ordonatoare idei generale și positive cunoștinți de amănunt, nu numai idealuri creatoare de propășire și dexterități ingenioase, ci și câteva prejudecăți și superstiții. Cunoașterea trecutului grec e deci binefăcătoare și pentru acest motiv: Ea ne poate libera de sub apăsarea pe care o exercită asupra unora din moravurile noastre intelectuale această din urmă moștenire.

De altfel, ignoranța unui trecut ca cel elin ne este, nouă celor ce trăim pe temeiurile ridicate de el, aproape imposibilă. Căci, dacă foarte puțini pot spune c'au citit din Platon sau din Aristotel, totuși spiritele cultivate ale Europei trăesc, chiar și când nu-și dau seama, cu idei, cu multe idei, de-ale acestor gânditori, cu noțiuni elaborate și fixate de ei. Rohde, autorul celebrei *Psyche* a și spus că Grecii au gândit prin anticipație (*vorgedacht*) pentru întreaga omenire. Iar Renan a scris celebra frază: Rațiunea s'a născut în Elada.

Incât, dacă e justă definiția de „animal rațional” ce s'a dat omului, putem spune că, pentru noi Europeanii, însuși omul s'a născut în Elada.

## II.

Iată de ce s'a vorbit și se vorbește încă, pe bună dreptate, de „miracolul grecesc”.

Numim miracol, cum se știe, un fenomen pe care nu-l putem încadra în lanțul de cauze și efecte ce se cheamă Univers. Numim miracol, altfel spus, un fenomen care e oarecum un început absolut.

Există însă începuturi absolute în natură și 'n istorie? În sensul plin al cuvântului de sigur că nu. Și de sigur că nu se poate spune în acest sens nici de cugătarea elină c'ar fi fost un astfel de început.

Cu toate acestea, se poate vorbi într'un anumit sens de miracol grecesc. Să precizăm:

Fără îndoială, Elinii au avut și ei predecesori. Filosofia și știința greacă datoresc multe Orientului. Elada a primit din Răsărit o bună parte a materialului intelectual cu care a lucrat. A primit nituri religioase, cunoștințe practice, dexterități, procedee tehnice.

Se știe că filosofii și poeții Greciei au exaltat totdeauna știința, dar mai cu seamă înțelepciunea Orientului. Au mers uneori până acolo încât au ascuns sub emblema acestei înțelepciuni chiar și idei absolut nouă, idei care le aparțineau. Neopitagoricienii, neoplatonicienii, alexandrinii și scriitorii creștini sunt cei care au afirmat mai cu insistență existența influenței orientale în Elada.

S'a spus, de pildă, că Platon n'ar fi fost decât un Moise care a vorbit grecește...!? Clement din Alexandria îl numea pe același Platon „filosof iudaizant”. Găsim însă afirmațiuni asemănătoare și la Herodot și la însuși Platon și Aristotel. Acesta susținea că leagămul științei matematice ar fi fost Egiptul. O legendă

foarte răspândită pretindea că Thales și Pythagora, deci înșiși întemeetorii științei eline, ar fi importat această știință din Egipt. Acesta din urmă, afirmă tradiția pitagorică, a cunoscut personal pe Zarathustra iar pentru a explica cunoștințele enciclopedice ale lui Democrit, tradiția vorbește de călătoriile lui în Egipt și în Babilonia, unde a cunoscut fahirii.

Fapt incontestabil: secolul al VII-lea și al VI-lea a. Ch., epoca în care apar cei dintâi gânditori elini, este și perioada când relațiile Greciei cu popoarele din Orient devin foarte active: Golfurile ospitaliere ale Eladei privesc spre Răsărit, spre marile centre de cultură asiatică veche. Grecii au avut temperament de neobosiți călători. Pe mare și pe uscat, corăbii și caravane au putut stabili comunicații relativ ușoare și bune între Ionia și Fenicia, Babilonia, Egipt. Și, prin acestea, contact indirect cu India, poate chiar și cu China. În sfârșit, contactul cu civilizațiile streine, chiar și când acestea nu erau prea dezvoltate, a trebuit să contribuie în măsură importantă la lărgirea orizontului intelectual al Grecilor.

Astfel, nu se poate nega că Elinii au avut, fără îndoială, norocul de a moșteni un patrimoniu intelectual. Speculația elină, în forma în care ea apare deja la început, a fost făcută posibilă printr'o achiziție prealabilă de cunoștințe de amănunt. Astronomii caldeeni ca și inginerii măsurători de pământ ai Egiptului au contribuit să prepare elanul de mai târziu al gândirii grecești...

Iată de ce, pornind dela date și considerații ca cele

de mai sus, cercetători ca Bailly, Biot, Roeth, ș. a. au negat în bună parte originalitatea speculației eline.

\*

Dar, examinând faptele cu atentă grijă, constatăm totuși, ca 'n ciuda considerațiilor și datelor de mai sus, nu poate fi vorba de o influența propriu zisă a Răsăritului asupra spiritului însuși al gândirii eline. Nu se poate în nici un caz susține că filosofia greacă ar fi fost importată de aiurea în Elada, că n'ar fi fost, prin spiritul specific care o animă, produsul natural al însuși pământului elin.

Caci, mai întâi, să nu scăpăm din vedere că, dacă filosofii și istoricii greci au ridicat în slavă înțelepciunea Orientului, au făcut-o adesea ca măsură de prudență. Au făcut-o pentru a ascunde paternitatea unor idei care contraziceau tradiții sacre în Elada. Și-au făcut-o, tot atât de des, și cu scopul de a da mai multă autoritate propriilor lor idei, dat fiind prestigiul legendar de care se bucurau, pe drept sau pe nedrept, în opinia greacă civilizațiile mai mult bănuite decât cunoscute ale Răsăritului. Sa nu pierdem din vedere, în sfârșit, că datele pe care le avem sunt foarte vagi, reduse ca număr și cât se poate de problematice. Sprijinindu-ne numai pe ele, nu ne este îngăduit să contestăm originalitatea speculației eline.

Admițând apoi că relațiile între Elada și Orient au fost atât de intense și de întinse cum cred unii istorici bazați pe informații mai mult sau mai puțin pozitive, ce ne îndreptățește să luăm de bună și credința că ci-

vilizația cea mai veche posedă cu necesitate speculația cea mai înaltă și știința cea mai evoluată?

Să nu uităm nici faptul istoric că orgolioasa preoțime egipteană a făcut eforturi mari pentru a deriva toată cultura grecească din cea egipteană. Astfel, Egiptenii au susținut că Solon n'a făcut decât să aplice în Elada ideile lui Amasis în materie de legislație. Iată însă că azi știm pozitiv că Amasis a trăit . . . după Solon!



Singura metodă riguroasă pentru a stabili ce anume datorește Orientului știința și filosofia născândă a Greciei, este să examinăm, după monumentele care ne-au rămas, caracterele științei orientale și să le comparăm cu acelea ale speculației eline.

Ce constatăm făcând acest examen? Care e spiritul specific, adânc, ce animă știința Orientului? El a fost eminentemente practic. Observații izolate, deși uneori foarte numeroase, observații sugerate de probleme practice, constatări de natură pur empirică și de valoare particulară, locală aș zice, iată știința Orientului!

Mintea Orientalului n'a încercat să-și *demonstreze* constatarea empirică pe care a făcut-o și nici să *generalizeze* judecata adesea justă pe care a pronunțat-o în legătură cu fiecare caz particular de același gen.

Dar, considerată această constatare la lumina conceptului care definește adevărata știință, este o prăpastie între spiritul ce animă inteligența care se oprește la pure înregistrări empirice și duhul care suflă

în gândul ce simte nevoia unei demonstrații raționale. La lumina acestei judecăți, ne dăm ușor seama că, oricât de exacte ar fi fost d. ex. observațiile astronomice făcute de astrologii caldeeni conduși în investigațiile lor de considerații politice, ele nu sunt știință în adevăratul sens al termenului. Intre acestea și să zicem demonstrația geometrică a proprietăților cercului, sau căutarea desinteresată a unei ipoteze ce-ar explica fazele lunii (cum o găsim la pitagoricieni) deosebirea este de *calitate*. Altfel spus, știința elină, atâta câtă a fost, era *altceva* decât ceea ce a fost cea orientală, dacă ținem cu orice preț s'o numim știința și pe aceasta.

Spiritul și metoda grație cărora știința greacă a devenit posibilă sunt lucruri despre care știm cu siguranță că n'au fost importate din Răsărit în Elada. Deja Platon văzuse ager când făcea distincție netă între spiritul profund din care purcedea speculația elină și cel practic care se găsea la fundamentul științei egiptene: De o parte: grija de câștig și oarecare îndemânare practică, scrie Platon, de cealaltă: grija de a ști pur și simplu.

Știința Orientului n'a fost în stare să se ridice de-a-supra preocupărilor utilitare sau a curiozităților de amănunt, nici după ce venise în contact cu filosofia grecească. Graba cu care Răsăritul a căutat să facă aplicații practice imediate, a înăbușit în germene începutul de știință pe care fusese în stare să-l creeze.

Ceea ce primii gânditori elini au putut împrumuta din Orient nu sunt deci decât materiale acumulate de o îndelungată experiență. Sunt *date* care conțineau în

mod virtual probleme pentru o reflexie ulterioară mai înaltă.

Elaborație ce va fi în măsură să se facă și să evolueze dusă de singurul gând de a *ști*. Reflexie în stare să caute mai întâi o explicație rațională a lucrurilor, și numai pe urmă, și oarecum indirect, să caute în această speculație desinteresată secretele acțiunii unei aplicații practice posibile.

*Gândire care știe să facă abstracție dela utilul imediat, iată caracterul specific al speculației eline, iată nouțateea ei.* Gândire care, la un moment dat al evoluției ei, știe să se libereze de sub apăsarea tiranică a unei necesități exterioare, streine de ea însăși. Gândire ce ne apare ca exteriorizarea intelectuală liberă a unei nevoi interne. Gândire ce a intrat în lume în chip *gratuit*, aș zice.

Diferența calitativă care desparte cugetarea orientală de speculație greacă e deci marcată de trebuințele sufletești deosebite căroră le-au corespuns cele două științe și de felul deosebit în care ele se vor organiza din punct de vedere logic: Știința orientală: inventar de date, adunate cu scopul de a servi la aplicări practice; știința aservită acțiunii prin însuși principiul ei constitutiv. Știința elină: corp de doctrină născut din nevoia de a explica rațional lucrurile și din dragostea desinteresată a ordinii acestora. Ordine pe care ea o va postula ca eternă în timp și universală în spațiu. Știința elină: disciplină organizată sau, mai exact, căutând să se organizeze în propoziții ce derivă una din alta formând un întreg închegat și întrezărind ideea unei



științe universale, ca ideal care-ar putea fi odată realizat.

Acest caracter al gândirii grecești constituie noutatea, marea noutate care a intrat în Istorie prin Elini. Acesta este, după credința celui ce semnează prezentele pagini, miracolul grec. Și, ca să fiu și mai precis: Miracolul elin este mare nu atât pentru începuturile lui, cât din cauza prodigioaselor consecințe pe care le implica.

Faptul că Elinii au utilizat materiale luate de la Orientali nu poate fi, prin urmare, considerat ca lipsă de originalitate, dat faptul că altădată, mult mai important, că Grecii au construit cu material vechiu — pe care de altfel l'au îmbogățit enorm, s'o spunem! — un monument cu desăvârșire nou.

Adevărata originalitate a civilizației eline constă, în plus, în perfecția și multilateralitatea ei, și nu în începuturile ei. Diels, autoritate în materie, a negat până și împrumuturile materiale (cantitative) făcute de știința elină în Orient. Reiese, credem, din cele spuse până aici că nu e nevoie să mergem atât de departe ca Diels pentru a „salva” originalitatea greacă . . .

### III.

Dar să ne oprim puțin la cele schițate acum mai în urmă, spre a scoate în suficientă evidență importanța cugetării grecești pentru dezvoltarea ulterioară a culturii europene.

Fără îndoială că, ceea ce face din om cel mai de te-

mut animal, este supleța cu care omul știe să se adapteze la cele mai complexe și mai nefavorabile condiții de viață. Privită din acest punct de vedere, inteligența noastră nu e decât „un mijloc care ne scoate din încurcătură”. Incontestabil, omul e animalul care a arătat cea mai mare putere de invenție pentru a para loviturile sorții.

Tot atât de adevărat e însă că această supleță în adaptare, acest triumf al omului asupra naturii, nu-l așează în fruntea viețuitoarelor decât ca pe întâiul între egali. Nu-l diferențiază de acești egali ai săi decât cantitativ.

Știința și cugetarea care urmărește ca ultim scop al lor o cât mai perfectă adaptare la condițiile existenței înconjurătoare sunt fiicele acestei inteligențe animale, organ biologic foarte eficace, dar numai atât. Orice invenție tehnică e acumulare de forță în lupta pentru trai. Ea face din noi animale cu tentacule mai lungi și cu ghiare mai ascuțite, dar numai atât.

Ceea ce însă îl diferențiază *calitativ* pe om de animal, ceea ce propriu zis îl face om, e darul pe care acesta îl are uneori de a cugeta, a inventa, a activa în mod *gratuit*, pentru a folosi expresia la care recusesem mai sus. Darul de a inventa fără silă exterioară, fără a fi terorizat de porunca implacabilă a instinctului de conservare se aseamănă cu puterea sufletească ce-l face pe copil, sau pe adult, să se joace.

Această activitate liberă poate fi instinctivă, adică deloc sau abia conștientă. Aunci se nasc d. ex. mitu-

rile religioase. Dar nu de această invenție e vorba aici, ci de cea care ia naștere în chip pe deplin conștient.

Momentul acesta este deciziv. În această clipă se transformă omul, din animal rapace și interesat, în ființă liberă și cu adevărat creatoare.

Construcția liberă de care vorbim poate îmbrăca forme de expresie diverse: formă artistică, filosofică, științifică. Cele din urmă sunt, ni se pare, condiționate de cea dintâi, căci numai în clipa când omul a început să poetizeze conștient, a început să și gândească liber.

Aceste forme de exteriorizare a valorilor sufletești sunt strâns legate între ele. Atât de strâns încât pot fi considerate, cu Hegel, Taine și alții, ca aspecte diverse ale aceleiași esențe. Experiența ne arată că marii creatori în ale spiritului, cei mari de tot, au știut să concilieze într'o armonie rodnică aceste forme de activitate spirituală, atât de deosebite la aparență. Filosofii mari au fost și oameni de știință și, în felul lor, și artiști, și poeți.

#### IV.

Decât, tocmai Elinii au fost aceia care, între toate neamurile cunoscute până azi, au știut să unească în chipul cel mai fericit forma de expresie artistică cu cea filosofică. Și, dacă nu se poate stabili cu absolută rigoare, se îmbie dela sine ca foarte probabilă ipoteza, că fecunditatea inteligenței grecești precum și importanța mare pe care Elada o prezintă pentru cultura noastră s'ar putea explica tocmai prin faptul rar și

splendid, că civilizația elină s'a rezemat pe darul grec de a ști crea sinteza de care vorbim.

Cert este în orice caz că marii gânditori creatori ai Eladei sunt tot atât de mari artiști. Iată una din cauzele care explică în parte de ce gândirea lor inclină să purcedă mai mult prin largi intuiții plastice, decât prin îngrămădire de amănunte meticolos adunate, sau prin analize riguroase. Aceasta, chiar și 'n cazurile când amănunțele erau la îndemână și semnele virtuților analitice sunt evidente. Sistemele lor tind în primul rând să ordoneze *frumos* datele și ideile. Când zicem *frumos*, ne gândim la „*formosus*”, care vine dela „*formă*”.

Jocul facultăților speculative la Elini a mers mâna în mâna cu jocul instinctului artistic. Și-atunci înțelegem de ce spiritul lor s'a arătat geometric în substanța intimă a tuturor creațiilor sale mari. Spirit eleat, mare meșter al demonstrației, iubitor pasionat al rațiunii care construiește *frumos*, mânată de nevoia internă de a *vedea clar*, așa ne apare sufletul elin în ceea ce a avut el mai caracteristic, mai esențial.

\*

Înainte de a merge mai departe, să zăbovim cu folos la această însușire mare a inteligenței grecești. Mare, pentru că, în momentul istoric în care a apărut, nouă; și mare, pentru că rară, în istoria tuturor timpurilor.

Imi place să văd apoi în această implacabilă nevoie de a vedea limpede și cea mai adâncă trăsătură a spiritului elin. O văd jucând rol decauză determinantă în

structura formei mintale a marilor creatori greci: Ea explică în bună parte alte inclinații intelectuale eline și lamurește unele atitudini caracteristice ale inteligenței grecești.

Nu ne vom opri decât la două dintre acestea. Și anume: Cu ajutorul acestei imperioase nevoi de a vedea clar vom căuta mai întâi să lămurim în bună măsură atitudinea spiritului elin în fața ideii de infinit. În al doilea rând, tot această calitate dominantă a spiritului elin ne va lumina legătura pe care o constatăm adineaori între facultățile speculative și instinctul artistic al Elinilor.

E cunoscută de toată lumea inclinația speculației clasice grecești de a elimina din operațiile ei, ca pe o valoare negativă, ideea de infinit. Este de sigur uimitoare această repulsiune la niște inteligențe atât de pătrunzătoare și atât de luminoase. Dar repulsiunea vine tocmai din dorul de prea mare, de prea curată lumină.

Conceptul de infinit e o idee ce nu poate fi gândită cu absolută limpezime. Mai mult: cristalina inteligență elină era convinsă că această idee nici nu poate fi *gândită real*. Spiritul grec s'a „scandalizat” în fața ei ca în fața a ceea ce e nebulos și de nepătruns. În vampa luminii acestui spirit, conceptul de infinit se topea în ideea de „nedefinit”, de „lipsit de contur”, de „nedeterminat”, de „vag”, de „neclar”. O idee considerată atât de iremediabil de nebuloasă nu putea, în consecință, să apară unei inteligențe atât de exigente, atât

de dornică de limpezime perfectă decât ca o idee ce nici nu e idee.

De aici tendința puternică de a nega chiar și existența corespondentului real al unei astfel de — pentru Elini — pseudoidei. Drept urmare tot de aci, nevoia de a concepe lumea ca sferă (corp cu contururi nete), și fecunda idee de „atom”: Lume-sfera înseamnă oprire în fața infinitului mare; atom e echivalent cu oprire în fața infinitului mic.

Alături de această cauză de ordin intern, pot fi invocate — ca totdeauna în lămurirea astorfel de probleme — și cauze de natură istorică. Cauze acționând în aceeași direcție și întărind oarecum inclinația nativă a spiritului elin. Unele dintre acestea ne apar pe cât de naturale, pe atât de simple și de limpezi:

Pentru a accepta ca instrument de lucru o noțiune lipsită de suficientă claritate ca aceea de infinit, e nevoie de anume „cumințenie”, de o anume resemnare a inteligenței în fața inevitabilului, în fața a ceea ce-ți apare iremediabil straniu, căci nu perfect asimilabil. Aceasta supleță intelectuală nu poate fi decât rodul unei „experiențe” științifice și filosofice pe care Grecii, cu toată agerimea spiritului lor, *n'au avut timpul necesar* s'o poată câștiga. Și aceasta, pentru tragicul motiv ca Elada și cultura ei au dispărut cu mult prea repede.

Tot această din urmă împrejurare explică și faptul următor: Putința de a lucra cu o idee ca aceea de infinit, cere ca inteligența să fi atins o treaptă de abstracție pe care spiritul elin, cu toată genialitatea

lui, n'a avut timpul istoric necesar și *experiența intelectuală corespunzătoare* ca s'o poată urca.

Caci, din istoria astronomiei eline, d. ex., putem scoate indicii sigure, pozitive că, dacă Elada nu pierea atât de curând, Grecii ar fi descoperit infinitul spațio-temporal. Aceasta ar fi dus poate și la anume descoperiri geografice din care o inteligență ca cea elină ar fi scos, cu două mii de ani mai de vreme, învățăturile pe care aveau să le scoată alții, mai târziu. Numai unele prejudecăți sau anume teorii preconceptuate ne-ar putea împinge să presupunem că spiritul grec n'ar fi fost în stare să se obicinuească, încetul cu încetul, să accepte infinitul, ca realitate mai întâi, ca idee pe urmă, chiar dacă aceasta ar fi continuat să rămână nebuloasă, cum a rămas în realitate până 'n zilele noastre . . .

În această ordine de idei, și rămânând pe planul nostru de discuție, ni s'ar putea aduce un argument potrivit, scos din cazul Inzilor:

Se știe că gândirea indică a luat atitudine pozitivă în fața ideii de infinit. Ni s'ar putea obiecta, prin urmare, că cu greu se poate susține că Inzii au luat o astfel de atitudine pentru că ar fi avut în urma lor timpul istoric necesar care să îngăduie gândirii indice să realizeze gradul de abstracție corespunzător. Într'adevăr, nu se poate susține acest lucru.

Dar, această „virtute” a cugetării indice ne pare plausibil lămurită dacă reținem faptul că în gândirea indică elementul etic-religios este determinant chiar și când e vorba de operații ce-ar trebui să se desfășoare

pe planul inteligenței pure. Aceste elemente extraraționale fac apoi ca inteligența să nu reușească să ajungă a se mișca liber pe planul care-i este propriu; și numai pe acest plan. Drept urmare, operațiile ei nu sunt duse cu suficientă consecvență logică până la capăt. În consecință, negura ce se ascunde în unele concepte nu e descoperită totdeauna. Sau, când e descoperită, nu e „trăită” de inteligență până în adâncuri. Nu e „realizată” complet de o inteligență neeliberată îndeajuns de mitic și de magic.

Separarea rațiunii de mitic și de magic este alt titlu de mare glorie a Eladei, și o altă față a miracolului grec.

La lumina considerațiilor de mai sus, atitudinea negativă a spiritului elin față de ideea de infinit se arată a fi desprinsă dintr’o „forma mentis” ce reprezintă o treaptă de evoluție ce depășește pe cea din care a purces atitudinea pozitivă a Inzilor. Iar motivele care determină poziția noastră, a celor de azi, pozitivă și ea în fața acestui concept, motive amintite mai sus în treacăt, explică de ce o socotim pe aceasta dictată de o gândire ce, la rândul ei, reprezintă o treaptă de dezvoltare care depășește pe cea atinsă de Greci.

O depășește, nu pentru că noi am fi *din naștere* superiori Elinilor — cine ar putea ști vreodată un astfel de lucru? —, ci pentru excelentul și simplul motiv că, moștenitori fericiți, noi am zidit *mai departe* pe începuturile greu de întemeiat lăsate nouă de Greci.

Drept concluzie generală la această parte a eseului nostru, reținem faptul că, spre a explica atitudinea negativă a spiritului elin în fața ideii de nemărginire,



nu e nevoie să recurgem la spenglerianul și misticul sentiment al spațiului limitat, sentiment care ar fi fost specific sufletului grec și care ar trebui considerat drept simbol al culturii eline. Impotriva teoriilor spengleriene, susținute de altfel cu extraordinară strălucire de marele lor autor, cel ce semnalează aceste pagini crede deci, că diferența de atitudine în fața ideii de infinit, constatata la Elini și la Moderni, nu pare a fi determinată în chip necesar de diversitatea de sentimente ale spațiului care ar caracteriza și 'n buna măsură ar crea sufletele culturilor respective (spațiu limitat la Greci, spațiu nelimitat la Moderni).

Nu credem că Grecii s'ar fi comportat negativ față de „infinit” pentru că stilul culturii antice ar fi fost determinat, cu fatalitate, de sentimentul misterios al spațiului limitat. A susține că Elinii au arătat repulsiune față de conceptul de „infinit” pentru că sufletul grec ar fi avut, ca principală determinantă a sa, un mistic sentiment al spațiului limitat, îmi pare a raționa cam asemănător cu medicii lui Molière când spuneau sentențios: Ceaiul preparat din această buruiană adoarme pentru că buruiana aceasta are virtuți soporifice . . .

Caci ni se pare evident că n'ai explicat deloc un fenomen dat în experiență, derivându-l dintr'o entitate construită și 'n definitiv necontrolabilă. Dinpotrivă, procedând astfel, ai făcut fenomenul și mai misterios și-ai reușit eventual, tocmai din acest motiv, să-i crezi un fals prestigiu înaintea inteligențelor care confundă ceea ce e nebulos și nu prea bine înțeles, cu ceea ce e adânc.

Cititorul acestor pagini a observat apoi de sigur că cel ce le iscălește crede, împotriva celui ce a scris splendida „Prăbușire a Apusului”, că există o oarecare continuitate de cultură în istoria omenirii. Că există, implicit, și o umanitate civilizată, formată din popoare numeroase și constituită grație existenței și acceptării unor valori general omenești (și în orice caz general europene).

Mai mult: ca unul care, cu tot talentul de mare vrăjitor al lui Spengler, nu poate fi convins că diversele civilizații umane ar fi, asemenea unor compartimente fără comunicație între ele, entități create de misteroase și specifice sensibilități spațiale, cel ce scrie aici crede — în chip cu totul intempestiv, o știe — că în străfundurile conștiinței insului uman civilizât (oricărei comunități și națiuni ar aparține acesta) există elemente reale prin care se poate defini noțiunea de „om general” — da! om general —.

Dacă în cele ce preced am luat poziție fața de autorul bogatei „Prăbușirii a Apusului”, n'am făcut-o la întâmplare. Deși ne dăm seama că arhitectonica prezentului eseu a suferit din cauza discuției aici deschise, am luat totuși atitudine pentru că, în desbaterăa unor chestiuni ca cele ridicate acum, nu e îngăduit să treci cu vederea o operă de importanța celei spengleriene. Tinerețea noastră, petrecută cu încântare și cu neîntrerupt sentiment de grațitudine față de soartă într'un mediu spiritual care nu arăta nici gust nici entuziasm pentru o operă atât de ambițioasă și, din această cauză, atât de „suspectă” ca aceea a lui

Spengler, tinerețea noastră, zic, s'a lăsat totuși fascinată timp îndelungat de sugestiva și animatoarea „Prăbușire a Apusului”. Dacă cu toate acestea combatem aici idei fundamentale expuse sau numai postulate în cuprinsul acelei cărți, dacă nu acceptăm cu deosebire pe cea pe care o socotim capitală (adecă pe aceea a sentimentului spațiilor specifice, determinatoare de stiluri culturale), o facem, evident, pentrucă uimitoarea și minunata construcție spengleriană ne apare lipsită de soliditatea pe care ea o afișează atât de dogmatic. Și-apoi, o mai facem pentrucă, în postulatele ei fundamentale și în consecințele ei ultime, doctrina spengleriana se găsește oarecum la antipozii propriei noastre concepții despre existență. Aceasta, expusă sintetic în cartea noastră „Existența Tragică”, nu ne îngăduie să evitam de a lua atitudine în fața unei opere atât de importante ca cea spengleriană. Operă citită de puțini, dar care deși necită, a exercitat și exercită încă o influență foarte mare asupra multor spirite.

În ce privește teoria valorilor implicată, în cele scrise mai sus și formulată ceva mai explicit în precedentele alineate, ea se sprijinește tot pe concepția noastră generală despre existență. Jalonată în cartea de sinteză acum amintită, teoria aceasta a fost și este susținută în toate scrierile noastre care ating, direct sau indirect, problema valorilor spirituale.<sup>1</sup>

\*

---

<sup>1</sup> Un rezumat limpede al concepției noastre despre valori se găsește în cartea domnului *Izidor Todoran* intitulată „*Bazele axiologice ale binelui*”, Sibiu, 1942, pp. 60—66 și 78—81.

Cât privește raportul strâns pe care-l constatam la începutul acestui capitol al eseului nostru, între facultățile speculative și instinctul artistic (plastic) al sufletului grec, el se lămurește în măsură însemnată dacă ținem seamă de următoarele: Nu vei putea vedea limpede decât acolo unde ai reușit să stabilești contururi și limite precise. Pentru a vedea clar într'un conținut oarecare, e nevoie să-l stăpânești cu mintea ca pe un *întreg* bine încheșat. Să-l vezi oarecum *plastic*. Și vice-versa: cine-și găsește una din marile plăceri ale sufletului său în viziunile plastice, va simți repulsie față de tot ce nu e conturat, ce e nedeterminat, nebulos. Trebuie de a vedea întreg ne apare deci condiționată de nevoia de a vedea limpede. Dar și întors: în împărăția duhului legăturile cauzale sunt de obicei raporturi de reciprocitate.

Pricepem, în consecință, de ce la Greci plăcerea de a înțelege limpede s'a confundat oarecum cu plăcerea de a gusta artistic.



Și, pare-se că tocmai acest din urmă element, adică cel artistic, împrumută un fel de tinerețe vecinică cugetării marilor filosofi ai Eladei. Democrit sau Platon sunt tot atât de puțin învechiți azi ca și Sofocle sau Fidias...: Produsele artei mari nu învechesc, cum știm, niciodată... Forța Elinilor a fost marea lor facultate de a organiza în totalități plastice haosul, în orice formă l-ar fi întâlnit. De a organiza haosul cu ajutorul unor

reprezentări care nu lasă drept de existență diformului, nedefinitului, vagului, nelămuritului.

Secretul farmecului mereu viu pe care-l exercită, fascinant, și azi, asupra spiritului nostru cei mai mulți dintre filosofii Eladei, și mai ales cei ce-au gândit înainte de Socrate, e, pare-mi-se în puterea cu care ei au știut să unească și să concilieze în spiritul lor calități, în aparență, contradictorii. Alături de imaginație constructivă, gânditorii greci au posedat o inteligență lucidă care supunea examenului ei toate și totul, cu libertate de zeu și cu răceală de Mefisto. Un spirit și o nevoie de generalizări vaste și-o putere de observație căreia nu-i scăpa aproape nimic și-au dat întâlnire în inteligența acestor oameni. Au știut, astfel spus, să împace imaginația plastică cu abstracția, în măsură cum n'au reușit alții înaintea lor, și dela ei încoace.

De aci caracterul fermecător al culturii eline, dominată prin excelență de instincte estetice.

Nevoia și puterea de armonizare — termenul însuși ne face să întrezărim că e vorba de o funcțiune oarecum estetică a spiritului — s'a manifestat apoi puternic și în ceea ce privește personalitatea lor ca oameni: La marii gânditori ai Eladei a existat legătură strânsă — raport de necesitate internă, am zice în limbajul filosofic de azi — între gândirea lor abstractă și vieța lor.

Faptul este explicabil: Cine face filosofie ca ei, adică mânat de imperioase porunci ale sufletului său întreg, cine nu face filosofie ca simplă trecere de timp sau ca decor exterior al personalității sale sociale, acela, înainte de a fi simțit nevoia de a crea ordine în

ceea ce *nu e el*, va fi simțit-o imperios pe aceea de a ordona mai întâi haosul care e *el*.

Astfel, marii gânditori ai Eladei nici n'au putut concepe c'ar putea exista separație, sau chiar contradicție, între viața contemplativă și viața practică. Cuvântul „filosofie” inventat de ei nu e invenție întâmplătoare. El a răspuns unei anumite atitudini în fața existenței și a vieții. El indică tocmai acea curagioasă conformitate între gândire și viață către care trebuie să tindă cel ce vrea să fie numit pe bună dreptate filosof, adică „iubitor de înțelepciune”.

## V.

Spuneam mai sus că forța eminentă a spiritului elin a fost facultatea de a organiza haosul în orice formă l-ar fi întâlnit gândirea greacă. Iată de ce aceasta n'a putut rămânea indiferentă nici față de realitatea politică a Eladei. Și pentru organizarea acestei realități, filosofii greci au născocit imagini, au creat idei cu ajutorul cărora să fie posibilă stabilirea de raporturi armonioase între om și cetate, între ins și colectivitate. O conștiință luminală de idei clare și-o Cetate ordonată după concepte clare, iată cele două mari scopuri urmărite de speculația elină.

Era acest din urma scop un înalt ideal care n'a fost realizat în viața concretă a Statului grecesc, mai e nevoie s-o spunem? Să notăm însă că între Elini, ei, filosofii, au fost cei ce și-au dat seama mai întâi și mai

limpede de pericolul mare ce amenința independența și deci și existența poporului grecesc.

Acest pericol venea, cum se știe, dela rivalitățile care existau între cetățile eline și dela agitațiile politice perpetue ce bântuiau în interiorul Cetății. Cei mai mulți dintre filosofi au agitat ideea federalizării cetăților grecești. Fapt care l-a făcut pe Nietzsche să scrie că filosofia elină de dinainte de Socrate e o filosofie de oameni de Stat.

E adevărat pe de altă parte că tocmai presocraticii au ruinat spiritul mitic al Cetății eline. Dar nu cu gândul să dărâme Cetatea, al cărei suflet era mitul, ci cu intenția să salveze Elada. Puterea izolatoare a miturilor, specifice fiecărei cetăți, le separa pe acestea, așezându-le față în față ca pe niștedușmani. Iată o cauză determinantă de natură istorică care, asociindu-se la cea de ordin sufletesc — mai generală și mai adâncă — amintită mai sus, a făcut să se nască în mintea filozofilor greci, ideea unei Elade unitare și, prin aceasta, capabilă să trăiască. Eladă care ar fi fost să fie realizată prin crearea unei gândiri (filosofii) universale eline și prin federalizarea cetăților rivale.



În ce sens se poate deci vorbi de miracol elin? Mai întâi: În Grecia a gândit omul pentru prima dată în chip desinteresat: a gândit pentru simpla plăcere de a gândi, făcând abstracție dela ideea unei aplicații utile imediate și posibile. Pentru noi Europeanii, în Elada a

văzut întâia oară lumina realitatea pe care, dela Greci încoace, o numim „filosofie”. In Orient, cel ce ştia era preot, mag, taumaturg, depositar al secretelor Cerului. Elada a dat pentru întâia oară vieaţă tipului uman care, deşi ştia, nu era nici mag, nici făcător de minuni aliat cu zeii sau cu alte puteri oculte.

In al doilea rând: Cugetătorii elini au ştiut sa concilieze, în grad neatins până azi de alţii, abstracţia cu imaginaţia, şi în general puteri sufleteşti la aparentă potrivnice, fiind, în acelaşi timp şi 'n măsură mare, şi gânditori şi artişti. Mai mult înţelepţii Eladei au ştiut împăca în chipul cel mai fericit gândirea cu vieaţa.

Astfel încât aceşti iubitori de înţelepciune par a fi exemplarele umane cărora li s'ar potrivi mai bine melancolica dorinţă formulată de Renan: „Om perfect ar fi acela, scrie Renan, care ar fi deodată şi poet, şi filosof, şi savant, şi om virtuos. Şi aceasta, nu la intervale şi momente distincte (căci atunci el n'ar mai fi toate acestea decât în chip mediocru), ci printr'o compenetraţie intimă a tuturor acestor calităţi în fiecare clipă a vieţii. Om perfect ar fi cel ce ar fi poet când e filosof, filosof când e om de ştiinţă. Scurt: om perfect ar fi acela în sufletul căruia toate elementele umanităţii s'ar uni într'o armonie superioară, întocmai cum ele sunt unite în însaşi umanitatea. Anemica noastră epocă de analiză, continuă Renan, nu permite această unitate. Vieaţa se schimbă în meserie, devine o profesiune. Eşti nevoit să afişezi titlul de poet, de artist sau de savant; să-ţi crezi o lume mică



unde să trăești izolat, fără să înțelegi restul, adesea chiar negându-l. Este, fără îndoială, o nevoie aceasta, izvorită din starea actuală a spiritului uman. Să recunoaștem însă totuși că un astfel de sistem de viață, deși scuzat de necesitate, e contrar demnității omenești și perfecțiunii insului uman. Considerați ca oameni, un Newton, un Cuvier, un Heyne, au o rezonanță spirituală mai puțin frumoasă decât aceea a unui înțelept antic, aceea a lui Solon ori Pitagora, d. ex. Scopul ultim al omului nu poate fi să știe, să simtă, ci să fie perfect, adecă să fie om în înțelesul plin al cuvântului.

Scopul ultim trebuie să fie acesta: să reunească într'un singur ins tabloul prescurtat și concentrat al umanității întregi”.

În sensul considerațiilor până acum făcute, se poate vorbi, prin urmare, de un miracol elin.

\*

Să nu uităm, în sfârșit, că au existat și anume circumstanțe exterioare care, dacă n'ar fi putut crea în niciun caz miracolul grec, l-au ajutat să se nască; care, dacă nu pot fi privite niciodată drept cauze explicative, trebuie considerate ca oferind condiții avantajoase pentru evoluția darurilor sufletești atât de variate ale poporului elin.

Elada a fost, cum e și azi, pământ mic, sărac, muntos, cu țărm maritim enorm de lung, cu populație relativ deasă. Iată totatătea împrejurări favorabile des-

voltării rezezi și propășirii într'un *anume* sens a civilizației grecești.

Șterp și foarte muntos, pământul Eladei nu tenta pofta de invazie sau de cucerire a vecinilor barbari, cum ar fi stârnit-o, de sigur, un șes roditor și ușor accesibil. Ferită de pacostea invaziilor nesfârșite, țara elină oferea posibilități de durată relativă, și deci de desvoltare, germenilor de civilizație care puteau să se ivească pe pământul ei. Achizițiile succesive de cultură puteau să se adauge unele la altele într'o țară la adăpostul invaziilor mari și frecvente. Lucru care n'ar fi fost cu puțință într'o țară mereu invadată, unde totul trebuia mereu început și reînceput dela capăt.

Apoi, văile, separate unele de altele de creste înalte, devin admirabile medii de cultură particulară, de vi-guroasă vieață individuală, favorabilă civilizației variate a Greciei.

O altă circumstanță avantajoasă evoluției multiplelor calități intelectuale ale Elinilor a fost și relativa sărăcie a Eladei. In acele timpuri de cumplită barbarie, ea s'a dovedit a fi un dar, nu o plagă. Nu numai pentru motivul amintit adineaori, ci și pentrucă ea, sărăcia, i-a împins pe Greci să facă comerț și să ia lumea în cap, întemeind colonii. Odată cu orizontul geografic al Elinilor, toate acestea lărgindu-le experiența, le-au mărit și orizontul lor intelectual.

## VI.

Vedem deci ca sunt motive numeroase care ne îndreptățesc să afirmăm că importanța ce-o poate prezenta pentru noi istoria cugetării eline e mare.

Dar mai sunt și alte motive — mai puțin importante, adevărat — pentru care studiul mai ales al începuturilor gândirii grecești prezintă interes și e util. Anume: Studiind sistemele de gândire ale celor dintâi filosofi elini, asistăm la însași nașterea filosofiei europene și putem să ne dăm seama, în legătură cu un caz concret, caror trebuințe spirituale răspunde filosofia în general. Care e rostul filosofiei la începutul civilizației noastre europene, care e, atunci, rolul filosofului? Schimbatu-s'au azi lucrurile, și în ce sens?

Studiul începuturilor despre care vorbim ne oferă, mai departe, ocazia să vedem cum se degajază cugetarea pură — operă prin excelență individuală — de magic și de mitic, de religie și morală, opere înainte de toate colective.

Zeii senini ai lui Fidias, s'au desprins ei înșiși, treptat, din zeii monstruoși și înfiorători ai Greciei barbare. Lumea a îmbrăcat pentru sufletul elin haină nouă, în momentul când acesta a început să creadă că ea nu e guvernată de monștri subterani, ci de zei cu suflet senin. Filosofia vine, în sfârșit, și desbracă pe zei de haina mistică în care îi învelise imaginația mitică. Religia antică pusese la fundamentul civilizației eline mituri care o guvernau. Filosofia greacă înlocuște aceste mituri cu vaste construcții raționale.

Acestea sunt, în ultimă analiză, tot antropomorfisme, dat faptul că omul nu poate concepe necunoscutul decât în termeni omenești. Astfel, cei dintâi gânditori ai Eladei au creat, pentru toți Europeanii, cele dintâi mari plăsmuiri logice și morale, chemate să ne facă enigma existenței accesibilă și minții și inimii.

Nu trebuie să ne închipuim însă că, pe plan social, procesul de separație schițat mai sus s'a făcut cu totul pe nesimțite. Că rațiunea s'ar fi desprins de mit fără de luptă. Nul Luptă a fost. A existat și la Grecii antici, cu deosebire în marea clasă a poporului, un fanatism religios. Fapt pe care am fi ușor înclinați să-l uităm, dacă nu ne-am aduce aminte că Socrate a trebuit să golească până în fund paharul de cucută; că până și Stagiritul se văzuse nevoit să părăsească Atena — ca Cetatea să nu mai poată păcătui încă odată contra filosofiei . . . Tot așa Protagoras și Anaxagoras. Scrierea acestuia din urmă a fost arsă: Din considerații de înaltă rațiune de . . . Stat.

Faptul că procesul de diferențiere a rațiunii de mitic s'a făcut la Greci în felul acesta, a lăsat urme care dăinuiesc, într'o măsură oarecare, până azi în ce privește raportul dintre filosofie și religie.

Tot această împrejurare explică și faptul că, în Elada, chiar dela început, reprezentanții gândirii filosofice nu s'au ridicat din clasa preoțească, cum s'a întâmplat aiurea. Dela început, filosofia greacă și-a recrutat cultivatorii dintre bărbați neînregimentați în nicio castă, dintre spirite libere în sensul cel mai plin al cuvântului, inteligențe stăpâne pe un larg orizont

de cunoștințe, mari întreprinzători de călătorii de studii, lipsiți de multe prejudecăți.

De-aici caracterul de *libertate* în mișcare, în felul de a pune problemele, pe care filosofia elină îl arată deja la Tales și Anaximandru, și pe care ea l-a lăsat moștenire gândirii europene de mai târziu. Gândire condusă în demersurile ei esențiale de pura nevoie de a cunoaște. Adecă gândire care, în epocile ei de putere și glorie, nu se lasă țărnută în elanul ei de nici un fel de considerații streine de ea însăși: de considerații dictate de motive sociale, religioase, politice, ș. a. m. d.

Sprijinit pe unele materiale furnizate de lucrările egiptene și babiloniene, geniul grecesc a putut, în astfel de condiții, dela început, să-și ia miraculosul său sbor. Și liber de orice piedecă extraintelectuală, să se ridice, cu repeziciune ne mai văzută până atunci și de atunci, pe culmile cele mai înalte ale speculației.

Grație acestei libertăți de mișcare, câștigată prin efort și luptă — ce libertate s'a câștigat vr'odată altfel? — spiritul omenesc atinge prin ei, prin Greci, treapta de propășire pe care, din rob al intereselor animale ale speței, devine slujitorul liber al propriilor lui nevoi. Prin ei, prin Greci, acest exercițiu fără scop imediat util a transformat pe „homo faber” în *homo sapiens*.

**DESCARTES**

---

În problema pusă de faimosul „Cogito”, Hegel va-  
zuse odinioară sâmburele din care urma să-și tragă  
seva, necesar și dialectic, toată filosofia europeană de  
după Descartes. Fenomenologii germani de azi vad  
în autorul „Discursului” nu numai un precursor de  
geniu al lui Leibnitz și Kant, ci susțin că Descartes  
merită să fie studiat, de aproape, pentru el însuși, atât  
de bogată în sugestii le apare revoluționara cugetare  
a autorului „Regulelor”.

Intr’adevăr, printr’un anume fel de a pune problema  
filosofică fundamentală și prin spiritul în care sunt  
discutate unele chestiuni de metodă, cugetarea carte-  
siană pare că vrea să-și păstreze o vecinică tinerețe.  
Punctul de mănecare al gândirii celui ce a scris „Me-  
ditațiile” implică efort de eliberare de orice premisă  
prealabilă, de orice presuposiție psihologică, științifică  
sau metafizică. Acest fel de a vedea formulează, cu  
francheță și naivitate, ambiția secretă a oricărei filo-  
sofii. Mai mult: el stabilește programul de lucru al  
oricărei filosofii viitoare.

\*

Dar dacă așa stau lucrurile, ni se va îngădui să des-  
prindem, în cele ce urmează, nu numai unele elemente  
de proaspătă actualitate în gândirea părintelui filoso-

fiei moderne, ci să arătăm în același timp cum aceste elemente sunt și note dominante și definitorii ale acestei gândiri.

Pentru a degaja însă aceste caractere — prin ele Descartes a deschis drumuri neumblate în filosofia europeană — e nevoie, credem, să desprindem mai întâi câteva trăsături specifice atmosferei intelectuale a timpului în care a apărut autorul „Discursului”. Înainte de a răspunde la întrebarea: ce aport nou și durabil, durabil până azi, aduce Descartes, în cugetarea tuturor timpurilor, e bine să răspundem la întrebarea: care e momentul istoric când apare filosoful și savantul Descartes?

S'ar părea deci că problema noastră ar fi următoarea: să schițăm mai întâi un sumar tablou al antecedentelor filosofice ale cartesianismului, să arătăm apoi cum se atașează el acestor antecedente. Căci e limpede că, în teză generală, o doctrină filosofică nu poate fi înțeleasă pe deplin decât ținând seamă și de cele ce au precedat-o. Cu greu putem admite inovații și începuturi absolute. Aceasta nu numai în filosofie, ci în orice ordine de fapte și idei.

Cu toate acestea, când e vorba de Descartes acest truism se desminte în modul cel mai categoric. Căci se știe că studiul predecesorilor *filosofi* ai autorului „Meditațiilor” nu avansează prea mult — nu avansează aproape de loc — înțelegerea adâncă a cugetării cartesiene (Cf., în această privință, cu deosebire O. Hamelin, „Le Système de Descartes”, Paris, Alcan.)

Istoricii filosofiei care au căutat premergători direcți



ai lui Descartes, sau schițări cât de timide și de stângace care să explice măcar în parte spiritul gândirii cartesiene, le-au căutat, în primul rând, la cugetătorii Renașterii, Descartes însuși ne spune, într'o scrisoare catre Mersenne (cf. t. II, p. 388, al ediției Adam-Tannery), că cunoaște pe Telesio, pe Campanella, pe Giordano Bruno; iar dintre cei vechi pe Platon, pe Aristotel și pe Epicur. Pretinde însă că n'a învățat nimic dela ei. Singura influință pe care o recunoaște, în termeni expliciți, este aceea a lui Kepler.

Renașterea a produs cugetători care, prin problemele ce-au pus, dar mai ales prin felul cum le-au pus, cât și prin principiile din care s'au inspirat, au rupt radical cu spiritul și tradiția scolastică. Cugetători care, înainte de Bacon, începură să simtă sterilitatea științei pur deductive și care întrezăriră orizonturile largi și roditoare ce vor fi deschise de știința inductivă și experimentală (Leonardo da Vinci). Dar, spre deosebire de radicalul dualism cartesian, gândirea filosofilor Renașterii, în trăsăturile ei generale și profunde, a fost panteistă. Panteistă filosofia cardinalului Nicolaus Cusanus, ca și cea a lui Giordano Bruno; tot așa cea a lui Telesio, ca și cea a lui Campanella. Această filosofie panteistă contopea continuu două noțiuni și realități pe care autorul „Discursului” va căuta să le distingă cu cea mai mare atenție, și în chipul cel mai complet. Cititorul știe că e vorba de deosebirea pe care cel ce a scris „Meditațiile” a făcut-o între gândire (spirit) și ceea ce nu e gândire, ci e întindere, spațiu. Și cititorul mai știe că distincția aceasta imprimă pecele proprie și caracter dominant cugetării cartesiene.

Separarea aceasta, elaborată atât de radical cum a fost, s'a aratat apoi încărcată de consecințe extraordinare pentru întreaga evoluție ulterioară a filosofiei apusene.

Constatare asemănătoare putem face și cu privire la teoriile științifice plăsmuite de majoritatea spiritelor cugetătoare ale Renașterii. Fizica lor a fost vitalistă și calitativă. Ea era mai mult metafizică decât fizică. Telesio, de pildă, asemenea unor pitagoricieni ai antichității, încerca să explice toate fenomenele fizice cu ajutorul a doua principii fundamentale: caldul și frigul. Descartes respinge nu se poate mai hotărît aceasta fizica aristotelică.

În sfârșit, Renașterea, ca și Bacon într'un anumit sens, nu și-a pus problema cu privire la condițiile înseși ale științei și referitoare la valoarea acesteia. Nici n'a căutat să găsească științei baze solide în principiile constitutive ale inteligenței înseși. Probleme pe care Descartes și le-a pus cu stăruință și curaj. Probleme centrale în speculația lui, și devenite, prin el, capitale în filosofia modernă.

„Nu este chestiune mai importantă de deslegat decât să știi ce e cunoașterea omenească și până unde se întinde ea.” Această proclamație ne apare azi un loc comun. Când a scris-o Descartes, ea era nouitate în sensul cel mai plin al cuvântului.

Iar, în ceea ce privește articulația sistematică pe care Descartes a dat-o reflexiei sale filosofice, am căuta înzadar exemplul inspirator al unei astfel de ordonări la cugetătorii Renașterii. Ceea ce îi caracterizează pe

aceștia nu este rigoarea deducțiilor și nici ordinea logică a înlănțuirii ideilor lor, oricât de profunde și de geniale ar fi adesea aceste concepții. Filosofii Renașterii sunt mai degrabă niște intuitivi, decât niște analiști meticuloși. Inteligența lor procedează mai des prin sărituri bruște, decât prin raționamente desfășurate cu implacabilă rigoare logică. Imaginația lor filosofica cedează mai bucuros impulsului oarecum sentimental al momentului, decât motivelor imanente și imperioase ale premiselor logice dela care le-a pornit reflexia. Inversați fiecare din aceste judecăți, și aplicați-le cu dreptate deplină lui Descartes!

Pentru a găsi o construcție doctrinară care ar aduce, ca logică construcție, cu cea elaborată de autorul *Discursului asupra metodei*, trebuie să ne ducem în Evul-Mediu, la Scolastici. Și este foarte probabil că filosofia scolastică, pe care Descartes a învățat s'o cunoască bine în școala din La Flèche, a fost cea care l-a ajutat în modul cel mai efectiv la găsirea *formei* logice a doctrinei sale. De altfel, părintele filosofiei moderne a apreciat în vorbe destul de elogiase importanța ce-a avut-o pentru formarea spiritului său filosofic învățătura câștigată în orașelul La Flèche, deși n'a aprobat conținutul doctrinelor predate în acel colegiu condus de Jesuiți: „Deși nu e părerea mea că tot ce învață filosofia e cuvânt de Evanghelie, scrie Descartes în anul apariției *Meditațiilor* (1641), totuși, dat fiind faptul că filosofia e cheia celorlalte științe, cred că e foarte util să fie învățat cursul întreg de filosofie așa cum este propus în școlile Jesuiților; aceasta, înainte

de a întreprinde să-ți ridici spiritul deasupra penderiei și să devii savant adevărat. Trebuie să aduc o noare maștrilor mei, recunoscând că nu e loc pe lume unde filosofia să fie propusă mai bine ca în orașelul La Flèche.”<sup>1</sup>

\*

Dar, dacă predecesorilor săi filosofi Descartes nu le datorește decât foarte puțin, el datorește ceva mai mult precursorilor săi oameni de știință. Aceasta atât de direct, întrucât a făcut, din unele idei și descoperiri ale acestora, pietre importante ale edificiului filosofic pe care l-a construit,<sup>2</sup> cât și indirect, întrucât aceste idei și descoperiri, lărgind orizontul gândirii omenești și aducând o nouă imagine despre univers, schimbă spiritul vremii în fundamentul lui, și înlătură, ca sterile, o mulțime de probleme frământate fără rezultat, timp de secole, de Scolastică. Prin problemele pe care și le pune, prin felul cum le pune și prin direcția în care le caută soluțiile, Descartes se revează fiu credicios al secolului său.

<sup>1</sup> Înainte cu patru ani (1637), vorbind despre școala din La Flèche, o numește „una din cele mai celebre școli din Europa“. Discours, éd. Brochard, p. 21.)

<sup>2</sup> Într-o scrisoare către Mersenne, Descartes recunoaște ca ideea rotației Pământului, susținută de Galilei, este fundamentul filosofiei lui (filosofiei despre Natură.) „Si le mouvement de la terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment; et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité, que je ne l'en saurais détacher sans rendre tout le reste défectueux“.

Să reținem acest fapt important: creatorul geometriei analitice suferă puține influințe personale, suferă însă o mare influință anonimă: pe aceea a spiritului general, a atmosferei dominante a secolului în care a trăit și a gândit. Este o anumită atitudine spirituală în fața naturii și a vieții, pe care o găsim, în grad mai mare sau mai mic, la toate capetele gânditoare — filosofi și oameni de știință — ale secolului, și pe care René Descartes o adoptă oridecâteori lumea exterioară, sau propria lui lume sufletească, îl ispitește cu vre-o întrebare.

Dar chiar și ideile în materie științifică pe care autorul splendidului *Traité du monde ou de la lumière* le-a întâlnit la alții, prinesc în speculația cartesiană altă rezonanță ideologică și, în consecință, și altă valoare logică, dată fiind perspectiva filosofică din care Descartes a privit rezultatele și metodele științei pozitive. Descartes filosoful caută totdeauna să înțeleagă și să explice necesitatea a ceea ce a învățat sau a descoperit Descartes omul de știință, — legând aceste rezultate și descoperiri științifice de exigențele fundamentale ale inteligenței ca atare, deducându-le din acestea. Această nevoie de a pricepe filosofic achizițiile științei și de a privi în general știința sub aspect filosofic, face din autorul *Discursului asupra metodei* un creator, creator în sensul de: „mai mult decât continuator” al predecesorilor săi.

„Nu i-a trebuit mult, scrie fiziologul englez Huxley, și întrecu pe marii săi contemporani Galilei și Harvey, inițiatorii acestei mișcări științifice; și, prin îndrăz-

neala cugetării sale speculative, el prevăzu concluziile pe cari numai cercetările mai multor generații de scrutaători le-au putut stabili pe baze solide.

„Descartes văzu că descoperirile lui Galilei însemnau ca legile mecanice guvernează până și punctele cele mai îndepărtate ale universului, iar cele descoperite de Harvey îl făcură să înțeleagă că aceleași legi prezidează operațiunile realității celei mai apropiate de noi, adică propria noastră structură corporală. Din acest centru . . . , printr'un elan puternic, propriu geniului, el încearcă să reducă toate fenomenele universului la materie și mișcare, sau forțe care acționează conform unor legi determinate.”

\*

Iată tot atâtea puncte în care cel dintâiu mare filosof modern a fost instruit și preparat de predecesorii și contemporanii săi, și iată tot atâtea fapte și idei ce-au marcat ca semn original spiritul secolului în care a trait Descartes.

Acestea sunt antecedentele cari, dacă nu explică apariția acestui mare spirit, ne ajută să-l situăm, din punctul de vedere al istoriei ideilor, în cadrul atmosferei științifice și filosofice a timpului său.

## II.

Să încercăm acum să degajem, în mare, câteva caractere dominante ale filosofiei cartesiene; să subliniem aportul nou pe care autorul *Principiilor filosofice* îl

aduce în evoluția gândirii secolului său, și să reținem ceea ce el aduce durabil în cugetarea modernă în general.

\*

Experiența îmbogățită, cunoașterea lărgită de noile descoperiri științifice, au făcut să se ivească trebuința imperioasă de-a o ordona și de-a o sistemiza, de a reduce mormanul de fapte și de idei parțiale la câteva puncte de vedere nete și clare, la câteva idei fundamentale din care să se poată deduce faptele și concepțiile de amănunt, și să poată fi astfel explicate. Cu alte cuvinte, această experiență îmbogățită enorm față de ceea ce putea fi ea atâta timp cât cercetarea trebuia să se supună principiului autorității, face să se ivească trebuința de a formula în plină cunoaștere de cauză, adică în formă logică și sistematică, ceea ce n'a fost mai înainte decât visiune mai mult sau mai puțin clară, sau chiar lege formulată cu rigoare științifică, dar lege parțială.

Descartes a fost acela care, cel dintâi, cu un curaj și un elan egalate numai de geniul său, și-a luat singur această mare și dificilă sarcină. Să adăugăm că, pentru a găsi condiții favorabile ducerii la capăt a sarcinii pe care și-a asumat-o, Descartes se stabilește, cu un instinct foarte sigur, în Olanda, țara unde pe vremea lui, individul se bucura de cea mai mare libertate; în țara unde, nu peste mult, va apărea cel mai îndrăzneț și, în acest sens, cel mai filosof dintre filosofii secolului al XVII-lea: Spinoza.

\*

Cât privește problema centrală pe care trebuie s'o deslege filosofia, ea se pune la Descartes în spiritul și modul cel mai modern. Acesta constă în ordinea în care sunt tratate și înlănțuite, și'n importanța mai mult sau mai puțin mare pe care o au, în locul pe care-l ocupă, diversele probleme.

Și anume, înainte de a proceda la opera de ordonare, de sistematizare a enormului material pe care Descartes este stăpân în chipul cel mai efectiv, la îmbogățirea căruia a contribuit și el ca un mare, foarte mare, om de știință, autorul *Meditațiilor* examinează principiile constitutive ale științei înseși, examinează, cu alte cuvinte, însași valoarea instrumentului cu ajutorul căruia întreprinde opera de unificare și organizare a cunoștințelor secolului său.

În ce constă cunoașterea? Ce pot să cunosc, și care sunt condițiile universal și obiectiv valabile ale cunoașterii? Iată problema ce va trebui deslegată mai întâi.

„Nu voi spune nimic despre filosofie, scrie el, constat numai că ea a fost cultivată de cele mai excelente spirite cari au existat de câteva secole încoace; și, cu toate astea, nu vom găsi în corpul ei de doctrină încă nimic asupra a ceea ce să nu fie discuție și, prin urmare, nimic ce să nu fie îndoelnic”. Iar, câteva pagini mai încolo, ne spune că și-a dat seama, fiind încă elev al colegiului din La Flèche, că cu greu ne-am putea închipui ceva atât de straniu și de neverosimil încât să nu fi fost susținut de vreun filosof oarecare.

Tot astfel stau lucrurile și în ce privește celelalte



științe care, toate, își iau principiile fundamentale din filosofie: „Apoi, cât privește pe celelalte științe, cu atât mai mult cu cât ele își împrunută principiile dela filosofie, am crezut că nu s'a putut construi nimic solid pe temelii atât de slabe”.

Iată de ce crede autorul tratatului intitulat *Regule pentru îndrumarea spiritului* că nu e lucru mai absurd decât să discuți cu îndrăsneală despre misterele naturii, fără să fi cercetat un singur moment dacă mintea omenească poate pătrunde până la ele. În consecință „nu există chestiune mai importantă de rezolvit ca aceea de a ști ce este cunoașterea omenească și până unde se întinde ea”.

E acest fel de a pune problema filosofică unul pe care îl vom găsi, în substanță, la Kant, și la toți urmașii acestuia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Dar Locke însuși și, prin el, urmașii lui Englezi, recunoscuse că planul de a întreprinde o analiză a inteligenței este de inspirație cartesiană.

Ca un modern între moderni, Descartes, înainte de a purcede la construcție, întreprinde o ascuțită și fecundă operă de analiză. Și această operă de analiză n'a elaborat-o numai în ce privește condițiile cunoașterii, ci a făcut-o și în ce privește materia înșasi a acestei cunoașteri. Această din urmă operă a făcut-o Descartes ca savant. Ținem să nu lăsăm neremarcat acest fapt, pentru motivul că originalitatea filosofică și cea științifică se condiționează la el reciproc, și ar fi foarte greu de lămurit dacă, în ultimă analiză, filosofia lui Descartes i-a fost sugerată de fizica lui, sau

daca aceasta din urma nu este decât o aplicare a metafizicei lui în lumea concretului spațio-temporal.

Intre meritele lui Descartes ca om de știință amintim pe cele mai mari: el este creatorul geometriei analitice și al fizicii mecaniste. E adevărat că principiul directiv al acesteia din urmă se găsește implicat în teoriile lui Galilei. Dar, prin generalitatea pe care i-o dă Descartes, facând din el dogmă științifică valabila până și în studiul pasiunilor, el devine fundamentul explicit al fizicii moderne, fizică ce are ca obiect să explice *toate* fenomenele naturii cu ajutorul noțiunilor de mărime, figură și mișcare.

Geometria analitică și fizica mecanistă au fost la Descartes realizări ale ideii cu totul filosofice de: „matematică universală”. „Imi plăceau mai ales matematicile, scrie el, din cauza certitudinii și evidenței raționamentelor lor; dar nu observasem încă adevărata lor funcțiune; și, crezând că ele nu serveau decât artelor mecanice, mă mira faptul că, deși temeliile lor erau atât de solide și de sigure, nu s'a construit pe ele nimic superior”.

Singure cunoștințele matematice sunt însoțite de certitudine absolută, crede părintele filosofiei moderne. Idealul cunoașterii ar fi de-a ajunge și în alte domenii la achiziții tot atât de sigure ca și cele din domeniul matematicelor.

De unde această certitudine a matematicelor?

Ea provine din faptul că aceste științe se atașază, prin perspectiva din care privesc lucrurile, exigențelor imanente și fundamentale ale inteligenței noastre...

Acest răspuns la o întrebare pe care nu și-o putea pune decât un cap filosofic, îl conduce pe Descartes la conceperea ideii geometriei analitice și a fizicei mecaniste. Pentru a atinge în fizică cunoștințe asemănătoare celor matematice, calitățile sensibile ale corpurilor trebuie reduse la determinații geometrice, la proprietăți de ale întinderii, la cantitate. Cunoașterea va realiza un progres și mai mare, când aceste proprietăți ale întinderii vor fi disolvate la rândul lor în noțiuni și mai abstracte de ale cantității, adică în număr, în concept algebric.

Să mai amintim că Descartes vorbea despre greutatea aerului pe vremea când Pascal nu era decât copil, și pe când Galilei considera oroarea de vid a naturii (*horror vacui*) ca pe o dogmă intangibilă. Descartes a descoperit circulația sângelui, independent de Harvey, și legea căderii corpurilor, independent de Galilei. El este, mai departe, cel ce a văzut mai întâi posibilitatea de a explica fenomenele optice cu ajutorul unei teorii ondulatorii a luminei. Dar, a număra toate inspirațiile pe care știința le-a scos din opera acestui mare geniu, ar însemna să refacem istoria evoluției științei secolelor cari au urmat... Și, poate acest isvor n'a secat încă. Un fizician din zilele noastre ar ști eventual găsi, parcurgând *Principiile filosofiei*, numeroase subiecte de meditație utilă.

Căci este incontestabil că, în principiul ei de inspirație, știința noastră modernă, știința pozitivă, este mecanistă, și că Descartes a fost cel care a fondat-o pe această temelie, reducând tot ce nu e spirit la în-

tindere. Iata de ce ideile mari, ideile constructive ale lui în materie științifică, arată până azi o conformitate uimitoare cu ideile conducătoare ale științei zilelor noastre. Fapt ce l-a făcut pe Huxley să scrie despre concepția care stă la baza operei *Tratat despre om*: „Această frumoasă concepție fusese indicată în *Discursul asupra metodei*. El o dezvoltă cu mai multă amploare în *Principii* și în *Tratatul despre om*. Pentru a o pune în vigoare, el mobiliză puterea extraordinară a inteligenței sale și isbuti, în acest din urmă tratat, să elaboreze acea interpretare pur mecanică a fenomenelor vitale pe care fiziologia modernă se străduiește să o confirme”.

După ce citează câteva pasagii cartesiane importante, Huxley continuă astfel: „Spiritul acestor pasagii este exact acela care animează fiziologia cea mai înaintată a zilelor noastre. Pentru a le face să coincidă ca formă cu fiziologia actuală, e suficient să reprezentăm amănuntele muncii săvârșite de mașina animală în limbajul modern și cu ajutorul concepțiilor moderne”.

\*

Am amintit opera lui Descartes savant nu numai pentru motivul invocat mai sus, ci și pentru faptul că această uniune strânsă între activitatea de om de știință și activitatea de filosof constatată în cazul de față, este caracteristică pentru filosofia franceză în general. Filosofia franceză s'a legat totdeauna foarte strâns de știința pozitivă. În alte țări, în Germania de exemplu, cutare filosof a putut fi om de știință, sau

cutare om de știință a putut fi filosof. Dar întâlnirea celor două aptitudini — sau atitudini — a fost excepțională. In cazul lui Leibniz, de exemplu. Nu e însă cazul filosofiei romantice germane, curentul cel mai caracteristic pentru geniul filosofic al Nemților.

Dimpotrivă: Filosofia franceză s'a sprijinit permanent și esențial pe știință. Pascal a fost matematician și fizician, înainte de a fi fost filosof. In secolul al XVIII-lea filosofii francezi se recrutează printre geometri, naturaliști, medici (D'Alembert, La Mettrie, Bonnet, Cabanis). In secolul al XIX-lea cei mai mari cugetători francezi vin la filosofie pornind dela matematici: Auguste Comte, Cournot, Renouvier, Henri Poincaré. Iar Claude Bernard, care ne-a dat metoda experimentală în biologie, a fost un creator al fiziologiei ca știință pozitivă.

\*

Sa revenim la Descartes.

Din pasagiul luat din *Regule pentru îndrumarea spiritului*, și citat mai sus, am văzut cum pune Descartes problema filosofiei: O examinare a condițiilor cunoașterii mai întâi, și apoi găsirea unei idei reglatoare care să ne permită organizarea cunoștințelor.

Să indicăm acum, foarte pe scurt, cum procedează Descartes.

La sfârșitul părții a II-a a *Discursului* găsim formulate cele patru regule de observat cu rigoare în știință și filosofie și cu ajutorul cărora acestea ar putea reuși să devie corpuri de doctrină constătătoare numai

din judecăți evidente, adică din adevăruri incontestabile, universal și obiectiv valabile. Tot acolo Descartes ne povestește care au fost motivele ce l-au determinat să repudieze toate celelalte precepte în materie de metodă, prescrise de logica aristotelică. Cel dintâi precept ce trebuie să observe orice spirit care ar vrea să facă știința sau filosofie este: „Să nu accept niciodată un fapt ca adevărat înainte de a-mi fi dat seama în chip evident că este adevărat; adică să evit cu grije graba și prevenția și să nu cuprind (înglobez) în judecățile mele nimic mai mult decât ce se va prezenta spiritului meu în mod atât de clar și de distinct încât să nu pot avea nici un motiv să mă îndoiesc”.

Prima propoziție a acestei regule formulează, cum vedem, respingerea principiară a oricărei autorități străine în materie de gândire. Singurul criteriu al adevărului este evidența. Evidența, lumină interioară provenită din faptul că spiritul nostru nu acceptă decât judecăți reprezentate în el prin idei clare și distincte.

Respingerea principiului autorității și afirmarea dreptului de liber examen era caracteristică și predecesorilor lui Descartes. Dar autorul *Discursului* este acela care face din această idee un principiu cu drept de universalitate. Formula lui are meritul de a condensa într'un principiu semnificația unei lupte angajate deja de Renaștere, și de a proclama victoria ei de drept.

Tot regula citată mai sus proclamă ca punct de mănecare al cugetării filosofice și științifice îndoiala. Dar la Descartes aceasta nu e îndoiala isvor de durere

sufletească și de resemnare a scepticului. La Descartes cugetarea nu pleacă dela îndoială ca dela o stare de criză sentimentală, ci ca dela o stare de critică premeditată, metodică. Îndoiala aceasta nu este decât provizorie. Ea are rolul de a curăți spiritul de idei preconcepute și de judecăți necontrolate. René Descartes va trage totul la îndoială, se va îndoii de tot și de toate. Dar se va îndoii cu scopul de a face să iasă de aci absoluta certitudine. „Fiind cu deosebire atent, în orice materie, la ceea ce ar putea-o face suspectă, scrie el, și ne-ar putea da ocazie să ne înșelăm, eu smulgeam din rădăcină toate greșelile care au putut să se strecoare mai înainte în spiritul meu. Nu că aș fi imitat prin aceasta pe sceptici, care nu se îndoiesc decât pentru a se îndoii și afectează că sunt totdeauna nehotărâți. Dimpotrivă, scopul meu nu era decât să ating certitudinea și să înlătur țărâna fărâmicioasă și nisipul, spre a da de stâncă și de argilă.”

Dar, oricât de universală ar fi această îndoială, există ceva ce nu poate fi atins de ea: este propria ei condiție, adică gândirea: În timp ce mă îndoiesc, gândesc; și, gândind, exist. Acesta este un adevăr pe care spiritul nostru îl înțelege printr'o intuiție imediată. Este cel dintâi adevăr ce-l descopere inteligența când procedează metodic. *Cogito* resistă oricărei cauze de îndoială, pentru excelentul motiv că raportul pe care el îl formulează apare în fața conștiinței ca absolut clar.

Dar, acest *Cogito* prezintă, din punctul de vedere al evoluției ideilor, și altă importanță. Enunțându-l ca pe cel mai sigur adevăr, Descartes face o adevărată re-

voluție în ceea ce privește lărgirea conceptului însuși de „inteligibil”, de „rațiune”. Prin Descartes inteligența își lărgeste frontierele.

În ce constă această lărgire?

Prin al său *Cogito*, Descartes ne-a învățat să concepem ca raționale, ca necesare, raporturi pe care gânditorii premergători le considerau ca pur empirice, deci ca iraționale, nu ca necesare. Descartes ne-a învățat să legăm în relație de necesitate concepte, lucruri pe care logicienii anteriori le considerau absolut exterioare unul altuia, și între care ei nu vedeau cu putință nici un fel de raport inteligibil.

Logica aristotelică ne învață că a pricepe este echivalent cu a subsuma ceea ce e particular sub legea a ceea ce e general, cu a deduce din aceasta din urmă pe cel dintâi. În cazuri extrem de importante, a înțelege, a gândi, este nu numai a subsuma, ne va spune Descartes, ci și a sintetiza, adică a descoperi relațiuni de uniune necesară între două sau mai multe noțiuni ce pot fi concepute ca absolut distincte, ca fără legătură logică între ele.

Să lămurim puțin ceea ce am formulat acum în termeni cam abstracți.

Judecata dela care pleacă Descartes este cunoscuta „*cogito ergo sum*”. Cei doi termeni între care fraza stabilește un raport sunt absolut exteriori unul altuia, nu pot fi „deduși” unul din celalalt. Nu pot fi subsumați unul sub celalalt. Nu sunt în raport analitic. Existența materială nu poate fi dedusă din idee, și nici viceversa.



Legătura între „cogito” și „sum” este făcută de inteligență printr’o intuiție a cărei evidență se impune cu necesitate spiritului. „Cogito” nu este partea integrantă a unui silogism care ar presupune în mod tacit judecarea majoră: „Tot ce cugetă, există.” Din cauza aceasta, *Cogito* nu comportă demonstrație silogistică. El e conceput direct de inteligență, ca adevăr necesar.

Din această judecată, adică din *Cogito*, care repetăm, nu face parte dintr’un silogism,<sup>1</sup> și care, din această cauză, ar fi mai just formulată fără „ergo”, din această judecată Descartes va deduce apoi pe cea care se scrie: „Tot ce cugetă, există.” Deci pe cea care, într’un silogism, ar ținea locul de majoră. Cum vedem, *Cogito* implică o lărgire a noțiunii de „inteligibil”, o îmbogățire a conceptului „rațiune”.

\*

Nu poate intra în cadrele acestui eseu să rezumăm filosofia lui Descartes plecând dela acest „gândesc, deci exist”. Am spus totuși două cuvinte despre el din cauza încercării de lărgire a inteligibilului pe care el o postulează, pentru motivul enunțat la începutul acestei a doua părți a studiului nostru. Anume: afir-

---

<sup>1</sup> Raspunzând adversarilor sai — care îi obiectau ca vrea să și dovedească existența printr’un silogism — Descartes precizează însuși: *Cogito* nu e silogism, ci intuiție. „Nu-mi deduc existența dintr’un silogism, ci o văd”, scrie el. Prin urmare, și observația lui Kant din „*Kritik der reinen Vernunft*”, ed. Kehrbach. p. 302—303. și 355 a ediției din 1781, apare lipsita de fundament solid.

mând prioritatea logică a spiritului, făcând din cugetare principiul certitudinii, din cugetare ca singura realitate pe care o cunosc în mod imediat și indubitabil, Descartes fixează termenii permanenți ai tezei raționaliste moderne, după care orice cunoaștere implică condiții care vin din spirit însuși. Descartes devine prin aceasta și întemeietor al idealismului modern. După cum prin formularea ideii mecaniste, — principiu regulativ în cercetarea și explicarea fenomenelor, tuturor fenomenelor, întinse în spațiu — el devine gânditorul de care s'au reclamat, nu fără dreptate, și materialişti secolului al XVIII-lea francez.

Idealismul german, în special, își trage originea din cartesianism. Nemții au fost aceia cari au găsit în problema ce-o pune *Cogito* al lui Descartes germenul de unde trebuia să crească, printr'o dialectică necesară, toate sistemele ce au apărut dela Descartes încoace. Kuno Fischer credea că filosofia cartesiană, și antinomiile pe care ea le implică, e originea întregii speculații filosofice până la Kant. Problemele pe care le-au ridicat și soluțiile pe care le-au dat ocazionismul lui Malebranche, monismul lui Spinoza, monadologia lui Leibnitz, sensualismul lui Locke, idealismul lui Berkeley, criticismul lui Kant, sunt toate condiționate necesar de principiile constitutive pe care și-a clădit René Descartes adâncu-i și cuprinzătoru-i sistem de gândire . . .

Dar ce problemă atât de persistentă pune Descartes prin al său *Cogito*?

E cea care se ivește când e vorba să explicăm

cum se face trecerea dela cugetare la afirmarea existenței concretului spațio-temporal. Gândirea ca atare este imanenta sieși. Cum putem deci afirma existența lumii exterioare, când pornim dela cugetare ca dela singura realitate pe care nu o putem nega? Există un caz unic unde existența este legată în mod indisolubil de gândire: este cazul când zicem: „Gândesc, deci exist.” Cu ce drept și pe ce cale putem noi extinde asupra altor existențe certitudinea ce-o atribuim în mod necesar cugetării?

Dacă ne menținem în cadrele stricte ale logicei aristotelice, această problemă nu comportă soluție. Și atunci, ea rămâne o problema în fața căreia se vor sparge neputincioase toate eforturile de-a o deslega, făcute de succesorii lui Descartes până la Hegel. Dacă însă abandonăm logica aristotelică, și admitem o posibilitate de lărgire a înseși noțiunii de „inteligibil”, problema se desleaga în chipul indicat adineaori.

Pentru speculația antică, realitatea exterioară, concretul spațio-temporal, era ceva dat. Sarcina inteligenței era să-l analizeze pentru a ajunge să-l facă inteligibil. Cu Descartes, acest concret devine un obiect îndepărtat, accesibil numai în urma unui efort de gândire, daca în general el poate fi atins de inteligența noastră.

La această revoluție ideologică se gândea probabil Fontenelle când scria: „Inainte de Monsieur Descartes se putea raționa mai comod. Secolele trecute au fost tare fericite că n’au avut pe acest om . . .”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Digression sur les Anciens et les Modernes citat dupa Sainte-Beuve, Port-Royal, t. V, p. 354).

Acesta este caracterul distinctiv al întregii filosofii moderne când o comparăm cu cea antică. Și acest caracter poartă pecete cartesiană.

\*

Acestea spuse, să revenim la substanțiala regulă I. despre care a fost deja vorba mai sus: „ . . . Să nu cuprind în judecățile mele nimic mai mult decât ceea ce se va prezenta spiritului meu în mod atât de clar și de distinct încât să nu pot avea nici un motiv să nu îl îndoiesc”.

Cum vedem, această parte a regulei formulează criteriul certitudinii cunoașterii. Criteriul acesta îl constituie ideile clare și distincte. Fie că inteligența prinde pe cale de intuiție adevărul lucrurilor și al ideilor, fie că l-ar stabili pe cale deductivă sau analitică, ea nu e îndreptățită să afirme decât idei clare și distincte. Și nu va trece dela o idee la alta decât în ordine naturală, adică sprijinindu-se pe raporturi care sunt și ele, la rândul lor, percepute în mod clar și distinct.

Ca modele de astfel de idei clare și distincte am aminti bucuros cele două noțiuni la care Descartes a redus, printr'o minuțioasă analiză, toată experiența omenească, toată experiența posibilă, anume noțiunile de „întindere” și de „gândire”. Această distincție radicală între gândire și spațiu a fost una din cele mai fecunde distincții pe care le-a stabilit Descartes. Ea a făcut posibilă o separație netă și utilă a celor două mari domenii ale realității (spirit și materie), și con-

cepția unor metode de investigație și explicare proprii fenomenelor fiecărui domeniu, metode radical diferite una de alta. Când e vorba să explicăm lumea întinsă în spațiu, comitem neiertată greșală de metodă recurgând la concepte care ar aduce oricât de departe cu noțiunea de „suflet”.

Grație distincției de care e vorba, această filosofie a știut salva diversitatea aspectelor fundamentale ale realității, și n'a tins să nege niciuna din marile forme de existență în favoarea celeilalte. Și tot mulțumită acestei distincții cartesiene, devenită patrimoniu al speculației filosofice actuale, e posibilă în zilele noastre o conviețuire, o colaborare chiar, între o filosofie prin definiție idealistă și o știință pozitivă, materialistă în însași temelia ei.

Până în ziua de azi — și mai ales în ziua de azi — toți gânditorii de seamă construiesc pe această neclintită bază cartesiană.

\*

Săpând puțin mai adânc semnificația noțiunilor „claritate”, „distincție”, „evidență”, am găsi schița destul de completă a unei logici mai comprehensive decât aceea a Scolasticeii.

Căci ce e, în ultima analiză, metoda lui Descartes?

Este inteligența însași, în funcțiune, dar liberată de toate piedecile ce le aruncă în calea ei diferitele idei preconceptuate și diversele obiceiuri contractate prin observarea a tot felul de prescripții artificiale. Una din aceste prescripții e și silogismul așa cum îl practica

Scolastica. „Examinându-le [logica, analiza geometrică și algebra], scrie autorul „Discursului”, am descoperit că, în ce privește logica, silogismele ei, și partea cea mai mare a celorlalte precepte formulate de ea, servesc mai degrabă a explica altuia lucrurile pe care le știi, sau chiar a vorbi fără judecată de cele ce nu știi (cum e cazul cu arta lui Lull), decât a învăța să le cunoști. Și, cu toate că logica conține într’adevăr multe precepte foarte adevărate și bune, conține totuși printre acestea atâtea altele stricătioase sau superflue, încât e aproape tot așa de greu să le separi cum e de greu să scoți o Diană sau o Minervă dintr’un bloc de marmora ce nu e încă deloc cioplit.”

Vedem deci că, după Descartes, silogismul, de care a făcut uz atât de mult Scolastica, este o operație mecanică, mai potrivită pentru a expune rezultate, decât pentru a le găsi. Logica aristotelică e bună când e vorba să arăți că un adevăr oarecare este implicat în altul. Dar cu ajutorul ei nu poți inventa nimic nou.

În locul acestei rațiuni pur discursive, Descartes va căuta să afirme drepturile unei inteligențe capabile să creeze, să inventeze, să descopere adevăruri noi. Numele acestei inteligențe — sau al acestei funcțiuni a inteligenței — este *intuiție*, intuiție cartesiană. Aceasta este funcțiunea fundamentală a inteligenței, crede Descartes. Iată de ce Bergson susținea că intuiționismul său se leagă strâns și natural de marea tradiție franceză, ai cărei inițiatori au fost Descartes și Pascal. Intuiția este, după Descartes, un fel de viziune interioară mai convingătoare decât viziunea sensorială, viziune cu a-

jutorul căreia spiritul nostru prinde anumite idei simple (elemente), și anumite raporturi ireductibile la raporturi analitice.

Am văzut că, aceloră care i-au obiectat că vrea să-și dovedească existența pe cale silogistică, Descartes le răspunde că nu-și deduce existența din silogism, ci o *vede*. Intuiția este deci o funcțiune prin care inteligența descopere raporturi sintetice între lucruri, raporturi ce silogistica analitică nu le-ar fi putut descoperi.

„Înțeleg prin intuiție, scrie el, nu credința în mărturia schimbăcioasă a simțurilor, sau judecățile înșelătoare ale imaginației cea rău îndrumătoare, ci concepția unui spirit sănătos și atent, concepție atât de ușoară și de distinctă, încât nu rămâne loc pentru nici o îndoială în ce privește ceea ce înțelegem; sau, ceea ce e tot una, concepția fermă care se naște într'un spirit sănătos și atent prin singurele lumini ale rațiunii. Astfel, fiecare poate *vedea* prin intuiție că există, că gândește, că un triunghi uorecare e mărginit de trei drepte, că o sferă nu are decât o singură suprafață, și alte adevăruri asemănătoare, adevăruri care sunt mult mai numeroase decât se crede de obicei, pentru că nu ne coborîm cu atențiunea până asupra unor lucruri atât de ușor de înțeles”.<sup>1</sup>

Inteligența nu înțelege decât ceea ce *vede*, crede Descartes, ceea ce poate concepe printr'un act instantaneu al ei, adică ceea ce e simplu, ceea ce nu poate fi cunoscut decât întreg. Astfel definită, intuiția nu se

<sup>1</sup> *Règles pour la direction de l'esprit*, regula III. — Sublinierea e a noastră.

poate înșela. Ea e sigură, printr'o certitudine imediată, și nu printr'o certitudine obținută pe cale de concluzie logică. Scopul ultim al cunoașterii veritabile este să atingă, în orice domeniu s'ar exercita ea, aceste „naturi simple” care pot fi cunoscute prin intuiție.

Dar această cunoaștere intuitivă directă, nu e posibilă totdeauna. Și atunci deducția devine necesară. Aceasta însă își scoate certitudinea din intuiția care însoțește prima ei verigă. Condiția primordială ce trebuie să întrunească orice deducție justă este să pornească dela o noțiune simplă, al cărei adevăr este prins de intuiție. Intuiția devine deci originea și suportul deducției. Deducția e un fel de intuiție turmentată, diluată, realizată în etape care se succed în timp. Ea nu se deosebește de intuiție decât prin faptul că cere o mișcare în timp a gândirii, mișcare ce se deplasează din grad în grad (din idee în idee), și care, când e realizată fără întreruperi de continuitate logică, duce evidența, proprie punctului de mânăcare (v. mai sus), și în interiorul punctului de oprire. Și invers, putem spune că intuiția e un fel de deducție concentrată.

Evident că o astfel de concepție a deducției diferă mult de concepția scolastică, unde problema de rezolvit era să scoți ceea ce e particular din ceea ce e general, cel dintâi fiind, prin definiție, conținut în cel din urmă. La Descartes problema constă, întocmai ca în matematici, în a face să se nască ceea ce e compus din ceea ce e simplu....



Sa insistăm însă asupra altui aspect al teoriei ideilor clare și distincte.

Enunțând norma ideilor clare și distincte ca criteriu al certitudinii, Descartes a justificat, pentru prima oară în mod conștient și decisiv — sub forma unui principiu general, — una din calitățile dominante ale inteligenței gânditorilor neamului său. Grija constantă de precizie și de ordine în idei, facultatea de a face distincții nete, reducerea clară a chestiunilor la puncte de vedere simple, sunt însușiri caracteristice spiritului francez. N'a fost oare caracterizat spiritul francez ca acela care cedează consecvent tendinței imperioase de a găsi pretutindenea idei clare, și de a lega aceste idei între ele prin raporturi ele însele clare?

Privită mai deaproape, de ce anume depinde claritatea cugetării filosofice sau științifice?

Depinde întâi de o analiză metodică a obiectelor de cunoaștere, de faptul că acestea nu sunt primite de inteligență în bloc mai mult sau mai puțin nebulos, ci sunt supuse unui minuțios efort de disecție, care le descompune în elementele lor, stabilind o ierarhie între acestea, ierarhie de caractere după importanța lor. N'ați recunoscut în această frază substanța regulei II stabilită de Descartes?

Claritatea în cugetare mai depinde și de recompoziția sistematică, ordonată, a obiectelor discompuse prin analiză. O gândire care vrea să fie clară, subsumează sub principii generale și comprehensive diversitatea fenomenelor și a noțiunilor particulare. Tinde, cu alte

cuvinte, sa ridice sinteze cât mai vaste acolo unde analiza separa, farămițește. (A III-a regulă cartesiană.)

Și, dacă ar fi greu de demonstrat că pe la 1630 trebuia să se ivească pe orizontul cugetării și culturii europene speculația cartesiană sau o doctrină asemănătoare, nu se datorește poate întâmplării oarbe că prima nevoie și încercare de sistematizare și ordonare — sprijinită pe câteva principii clare — a enormului material de cunoștințe și de fapte adunat de Renaștere și de știința pe care Renașterea a făcut-o posibilă, s'a ivit tocmai în această Franță iubitoare de claritate și de ordine, în cele intelectuale, ca 'n tot ceea ce face.

Este incontestabil că René Descartes a avut în gradul cel mai înalt darul pentru analiza extremă, ca și puterea de sinteză. Un echilibru rar între aceste două tendințe îl caracterizează. A fost om de știință în aceeași măsură în care a fost și filosof. Și a fost filosof deschizător de drumuri noi în speculație, pentru că a fost om de știință creator. Sub acest raport, autorul *Regulelor* este, credem, spiritul francez cel mai reprezentativ. Iar prin *Discursul* său asupra metodei, care inaugurează drept criteriu al certitudinii cunoașterii ideile clare și distincte, Descartes devine teoreticianul acestei minunate realități ce se cheamă spirit francez.

\*

În legătură cu cele spuse acum mai pe urmă, să amintim că stilul lui Descartes oglindește credincios structura și exigențele inteligenței lui. Calitățile cuge-

tării lui, conturată atât de precis, cu direcții de mișcare așa de sigure, se transmit și stilului, care e de o proprietate de termeni fără pereche.

Autorul *Discursului* a fost acela care, cel dintâiu, a dat modelul perfect al prozei clasice franceze. Și, într'adevăr, considerată ca atare, limba lui Descartes impresionează prin simplitatea și sobrietatea ei.

Inspirându-se din exemplul dat de el, filosofia franceză s'a condus aproape totdeauna după principiul că nu există idee filosofică — oricât de subtilă și de profundă ar fi ea — care să nu poată fi formulată în limba vorbită de toți oamenii instruiți. Citind scrierile franceze ale lui Descartes, simți că autorul *Discursului* a voit să scrie pentru toată lumea, și nu numai pentru o capelă restrânsă de inițiați.

Lucrul acesta se poate spune, cu puține excepții, despre majoritatea filosofilor francezi. Și, dacă pentru a măsura profunzimea gândirii lor, și pentru a o înțelege pe deplin, trebuie să fii capabil să operezi cu idei abstracte, totuși se poate spune că nu e om instruit care, citindu-le, să nu tragă din această lectură un profit oarecare.

\*

Am văzut deci că Descartes, pentru a fi înțeles pe deplin, trebuie raportat mai mult la spiritul general al secolului în care a trăit, decât la cutare sau la cutare filosof al Renașterii sau al Scolasticei. Și rezultă, credem, din cele câteva note pe care le-am crezut dominante nu numai în speculația cartesiană, ci și în cea a

zilelor noastre, și pe care le-am reținut în cele dezvoltate mai sus, că Francezii Boutroux și Delbos<sup>1</sup> n'au fost conduși de un orgoliu național nejustificat, când au susținut: cel din urmă, că dacă admitem un început definit al filosofiei moderne, acesta nu poate fi decât filosofia lui Descartes; iar cel dintâiu, că toate marile probleme desbătute de filosofia modernă sunt moșteniri cartesiene. Și cu atât mai puțin au exagerat Nemții Hegel și Schopenhauer, când l-au declarat părinte al gândirii moderne, și Husserl când a formulat, nu numai o singură dată, neașteptatul său: „Înapoi la *Descartes!*”

Dar, mai elocvente decât toate aceste aprecieri venite din partea unor filosofi, ne par a fi rândurile unui om de știință, spirit mai greu de suspicionat de complezență în această materie. E vorba de un text al aceluiași Huxley din care am citat mai sus: „Dintre toți gânditorii, scrie Huxley, acela care, după părerea mea reprezintă mai bine decât oricare altul rădăcina și trunchiul filosofiei și științei moderne, este Descartes. Mă explic: oricine se va opri asupra unuia din rezultatele caracteristice ale cugetării moderne, fie în filosofie, fie în știință, va trebui să constate că sensul, dacă nu forma, acestei cugetări era prezent în spiritul marelui Francez. Unii oameni sunt considerați mari pentru că reprezintă actualitatea epocii lor și ne-o oglindesc așa cum e. Voltaire era de genul acestora, și s'a putut scrie despre el epigramatic: El are, mai mult

<sup>1</sup> Cf. *Études d'histoire de la philosophie*, Alcan; *La philosophie française*, Plon-Nourril.

decât oricine, spiritul pe care îl are oricine. Intr'adevar, nimenea nu exprima mai bine ca el gândirea tuturor. Dar alți oameni sunt mari pentru că reprezintă tot ce epoca lor posedă ca forțe latente, și magia lor constă în faptul că oglindesc viitorul. Ei exprimă ideile care vor fi gândurile tuturor, două sau trei secole după ei. Așa a fost René Descartes”.

**PASCAL**

---

Prin unele laturi ale personalității sale, Pascal e un gânditor modern. Născut într'un secol de dogmatic și sistematizator raționalism filosofic, de codificat clasicism literar, Pascal ar fi putut rămâne un mare și tipic reprezentant al veacului al XVII-lea. Cum și este în parte, dar numai în parte. Inventivul său geniu științific ar fi găsit în domeniul științei timpului său aplicare fecundă și răsplătitoare. Pasiunea pe care a nutrit-o, contra voiei sale, toată viața, pentru cultul acestei religii născânde, și minunatul său instinct pentru forma clasică a expresiei îl destinau să fie un convins credincios al secolului care i-a dat naștere.

Dar soarta a furișat în sufletul acestui mare om și-un picur de otravă; sau de . . . balsam binefăcător, după perspectiva din care ne place să privim lucrurile. Blaise Pascal i-a zis „grație divină”. Acest har dumnezeesc, trezind în suflet aspirații potrivnice tendințelor pe care le aducea cu sine la naștere autorul tulburătoarelor *Cugetări*, opune lui Pascal cel natural un Pascal voluntar, care urăște adânc pe cel natural și-i duce războiu toată viața.

Acțiunea puternică a grației divine a făcut însă ca fizionomia mintală a clasicului să se întregească cu unele trăsături care nu sunt ale secolului lui Descartes.

Să desprindem, în cele ce urmează, câteva din aceste trăsături:

Inzestrat de natură cu facultăți tot atât de puternice pe cât de variate: inteligență adâncă și cuprinzătoare, *esprit de géométrie* și *esprit de finesse* în același timp, imaginație neastâmpărată și iscoditoare, diabolică voință de a domina — pe alții și pe sine însuși —, afecțiuni extraordinar de impetuoase, dorință de a excela în toate, puțini muritori au adus cu ei pe lume o complexitate sufletească atât de mare ca aceea a lui Pascal.

În împrejurări mai norocoase — ne gândim la Goethe — Blaise Pascal ar fi devenit o rară și fericită întrupare a tipului omenesc ideal. Ar fi putut deveni: dacă inteligența nu i-ar fi fost chinuită de o prea lucidă conștiință a propriilor ei limite; dacă voința-i, în loc să se întoarcă ca un biciu asupra lui însuși, și-ar fi căutat victimele în lumea înconjurătoare; dacă imaginația-i neadormită nu i-ar fi fost sclava unei sensibilități exagerate.

Adăugați la acestea chinuitorul *dor de nemărginire* pe care autorul *Provincialelor* l-a avut în măsură mai mare decât oricare alt spirit omenesc cunoscut. Acesta însoțit apoi ca de o umbră veșnic prezentă, de o tragică și trează conștiință a neputinții iremediabile de a putea să îmbrățișem vreodată infinitul.

De aci sentimentul nemaipomenit al mizeriei omenеști, sentiment care în sufletul lui Pascal n'a arătat intermitențe, ba nici chiar clipe de liniștitoare slăbire. Tot de aci sentimentul de relativitate al tuturor valori-



lor, sentiment trăit până în adâncuri, și pe care în zadar l-am căuta la sistematicii secolului al XVII-lea sau la dogmaticii secolului al XVIII-lea.

Iată o trăsătură cu totul modernă a personalității morale a lui Pascal.

Setea aceasta de nemărginit este, credem, facultatea dominantă a acestui om mare. Ea explică în bună parte biografia lui spirituală: evoluția vieții lui religioase, etapele parcurse de inteligența sa — care a luptat eroic să devie înțelepciune — mortificarea, și tot tragicul acestui geniu matematic, care s'a combătut pe sine însuși, sălbatic, toată viața.

Pascal, întocmai ca Tolstoi, a dorit să fie ceea ce, dela natură, nu părea merit să fie. Asemenea lui Tolstoi, cel ce a scris tulburătoarele *Cugetări a voit* să fie creștin, în înțelesul cel mai sever al termenului, când, asemenea autorului *Invierii*, adusese și el cu sine în lume grele și păgâne patimi. Și'n sfârșit, ca Tolstoi, la capătul vieții sale Pascal nu se mai opune Răului. Orgoliul său va face loc unei cucernice resemnări, și-l vom auzi propovăduind, ca Dostoievski, o mistică evanghelie a Durerii!

Un contemporan al lui, mare ca și el, Benedictus Spinoza, a avut și el această neastâmpărată sete de nemărginire. Dar autorul *Eticei* a fost mai norocos decât Blaise Pascal: a crezut, sus și tare, în puterea inteligenței noastre de a cuprinde infinitul; și a crezut, naiv și dogmatic, în darul minții omului de a putea privi lumea „sub specie aeternitatis”.

Sceptic din naștere și prea lucid elev sânguincios al lui Montaigne, Pascal apare asemenea unui nihilist comparat cu cel ce a scris *Tratatul teologico-politic*.

Atitudinea această critică față de puterile și hotarele inteligenței omenești e o altă trăsătură modernă la Pascal.

\*

Conștiința prealuminoasă a marginilor inteligenții noastre și neputința de a rămânea la Montaigne, dat temperamentul său, îl silesc pe autorul *Provincialelor* să caute o „ieșire” mântuitoare.

Căutând această ieșire, geniul pascalian va face o mare descoperire în teoria cunoașterii. Descoperirea nu va fi prețuită cu dreptate decât de gândirea europeană de după Kant: Rațiunea omenească nu poate pătrunde prin propriile ei resurse, absolutul, crede, pe bună dreptate, Blaise Pascal. Și, cum Pascal cel care făcea această pentru el descurajatoare constatare nu era om să se oprească la acest răspuns negativ, i se va îmbia sufletului spontan întrebarea: nu posedă cumva spiritul uman alte „facultăți” care să îndeplinească funcțiunea de a îmbrățișa absolutul?

Intre altele, iată unul din răspunsurile pe care-l dă Pascal, îndrăgostitul de infinit, la această chinuitoare întrebare, răspuns între toate celebru și nu se poate mai caracteristic pentru tot ce-am spus până aici: „Cunoaștem adevărul nu numai cu ajutorul rațiunii, ci și cu *inima*. În acest din urmă fel cunoaștem primele principii. Inzadar încearcă raționamentul să le combată

— el, care nu participă în nici o măsură la elaborarea acestei cunoașteri . . . Căci cunoașterea primelor principii: că există spațiu, timp, mișcări, numeri [este] mai sigură decât oricare din cele pe care ni le dau raționamentele noastre. Iar rațiunea trebuie să se sprijinească tocmai pe aceste cunoștințe ale inimii și ale instinctului . . . Principiile se simt, propozițiile [judicațiile] se obțin pe cale de concluzie; toate acestea cu certitudine, deși pe drumuri diferite . . . Această nepuțință nu va face deci decât să umilească rațiunea care ar vrea să judece cu competență în toate; ea nu va servi însă ca argument contra certitudinii noastre, ca și cum numai rațiunea ar fi capabilă să ne instruească. Bine-ar fi fost ca Dumnezeu să fi făcut ca noi să nu fi avut niciodată nevoie de ea și să fi cunoscut toate lucrurile prin instinct și sentiment! Dar natura ne-a refuzat acest dar; ea nu ne-a dat, dimpotrivă, decât foarte puține cunoștințe de acest fel; toate celelalte nu pot fi câștigate decât pe calea raționamentului”.

Termenul „inimă” ne pare azi cam straniu, și nici nu e de altfel folosit în limbajul filosofic. Pascal întrebuințează încă pentru aceeași noțiune și cuvintele „natură”, „sentiment”, „credință”. Termenul modern corespunzător, dar pe care l’ar fi folosit și contemporanul lui Pascal, Descartes, e acela de „intuiție”.

Această intuiție nu este, după cum se vede și din textul mai sus citat, un proces psihologic specific, care ar avea loc numai în anumite acte de cunoaștere. Ea pătrunde, dimpotrivă, toate procesele de intelcțiune, prin faptul că ea constituie temeiul lor necesar, punctul

de razim indispensabil. Rațiunea ar zidi pe nisip dacă ar încerca să se limpesească de acest fundament solid.

Iată un fragment de teorie a cunoașterii de factură nu se poate mai modernă. Dacă n'au cunoscut-o, Kant și Schelling au reinventat-o. Bergson însă a cunoscut-o bine. Mulți teoreticieni ai zilelor noastre o cunosc și mai bine.

„Noul pozitivism”, cum îi place școalei lui Edouard Le Roy să se numească, se inspiră în parte din Pascal. Capul școalei însuși ne-o mărturisește („Revue de Métaphysique”, 1901): „Ca filosofie antiintelectualistă, scrie Le Roy, ea își are originea în Duns Scot și în Pascal, se atașează marilor doctrine mistice, și e intrarea definitivă a spiritului creștin în domeniul speculațiunii pure”.

Edouard Le Roy e un savant de profesiune. Ca și Pascal, el nu vrea restrângerea, ci lărgirea domeniului cunoașterii. Noul pozitivism n'a luat ființă în cercul unor metafizicieni. Cu toate că poate avea consecințe de ordin metafizic și moral, el s'a produs în interiorul științei însăși, provocat de imperioase nevoi științifice.

Școala lui Le Roy reia teoria pascaliană a celor trei ordine (determinismul, finalitatea, libertatea sau grația), desvoltând-o și precizând-o.

Dar această teorie o discutase și Maine de Biran și Jules Lachelier. La acesta din urmă, critica cea mai îndrăzneată a inteligenței sfârșește, cum se știe, prin afirmarea legitimității actului moral și-a credinței religioase.

Vedem deci că și prin această teorie a celor trei ordine (*les trois ordres*) Pascal se așezase pe un teren pe care vor încerca să urce unele spirite reprezentative în lumea ideilor ce frământă gândirea contemporanilor noștri.

\*

Prin aprofundarea procedeelelor folosite de rațiunea noastră în efortul ei de cunoaștere, prin aprecierea justă a rolului ce-i revine intuiției în orice proces cognitiv și prin întrezărirea posibilității unor atitudini diferite ale spiritului în această a sa funcțiune, Pascal a formulat un ideal de cunoaștere pentru timpurile care i-au urmat. *Cugetările* lui adaogă un nou capitol la clasică logică a lui Aristotel, capitol abia schițat, e adevărat, dar schițat în linii ferme. El s'ar putea chema: logica individualului, a contingentului, a dinamicului. Ca atare, acest capitol poate fi considerat ca o încercare de lărgire a noțiunii de „rațional”.

Cu un secol și jumătate după el. Hegel, cel dintâiu, se va strădui să realizeze acest vis al autorului *Cugetărilor*. Unii dintre gânditorii care vor veni după Hegel vor continua în această direcție. E vorba de a găsi procedee și puncte de vedere care să permită rațiunii să înțeleagă și ceea ce e individual, inefabil în lucruri. Și Pascal se gândea la o analiză a procedeelelor „inimii” infinit mai subtilă decât aceea a geometrilor, dar tot așa de precisă!

Să amintim apoi că s'a încercat să se facă și altă apropiere între Hegel și Pascal. Un procedeu logic

foarte des folosit de Pascal se știe că consistă în opunerea a două teze contradictorii, a două adevăruri parțiale, deci incomplete, care sunt conciliate apoi într'o sinteză superioară. Dialectica hegeliană face uz *grosso modo* de același procedeu.

Inercând să schițeze, în linii mari, o filosofie a sentimentului și a voinței și să o opună, într'un anumit sens, filosofiei intelectului pur — s'o opună fără să nege drepturile binecântărite ale rațiunii — Pascal ne apare un izolat în secolul său de raționalism dogmatic. Caracterul tragic al acestei mari existențe se adâncește oarecum și prin această singurătate.

\*

Și-acum, câteva cuvinte despre forma în care se prezintă opera principală a lui Blaise Pascal.

Fără să fi voit, prin forma fragmentară în care ne-a lăsat *Cugetările*, autorul lor e, și 'n această privință, modern între moderni. Moartea l-a surprins înainte de a le fi putut da forma definitivă. Voiau să fie o *apologie* a creștinismului.

În edițiile care reproduc credincios manuscrisul original surprindem gândul așa cum s'a desprins din suflet și cum s'a îmbulzit în condeiu: spontan, gol, cald. Aproape fiecare cugetare e o poemă lirică. Fraza nervoasă, ruptă, apăsată, deschide perspective nemărginite imaginației. Imaginile sunt desprinse brutal din realitate, sunt concrete, individuale, vii; majestoase adesea, triviale câteodată.

Ce modern e și'n această privință Pascal, și ce departe e de decalogul clasicismului secolului al XVII-lea! Sufletul „dionisiac” care zvâcnește în ele nu putea să nu cucerească și farmece pe urmașii strașnicului creator — și discipol — a lui *Zarathustra*.

Iată de ce lectura *Cugetărilor* a fost pentru cel ce semnează acest eseu, adesea prilej de trecere în revistă și de judecată a valorilor morale și filosofice pe care le recunoaște ca ale sale conștiința timpului în care ne-a fost dat să trăim.

**HEGEL**



---

## I.

Din reflexiile introductive ale eseului nostru va reieși destul de lămurit, credem, de ce ne abținem în cele ce urmează să facem o expunere a variatelor teme care compun ceea ce se chiamă sistem al lui Hegel; de ce ne vom mărgini să indicăm, dintr'un punct de vedere cu totul personal dealtfel, numai cadrele generale ale gândirii autorului *Fenomenologiei Spiritului*. Înainte însă de a trece la examinarea acestora, e potrivit și util să facem câteva observații asupra *Logicei speculative*. Aceasta, pentru că vedem în logica hegeliană coloana de suport a vastei și complicatei construcții filosofice ridicate de spiritul cel mai sistematizator pe care Europa l-a avut dela Sfântul Toma de Aquino încoace.

O destul de îndelungată experiență ne-a arătat că sensul adevărat al cugetării lui Hegel nu poate fi prins pe deplin fără un studiu adâncit al logicei speculative. Aici se află cheia înțelegerii sistemului, căci aici și-a dezvoltat autorul *Spiritului Creștinismului*, sub toate aspectele — Taine ar fi spus „în miriade de ipoteze” — ideea centrală din care a crescut puternica-i și complexa-i cugetare. Interpretările eronate care s'au dat adesea teoriilor istorice și gândirii politice a lui Hegel, se explică în bună măsură și prin faptul că unii au

crezut că se poate pătrunde semnificația ultimă a unor concluzii — și aplicări de concluzii — ignorând principiul *logic* inițial din care acestea se desprinseseră: unii și-au închipuit, altfel spus, că pot înțelege perfect partea făcând abstracție de totalitatea căreia ea aparține.

Sistemul marelui dialectician german este poate cel mai organic elaborat dintre toate sistemele de gândire cunoscute. Decât, întocmai cum într'un organism viu, organul nu poate fi înțeles decât ca parte a unui întreg, decât prin funcțiunea ce el îndeplinește în economia generală a organismului, tot astfel niciuna din fețele variate ale cugetării hegeliene nu poate fi cuprinsă cu mintea în toată semnificația ei, dacă e considerată fără legătură cu întregul viu al cărui reflex parțial este. În ignorarea acestor legături intime dintre părți și întreg trebuie căutată, până la un punct, explicația faptului curios că doctrina hegeliană a servit argumente în același timp și reacționarismului și socialismului. Tot ea lămurește și proveniența unor interpretări ce s'au dat teoriilor sociologice și istorice ale lui Hegel, teorii din care mulți cercetători au scos învățătura că acesta ar sacrifica individul colectivității și-ar nega valoarea factorului personal în evoluția istorică.

Dar faptul că până în a doua decadă a veacului nostru „Logica speculativă” nu s'a bucurat în ochii majorității cercetătorilor de atenția pe care o merita importanța ei în ansamblul sistemului, nu se datorește numai întâmplării. Ea poate fi explicată într'o mă-

sură oarecare și prin felul cum a fost concepută, elaborată și scrisă această operă hegeliană. E lucru cunoscut că *Logica* este cartea cea mai abstractă din câte s'a scris vr'odată. Citirea ei atentă reclamă timp mult și efort considerabil. Aceasta, nu numai din cauza stilului ei, tehnic și personal în același timp, ci mai ales din cauza formei de expunere adoptată de Hegel, formă fidelă stilului de gândire foarte *sui generis* al puternicului dialectician.

Pentru a aduce un exemplu spre ilustrarea celor acum spuse, să amintim că lui Taine i-a trebuit odinioară un an de intensă muncă și meditație până a terminat cititul acestui cărți hegeliene. În scrisorile pe care le trimitea în 1851—52 prietenilor săi parisieni, autorul *Istoriei Literaturii Engleze* se plânge mereu de oboseala ce i-o cauza această lectură: „Hegel îmi sparge capul”, scrie el lui Suckau. Ceva mai târziu, aceluiași: „Am citit două volume din acel „casse-tête chinois” ce se chiamă obișnuit *Logică* a lui Hegel . . .”. Iar mamei sale: „Las la o parte pe Hegel . . . pentru a povesti o clipă cu tine. Sunt obosit și nu găsesc odihnă mai bună ca amintirea ta”. Și peste trei ani, aceluiași Suckau: „Un învățat neamț mi-a împrumutat *Logica* lui Trendelenburg. E o metafizică și-o critică a lui Hegel . . . Cartea e limpede și nu-ți turtește capul ca monstrul . . . Dar toate acestea nu sunt gigantice ca monstrul”. — Cu mai bine de o jumătate de veac în urmă, Lucien Herr, un alt mare cunoscător al lui Hegel, scrie, confirmând pe Taine, că greutatea pe care o cauzează cercetătorului sistemul hegelian e poate mai mare decât cea ridicată de orice alt sistem.

În astfel de condiții, mai poate să ne mire că numeroase au fost inteligențele care, dorind să cuprindă un domeniu limitat al filosofiei hegeliene sau atacând o singură problemă pusă de aceasta, au ocolit oarecum, cu prudență, *Logica*. Unii au ocolit-o chiar și când au simțit poate nevoia de a urca la izvoare, mulțumindu-se cu expuneri sumare găsite în tratate sau monografii, expuneri care rămân însă întunecate pentru cine nu cunoaște îndeajuns textele originare. Izbindu-se de greutățile unei expuneri și explicări prea amănunțite, sau temându-se să nu alunece pe povârnișuri ce-ar trăda gândirea lui Hegel, cei mai mulți comentatori ai filosofului german se mărginesc a expune, pas de pas, chiar dezvoltările lui. Utile pentru cine cunoaște și textele *Logicei*, aceste expozituri n'aduc mare lumină celui ce ignorează textele.

Spunem acestea sprijinindu-ne pe experiență personală: Cu mulți ani înainte, dorind a avea o prealabilă orientare generală asupra conținutului *Logicei* hegeliene pe care n'o cunoșteam încă în textul ei, am citit cu mare atenție expunerea pe care o face Kuno Fischer în tomul VIII al celebrului său tratat. După multă trudă, am închis conștiincioasa operă fischeriană cu sentimentul pe care-l traduc bine cunoscutele cuvinte: „. . . Carte tristă și 'ncurcată.” Aceeași experiență poate fi făcută și cu expunerea, mult mai limpede decât alfel, cuprinsă în cartea lui G. Noël, *La Logique de Hegel*.

Imprejurarea că *Logica* speculativă a fost considerată de mulți, timp îndelungat, ca o carte de care, la rigoare, te poți dispensa, explică și faptul, mai grav, că gândirea autorului *Fenomenologiei spiritului* a primit adesea o interpretare care, după credința celui ce scrie aici, îi alterează însăși substanța ei originală. Conform acestei frecvente interpretări, elemente esențiale ale teoriei cunoașterii susținută de Hegel au fost și sunt eliminate ca neesențiale, și s'a afundat în umbră tocmai ceea ce dialecticianul german a considerat ca nou în concepția pentru care pleda. Logica speculativă (*Vernunftlogik*), pe care autorul ei o opusese cu tărie și persistență logicei clasice (*Verstandeslogik*), a fost readusă oarecum pe planul de mișcare al acesteia și, drept consecință, idealismul absolut a devenit un fel de spinozism derivat. Nu se vorbește și nu s'a vorbit atât de mult și de des despre „panlogismul” lui Hegel și despre determinismul absolut, corolar al „panlogismului”? Nu se citează mereu pentru ilustrarea acestei interpretări faimosul „ceea ce e rațional, e real și ceea ce e real, e rațional”?

Cazul descris mai sus nu e de sigur unicul în istoria filosofiei. Sunt și alți gânditori a căror cugetare a suferit alterări asemănătoare. Cazul s'a produs oridecâteori punctul de vedere pe care se așeza filosoful a fost atât de nou încât fie că deranja anume obiceiuri de gândire învechite și naturalmente mai comode, fie că, neavând la îndemână pentru exprimarea a ceea ce aducea nou decât termeni vechi, gânditorul i-a folosit pe aceștia, deplasându-le, după nevoie, sensul, sau a construit alții cu totul personali.

Acesta e în bună proporție și cazul autorului *Logiceii* speculative. Hegel era dotat cu o extraordinară putere de expresie verbală, mai precis poate: cu o mare imaginație verbală. A creiat o mulțime de termeni ce nu sunt decât ai lui și n'au echivalenți în limbajul altor gânditori și 'n alte limbi. Motiv pentru care scrierile lui, și în special *Logica*, sunt foarte greu de tradus. Aceasta mai ales în limbile neolatine, ale căror cuvinte exprimă prin excelență ceea ce e în repaos, stări, rezultate, nu mișcări, durată, ceea ce devine. Termenii eminentamente hegelieni sunt însă aproape toți verbe folosite ca subiecte, ori substantive derivate din verbe, ca: *Werden, Sollen, Sein, Ansichsein, Beisichsein, Anderssein, Fürsichsein, etc.* Fapt care pe autorii de studii scrise în limbi streine despre filosofia lui Hegel îi obligă să renunțe de a mai traduce, conform spiritului limbii respective, termenii specific hegelieni și să-i traducă literal, adăogând totdeauna și termenul german.

Pentru a da un exemplu, să precizăm bunăoară că substantivul german „Wirklichkeit” nu poate fi redat exact prin neolatinul „realitate”, „réalité”, „realità”. „Realitate” vine dela „res”, cuvânt ce exprimă, prin definiție, ceea ce permanent, ceea ce persistă, e imobil, atâta timp cât nu primește impulsul din afară. Pe când „Wirklichkeit” derivă din „wirken”, din „a acționa”, a produce un efect oarecare. Dacă la alți gânditori germani, la cei mai mulți, „Wirklichkeit” are sensul pe care-l are termenul românesc de „realitate”, la Hegel el nu are acest înțeles. „Wirklichkeit”

înseamnă în textele hegelieni un complex de acțiuni, mai exact de „acționări”; el exprimă deci un tot în mișcare, în act, actul însuși. De aci nevoia pe care a simțit-o Benedetto Croce de a-l reda, în a sa traducere a *Enciclopediei* lui Hegel, prin „realtà in atto”. Vera, traducătorul *Logicei* pe franțuzește, se mulțumise odinioară să traducă simplu prin „réalité”. Ceea ce e înexact, căci, pentru a reda ideea implicată în „réalité”, Hegel folosește cuvântul „Realität”.

Dar, cu toată marea lui putere de invenție verbală, autorul *Fenomenologiei Spiritului* a păstrat, pentru noțiuni fundamentale ale doctrinei sale, termeni vechi ce se găsesc la alții, la Platon și la Kant, la Fichte, la Schilling și la Spinoza. Rațiune („Vernunft”), înțelegere („Verstand”), idee, concept („Begriff”), dialectică, speculativ, iată bunăoară termeni ce nu-i aparțin exclusiv lui, dar care n’au fost, totuși, decât vase vechi unde autorul *Enciclopediei* a turnat vin nou.

Cititorii *Criticei Rațiunii Pure* au putut constata, de sigur cu satisfacție, cât de metodic procedează Kant ori de câte ori operează cu o noțiune importantă al cărei sens, diferit la el de cel curent sau de cel în care l-au întrebuințat alți autori, ar putea da naștere eventual la confuzii. Autorul *Criticei*, fie că definește termenul imediat, fie că-l determină exact numai după ce prin exemple i-a arătat diferența specifică, dar îl definește. Hegel nu procedează așa. El ne dă de obicei un expozeu arid al genezei logice, mai precis dialectice a conceptului pe care vrea să-l definească (când vrea). Ne arată ceea ce el numește *deducere imanentă* a conceptului.

Astfel bunăoară, definiția unei noțiuni fundamentale, mai precis a noțiunii fundamentale cu care operează *Logica* dela început până la sfârșit, definiția *conceptului* („Begriff”), nu ne-o dă decât la începutul volumului al III-lea al acestei cărți. Iar sensul pe care autorul îl atribuie termenului „Idee”, ni-l determină exact abia ajunși la sfârșitul faimoasei cărți. Dar chiar și-atunci ni se oferă, drept vorbind, numai o descriere a conceptelor „Begriff”, „Idee” și nu o definiție în adevăratul înțeles al cuvântului. Și mai exact: ni se propun o mulțime de *puncte de vedere* din care pot fi privite totatătea fețe ale Ideii, și nu o definiție care să epuizeze conținutul esențial al acesteia. La sfârșit și pe deasupra, ni se mai spune: toate aceste definiții nu exprimă încă ceea ce este Ideea. Aceasta conține în sine, suprimate și conservate (*aufgehoben*), toate momentele dialectice pe care le-am desvoltat până acum! Adecă, în specie, toate definițiile și toate conceptele expuse în cele trei volume ale *Logicei* . . .

Deasemenea, *conceptul* hegelian („Begriff”) nu poate fi definit — matematiceste — printr’o singură propoziție. Conceptul nu se definește decât ca sinteza tuturor momentelor dialectice expuse în partea I și II a *Logicei*, adecă în volumul I și II al acesteia.

Cel ce scrie aceste pagini se declară îndeajuns de mulțumit dacă citorii lor, parcurgându-le, au înțeles deocamdată că nici termeni de întrebuințare curentă, cum sunt aceia de „noțiune” („Begriff”) și „Idee”, nu-și păstrează în concepția dialecticianului german sensul lor obișnuit. În doctrina lui Hegel, cuvintele



*idee, concept* au semnificații cărora nu li se pot formula definiții în sensul pe care-l atribuie acestui termen logica sau matematica d. ex. Ținând seamă de aceste considerațiuni, formulele hegeliene: *Absolutul este Idee, absolutul este concept* primesc înțelesuri esențialmente diferite de cele ce li se atribuie și li s'au atribuit de obicei. În orice caz, și drept consecință, nu se mai poate susține decât într'un anume sens — sens foarte aparte — că Hegel ar fi avut pretenția naivă de a zăvorși Absolutul în cătușele neputincioase ale unei formule . . .

Tot din cele spuse până aici, cititorii au descoperit de sigur și cauza adâncă ce l-a împiedecat pe autorul *Logicei* speculative să pășească asemenea lui Kant și să dea, dela început, definiția limpede și precisă a noțiunilor fundamentale cu care opera. Era greu să procedeze așa un gânditor care a avut nevoie de trei tomuri pentru a parveni să ne spună ce conținut bogat în variate teme închide el în ceea ce a numit „Idee”, termen împrumutat poate mai degrabă dela Platon decât dela Kant.

Il vedem, prin urmare, pe însuși autorul doctrinei hegeliene în imposibilitate de a defini într'o formulă relativ simplă și clară punctul de vedere personal pe care el îl aducea în discuția problemelor filosofice. Această neputință, cum am văzut foarte explicabilă, motivează până la un punct interpretările eronate ce s'au dat unora din laturile importante ale doctrinei. Lectura textelor, în care cititorul îl vede pe autorul lor revenind fără oboseală asupra unor anume enun-

țări, te face să simți că cel ce le-a scris face efort susținut, nu numai în *Logică* ci 'n toate celelalte cărți ale vastei sale opere, să desemneze tot mai precis limitele orizontului metafizic pe care l-a întrezărit. Astfel, cele douăzeci de tomuri hegeliene nu trebuie considerate numai ca aplicații în domenii diverse ale unei idei fundamentale, ci și invers: ca expresia unei mereu reluate încercări ale autorului lor de a „defini” acea idee centrală, de a da „descrieri” numeroase, toate necesare, dar relative căci parțiale, *punctului de vedere* personal pe care l-a descoperit.

\*

Tocmai din acest motiv, pentru a cuprinde semnificația acestui punct de vedere, pentru a întrezări ideea centrală a cugetării hegeliene, pentru a regăsi sentimentul vital adânc din care ea a crescut, nu e suficient să ne țărmurim cercetările noastre exclusiv la *Logică*, deși cum am arătat, ea este cea mai importantă între cărțile scrise de Hegel. Ca să poată fi pe deplin înțelese, formulele ei trebuie confruntate în continuu între ele, dar și cu texte culese din celelalte opere ale gânditorului neamț.

Dar, spuneam la început că *Logica* e cheia înțelegerii cugetării hegeliene. Și-acum spunem că restul operei e necesar pentru înțelegerea *Logicei*. Această contradicție e numai aparentă. Ea este înlăturată de cele ce scriam referitor la structura organică a doctrinei lui Hegel: dacă într'un tot organic structurat parțea nu poate fi înțeleasă decât reportată la totul a că-

rei parte este, nici acesta nu e inteligibil decât raportat la părțile a căror unitate, și nu sumă, este.

Rezultă apoi din cele ce preced că, pentru a putea atinge ținta anunțată două alineate mai sus, nu ne vom aventura să facem o analiză amănunțită a conținutului *Logicei*, nici a vr'unei alte scrieri hegeliene. Această expunere de conținut n'ar fi decât o „descriere” a faptului care se chiamă *Logica* sau altă operă a lui Hegel, iar a descrie un fapt nu înseamnă a-l lămuri decât foarte-foarte aproximativ.

Un fapt nu devine inteligibil decât reportat la condițiile care l-au făcut posibil, sau poate chiar necesar. E deci bine să ne întrebăm mai întâi care au fost condițiile determinante ale „faptului” numit „sistem hegelian”? Ce motive l-au putut determina pe Hegel să conceapă o nouă logică, pe care s'o opună logicei aristotelice? Unde trebuie să le căutăm aceste motive? Se datoresc ele și spiritului filosofic al timpului, și 'n ce măsură, sau trebuie căutate exclusiv în structura spirituală a omului Hegel?

Pentru a putea răspunde mulțumitor la aceste întrebări, e nevoie să facem efort să ne așezăm pe punctul de vedere al lui Hegel însuși, adică să nizuim să-i interpretăm gândirea „din interior”, în măsura în care, bine înțeles, un atare lucru este posibil. Răspunsurile ce vom obține ne vor fi de mare ajutor în analiza succintă ce vom întreprinde spre a degaja sensul câtorva concepte fundamentale ale doctrinei hegeliene.

În tot cursul lungilor și destul de laborioaselor dezvoltări ce vor urma, ne vor servi ca puncte de sprijin,

bineînțeles, texte hegeliene alese din întreaga operă a filosofului.

## II.

Doctrina hegeliană încheie epoca de uimitoare fecunditate filosofică deschisă în Germania de critica lui Kant. Sinteza pe care Hegel a încercat s'o înfăptuiască poate fi considerată ca o supremă încoronare a străduințelor ce le făcea gândirea germană după apariția *Criticii judecății*, pentru a ajunge să elaboreze din nou o concepție unitară și atotcuprinzătoare despre lume.

La lumina învățaturii ce-o scoatem din istoria filosofiei, un mare sistem ne apare cele de mai multe ori ca o încercare de împăcare a unor tendințe spirituale divergente, sau chiar potrivnice. Un conflict ideologic ce frământă până în adâncuri conștiința unei epoci de intensă vieată sufletească, e deobicei trăit, în toate fibrele ființei lor, de spiritele sintetice ale vremii. Și atunci, conflictul își găsește deslegare, mai mult sau mai puțin mulțumitoare, în sistemul de gândire pe care unul din aceste spirite sintetice va căuta să-l construiască. Diversitatea și caracterul antagonist al elementelor pe care noul sistem va încerca să le coordoneze sub un unic punct de vedere, va fi, la început cel puțin, una din cauzele principale de raliere a inteligențelor la noul punct de perspectivă. Bogăția acestor elemente antagoniste face ca fiecare inteligență cercetătoare să-și găsească în noua idee filosofică justificate, de pe un plan de gândire mai înalt și unic, aspirațiile proprii sale cugetări. Prin unitatea de per-

spectivă ce-o aduce, noul sistem creează o atmosferă spirituală aparte. Aceasta va colora apoi în tonurile-i proprii toate preocupările ideologice ale timpului.

Astfel, și opera hegeliană tinde să împace, încorporându-le într'o largă sinteză, principalele rezultate obținute de cercetările iluminismului (*Aufklärung*), de critica lui Kant, de științele naturale (de biologie în special), și de intuițiile romanticilor. Intreaga operă a lui Hegel, dar mai ales cea de dinainte de *Logică*, este mărturie vie că, dela început, gândirea extrem de muncită a dialecticianului german țâșnește din trăirea îndelungată și adâncă a opoziției ireductibile instituită de sec. XVIII-lea și de Kant<sup>1</sup> între funcțiunile cognitive și cele afective ale spiritului. Această gândire se hrănește și crește din lupta dârză dusă de Hegel pentru a descoperi o zare spirituală care să-i facă posibil să înlăture, ca iluzorie, amintita opoziție. Căci iluminismul și Kant au sacrificat, crede Hegel, darurile afective ale sufletului: iar Schelling și romanticii au sacrificat inteligența. Din chiar momentul în care Hegel se va găsi pe sine, va căuta să combată, cu perseverență mare, și kantismul și romantismul (acesta reprezentat în ochii lui mai ales de Schelling), ca pe niște puncte de vedere unilaterale și deci nemulțumitoare; dar le va și absorbi în comprehensiva-i sinteză, depășindu-le.

*In voința de a produce știință, depășind nu sacrificând elementul afectiv al conștiinței, trebuie căutat izvorul adânc al sistemului hegelian.*

---

<sup>1</sup> Cel puțin de Kant cel dinainte de *Critica judecării*, crede Hegel.

Problema filosofică esențială pusă de momentul istoric e deci, crede Hegel, găsirea unui punct de vedere superior care să facă posibilă sinteza celor două funcțiuni sufletești antagoniste amintite mai sus, și 'n dreaptă consecință, să asigure restaurarea unității vieții spirituale, fărămițată de reflexia critică a lui Kant în compartimente fără coridoare de comunicare între ele.

Vom vedea, în cele ce urmează, pe ce cale s'a angajat autorul *Fenomenologiei Spiritului* pentru a atinge ținta reflexiei filosofice astfel fixată.

### III.

Trecând la analiza sistemului hegelian, ne vedem siliți să spunem dela început că o expunere riguros „obiectivă” a gândirii autorului *Logicei* speculative este lucru aproape (dacă nu chiar) imposibil de realizat: Se știe că poate nici un sistem filosofic n'a fost interpretat în atâtea feluri, adesea opuse, cum a fost cel hegelian. Nu mult după moartea maestrului, școala acestuia s'a rupt în „stângă” și'n „dreaptă” hegeliană, aderenții acestora scoțând, direct din texte, argumente și pentru revoluție și pentru reacțiune . . . Unitate de vederi nu există nici azi între interpreții lui Hegel, nici chiar în ce privește sensul general ce trebuie să fie atribuit gândirii puternicului dialectician. Numai asupra unui singur lucru sunt de acord cei ce-au încercat să pătrundă ceva mai adânc în edificiul ideologic ridicat de Hegel, anume că pătrunderea în adâncuri este ex-

trem de grea, pe alocurea, în „Logică” mai ales, aproape de neînving.

De unde vine această dificultate? Judecând după întâia impresie, Hegel pare greu accesibil numai din cauza limbii foarte speciale pe care o folosește. Limba scrierilor lui Hegel e încărcată cu termeni fabricați de el, termeni stranii și pentru ureche și pentru ochiu. Apoi, prietenul și rivalul lui Schelling a avut mania etimologiilor populare. Făcând adesea etimologia anumitor cuvinte, le atribuia sensuri forțate și nejustificate, fără însă să-și prevină cititorii. Mai mult, Hegel atribue, după nevoia momentului, și iarăși fără să prevină, sensuri diferite aceluiași cuvânt. Cu toate acestea, privind lucrurile mai de aproape, nu se poate spune că principala cauză a dificultății de care e vorba ar fi limba textelor hegeliene. Cauza adevărată și principală trebuie căutată în însuși *stilul de gândire* al dialecticianului german, stilul însuși provenind din intențiile ultime ale acesteia. Intenții dictate permanent de o anumită viziune inițială a lumii și cu totul personală lui Hegel. Se mai adaogă la acest mare motiv și voința filosofului de a concentra cât mai multe idei și fapte în abstracțiile sale. Această dorință a autorului *Logicei* speculative îl face să împingă abstracția până la marginile ei extreme și să o țină la distanțe uriașe de orice intuiție sensibilă. Cu alte cuvinte, opacitatea frecventă a textelor hegeliene nu vine din incoerență logică, ci cele mai adesea ori din înălțimea gradului la care e împinsă abstracția.

Acestea ni se par a fi cauzele explicative ale obscu-

rității frecvente ce-o întâlnește oricare cititor al scrierilor lui Hegel. Poate că mai există și alte cauze, se poate chiar întâmpla ca explicația noastră să fie eronată, obscuritatea frecventă de care vorbim rămâne însă fapt recunoscut de toți cititorii lui Hegel. Iată de ce, cine vrea să explice filosofia hegeliană cu dorința de a strânge de aproape textele, se angajează *personal* în măsură neasemănat mai mare decât cel ce expune pe Descartes sau pe Leibniz. Am crezut că e intelectualicește cinstit să ne prevenim cititorii că în cazul de față „obiectivitatea” rămâne ideal mai greu de atins decât în oricare alt caz.<sup>1</sup>

Considerațiile critice care preced explică de ce, în cele ce urmează, nu vom căuta să facem o expunere schematică a sistemului hegelian. Ne abatem dela acest procedeu adoptat, după cât știm, de toate tratatele de istoria filosofiei, mânat de convingerea că o astfel de expunere schematică întunecă și mai mult gândirea autorului *Fenomenologiei spiritului*. Drept urmare, cititorul care se mulțumește numai cu o atare expunere, nu se alege cu nimic. Sau, ceea ce e mai rău, se alege cu lucruri înțelese pe dos.

Vom căuta, prin urmare, să ne apropiem pe alt drum decât cel obișnuit de ceea ce credem *noi* că formează

---

<sup>1</sup> Motivele care ne-au îndemnat să dăm gândirii lui Hegel interpretarea implicată în prezenta expunere se găsesc formulate mai amplu în cartea noastră *L'Influence de Hegel sur Taine*, Paris, 1928. În ochii cititorilor care vor consulta și această lucrare a noastră, interpretarea de aici își găsește, evident, o mai fermă justificare.



miezul gândirii hegeliene. Anume, convinși că la fundamentul ei, ca în străfundurile oricărei concepții de ansamblu despre lume, se găsește o intuiție primordială caracteristică pentru gânditorul nostru căci desprinzându-se din centrul personalității lui, vom încerca să determinăm mai întâi această idee inițială. Căci ea este aceea care, transpusă pe planul luminat și controlabil al gândirii logice, se cristalizează în sistem. Modelând principalele articulații ale acestuia, această intuiție primordială fixează ținta ultimă a fiecărei scrieri hegeliene în parte și creează spiritul general al sistemului considerat ca întreg. Privite la lumina ei, unele din ideile esențiale asupra cărora Hegel revine neobosit în scrierile sale și, cu toate acestea, idei greu accesibile, devin străvezii și inteligibile.

Care e această intuiție hegeliană inițială? O întâlnim mereu filtrată în vasele cu pereți de metal opac ale abstracțiunilor atât de greu de pătruns ale *Logicei*. Dar mai sigur dăm de urmele ei încă proaspete, și deci mai ușor vizibile, aplecându-ne cu răbdare asupra textelor stufoase ale scrierilor din tinerețe (*Theologische Jugendschriften*) ale filosofului. Ea poate fi enunțată astfel: Principalele forme ale existenței sunt în raport de corelație organică una cu alta și cu întregul pe care ele îl compun. Aceasta, pentru că, în substanța ei ultimă, realitatea trebuie considerată ca un mare organism viu. Mai scurt spus: *existența, în totalitatea ei, este vieață.*

Acest gând hegelian, înmuiat, cum vedem, într'un tare parfum mistic, a prins rădăcini în conștiința filo-

sofului între anii 1794—99, epocă în care fostul student în teologie trăiește cu accent nu se poate mai personal marile întrebări ce le pune creștinismul inteligenții oricărui spirit adânc și cu adevărat religios. În cursul acestor ani de foarte întinse cercetări istorice și de puternic concentrată meditație filosofică, Hegel retrăește pentru sine toate turburătoarele conflicte de conștiință pe care viața religioasă le ridică în calea inteligenții dornice de a înțelege totul. O arzătoare dorință de a împăca toate opozițiile și contradicțiile pe care le-au creat viața și inteligența în curentul unul și viu al existenței pune stăpânire pe sufletul tânărului gânditor. Dar în același timp devine tot mai dominant și liniștitorul sentiment al identității profunde a tuturor formelor de existență.

După ani de frământare lăuntrică, ceea ce la început fu numai sentiment, se schimbă treptat în convingere, pentruca, la sfârșitul perioadei de care e vorba, convingerea să devie imperioasă nevoie de demonstrație. Acesteia caută să-i dea satisfacție mai întâi schița de sistem din 1800 și, începând cu *Fenomenologia*, sistemul definitiv constituit. *Pentru a-i fi înțelese piesele fundamentale, sistemul hegelian trebuie deci considerat ca exteriorizarea impunătoare a unui uriaș efort de demonstrație rațională și abstractă a viziunii mistice-religioase care afirmă că existența în totalitatea ei, și în esența ei ultimă, este vieată.*

Notăm că această afirmație venită din adâncurile vieții interioare ale personalității și nu împrumutată de aiurea, nu conține totuși o noutate nemaiauzită.

Neamul omenesc a mai pronunțat adesea, prin geniile sale religioase și prin misticii săi, o astfel de judecată. Ceea ce e însă nou și constituie vigoasă originalitate a lui Hegel, este tocmai efortul susținut al lui de a demonstra rațional, într'un sistem, și c'o enormă îngrădădire de fapte concrete, această judecată. Și, cu toată prudența de care am vrea să ne lăsăm călăuziți, afirmăm totuși cu'n puternic sentiment de certitudine că, dacă Hegel n'ar fi încercat demonstrația de care e vorba, n'ar fi intrat în Istoria Filosofiei decât ca cel dintâi între schellingieni. Ar fi rămas, altfel spus, al doilea printre marii romantici. Ori poate ar fi continuat firul marilor mistici germani întrerupt la Jacob Böhme . . .

\*

Să încercăm acum să reconstituim, cu gradul de verosimilitate pe care suntem capabili să-l atingem, momentele esențiale ale demonstrației hegeliene. O astfel de încercare ne va permite nu numai să trecem în revistă principalele idei ale lui Hegel, ci să arătăm, credem, cum se leagă între ele aceste idei pentru a forma un întreg bine încheiat. Sperăm să ajungem astfel nu numai să cunoaștem într'o măsură oarecare fundamentale concepte hegeliene, ci să le și înțelegem. Și să pricepem, poate, atitudinile pe care autorul *Logicei* speculative le ia față de predecesorii și contemporanii ce i-au fost animatori.

\*

Cum poate fi transpusă în termeni logici afirmația globală că existența e, în esența sa ultimă, vieață?

Intrucât poate fi cuprinsă cu inteligența, vieața ne apare ca expresia unei legături specifice între un tot și părțile ce-l compun. Legătura aceasta poate fi descrisă astfel: Intr'un organism viu membrele nu există ca atare decât în măsura în care, prin funcțiunea ce-o îndeplinesc, dau concurs la susținerea întregului și se susțin reciproc și unul pe altul. Și viceversa, organismul nu există ca întreg decât în măsura în care el determină funcțiunea și existența fiecărui membru al său. Altfel spus, într'un organism viu partea nu există decât ca parte a totului, și viceversa. Intr'un organism viu părțile implică deci existența întregului, iar acesta pe aceea a părților. Partea nu poate fi concepută și înțeleasă decât raportată la întreg, iar acesta nu poate fi conceput și înțeles decât raportat la părți.

Privit de aproape acest gen de raport, numit de noi mai sus „corelație organică”, ne desvelește și următoarele fețe: întregul nu e suma părților care îl compun, el e ceva mai mult, mai exact: *e altceva* decât suma părților, deși le conține în sine. Le conține însă ca absolut *distincte*, legate într'un întreg mai mult sau mai puțin armonice. Vieața ne apare deci ca *unitate în multiplicitate*, unitate în care elementele multiple sunt de natură diversă sau chiar antagonistă, și sunt afirmate *ca atare*. Mai mult: cu cât un organism viu (adecă o formă de vieață, adecă o formă de existență în general) se va dovedi a fi unitatea armonică a unui număr mai mare de elemente opuse, cu atât mai cre-

dincios va defini el vieața ca atare; va reprezenta deci o mai perfectă formă de existență și va poseda un mai mare grad de „realitate”; va fi, spus în termeni autentici hegelieni, mai concret. După toate cele dezvoltate mai sus, ghicim de pe acum că forma cea mai înaltă de existență, personalitatea spirituală, va fi, în ochii lui Hegel, și cea mai încărcată de realitate, cea care definește însăși esența ultimă a existenței. Cele mai de multe ori, autorul *Fenomenologiei* numește această cea mai reală dintre toate formele de realitate „spirit” și „subiect”.

În consecință, conceptele care definesc întregul pe de o parte și părțile pe de altă parte ne apar ca termeni implicați mutual unul în altul, dar nu analitic implicați. Adică ei nu sunt conținuți unul în celălalt, și deci nu pot fi scoși (deduși) unul din altul, în felul cum am deduce o consecință ce decurge analitic din propoziția în care era implicit conținută. Sunt, prin urmare, termeni ireductibili unul la altul, dar în relație de necesitate unul cu altul. În limbajiu hegelian: sunt termeni ce se găsesc în raport *dialectic*. Sunt legați într'un tot armonios, fără ca acesta să-i absoarbă, cum ar absorbe o sumă valorile aritmetice a căror sumă este.

Aceasta fiind natura raportului care definește pentru inteligență esența vieții, sub orice formă ne-ar fi ea dată, și care guvernează existența în general (aceasta fiind vieața în substanța ei ultimă), rezultă că cine vrea să înțeleagă lumea în adevărata ei ființă, trebuie să aplice relația studiată mai sus la realitate în totali-

tatea ei. E ceea ce a făcut Hegel, fără să ne spună explicit nicăiri, e adevărat, că astfel procedează. Dar, dacă privim „înfricoșetoarele” abstracții ale „Logicei” — așa le numea Taine — la lumina considerațiilor ce preced, constatăm că idei hegeliene fundamentale se umplu de înțeles.

\*

Intâi de toate, înțelegem, cred, mai bine sensul cu totul specific al termenilor de bază ai sistemului, care sunt *conceptul (Begriff)* și *Ideea*, sens ce nu poate fi identificat, fără păgubitoare confuzii, cu cel pe care acești termeni îl au în general în terminologia filosofică sau științifică, și în limbajul vieții de toate zilele.

Analiza ce urmează ne duce mintea în miezul metafizicii și logicei hegeliene. Ea va fi deci cam aridă și ne va cere un remarcabil efort de concentrare. Oste-neala însă nu ne va fi deșartă, căci e vorba să izolăm și să privim la lumină intensă piesa principală a sistemului.

La începutul părții a doua a *Logicei* sale,<sup>1</sup> adică la începutul părții care poartă titlul general de „Doctrina conceptului”, Hegel ne spune că nu se poate da o definiție directă și-o idee imediată despre concept. Dar,

---

<sup>1</sup> E vorba de ceea ce se chiamă *Logica cea mare* (în 3 volume) a lui Hegel; cealaltă, cuprinsă ca vol. I, în *Enciclopedie*, se chiamă *Logica cea mică*.

Analiza ce urmează va avea și meritul de a familiariza intrucâtva cititorii acestor pagini cu cadrul exterior în care e turnată materia tratată de *Logica* speculativă.

ceva mai încolo, declară că obiectul *Logicei* obiective, adică scopul celor două dintâi volume ale *Logicei* celei mari, e tocmai să expună geneza conceptului și să-i dea, prin urmare, o definiție genetică. Hegel numește exposeul acestei geneze deducție imanentă a conceptului.

Să amintim acum că partea întâia a *Logicei* obiective tratează despre „existență”, partea a doua despre „esență”. Obiectul propriu al *Logicei* obiective e să arate că adevărul nu se găsește nici în „existență” ca atare, nici în „esență” ci în *uniunea* lor, adică în *concept*, care e identitatea în care „existența” și „esența” sunt suprimate și conservate în același timp, sunt *depășite* (*aufgehoben*). În termeni și mai autentic hegelieni, conceptul este, prin urmare, adevărul „existenței” și al „esenței”, care trebuie considerate ca momente în procesul de creare a adevărului. Prin urmare, privită în întregul ei, partea a treia a *Logicei* este sinteza celor dintâi două părți.

Pentru a înțelege natura specifică a acestei sinteze, trebuie să spunem că „existența”, considerată în *raport* cu „esența, e ceea ce este dat în mod imediat, adică în chip sensibil; ceea ce, în raport cu „esența”, e privit ca simplă aparență. Iar „esența”, considerată în *raport* cu „existența” imediată, e ceea ce este permanent, identic cu sine însuși. Deci „existența” și „esența”, considerate în *raport* una cu alta, sunt *termeni ireductibili*.

Conceptul hegelian unește, prin urmare, determinații diferite, *opuse*, sau chiar *contradictorii*. Termenii

aceștia nu sunt inteligibili decât gândiți unul în raport cu celalalt și'n raport cu un al treilea, superior, care îi conciliază.

Conceptul veritabil, conceptul „concret”, acela care exprimă esența însăși a lucrurilor, e deci rezultatul unui *act sintetic* al rațiunii, act ce unește doi termeni diferiți, ireductibili unul la celalalt, chiar contradictorii, și cu toate acestea termeni corelativi, adică termeni ce nu pot fi gândiți ca existenți unul fără celalalt. Mai mult, pentru a putea fi înțeleși, ei trebuie raportați la un al treilea, ai cărui „*momente*” necesare sunt. Conceptul concret e, prin urmare, acela care conciliază cei doi termeni, dar nu eliminând pe unul din ei, ci conservându-i distincții pe amândoi în uniunea armonică pe care el o crează. Iată de ce cel dintâi concept veritabil al *Logicei* speculative, veritabil pentru că cel dintâi concept concret, nu e „existența”, mai puțin încă „neexistența”, ci „*devenirea*”. „. . . Devenirea e cel dintâi gând concret, scrie Hegel, și prin aceasta cel dintâi concept. În timp ce existența și neexistența sunt abstracții goale . . .”

În consecință, conceptele obținute prin generalizare, prin eliminarea a ceea ce e particular și individual, conceptele care nu rețin decât ce e identic, cum sunt d. ex. conceptele om, casă, animal, etc., nu sunt, în ochii lui Hegel, concepte veritabile. Acestea nu sunt decât niște abstracțiuni care nu păstrează din conceptul veritabil decât momentul de universalitate, eliminând pe cel de particularitate. Le lipsește acestor con-



cepte tocmai ceea ce constituie ființa intimă a conceptului hegelian.



Aceleași considerații se pot face și'n ce privește *Ideea* hegeliană. Aceasta nu e decât conceptul cel mai bogat în determinații, în conținut. E conceptul cel mai concret, cel mai sintetic, conceptul care conține în el *toate determinațiile esențiale* ale existenței: e conceptul suprem care poate fi numai „gândirea în totalitatea ei”.

Și ideea e act sintetic al rațiunii, act prin care aceasta afirmă simultan ceea ce e *identice* și ceea ce e *diferite*, unindu-le, fără să le confunde, într'o unitate superioară, care nu e, deci, identitate simplă (pură), ci identitate ce poartă în ea diversitatea . . . „Astfel ideea e, în ce privește conținutul ei, concretă în sine . . . Ea e unitate de determinații diferite . . . Adevărul, Ideea, nu e generalitate goală, ci e universal care e în sine particular, care e determinat . . .”

Ca și conceptul, Ideea e prin urmare sinteză a unei diversități compuse din elemente opuse, sinteză obținută printr'un act original al spiritului. Iar „concret”-ul, termen hegelian important care revine aproape pe fiecare pagină a vastei opere, ne apare, după cele ce preced, numai ca un alt nume al conceptului și al Ideei („Die Idee ist Verknüpfung Verschiedener.” — *Werke*, V, 279). Căci „concretul e ceea ce e simplu (einfach) și diferit în același timp” („Diese Einheit

Unterschiedener ist eben das Konkrete . . ." — *Werke*, XIII, 36—37).

\*

Pentru a mări sorții de înțelegere a spiritului cu totul particular ce animă teoria hegeliană a cunoașterii ca și metafizica lui Hegel, să facem legătura cu cele ce spuneam mai sus despre ideea de corelație organică. Să ne vorbească însuși Hegel: „ . . . In natură vieța organică e aceea care corespunde *conceptului* . . . ”; „ . . . vieța organică e conceptul ajuns să se manifeste, conceptul devenit evident (deutlich), conceptul despăturat (ausgelegt) . . . ”; „ . . . vieța . . . ne pune în fața ochilor . . . conceptul însuși, mai precis, Ideea imediată care există în formă de concept . . . ”; „ . . . întâia formă a Ideii e vieța . . . ” Iată de ce e un mare merit al lui Kant, scrie Hegel, de a fi înțeles „conceptul de vieța”, și de a fi descoperit prin aceasta ce este Ideea.

Sensul ce se degajează din aceste formule nu e oare următorul: natura raporturilor pe care le afirmă conceptul între termenii ce el îi leagă trebuie să o concepem după tipul relațiilor care există între tot și parte, între întregul și membrele unui organism viu. Și nu-l vedem oare pe însuși autorul *Logicei* speculative definind uneori Ideea ca fiind „sistem organic” („organisches System”) ? <sup>1</sup>

\*

---

<sup>1</sup> Textele la care ne referim și cele citate în cap. III. punctele 2 și 3 se găsesc în: *Werke*, V, 5—6, 13—15, 279; *Werke*, VI, 175—6, 223—5, 242, 311, 315—317, 376—7, 388, 391—2; *Werke*, VII, 39, 557—8; *Werke*, XIII, 32, 36, 37—8, 40.

Gândirea care operează cu concepte și Idei astfel definite se cheamă gândire dialectică, sau sintetică, sau concretă, căci ea va tinde constant să unească *universalul cu concretul* (*das konkrete Allgemeine*). Numai o astfel de gândire va fi în stare să înțeleagă fondul ultim al existenței, care e structurat organic, e „vieață”. În alți termeni, numai o astfel de cugetare va fi capabilă să gândească „vieața”, și va avea ca rezultat cunoașterea veritabilă, rațională (*vernünftig*), absolută, căci conceptul astfel definit este adevărata „definiție” a absolutului (*Werke*, V, 213, 216; *Werke*, VI, 315—317). Gândirea nu va reuși deci să pătrundă în inima existenței decât fiind dialectică. Atunci va reproduce ea imaginea credincioasă a esenței lucrurilor care, prin definiție, grație intuiției inițiale a lui Hegel, am zice, e ea însăși de natură dialectică, „vieață” fiind, și plămădită fiind din calități (determinații) opuse. Căci lucrurile poartă, închisă în substanța lor ultimă, o contradicție congenitală. „Ceea ce, în general, mână lumea înainte e contradicția”, exclamă Hegel. Iar în altă parte citim: „. . . Cine cere să nu existe nimic ce să poarte în sine contradicția, ca pe-o identitate a unor calități contrare, pretinde în același timp să nu existe nimic *viu*. Căci forța vieții, și 'n măsură și mai mare puterea spiritului, constă tocmai în faptul de a crea în sânu-i contradicția, de a o suporta, și de a o depăși . . .” (*Werke*, X<sup>1</sup>, 153).

Să ținem prezente în minte cele spuse mai sus, la punctul 2 și 3, și vom înțelege de ce viziunea pe care am numit-o intuiția primordială a lui Hegel implică

în ea marea afirmație că existența și gândirea sunt identice în substanța lor ultimă. Gradul de realitate a unei forme de existență este deci direct proporționat cu gradul ei de raționalitate.

Existența fiind în structura sa esențială de natură rațională — „rațional”, în sensul precizat mai sus — fiind spirit, fiind „subiect”, Hegel va repudia, cu o consecvență de admirat, toate rezultatele critice ale reflexiei kantiene. Sub acest aspect, filosofia sa poate fi considerată ca o luptă susținută, dela un capăt la altul al vastei opere, contra „lucrului în sine” și contra efortului de demonstrație kantiană că nu putem cunoaște teoretic absolutul. Acesta e de natură dialectică și gândirea dialectică îl poate cunoaște, reproducându-i cu credință mersul *viu*, și ascendent dela abstract la concret. *Fenomenologia* — considerată de autor ca o introducere în filosofia sa — vrea să ne arate treptele pe care conștiința individuală și a speței le parcurge în mod necesar pentru a ajunge să fie cunoaștere absolută, adică cunoaștere ce se concentrează în afirmarea că fondul metafizic al lumii este de natură spiritală. Iar *Logica* ne arată cum „substanța devine subiect” și, paralel, cum conceptul de „substanță inertă” cedează încetul cu încetul locul conceptului de „spirit viu”.

Cunoașterea absolutului nu e, prin urmare, cunoașterea imediată. Pentru a fi atinsă, ea a cerut din partea speței efort și timp îndelungat, și le cere și dela conștiința individuală. Ea nu e darul gratuit al unei intuiții necontrolabile. Iată ce vrea să spună Hegel când

repetă până la saturație că adevărul este esențialmente „rezultat”, și nu e real decât ca „sistem”. Înțelegem acum de ce se va despărți de Schelling și de romantici. „Adevărata formă în care există adevărul, scrie Hegel în prefața *Fenomenologiei*, răfuindu-se cu Schelling, nu poate fi decât sistemul științific al adevărului . . .” Nu se poate face filosofie veritabilă sprijinindu-ne exclusiv pe intuiție („ . . . aus der Anschauung kann man nicht philosophieren . . .”).

\*

La lumina celor dezvoltate până aici înțelegem și motivul pentru care Hegel a admirat atât de mult *Critica judecății* a lui Kant; pricepem deci și semnificația reflexiilor următoare: Dintr'un anumit punct de vedere, scrie în substanța autorul *Fenomenologiei*, conceptul nu e altceva decât eul, pentrucă acesta unește în sine două determinații contradictorii: el e unitate curată, adevărată lipsită de diversitate; e universalitate; și el e în același timp determinație absolută, adevărată e personalitate individuală. Prin această concepție a sa, Kant a știut să se ridice deasupra punctului de vedere comun. E această concepție una din cele mai profunde idei a lui Kant. Autorul *Criticeii judecății* a intrevăzut aici natura veritabilă a Ideii . . . Dar Hegel regretă că predecesorul său n'a conceput Ideea decât ca pe un postulat subiectiv și nu ca pe ceva adevărat și real ca atare („ . . . *nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen . . .*”).

Altădată îl vedem declarând: „ . . . Unul din cele mai mari merite ce Kant și-a câștigat în filosofie, e acela de a fi distins între finalitate externă și internă”. Făcând această distincție, Kant a descoperit adevăratul concept al *vieții* și deci al *Ideii*. În *Critica judecării* Kant a dat expresie noțiunii de Idee („ . . . *den Gedanken der Idee ausgesprochen hat . . .*”). Iată de ce, numai în ce privește aceste idei poate fi considerată filosofia kantiană ca speculativă (*Werke*, V, 14—15, 213; VI, 47—8, 116—7; 376—7; X<sup>1</sup>, 74). Autorul *Logicei* speculative nu găsește, cum vedem, cuvinte de aprobare decât pentru Kant, autorul *Criticei judecării*; pe celălalt Kant, autor al *Criticei rațiunii pure*, Hegel îl combate fără preget.

#### IV.

Am insistat mult asupra sensului ce ni se pare că trebuie atribuit noțiunilor de „concept” și „Idee” în filosofia hegeliană. Dar ce poate fi mai important pentru înțelegerea acestei filosofii decât analiza tipului de inteligibilitate pe care-l presupune ceea ce marele dialectician a numit „concept” și „Idee”? Căci ce altceva e speculația lui Hegel dacă nu căutarea în toate domeniile realității a genului de raport pe care-l afirmă conceptul „concret”? Dar, dacă e așa, insistența noastră e explicabilă.

Aplicând amintitul tip de intelecțiune, Hegel s'a străduit să priceapă principalele forme de existență și raporturile dintre ele. Sistemul său e expunerea ordonată

dialectic — nu deductiv, cum se afirmă de obicei — a rezultatelor astfel obținute, rezultate care au deschis căi noi de progres în filosofia artei, a istoriei, a istoriei filosofiei, a dreptului și a religiei. În stilul sau atât de particular, autorul *Filosofiei Istoriei* a repetat mereu că se străduiește să găsească pretutindenea Ideea. La lumina dezvoltărilor de mai sus, această mereu revenindă afirmație hegeliană ne apare, vrem să credem, mai puțin vagă decât se prezintă ea la întâia vedere. Să înlocuim cuvântul „Idee”, cu echivalentul lui, adecă cu „raport de corelație organică”, și mult repetata propoziție se umple de conținut până în margini.

\*

Acum, fără să mai dăm explicații dela caz la caz, vom scoate din cele spuse în prima jumătate a capitolului III, câteva concluzii importante, exprimând toate capitalele idei hegeliene, am zice esențialele aspecte ale filosofiei speculative. Proiectându-le cu oarecare atenție pe fondul general al reflexiilor conținute în precedentul capitol, cititorul poate cu minim efort face însuși legătura.

1. Universul trebuie conceput ca un întreg unde totul e riguros determinat. Dar, raporturile care leagă între ele și cu întregul principalele forme de existență nu sunt raporturi de contenență. Adecă nu putem scoate analitic o formă de existență din alta, aceasta chiar superioară fiindu-i celei pe care am dori s'o deducem. Conceptele care definesc formele esențiale ale existenței nu pot fi, prin urmare, disolvate unul în altul și toate

într'un concept superior, care le-ar conține pe toate în mod implicit și din care ele ar putea fi deduse. Ci universul trebuie conceput ca un tot organic, în care natura părților *reclamă* existența întregului, și unde aceasta din urmă reclamă ca ireductibilă existența particulară a părților. Într'un astfel de univers, formele inferioare (nediferențiate) de existență nu pot fi concepute și pricuate dacă facem abstracție de raportul lor cu formele superioare ale existenței. Dar și viceversa. Universul astfel conceput se prezintă minții înțelegătoare (Vernunft) — nu celei numai cunoscătoare (Verstand) — ca unitatea dialectică a unei multiplicități de termeni ireductibili.

2. În consecință, natura nu poate fi construită prin simplă combinație de concepte abstracte. Nu se poate scoate pe cale analitică o formă esențială de existență (natura), din altă formă esențială (gândirea logică; Hegel îi zice idee abstractă). Formele esențiale ale existenței și termenii care le definesc sunt în raport de implicație dialectică, nu de conțință. Natura nu poate fi „dedusă” din gândire abstractă, dar nici aceasta nu poate fi „scoasă” din natură. Conceptul abstract (gândirea logică) ne conduce cu necesitate să afirmăm existența unei naturi extralogice. Dar aceasta nu înseamnă absolut de loc că scoatem concretul spațio-temporal din abstractul logic. Realitățile pe care cei doi termeni (natură și idee logică) le definesc trebuie afirmate ca existente în chip absolut. Adecă trebuie să recunoaștem că nu există logic fără nelagic, și invers; ca nu există rațional fără irațional, și invers. Dacă am



afirma că totul este logic, am comite greșala de a susține, în chip absurd, că partea este întreg. Tot astfel, și susținând existența exclusivă a iraționalului.

Pentru a nu cădea în contradicție, acești doi termeni și realitățile pe care ei le definesc trebuie privite ca fiind în raport de implicație mutuală unul cu altul și cu un al treilea termen, superior, care îi conciliază, exprimând o formă de existență concretă și deci singură adevărată, deci, în sens hegelian, singură reală. Considerați fără legătură dialectică unul cu altul, cei doi termeni, ca și realitățile pe care ei le definesc, nu sunt decât abstracțiuni goale, lipsite de realitate veritabilă. Conceptul superior care conservă și depășește, făcând sinteza amintirilor termeni și forme de realitate, este conceptul de *spirit* sau de Idee concretă. Acest concept definește, prin urmare, existența în totalitatea ei.

3. Astfel spiritul, sinteză dialectică a formelor de existență ireductibile una la alta numite natură și idee abstractă, e principiul întâiu și scopul ultim al existenței. Pentru a putea fi înțelese, formele esențiale ale acesteia trebuie raportate la el, ca la suprema Totalitate.

Filosofia hegeliană e, cum reiese din cele ce preced, înainte de toate o filosofie a spiritului. În ansamblul ei, ea ne apare ca o susținută reflexie asupra naturii și valorii civilizației. Psihologia individuală nu ne poate da cheia înțelegerii acestei culturi, crede Hegel. Cunoaștem natura spiritului mai sigur în manifestările lui istorice și colective. Prin doctrina sa de-

spre realitate concepută ca o dialectică ce evoluiază dela forme de existență sărace în determinații și lipsite de armonie interioară la forme de existență tot mai pline de conținut, autorul *Fenomenologiei* a făcut cel mai mare efort din cele care s'au făcut vr'odată să demonstreze că valorile se conservă. Istoria universală s'a transformat în mâinile lui Hegel într'un proces evolutiv în care valorile și idealurile omenești acționează ca puternice cauze transformatoare de lume.

Concluzia cea mai comprehensivă a sistemului hegelian poate fi deci prinsă în această scurtă propoziție: *Totul este spirit, spiritul singur importă.*

4. Tipul de intelectiune pentru care Hegel a pledat i-a fost sugerat de o îndelungată reflexie asupra vieții istorice și religioase. Și e probabil că aici trebuie căutată în oarecare măsură explicația fecundității doctrinei hegeliene în domeniul științelor morale. Dar tot aici trebuie căutată și principala cauză explicativă a eșecului doctrinei în domeniul științelor fizice. Căci eșecul *Filosofiei Naturii* se datorește, credem, nu atât faptului incontestabil că Hegel a abuzat aici excesiv de metoda dialectică, cât nepotrivirii în acest domeniu a unei metode sugerate de o formă de existență esențial diferită.

5. Nu vei ajunge să înțelegi partea, decât plecând dela întreg; acesta, conceput nu ca sumă algebrică a părților, ci ca tot organic al lor. Niciuna din formele esențiale ale existenței nu se lasă să fie pricepută dacă e izolată de toate celelalte și de întregul din care face parte. Căci niciuna din formele esențiale ale realității

nu există izolată de celelalte și de întreg. Totul în univers se leagă de tot; și, se leagă dialectic. Aceasta vrea să spună că totul este relativ, avându-și originea și ținta în altceva decât în el însuși. Absolut nu e decât Totul, adică totalitatea existenței.

6. Mai mult: spiritul nostru nici măcar nu poate gândi în chip izolat o categorie oarecare a existenței fără să fie cu necesitate împins să afirme, prin însuși acest act de gândire, categoria contrară. De exemplu: Ideea de unitate nu poate fi gândită decât în măsura în care e unitate a unor categorii distincte; ideea de întreg reclamă cu necesitate ideea de parte, căci întregul nu e atare decât ca întregul unor părți; nu putem gândi identitatea decât ca fiind altceva decât diferența, etc.

În consecință, toate judecățile absolute sunt false. Aceasta, pentru că ele izolează ce nu e izolat, izolează adică partea de întreg, fixează ce e mobil; fac, altfel spus, abstracție de ordinea dialectică și universală a lucrurilor.

## V.

Să reținem acum câteva din aceste idei în forma în care ele se găsesc aplicate în domeniul politic, istoric și estetic. Vom fixa astfel unele aspecte importante ale doctrinei hegeliene în ce privește zisele domenii.

\*

Felul în care un gânditor concepe raportul dintre individ și colectivitate în Stat mi se pare hotărâtor pen-

tru spiritul general ce animă doctrina sa politică. Natura acestui raport determină până și ideile de amănunt ale unei teorii coerente.

Cu toată cunoașterea aprofundată a istoriei, Hegel a elaborat o teorie despre Stat care, în intențiile ei intime, e mai mult o doctrină despre ceea ce crede Hegel că *trebuie* să fie Statul, decât despre ceea ce era de fapt acesta pe vremea în care a trăit filosoful. Căci, deși autorul *Filosofiei dreptului* susține cu tărie că expune teoria a ceea ce *este*, ruptura uriașe dintre realitate și ideal în vieța politică a Germaniei lui Hegel, l-a făcut, poate fără să-și dea seamă, să elaboreze în formă de doctrină mai mult o dorință decât o realitate. Tot în această ruptură trebuie căutată, credem, și explicația exagerărilor de natură reacționară ale teoriei.

De altfel, ideea de corelație organică, dominantă, cum am văzut, în metafizica și logica hegeliană, a venit și ea să-și dea concursul decisiv în elaborarea teoriei Statului.

Raportul între individ (și grupurile pe care el le formează ca: familie, corporații, societate civilă, etc.) și Stat nu poate fi conceput decât ca unul ce e de natură dialectică. Individul ca realitate concretă nu există decât în măsura în care face parte dintr'un întreg organic care se cheamă Stat. Acesta nu e creația indivizilor, nu e reductibil la suma indivizilor ce-l compun. Considerat ca atare, adică privit ca întreg, Statul e scop, nu mijloc. Dacă însă îl raportăm la existență în ansamblul ei, adică la totalitate, care e spirit, Statul devine condiție și mijloc de realizare a „spiritului ab-

solut'', cu valorile personalității spirituale. Hegel e convins că personalitatea spirituală nu se poate desvolta decât în Stat.

Iată deci dosul medaliei: Stat ideal e acela care asigură condiții cât mai prielnice pentru apariția și dezvoltarea personalității spirituale cu valorile ei artistice, religioase și filosofice. Numai satisfăcând acestei condiții, răspunde Statul chemării sale istorice. Deja pe vremea când era la Berna, Hegel vedea în forța și libertatea Statului elin — pentru ceea ce ne interesează aici, puțin importă dacă această forță a fost sau nu reală — condiția și cauza esențială a culturii grecești.

E adevărat — chiar prea adevărat — că autorul *Filosofiei Dreptului* n'a insistat cu accent suficient de tare asupra acestui din urmă aspect al raportului Stat individ. Fapt care a deschis cale interpretărilor reacționare ale doctrinei sale. Dar, dacă așezăm teoria Statului în ansamblul sistemului și căutăm s'o înțelegem ca parte a acestui întreg, trebuie să recunoaștem că mai credincioși au fost spiritului profund al hegelianismului teoreticienii care au scos din Hegel motive de justificare a revoluției. Hegel însuși, în deplin acord cu spiritul general al filosofiei sale, s'a străduit de altfel să concilieze termenii opuși numiți revoluție și reacțiune, în ideea de reformă făcută la timp util.

Puterea efectivă a unui Stat nu stă în numărul mare al cetățenilor sau soldaților lui, și nici în întinderea teritoriului ce-l ocupă, ci numai în coeziunea lui, adică în *uniunea părților cu întregul național*. E liber, după Hegel, cetățeanul nu când urmărește, în acțiunile sale

exterioare, realizarea unui capriciu subiectiv, ci când se supune la ceea ce e comun, când se lasă guvernat de Ideea concretă.

\*

Iată acum câteva idei — numai câteva — în materie de teorie a istoriei, și ele rezultat al aplicației raportului dialectic de parte la întreg. Și aici, înțelegere adevărată a marilor evenimente istorice (care sunt, pentru Hegel, diversele civilizații) nu obținem decât căutând să înțelegem partea raportând-o la întreg. Marile culturi istorice, reprezentate prin popoare și epoci, sunt sisteme organice. Sunt adică totalități în care diferitele părți stau în corelație organică una cu alta și cu întregul, și deci nu pot fi înțelese izolat, ci numai raportate una la alta și la întregul ce-l compun. Concret spus: organizația politică, economică, socială, religia, arta, filosofia unui popor sau epoci creatoare de cultură originală se condiționează mutual și trebuie înțelese raportate una la alta. Ele formează un întreg organic care se chiamă spiritul unei culturi. Azi am zice stilul unei culturi. (Sub influența cu deosebire a lui Spengler și Frobenius, se vorbește azi mult de stiluri de cultură. Cum vedem, Hegel le-a făcut de mult teoria.)

Marile civilizații care s'au succedat în istorie sunt și ele, la rândul lor, părți legate dialectic într'un tot care se chiamă Istoria Universală. Ordinea apariției și dispariției lor, adică ordinea succesiunii lor este dialectic determinată de spiritul absolut, care e agentul motor

al evoluției istorice. La lumina Istoriei Universale, marile civilizații apar ca niște forme în care se întrupează, într'o ordine bine definită, spiritul absolut. Ele sunt deci treptele necesare ale evoluției spiritului, care e echivalent cu libertatea absolută („ . . . die Freiheit ist das einzig Wahrfafte des Geistes . . .”, *Werke*, IX, 20). Astfel „Istoria Universală e progres în conștiința libertății” („Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit”, *Werke*, IX, 22).

*Valoarea culturilor și a neamurilor sau epocilor care le-au reprezentat este deci judecată de istorie după gradul de libertate spirituală pe care-au fost în stare să-l realizeze. Contra acestei judecări a istoriei nu există drept de apel, căci, „Istoria Universală e judecata din urmă”.*

\*

Hegel a rezervat în sistemul său un loc de frunte artei, căci, împreună cu religia și filosofia, ea face parte din „sfera absolută a spiritului”. În limba noastră, aceasta vrea să spună că arta este una din valorile supreme ale spiritului. În concepția hegeliană, arta nu e deci joc al imaginației sau al minții, ci e o manifestare a spiritului tot așa de importantă și de serioasă ca și religia ori filosofia.

Dintre toate operele lui Hegel, cea intitulată *Prelegeri de estetică* e cea mai accesibilă. Ea poate fi citită relativ ușor și de cine nu cunoaște restul operei hegeliene, nu pentru că „Estetica” n’ar face parte organic legată de întregul sistemului, ci pentru că, dat felul în

care Hegel concepe frumosul artistic, ideea de sinteză dialectică, expusă nu se poate mai abstract în *Logică*, devine mai plauzibilă, mai ușor de priceput. Cu toate acestea, *Estetica*, nu poate fi înțeleasă în intențiile ei ultime fără cunoașterea *Logicei*.

Ca Statul și Istoria, ca filosofia și religia, sau ca orice formă esențială de existență, arta va fi și ea o întrupare a Ideei, va fi Idee. Și anume, frumosul artistic — Hegel nu vorbește decât de acesta — e Ideea prezentată în formă sensibilă („das sinnliche Scheinen der Idee”). Ca orice întrupare a Ideii, frumosul unește dialectic doi termeni ireductibili: forma și conținutul. Cea dintâi satisface sensibilitatea noastră, cel din urmă rațiunea. Prin această natură a sa, arta împacă deodată două funcțiuni diverse ale spiritului: Ea se adresează simțurilor, dar plăcerea ce-o produce este de natură spirituală. „Arta spiritualizează sensibilul și sensibilizează spiritualul.”

Opera de artă veritabilă întrunește prin urmare condițiile pe care, prin însăși definiția ei, trebuie să le întrunească Ideea. Adecă să fie și generală și particulară în același timp; sau, în stil hegelian: să fie universal care să nu facă abstracție de diferență. Prin urmare, frumosul nu e decât o altă formă — cea sensibilă — a adevărului, căci „când spunem că frumosul e Idee, spunem că, în anumite privințe, frumos și adevăr e același lucru”. Grație formei sale, arta are meritul de a face accesibil adevărul unui mai mare număr de muritori decât poate să-l facă filosofia. Arta știe să „dea viață conceptului”.



Scopul pe care caută să-l realizeze opera de artă veritabilă este, în substanță, identic cu cel urmărit de religie și filosofie. Ca și acestea, arta caută să ne releveze interesele supreme ale spiritului („die höchsten Interessen des Geistes”), să ne descopere ceea ce e dumnezeesc în lume. În concepția lui Hegel, arta și filosofia nu sunt, în ultima analiză, decât speciile unui gen comun care s’ar putea numi religie. Toate trei aceste creații ale spiritului au conținut comun, și nu se deosebesc una de alta decât prin forma în care se străduiesc să exprime acest conținut. Artă îl exprimă în formă sensibilă, intuitivă, „imediată” („sinnlich”), religia în formă reprezentativă („vorstellend”), filosofia în forma cea mai adecuată conținutului, care e gândirea liberă („das freie Denken”).

În alți termeni: arta este o formă de cunoaștere a absolutului. De aci apoi afinitatea profundă a poeziei (forma cea mai înaltă a artei) cu filosofia speculativă. Astfel încât, ca și aceasta, arta e producție subiectivă, dar e în același timp expresie obiectivă a adevărului, a „esenței”. Ca ’n filosofie, în artă, după credința lui Hegel, originalitate adevărată este tot una cu obiectivitate adevărată.<sup>1</sup>

\*

Drept încheiere potrivită pentru cele dezvoltate în

---

<sup>1</sup> Textele la care ne referim în cele dezvoltate în acest din urma §, se găsesc în *Werke*, X<sup>1</sup>, 9, 11, 19, 29, 34, 51—2, 72, 89, 92—4, 117, 141, 148, 197, 210, 222—3, 248, 276, 280, 296, 351—5, 363, 370; și *Werke*, X<sup>3</sup>, 239, 546—7, 252—4.

paginile ce preced, să ni se dea voie să reproducem câteva propoziții din scrisoarea deschisă, adresată de Renan și Taine ziarului *Journal des Débats*, cu ocazia unei subscripții destinată ridicării unui monument lui Hegel, la Berlin: „ . . . Cu toată partea riscată și neisprăvită a operei sale, scriu Renan și Taine, Hegel ramâne cel dintâiu gânditor al secolului XIX-lea. . . . Opera sa poate fi asemănată cu modelul în lemn al unei catedrale pe care ne vom strădui s'o construim mai târziu în piatră. Liniile generale ale ei sunt admirabile, anumite părți însă nu vor putea fi poate nici odată înfăptuite. Dar, cu titlu de indicație provizorie, ea e ce avem până acum mai bun și mai măreț. Cei ce vor subscrie la acest monument . . . vor face simplu dovada că vreau să onoreze omenirea în unul din cele mai mari spirite ale ei, unul care a arătat mai bine până la ce înălțimi se poate ea ridica”.

## VI.

Se înțelege ușor că o doctrină concepută de un spirit atât de cuprinzător avea să ralieze fără întârziere multe dintre inteligențele gânditoare ale timpului care a văzut-o născându-se. Și aceasta, nu numai în țara ei de origine, ci în toate țările de cultură ale Europei. Ea venea doar să propună, dintr'o perspectivă superioară — sau presupusă atare — o soluție de împăcare nu numai curenților de gândire amintite în §-ul II al prezentului eseu, ci ea promitea deslegare liniștitoare și pentru problema care, după destrămarea sintezei rea-

lizate de Scolastică (sau presupusă realizată) și dela constituirea noilor științe ale naturii, devenise din nou problemă capitală a cugetării europene, și a culturii europene. E vorba de raportul dintre știință și credință, dintre existență și valori spirituale, problemă care aștepta mereu să fie deslegată.

Din ce perspectivă ar trebui considerată existența pentruca aspirațiile ideale ale sufletului să nu pară simple dorințe subiective, amăgiri consolatoare în fața unei naturi „obiective” și nepăsătoare căci complet despiritualizată? Din ce punct de vedere ar trebui privite lucrurile pentru ca să nu ne simțim nevoiți să negăm donchișotește adevărurile descoperite de știința deterministă și mecanistă în însuși principiul ei constitutiv, și să fim totuși în stare să salvăm valabilitatea și eficiența valorilor spirituale? Iată problema.

Atotcuprinzătoarea doctrină hegeliană se îmbia să deschidă o zare din care natura apărea drept realitate obiectivă nu numai fenomenală ca la Kant, iar spiritul se lărgea în spirit cosmic din pur uman ce era la același Kant, și cu toate acestea, spirit și natura se împăcau în substanța și'n legile lor ultime, nizuind spre atingerea aceleiași ținte supreme, țintă de ordin spiritual: Mecanismul se releva drept mijloc întru realizarea unor obiective concepute și fixate de spirit, liber în străfundurile lui.

O astfel de doctrină, care preconiza o reformă a logicei aristotelice prin lărgirea noțiunii de „inteligibil”, care exalta puterea ce-ar avea-o mintea omenească de

a gândi universalul-concret,<sup>1</sup> care promitea să concilieze ceea ce părea opus și de neîmpăcat, coordonând într-o sinteză superioară materie și spirit, realitate și ideal, știință și credință, care făcea din natură treaptă și față umilă a Istoriei, o astfel de doctrină nu putea să rămână fără ecou puternic în conștiința timpului ce-i dăduse naștere. Sinteza pe care ea o aduce — reală ori iluzorie, chestiune ce nu ne privește pentru moment — a fost cauza succesului nemaipomenit al acestei filosofii în aproape toate țările de cultură ale Europei. Se știe că Hegel a făcut școală mare, cu aderenți înfocați și'n afară de frontierele Germaniei. Prestigiul de care s'a bucurat în cultura acestei țări filosofia hegeliană este unic în istoria ideilor. Cine dorește să-și facă o idee justă despre triumful acestei doctrine în Germania, triumf care degenerase către sfârșitul vieții lui Hegel în adevărată dictatură ideologică, să citească, d. ex., capitolul I al cărții lui Rudolf Haym: *Hegel și timpul său*, scriere ce n'a fost nici pe departe concepută ca o apologie a autorului *Fenomenologiei Spiritului*.

E adevărat că în Germania dictatura aceasta filosofică a făcut, după câtva timp, loc unei neașteptate și destul de precipitate destrămări a sistemului, marea școală a lui Hegel rupându-se, din motive pe care nu

---

<sup>1</sup> In ce privește ideea și problema gândirii concrete așa cum crede cel ce semnează prezentele pagini că a pus-o și vazut-o Hegel, a se consulta: *D. D. Roșca, L'Influence de Hegel sur Taine...*, Paris, J. Gamber, 1928, *passim*, și, cu deosebire, pp. 84 96, 170—195, 283—329 și 409—414.

le examinăm deocamdată, în dreaptă și stângă hegeliană, iar metafizica (logica) măiestrului fiind aspru combătută sau, mai trist pentru ea, fiind simplu dată uitării. În alte țări însă, din motive pe care iarăși nu le discutăm aici, prestigiul metafizicei lui Hegel a fost de mai lungă durată decât în țara de origine a marelui dialectician. În Italia și în Anglia, d. ex., autorul *Logicei speculative* a avut în metafizică discipoli credincioși și combativi în tot cursul secolului trecut, și are și'n veacul nostru.

Ideile hegeliene au fost duse în Italia de A. Vera, traducătorul în franțuzește al lui Hegel, răspândite de traducerile lui Novelli și explicate de studiile lui Spaventa. Până azi, curentul hegelian n'a suferit în această țară nici o întrerupere. Din el și-au hrănit cugetarea generații întregi de gânditori și e reprezentat în zilele noastre de spirite al căror prestigiu e european. Cititorul s'a gândit de sigur la numele Benedetto Croce și Giovanni Gentile.

În Anglia, filosofia hegeliană a fost transplantată într'o formă mai puțin fidelă decât în Italia, dar cu accent mare și cu entuziasm contagios, de către Coleridge, Carlyle și Ruskin, mai ales de către Carlyle. Deja la începutul jumătății a doua a secolului al XIX-lea se poate vorbi despre existența unei școli hegeliene în Anglia. Amintim și aici câteva nume, cunoscute bine și pe continent: I. H. Stirling, Th. H. Green, Ed. Caird, W. Wallace, H. Jones, J. E. Mac Taggart, B. Bosanquet, H. Bradley.

În ce privește Franța, a treia țară europeană de mare

tradiție filosofică, influența metafizicei hegeliene — studiată de noi destul de atent în legătură cu problema desbătută în cartea adineaori amintită în notă, — observăm că spiritul francez ia cel dintâi cunoștință, prin Victor Cousin, de metafizica lui Hegel. Dar adânc înrădăcinata și sănătoasa tradiție cartesiana, care-l îndemna, ca totdeauna de altfel, la prudentă rezervă și la atent examen critic, a ridicat în fața unei metafizici extrem de ambițioase și lipsită de suficientă limpezime ca cea hegeliană, zăgazuri greu de trecut pentru spiritul francez. Astfel, când cele două mari minți filosofice franceze ale secolului, Taine și Renan, se lasă fermecați de ademenitoarea și atât de mult promițătoarea metafizică a autorului *Logicei* speculative și pledează, fiecare în felul și domeniul său, pentru ideile acestuia, ei, Taine mai cu deosebire, le adoptă transformate dintru început conform exigențelor specifice ale spiritului țării lor, și le fac să se miște pe planuri de gândire care nu mai sunt propriu zis ale metafizicei hegeliene.<sup>1</sup>

Oricum ar fi, rămâne fapt incontestabil că Renan și Taine au fost doi avocați de mare talent ai metafizicei lui Hegel în Franța. Și, cum vom putea constata îndată, idei hegeliene alte decât cele propriu zis metafizice, idei ce-au fecundat gândirea și cercetarea franceza în cele mai variate domenii, au fost introduse în Franța mai ales și cu mai mare succes prin ei. In ordi-

---

<sup>1</sup> Cf. privitor la felul cum a transpus Taine ideile metafizice ale lui Hegel, cartea amintită în nota precedentă.

nea de idei care ne interesează însă pentru moment, sunt de amintit aici și numele E. Vacherot și acela al talentatului O. Hamelin.



Neasemănat mai întinsă a fost însă influența lui Hegel în sec. XIX-lea în alte domenii decât cel logic-metafizic. Aceasta, atât în țara de origine a doctrinei cât și în țările acum amintite, la care trebuie să adăugăm și Rusia. În științele morale anume, ideile nouă semănate cu mâna largă de acela pe care, cum am văzut, Renan și Taine îl numără cel dintâiu gânditor al secolului, au continuat să-și exercite influența fecundatoare în tot cursul secolului al XIX-lea. Astfel încât se poate spune că, în măsură considerabilă, patrimoniul spiritual din care a trăit veacul trecut și, până la un punct, și veacul prezent e constituit din marea moștenire lăsată de Hegel.

Influența hegeliană asupra evoluției științelor morale a fost până acum relativ puțin studiată, e adevărat. Ea a fost însă semnalată de toți cercetătorii care, în domeniul istoriei ideilor, au căutat să urce la izvoare.<sup>1</sup> Fapt

---

<sup>1</sup> Iata aici numele câtorva autori care semnalează această influență asupra nefilosofilor, dacă e permis să ne exprimăm astfel: Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*; L. Lesseine, *L'influence de Hegel sur Marx*; J. Jaurès, *De primis socialismi germanici lineamentis*; V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*; L. Reynaud, *L'influence allemande en France*; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, pp. 42, 605, 631—632, 647;

sigur este că această influență a fost întinsă și adâncă. Idei hegeliene în teoria istoriei, a dreptului, în estetică, în sociologie, în istoria propriu zisă, în exegeză biblică etc., au devenit oarecum avere comună — ca să nu zicem locuri comune — și mulți dintre cercetătorii secolului trecut ca și printre contemporanii noștri trăesc cu ele, fără să bănuiască adesea proveniența hegeliană a acestor idei.<sup>1</sup> Iată bunăoară, în afară de gânditorii binecunoscuți aparținători drepte și stângii hegeliene și de mari istorici ai filosofiei ca J. Erdmann, Ed. Zeller, Kuno Fischer, cunoscuți ca hegelieni, câteva nume de autori care n'au scris opere de filosofie propriu zisă, dar în a căror gândire influența autorului *Filosofiei istoriei* este sensibilă, ca la Marx, Engels și Lassale, ori mai puțin sensibilă, dar reală și puțin cunoscută, ca la Jules Michelet, Edgar Quinet, Edmond Scherer, Fustel de Coulanges, Leopold Ranke, Francesco de Sanctis, H. Berr, J. Jaurès.<sup>2</sup>

---

*Ed. Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant, t. I.. p. 128-129; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, partea III, tomul II, p. 43, ed. din 1897; J. II. Stirling, The secret of Hegel; Mac Taggart, Studies in the hegelian dialectic; B. Jakowenko, Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland; Th. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie.*

<sup>1</sup> Cf., în această legătură de idei, E. Bernheim, op. cit., p. 647.

<sup>2</sup> Cât privește influența hegeliană la noi în țară, ea a fost studiată de prietenul nostru T. Vianu, în a sa *Influența lui Hegel în cultura română*, scriere premiată de Academia Română.



Cultura secolului trecut și, până la un punct și cea a veacului nostru, cultură pentru care a judeca lucrurile din perspectivă istorică a devenit obicei de gândire la care nu mai poate renunța, a devenit oarecum categorie a inteligenței, e, altfel spus, plămădită în măsură sensibilă din idei hegeliene. Astfel, un mare istoric a putut afirma fără sentimentul că exagerează, că doctrina autorului *Filosofiei Istoriei* a dominat, când la vedere, când discret dar considerabil, toată viața spirituală a veacului trecut.

Drept încheiere a acestei părți a eseului nostru, constatăm că H. Taine nu exagera când, în 1864, scria cu binecunoscutu-i talent de expresie: „Dela 1780 până la 1830 Germania a produs toate ideile evului nostru istoric. Timp de o jumătate de veac, poate un veac, marea noastră problemă va fi să le regândim. Ideile ce încolțesc și înfloresc într'o țară sfârșesc prin a trece și a prinde, pentru un timp oarecare, în țările vecine. Ceea ce se întâmplă acum, s'a întâmplat de douăzeci de ori în lume. Vegetația spiritului a fost totdeauna aceeași; cu oarecare siguranță putem prevedea pentru viitor ceea ce observăm privitor la trecut. În anumite momente [istorice], apare o *formă* de spirit originală, care produce o filosofie, o literatură, o artă, o știință și care, după ce a reînnoit gândirea omenească în general, primenește încet și negreșit toate ideile omului”. După ce amintește epoci în care au apărut astfel de *formae mentis* originale, cum a fost Renașterea, Reforma, Spiritul clasic al secolului XVII francez, autorul *Istoriei literaturii engleze* continuă, gândindu-se, cum

am arătat în cartea noastră mai sus amintită, în primul rând la Hegel: „Astfel apăru, la sfârșitul secolului trecut, geniul filosofic german, care... a dat naștere unei metafizici, unei teologii, unei poezii, unei literaturi, unei lingvistici, unei exegeze, unei erudiții noi... El e de aceeași importanță ca și spiritul care a produs Renașterea, ori cel ce a creat epoca [noastră] clasică. Asemenea acestora, el este prezent în toate operele mari ale inteligenței contemporane. Ca acestea, el s'a răspândit în toate țările civilizate, propăgându-se cu același fond în forme diferite”. După ce Taine arată în ce constă această formă de spirit originală — din felul cum o descrie reiese limpede că se gândește la Hegel — ne spune că e vorba de „facultatea filosofică” prin excelență, și continuă: „Grație acesteia ei [gânditorii nemți] au întrevăzut spiritul veacurilor, al civilizațiilor, al raselor. Au transformat în sistem de legi istoria, care nu era decât un morman de fapte. Prin ea, ei au regăsit ori reînnoit sensul dogmelor, au restabilit legătura între: Dumnezeu și lume, om și natură, spirit și materie, și au întrevăzut înlănțuirea succesivă și necesitatea originală a formelor care compun, în totalitatea lor, universul”. Acestea sunt, după Taine, ideile care „circulă în scrierile celor dintâi doi gânditori ai veacului, Hegel și Goethe. Ei s'au servit de ele pretutindena ca de o metodă, Hegel spre a prinde formula tuturor lucrurilor, Goethe spre a-și crea viziunea tuturor lucrurilor; ei s'au lăsat pătrunși atât de adânc de ele, încât și-au scos din ele starea lor de spirit obișnuită,

morala lor, conduita lor. Putem considera aceste idei, încheie Taine, ca daruri filosofice testamentare făcute de Germania modernă neamului omenesc”.

## VII.

Dupăce, în partea I a prezentului studiu, am arătat care poate fi, după credința noastră, cea mai potrivită cale de acces sub marea boltă a metafizicei hegeliene, dupăce în părțile II—V am condus cititorii în foarte rapidă plimbare sub acea boltă și am făcut, în partea VI, câteva considerații privitoare la influența exercitată de această doctrină, ne-a mai rămas să examinăm acum în ce măsură se poate vorbi azi de o renaștere a hegelianismului, și care sunt condițiile ce-ar face ca un anumit fel de întoarcere la Hegel să nu fie numai simplă desgropare a unui trecut mort pentru totdeauna.

După cele spuse până aci, cititorul a înțeles de sigur că ne gândim la renașterea metafizicii lui Hegel în anumite țări, și nu la reînvierea celorlalte părți ale sistemului, căci, cu excepția faimoasei *Filosofii a Naturii* care poate fi considerată moartă într'adevăr,<sup>1</sup> ideile cuprinse în celelalte scrieri hegeliene au continuat, cum am văzut, să trăiască și să fecundeze științele morale până în zilele noastre. Deci cu privire la această

---

<sup>1</sup> Cu toate acestea, neohegelianul Th. Haering pledează în zilele noastre și pentru un punct de vedere dialectic în interpretarea fenomenelor naturii fizice.

parte vie a operei lui Hegel nu poate fi vorba de „re-înviere”.

Se știe că autorul unui elegant tratat de istoria filosofiei vorbise deja în 1910, într'o ședință a Academiei de Științe din Heidelberg, despre o reînviere a hegelianismului. Că există, nu numai în Germania ci și'n alte țări, spirite care au formulat de atunci astfel de dorințe, e fapt incontestabil. Până și autorul prezentelor pagini nu se mulțumise odinioară să semnaleze simplu fenomenul despre care vorbim, ci îndrăzniase chiar să propună o întoarcere la metafizica dialecticianului german. Azi, după cincisprezece ani, deși din motive implicate în a sa „Existență Tragică” nu ar mai propune, în ceea ce-l privește, o revenire la Hegel, cel ce nu mai e acum „tinerelul” de atunci — ca să folosim expresia de care face uz, dela înălțimea maturității sale filosofice, un neotomist din Blaj — continuă să creadă că o reală renaștere a hegelianismului ar răspunde, în spiritul vremii, unor nevoi adânci ale timpului în care ne-a fost dat să trăim. În consecință, hegelianismul ar putea propune soluții mulțumitoare și liniștitoare la multe probleme care frământă conștiința gânditoare a veacului nostru. Tot astfel, cel ce semnează prezentul studiu continuă să fie convins și azi — ca și „tinerelul” de acum douăzeci de ani — că renașterea tomismului nu poate fi considerată de un spirit lipsit de opțiuni mai dinainte făcute decât ca semnul sigur al unei oboseli filosofice. Căci tomismul, date cadrele lui specifice, determinate și de spiritul general care a animat pe genialul său con-

structor și de momentul istoric al elaborării lui, *nu poate* întruni condițiile esențiale ce-ar face din el metafizica așteptată și cu adevărat fecundă care-ar fi în stare să ralieze majoritatea inteligențelor gânditoare ale veacului nostru. Dimpotrivă, atotcuprinzătoarea metafizică hegeliană ar putea, în anumite condiții, înfăptui o astfel de raliere.

\*

Dar, privite lucrurile mai de aproape, tradiția metafizicii dialectice în țări ca Anglia, Italia, Olanda n'a fost niciodată întreruptă. În această din urmă țară, Hegel a pătruns relativ mai târziu, dar a pătruns cu putere. Azi Olanda e țara celor mai ortodocși hegelieni, țara care organizează congresele hegeliene internaționale. În Italia, interesul pentru metafizica și logica lui Hegel e tot atât de viu azi, la Croce și Gentile, cum fusese odinioară la Spaventa. Cât privește Anglia, numeroșii cercetători și gânditori care au studiat în această țară filosofia hegeliană, spre deosebire de cei din toate celelalte țări, și-au concentrat, începând cu Stirling (1865), atenția cu preponderență asupra metafizicii propriu zise, și mai puțin asupra celorlalte părți ale sistemului.

S'au formulat și în patria lui Descartes propuneri de revenire la Hegel, revenire prudentă de altfel. Cu toate acestea, nu credem că ocamdată poate fi vorba în Franța mai mult decât de o simplă dorință.

Astfel, în sensul strict al cuvântului, nu se poate vorbi de un efort de reînviere a metafizicii lui Hegel

decât în Germania. Aici materialismul dela mijlocul secolului trecut și neocriticismul ultimelor decenii ale veacului rupseră, în această privință, firul tradiției. Neocriticismul a îndrumat spiritele spre alte zări sufletești, pe de altă parte însă el a și pregătit terenul — neintenționat, evident — pentru o renaștere posibilă a metafizicei dialectice. Există semne positive, sigure, că în Germania străduințele de reînviere ale unei metafizici hegeliene, întinerite și liberate de cătușele prea strânse ale sistemului, sunt reale și de ordin quasi general. De când W. Windelband își făcuse suspomenita comunicare la Academia din Heidelberg, interesul pentru partea propriu zis filosofică a doctrinei hegeliene a crescut în proporție extraordinară. Oricine deschide bibliografia hegeliană publicată în „Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie” poate măsura ușor acest interes cu numărul mare de studii apărute în patria lui Hegel de douăzeci de ani încoace.

Tot motivele acum amintite explică faptul că Germanii au întreprins publicarea operelor inedite și ne terminate ale filosofului: G. Lasson a editat o serie întreagă de fragmente și de note, pe care Hegel însuși nu s'a gândit de sigur niciodată să le publice. „Hegel-Archiv” a lui Lasson grupează în jurul ei o mulțime de colaboratori. Cunoscută e deasemenea și *Hegels theologische Jugendschriften* scoasă de H. Nohl. Acesta, precedat de francezul Paul Roques, a adunat lucrările teologice ale tânărului Hegel, scrieri din care Haym și Rosenkranz nu reproduseră odinioară decât

fragmente minuscule, comparate cu mormanul îngropat în arhivele Bibliotecii naționale din Berlin. Hans Ehrenberg și Herbert Link tipăresc, în 1915, la Heidelberg, pentru întâia oară, schița primului sistem al lui Hegel. „Schiță” mare de altfel, căci umple două volume. Tot Lasson a întreprins îngrijirea cunoscutei ediții critice a operelor autorului *Fenomenologiei*, ediție neterminată încă.

Constatăm, prin urmare, existența fenomenului ce ne interesează în această ultimă parte a studiului nostru. Cum poate fi explicat? Următoarele dezvoltări de ordin general, apropiate și de indicațiile și considerațiile cuprinse cu deosebire în partea VI a prezentului eseu, își propun să aducă o relativă lămurire.

Se știe că o teorie științifică durează atâta timp cât e în stare să ofere linii de orientare potrivite într'un anume câmp de fapte; cât e în măsură să servească puncte de vedere ce permit explicarea rațională a acestor fapte. Istoria științelor ne arată că, în general, teoriile științifice trăesc atâta timp cât experiența nu vine să le infirme. Dar din momentul în care, experiența crescând, sparge oarecum cadrele unei mari idei științifice, inteligența, în căutarea unor noi puncte de sprijin, o abandonează ca pe o haină uzată și prea strâmtă, și-o depune în camera de „vechituri” care e, în unele privințe, istoria științelor pozitive.

Evident, aceste „vechituri” pot fi interesante și foarte instructive pentru filosoful care, studiind istoria unei științe, ar vrea să scoată din ea învățăminte cu privire la felul cum spiritul omenesc a încercat și

s'a sbatut în cursul vremii să „raționalizeze” o porțiune de realitate. Istoria științelor ne dovedește însă îndeajuns că interesul filosofilor pentru teoriile științifice abandonate, nu e în stare să reînvie cadavrele acestor teorii. O teorie științifică abandonată odată, rămâne în general părăsită pentru totdeauna, și un om de știință poate fi spirit de planul întâiu în specialitatea sa, fără să cunoască istoria acestei specialități.

Lucrul este explicabil, de sigur, prin împrejurarea că o teorie științifică poate fi riguros verificată prin confruntarea ei cu faptele de experiență pe care ea are pretenția să le explice. Soliditatea ei nu poate fi trasă la îndoială atâta vreme cât ea rezistă unui astfel de control. Când însă faptele — cele vechi sau altele noi — vin și-o contrazic, teoria se dovedește iremediabil caducă.

Altul pare a fi cazul ideilor filosofice. Prin însași natura lor, acestea nu permit o astfel de severă confruntare cu faptele. Inglobând în cadrele ei și planuri de realitate inaccesibile unei verificări pozitive și directe, o mare idee filosofică nu prezintă niciodată aparențele de soliditate a unei teorii științifice în sensul propriu al termenului. Dar, drept compensație, ea nici nu suferă din partea experienței infirmări atât de sigure și de decisive ca cele la care sunt expuse ideile științifice.

Oricine a urmărit mai de aproape istoria unora din marile idei filosofice, a putut fi izbit, fără îndoială, în anumite cazuri, de un fel de discontinuitate a vieții



acestor idei. A putut constata, anume, că o mare idee filosofică poate trăi oarecum în chip intermitent. Răscolind și animând la un moment dat majoritatea covârșitoare a spiritelor gânditoare, o mare idee filosofică poate cădea nu peste multă vreme în desuetudine, pentruca, după un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, să se afirme din nou ca o putere creatoare de unitate spirituală și de fecunditate intelectuală.

În acest sens, am putea spune, fără teamă de a fi acuzați de prea subiectivă pledoarie *pro domo nostra*, că ideile filosofice cu adevărat mari nu mor niciodată. Istoria filosofiei dovedește îndeajuns această constatare. Iată de ce, contrar situației în care se găsește omul de știință, filosoful nu poate ignora istoria disciplinei sale. Și iată de ce istoria filosofiei se confundă, până la un punct, cu filosofia însăși.

Oricât de interesantă ar fi explicarea ce s'ar putea da diferenței pe care o constatăm între teoriile științifice și cele filosofice, ea nu poate forma obiectul acestor pagini. Ceea ce ne interesează aici în primul rând e fenomenul de „renaștere” a unor idei filosofice, fenomen semnalat adineaori.

Să ne mărginim deci a desprinde unele din cauzele esențiale care par a termina dispariția momentană și renașterea unei mari idei metafizice.

Se știe că o mare idee filosofică — indiferent dacă ea se cristalizează sau nu în formă de „sistem” — ne apare, la lumina învățăturii ce scoatem din istoria filosofiei, ca o încercare de conciliere a unor tendințe spirituale divergente ce frământă conștiința timpului

în care ea se ivește. Fascinația exercitată de noul gând sintetic asupra duhului vremii (a cărui expresie este), explică în bună măsură nu numai soluțiile ce se propun diverselor probleme de gândire la un moment dat, ci ea explică, până la un punct, chiar și natura acestora.

Dar diversitatea de elemente și tendințe împăcate mai mult sau mai puțin trainic prin forța dialectică a unei mari inteligențe sintetice, născocitoare a noii idei metafizice, devine cu timpul motiv important de disociere, de disoluție. Căuă de raliere a spiritelor atâta vreme cât temperatura ideologică inițială se menține la nivel ridicat, și, câtva timp, unul din principiile de viață a marii idei metafizice despre care e vorba, diversitatea de tendințe susamintită se transformă încetul cu încetul în forță potrivnică coeziunii, slăbind vigoarea sintezei filosofice inițiale.

Spiritele ce-și găsiseră mulțumire în aceasta câtva timp, vor accentua și aprofunda, treptat și în mod fatal, acele elemente ale sintezei care vor corespunde mai bine propriei lor structuri sufletești. Dar acest fapt va mări, iarăși oarecum fatal, particularitatea acestor elemente, eterogene sau chiar opuse deja la început. Drept consecință, elementele componente se vor disocia cauzând disoluția sintezei filosofice, sau, dacă preferați: moartea sistemului.

Pe de altă parte, deplasarea de perspectivă adusă de noua idee filosofică poate deschide, cum ne arată experiența, noi puncte de vedere în domeniul științelor. În științele morale cu deosebire, dar n'au fost

rare nici cazurile când o mare idee filosofică s'a dovedit fecundă și'n științele positive. (Acest din urmă fapt s'a produs mai frecvent pe timpul când științele positive se găseau în faza lor de constituire.)

Noile puncte de vedere — speciale, create de punctul de vedere general reprezentat de ideea filosofică în discuție, îmbogățesc cunoașterea cu material descoperit grație lor; material de care făuritorul sintezei filosofice inițiale nu ținuse seama, căci nu fusese în situația de a-l putea prevedea. Acest material nou va contribui și el deci, într'o bună măsură, să spargă cadrele sistemului metafizic în discuție.

Dar, aminteam mai sus, tot experiența ne arată că, contrar felului cum se petrec lucrurile în istoria științelor, moartea marilor teorii filosofice e uneori numai aparentă. În istoria acestora sunt numeroase cazurile când sisteme de gândire, considerate timp îndelungat ca depășite și aparținătoare iremediabil trecutului, trezesc din nou interes intelectual viu, desvelindu-și laturi de mare actualitate. Faptul se produce cu deosebire în cazurile când ideea filosofică „desgropată” se dovedise, în tinerețea ei, fecundă și în domenii de investigație aparținătoare științelor speciale. Dat faptul că, în ipoteză, îmbogățirea cunoașterii în aceste științe se realizase și mulțumită unei idei generale (filosofice) inițiale, cercetările de specialitate și de amănunt întreprinse din perspectiva deschisă de aceasta, au fost conduse, mai mult sau mai puțin lămurit, în spiritul ideii filosofice care le făcuse posibile.

După ce însă aceste cercetări au fost împinse destul

de departe, iar specializarea — în ordinea de idei de care e vorba aici, mai potrivit ar fi să zicem: fărâmițarea — s'a dus, în direcția pe care o îngăduia punctul de mâncare, la maximum, sufletul omenesc simte din nou trebuința unei coordonări a experienței astfel îmbogățite. Spiritele gânditoare simt din nou porunca unei concepții unitare a existenței. În astfel de împrejurări, e natural ca inteligența, după o oarecare dibuire și 'n lipsa momentană a unei alte idei de ansamblu care să îmbie ierarhizarea dorită, să-și îndrepte uneori privirile către viziunea filosofică inițială, abandonată mai înainte ca depășită, să-i lărgească, evident, cadrele originare, și s'o adopte iarăși pentru un timp oarecare.

Sunt însă și cazuri când o mare idee filosofică, sinteză realizată într'o epocă mai mult sau mai puțin îndepărtată, redevine actuală, „reînvie”, fie pentru că sentimentul vital din care ea răsărise odinioară și spiritul profund ce-o animase se aseamănă și se înrudesc cu duhul general care suflă în străfundurile sufletești ale unei epoci istorice ulterioare, fie că problemele mari cărora ea le propusese odinioară soluții relative nu și-au găsit între timp deslegări mai mulțumitoare. În consecință, se îmbie oarecum natural tentația de a încerca soluții nouă cu ajutorul mijloacelor oferite de doctrina ce fusese abandonată pentru câțva timp, mijloace vechi, făcute însă mai suple, grație „învățăturilor” scoase din experiența acumulată între timp.

Aceste considerații generale cu privire la cauzele ce pot determina reînvierea unui mare curent filosofic vor lămuri, măcar până la un punct, credem, fenomenul a cărui semnalare formează obiectul acestei ultime părți a prezentului studiu. Remarcăm că motivele care au produs fenomenul semnalat aparțin și categoriei asupra căreia am stăruit mai mult în cele precedente și sunt și de felul celei amintite în alineatul premergător.

E fapt incontestabil că în conștiința generațiilor gânditoare ale secolului nostru s'a manifestat din nou, în chip sensibil, nevoia unei concepții generale și unitare a existenței. Dar, nici kantismul, analitic și critic prin definiție, și mai puțin pozitivismul, mai mult metodă de cercetare decât ontologie, nu veneau să îmbie o astfel de concepție. De asemenea, nu era în stare să ofere așa ceva nici istorismul secolului al XIX-lea, istorism al cărui promotor a fost dealtfel, în măsură însemnată, însuși Hegel. Tocmai din cauza raportului strâns însă, care exista între acest istorism și filosofia lui Hegel pe de o parte, între acesta și Kant pe de altă parte, metafizica hegeliană, lărgită și făcută mai elastică în unele privințe, nu se îmbia oare dela sine ca o mare răspântie, către care duceau căi pornite din punctele cele mai diverse?

Istoria cugetării filosofice înregistrează fenomene de felul celui semnalat aici, fenomene care pot fi considerate într'un anume sens ca semne de oarecare oboseală, prin capitolele ce le consacără „neoplatonismului”, „neoromantismului”, „neocriticismului”, etc. Intr'o bună zi, ea va scrie cu siguranță un capitol și despre „neohegelianism” . . .

**TAINÉ**

---

Generațiile franceze care au gândit între 1860 și 1890 dela el au învățat să gândească și, timp îndelungat, au cugetat și trăit spiritualicește prin el. Deaceea a fost numit, cu dreptate, dascălul cel mai autorizat al lor, directorul lor intelectual.

Intr'adevăr, opera gravă a lui Hippolyte Taine resumă, împreună cu scrisul grațios al lui Renan, patruzeci de ani de cugetare franceză. Timp de aproape o jumătate de secol, problemele importante care s'au pus, ideile generale care s'au discutat în Franța eternă poartă aceeași marcă de origine: a lor. Și, dacă în primele decade ale veacului nostru opera lui Renan a putut să apară, prin unele din fețele ei, mai puțin învechită decât aceea a lui Taine, a fost un timp când aceasta a exercitat asupra spiritelor o influență mai mare, mai tiranică decât cel dintâiu.

Să nu uităm însă că, întocmai ca judecata inșilor, și cea pe care o pronunță o întreagă generație asupra unui om și opere de largă respirație ca aceea a lui Taine, n'are cu necesitate caracter definitiv. Generațiile dela începutul secolului au văzut gândirea și scrisul lui Taine subț alt unghi decât cel din care le-a privit generația dela 1870. Cu toate acestea, cei ce vor veni mâine, pot, în chip neașteptat pentru noi, să se simtă

mai apropiați de marele Taine decât noi cei de azi, sau decât premergătorii nemijlociți ai noștri.

Scriind acestea, mă gândesc la ceea ce e afirmativ, dogmatic în atât de variata operă a autorului *Originilor Franței contemporane*. Mă gândesc cu deosebire la acea față a spiritului lui Taine care a apărut drept slăbiciune înaintașilor noștri imediați, dar pe care cei ce vor veni mâine nu vor mai considera-o poate ca pe o scădere: mă gândesc la pasiunea lui Taine pentru vaste sinteze, pasiune cum puțini au avut-o printre contemporanii săi. Căci gândirea filosofică actuală nu arată, și ea, semnele tot mai palpabile ale unei astfel de inclinații intelectuale, inclinație adesea mai puțin înfrânată și controlată decât aceea a lui Taine?



Dar, revenind la ceea ce ne interesează în primul rând, să spunem că urmele influenței celui ce a scris *Despre Inteligență* le întâlnim, timp de aproape o jumătate de veac, în toate domeniile vieții spiritului. Le găsim în critica literară înainte de toate, în istorie, în sociologie, în psihologie, în filosofia propriu zisă și chiar în literatură, naturalismul francez și verismul italian reclamându-se dela el ca dela teoreticianul lor cel mai autentic.

A scris, cum se știe, opere de filosofie și de estetică, de critică literară și de istorie; până și un roman.

A acționat asupra vremii mai mult ca critic literar și ca teoretician al istoriei. Dar a fost înainte de toate



filosof metafizician. Opera lui de critic și de istoric nu poate fi înțeleasă pe deplin, nici judecată cu echitate, decât legată strâns de opera lui de filosof.

Fapt de care cei mai mulți critici și adversari ai lui n'au prea ținut seamă. Dovadă învinuirile ce i s'au adus și care sunt, în cea mai mare parte, deplasate, o concepție filosofică neputând fi combătută serios și eficace decât pe propriul ei teren. A combate o idee filosofică — Taine n'a avut decât de acestea, și ca critic și ca istoric — sau științifică cu argumente care nu se sprijinesc decât pe așa zisul „bun simț”, e pueril, e uneori chiar ridicol.

Și, dacă nevoia de a-și câștiga pâinea cea de toate zilele nu l-ar fi silit să scrie pentru marele public, autorul *Esseurilor de critică* ar fi rămas filosof pur. Ar fi scris atunci pentru un cerc restrâns, și-ar fi scris, poate, mai puțin.

Correspondența lui din timpul când lucra la *Istoria literaturii engleze* e plină de regrete că nu se poate dedica cu totul filosofiei. „Am făcut, cred, o prostie, scrie el prietenului său Edouard de Suckau, angajându-mă să scriu această istorie a literaturii engleze. Drumul e prea lung pentru a ajunge la filosofie. E ca și cum ai lua-o spre Strasbourg când vrei să mergi la Versailles.” Iar, șapte ani mai târziu, după ce terminase această monumentală operă: „Câtă vreme am jertfit acestei cărți! Am avut oare dreptate? Scriind-o, am învățat multă istorie. *Dar filosofia e lucru mai important.* Cu siguranță, mă voi întoarce la ea”.

S'a și întors, scriind *Despre Inteligență*, carte la

care a lucrat mai bine de douăzeci de ani. Iar dacă 1870 nu venea năprasnic cum a venit, îndreptându-i privirile și interesul în altă parte, Taine ar fi scris o filosofie a istoriei, idee pe care o frământa demult. Și-ar mai fi scris o psihologie a voinții.

Cu toate acestea, n'a renunțat niciodată — nu *putea renunța* — la gustul pe care l-a avut, din naștere, pentru ideile generale. Căci tot ce-a scris în critică și istorie, a purces din nevoia, pe care o simțea puternică, de a demonstra adevărul și realitatea unei idei generale. Criticul și istoricul nu erau decât un filosof deghizat.



Tocmai acestei împrejurări se datorește în bună parte dubla neîncredere pe care scrierile lui au inspirat-o totdeauna oamenilor ziși de specialitate. Intocmai cum lui Pierre Janet filosofii îi reproșau calitatea de medic, iar medicii filosofia, istoricii l-au învinuit pe Taine de a fi fost „prea filosof”, iar metafizicienii de a fi fost prea puțin filosof. Dacă cei dintâi au multă dreptate, aceștia din urmă au mai puțină, și adesea deloc.

Vina acestei din urmă acuzații o poartă întrucâtva Taine însuși. Căci autorul lui *Tite-Live* a scris opere de filosofie abstractă în stil de „romancier”, iar uneori în jargon de „naturalist”. A avut, probabil, iluzia că, scriind astfel, face abstracția accesibilă tuturor, fără să o denatureze. Și a crezut că, împrumutând termenii de laborator sau de sală de disecție ai natura-

listului, burghezii care îi cumpărau cărțile, spirite neîncrezătoare în „fantomele” filosofiei, vor fi câștigați mai ușor pentru lecții ținute în numele științei exacte, în numele acelei științe care le-a dat locomotiva și telegraful . . .

Voind să fie „clar” de tot, și, dacă se poate, popular, a ajuns să fie uneori obscur și să pară câte odată sărac.

Dorind să fie prea util și prea agreabil altora, a sfârșit prin a-și strica adesea sieși.

Stilul de care s'a folosit, și care avea ambiția să fie totdeauna precis și transparent, nu-și îmbracă în toate cazurile cugetarea cu credință. Câteodată, din cauza prea marelui „simplități”, apare opac, iar fondul pe care-l acopere — și care e cele mai de multe ori adânc și amplu — pare redus.

De aci desinteresul — ca să nu zicem mai mult — — ce l-au arătat unii specialiști filosofi față de opera și cugetarea metafizică a lui Taine.

S'a scris o întreagă bibliotecă despre opera istorică și critica lui literară. S'a scris însă relativ puțin, și adesea lucruri superficiale și eronate despre Taine filosof. În 1858, la apariția frumoasei cărți *Philosophes classiques*, Edmond Scherer a denunțat, într'un eseu plin de strălucire, „positivismul” lui Taine. Și de atunci lumea, în Franța și'n restul Europei, a repetat până la saturație că acest însuflețit discipol al lui Spinoza și Hegel este și a fost pozitivist.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> În *L'Influence de Hegel sur Taine*, cel ce semnează prezentul eseu se străduiește să arate că Taine filosof nu e pozitivist;

E adevărat că autorul *Inteligenței* nu poate fi considerat în filosofie drept spirit creator în sensul plin pe care-l ia cuvântul când îl aplicăm unui Descartes sau unui Kant. Nu se poate spune însă c'a fost complet lipsit de originalitate filosofică. A fost un spirit cu ferestre larg deschise spre toate marile curente de idei care au străbătut vieța Occidentului dela Renaștere încoace. Și-a supus marea-i inteligență la cea mai vastă și îndelungată endosmoză ce se poate închipui. Barrès l-ar fi numit bucuros și potrivit „spirit-răspân-

că, în postulatele și principiile ei fundamentale, gândirea lui se găsește pe poziții și tinde spre concluzii analoage celor implicate în opera lui Spinoza și în cea a lui Hegel. Această teză a noastră aduce un punct de vedere din care se găsesc infirmate chiar și opiniile unor autori al căror scris face autoritate în Occident. Astfel opiniile unor cercetători și critici ca H. Höffding, E. Schérer, W. Windelband, A. Fouillée, A. Meyerson, E. Faguet, Überweg-Heinze ș. a. Cu toate acestea, cartea noastră a fost bine primită, atât de critica străină cât și de cea românească.

Sa ne fie îngaduit să dam aici câteva aprecieri venite din partea celei dintâi:

1. *Hans Kinckel*, în *Zeitschrift für französichen und englischen Unterricht*, Berlin, 1932, Band 31, Heft 3, pag. 177—179:

„Insemnătatea lui Hegel pentru gândirea modernă, scrie în primul alineat profesorul Kinckel, chiar și pentru cea de dincolo de frontierele Germaniei, a fost adesea apreciată și arătată. Dar forma în care au acționat ideile lui Hegel în Franța, și anume prin marea influență ce a avut-o în această țară Taine, abia acum a fost pusă perfect în lumină, în toată amplitudinea și în toată adâncimea ei, prin lucrarea importantă a lui D. D. Roșca. Această lucrare, apărută în 1928, despre Influența lui Hegel asupra lui Taine teoretician al cunoașterii și al artei, a făcut, cu drept cuvânt, așa de mare senzație pentru

tie", unde influențe diferite ca direcție și origine, unele din ele chiar opuse, și-au dat întâlnire spre împăcare. Originalitatea lui e în efortul uriaș pe care l-a făcut să concilieze aceste influențe. Și-apoi, în felul îndrăzneț și nou cum a aplicat ideile celor ce i-au fost maștri.

\*

În acest dublu fapt trebuie căutat secretul influenței lui, care, cum spuneam mai sus, a fost adâncă și înfaptul că ne-a zdruncinat în chipul cel mai puternic concepția noastră despre Taine ca despre un reprezentant al pozitivismului dependent în primul rând de Comte, concepție pe care am moștenit-o în urma cunoscutelor analize ale lui Faguet, Fouillée, E. Schérer, Lalande, Höffding, Überweg-Heinze, și mulți alții. D. D. Roșca ne arată un Taine care stă la antipozii concepțiilor fundamentale ale pozitivismului." Prof. Kinckel își termină recensia cu cuvintele: „Noi profesori ai școalelor superioare germane va trebui să ne orientăm în direcție nouă interpretarea pe care vom da-o lui Taine sprijinindu-ne pe demonstrația lui Roșca. Căci numai astfel vom putea înțelege cum trebuie, noțiuni ca *essence, substance, force, loi, cause, fait générateur, efficace*. Astfel Taine, exemplul concret al complexității spiritului european, ne apare a fi mai mult decât un simplu exponent al pozitivismului“.

2, Profesorul *Viggo Bröndal*, cunoscutul romantist de la Universitatea din Copenhaga, a spus, într'un discurs ținut la Uniunea Fundațiilor Regale, între altele: „Tinerii români își însușesc metodele științifice ale marilor centre în chip atât de absolut, încât cu greu pot fi deosebiți de *cei mai buni* dintre Francezi. Astfel, spre *mare* mea surprindere, am aflat aici că D. Roșca — autorul unei lucrări remarcabile asupra lui Taine, e Român“ (cf. ziarul „*Dimineața*“ din 30 Aprilie 1936).

3. *E. Bréhier*, profesor la Sorbona și președinte efectiv al

tinsă. Hippolyte Taine devenise un mare centru de emanație, fiindcă fusese mai întâi un puternic centru de absorbție. A acționat cu putere asupra spiritului vremii sale, fiindcă îl lăsase mai întâi pe acesta să acționeze asupra sa. Alții, poate mai originali decât el, au trăit ignorați și insulari. Opera lui, plămădită cu mână tare din tendințele esențiale, din aspirațiile intelectuale profunde ale timpului care a văzut-o născându-se, e expresia credincioasă și înaltă a acestuia. Epoca lui a găsit, în cărțile scrise cu talent mare de congresului Internațional de Filosofie din 1937, scrie, între altele, următoarele: „In pagini de o perfectă luciditate. . . d. Roșca arata ce trebuie să gândim despre pretinsul pozitivism al lui Taine. . . . Cititorul va putea scoate mult folos din analizele minuțioase și personale cuprinse în cartea d-lui Roșca“. (*Revue d'histoire de la philosophie*. III<sup>ème</sup> année, fasc. 3, p. 374—5.) — Tot aci, la pag. 373, într'o recenzie despre cartea lui V. Giraud, „Taine, études et documents“, Bréhier opune rezultatele obținute de noi lui Brunetière „care n'a observat că această metoda, a carei idee vine dela Hegel, nu caracterizează mai mult științele morale decât pe cele naturale. E aici un punct pe care minuțiosul studiu asupra lui Hegel facut de d. Roșca l-ar putea eventual lămurii“.

4. Tot în franțuzește a mai fost recensată și semnalată cartea noastră de către *F. Strowsky*, Membru al Institutului Franței, primarticol în „Le Figaro“ din 29 Dec. 1928; *E. Seillère*, membru al Institutului Franței, în „Journal de Débats“ din 20 Martie 1929; *H. Gouhier*, azi profesor la Sorbona, în „Les Nouvelles Littéraires“ din 22 Febr. 1930; *N. Iorga*, în *Revue Historique du Sud-Est européen*, VI-<sup>ème</sup> année Nr. 4—6, p. 183—184. „E o lucrare cu totul remarcabilă atât ca gândire cât și din punctul de vedere al informației“, scrie Iorga care, după cât știm, nu obișnuia să arate prea mare „slabiciune“ pentru cărțile de filosofie. . . .

autorul *Istoriei literaturii engleze*, ceea ce căuta: adevărat s'a regăsit pe sine.

Nu e deci mirare că, chiar dela apariția întâielor lui cărți, și împotriva îndărătniciei câtorva bătrâni, sau rivali, ori „prudenți”. Taine care a fost mare, dar care putea fi ignorat de contemporanii săi, devine omul prin care vorbește o întreagă epocă, omul reprezentativ recunoscut al acesteia.

Nu vreau să știu dacă teoria oamenilor mari, precognizată de el ca lege universală a istoriei, se potrivește sau nu pretutindenea, dar ea poate fi aplicată cu dreptate la el . . .

Spuneam că a doua cauză a influenței celui ce a scris strălucita *Lafontaine și fabulele sale* pare să fi fost felul îndrăzneț în care el a aplicat idei metafizice de-ale altora în istorie, în estetică și'n critică literară. A aplicat cu deosebire idei de-ale lui Hegel și nu de-ale lui Comte, cum se crede de obicei: Taine n'a împrumutat dela întemeietorul pozitivismului decât termeni, mulți termeni . . . pentru idei hegeliene. Formulând pentru istorie și critica literară, ca imediat realizabile, scopuri pe care acestea nu le vor atinge poate nicodată, Taine a răscolit violent conștiința intelectuală a timpului său. A pus limpede și franc, câteodată brutal, problemele pe care acesta le întrezărea numai, sau și le punea în chip numai instinctiv. E probabil că aceste probleme trebuiau puse odată cu lipsa de rezervă și cu perseverența cu care le-a pus Taine, pentru a fi discutate serios, soluționate sau amânate; ori înlăturate definitiv.

Și, fapt curios, autorul lui *Tit-Liviu* a subjugat inteligențele contimporanilor tocmai prin acea parte a vastei sale opere care ne apare azi mai himerică și mai puțin solidă: Formulele izbitoare și sintezele ambițioase cu care și-a presărat numeroasele-i volume, promițând, de bună credință, mai mult decât puteau da, au impresionat puternic spiritul și-au vrăjit imaginația epocii sale.

\*

Taine a fost deci mare nu ca precursor în sensul propriu al cuvântului, ci ca animator; nu ca născocitor în sensul în care a fost Descartes născocitor, ci ca „vulgarizator”. (Atribuim acestui termen valoarea mare pe care i-o dă el într'un alineat celebru al *Istoriei literaturii engleze*.)

A spus-o însuși, cu francheța și onestitatea intelectuală de care a dat dovadă totdeauna, că marea operă de analiză la care lucrase până în 1870 — operă de psihologie o numea el — a întreprins-o cu scopul de a verifica ideea de natură a lui Hegel, de a căuta fundamente mai sigure pentru „înaltele concepții” ale filosofului german. Citind „Filosofia Istoriei” a acestuia, exclamase: „J'y trouve des idées à défrayer tout un siècle”. Iar mai târziu, când era deja celebru, a scris: „Dela 1780 până la 1830 Germania a produs toate ideile istoricului nostru ev. Timp de o jumătate de secol încă, un secol poate, marea noastră problemă va fi să le regândim . . . La o astfel de operă lucrează azi toată lumea care gândește”.



Reiese din context că e vorba de ideile hegeliene. Dealtfel, Taine, oridecâteori vorbește de Nemți, face aluzie în primul rând la Hegel.

Propozițiile acum citate enunță programul de lucru al autorului *Istoriei literaturii engleze*, până la 1870. Să construiască în piatră cel puțin o parte din catedrala pe care dialecticianul german o construisese numai în lemn (imaginea e a lui Taine), iată scopul general și suprem urmărit de autorul scrierilor: *Filosofii clasici*, *Esseu despre Lafontaine*, *Esseu despre Tit-Liviu*, *Istoria literaturii engleze* și *Despre inteligență*. Toate aceste scrieri purced din acest gând, și toate demonstrează, într'o formă mai mult sau mai puțin deghizată, o teză hegeliană.

\*

Nu e locul să discutăm aici întrucât Taine a și reușit să zidească în piatră solidă ceea ce dascălul său german n'ar fi construit decât în lemn fragil. Remarcăm însă că, în metafizică și'n teoria cunoașterii, criticul lui Stuart Mill a fost discipol mai puțin autentic al lui Hegel decât se credea însuși. Un aspect extrem de important al cugetării hegeliene i-a scăpat. Ideea de cauzalitate a cărei teorie a făcut-o în cărțile lui de filosofie propriu zisă și pe care a aplicat-o sub numele de „calitate dominantă” și de „tip” — în critică literară, în estetică și'n istorie, idee pe care Taine a luat-o într'adevăr dela Hegel, a pierduț prin felul cum a interpretat-o el, tot ceea ce avea ea de specific hegelian.

Căci noțiunea hegeliană de finalitate imanentă se va

transforma, în doctrina lui Taine, în idee de cauzalitate mecanică. Prin aceasta, hegelianismul lui Taine alunecă pe un plan care nu mai e cel pe care se mișcă gândirea filosofului, autor al „Logicei speculative“. Concepția lui Taine se transformă, în momentele când acesta o împinge pe pozițiile ei extreme, în doctrină spinozistă . . .

Să notăm dealtfel că influența hegeliană se altoise la Taine pe o prealabilă influență spinozistă. Citise „Etica” cu încântare mare, fiind încă elev la colegiul „Bourbon”. Charles Bénard, profesorul lui de filosofie la acest liceu, traducătorul pe franțuzește al „Esteticei” lui Hegel, povestește că’n momentul când îl cunoscuse pe Taine, acesta se închisese deja în sistemul lui Spinoza ca într’o fortăreață.

Marea operă spinoziană va contribui, de sigur, să determine sensul în care se va exercita, tiranică, influența lui Hegel. Dar acest sens va fi hotărît în primul rând de forma mintală nativă a autorului *Intelligenței*, formă pe care aș numi-o „matematică“.

Astfel, inteligibil, perfect inteligibil fiind pentru Taine numai ceea ce se poate deduce geometric, adică pe cale de conțință, talentatul autor al *Esseurilor* n’a prins sensul adânc a dialecticei hegeliene. Concilierea pe care a încercat-o Hegel între ceea ce e general și ceea ce e individual, Taine pare a fi ignorat-o complet „General”-ul lui (calitatea dominantă, rasa mediul, momentul istoric) absoarbe și distruge individualul (personalitatea, ineditul). În doctrina marelui Francez, mediul și rasa explică individul: Acesta

poate fi dedus oarecum complet din mediu și din rasă.

Fără să-și dea seama, Taine a crezut, cu Spinoza contra lui Hegel, că important și real este numai ceea ce e general. În poziție extremă, doctrina lui reduce diversitatea la o simplă și înșelătoare aparență.

În termeni pascalieni, am putea spune că autorul *Esseurilor* a adus cu sine la naștere o structură mentală care a făcut ca, în demersurile inteligenței sale, spiritul de geometrie să tindă mereu, și să reușească adesea, să înăbușească în măsură mare spiritul de finețe. Aici, în această particularitate a cugetării lui, trebuie căutată poate cauza profundă a ceea ce e excesiv și, din acest motiv, fragil în opera critică și istorică a lui Taine.

\*

Dar, oricare ar fi atitudinea pe care ar lua-o cineva față de problemele puse de opera autorului *Istoriei literaturii engleze* și față de soluțiile ce ea a propus, un fapt rămâne, real și incontestabil: Din cauza influenței pe care a exercitat-o timp de aproape o jumătate de veac, Taine va ocupa totdeauna un loc pe planul întâiu în istoria culturii franceze. Opera lui rezumă o epocă întreagă de viață intelectuală franceză. Ea o „explică” în parte pe aceasta, și’n parte e „explicată”, la rândul ei, prin ea. Iar în istoria ideilor europene, locul pe care opera lui Taine îl va deține, va fi important pentru că, împreună cu Renan, autorul ei a fost cel mai mare propagator al ideilor hegeliene în

**Franța. Grație lor, aceste idei au pătruns cu mai mare ușurință pe pământul galic, și-au fecundat, în domeniul științelor istorice, o activitate care a dat roade îmbelșugate la sfârșitul veacului trecut și la începutul acestui secol.**

**FAGUET**

---

Cetind pe Faguet, sentimentul dominant care te stăpânește te îndeamnă să-ți zici: Faguet e extrem de inteligent, știe multe, ba știe tot, și știe cu certitudine.

Această judecată nu se datorește atât faptului că Faguet a scris cu pană măeastră mult și despre multe, căci nu e singur în acest gen, ci mai mult (poate numai) tonului în care autorul atâtor scrieri încărcate de idei și pline de vigoare vorbește despre tot ce scrie.

Grație acestui ton degajat, dar cu autoritate în accent — acesta mai mult insinuat decât subliniat prea apăsător — Faguet îți sugerează totdeauna convingerea că-și stăpânește în mod absolut subiectul, oricare ar fi el, și că, el, Faguet, „en sait toujours plus long” decât cetitorul, oricine ar fi acesta. Și, cum numai singur Dumnezeu știe despre ce n'a scris Faguet, cetitorul, după cum îi va fi firea, lasă cartea aiurit și plin de admirație pentru autor, sau o închide cu un sentiment de pică, greu de definit, dar analog aceluia de care trebuie să fie copleșiți, în timpul examenului, candidații ambițioși în fața unui juriu de profesori prea savanți și prea conștienți de superioritatea lor.

Astfel, Faguet care a fost profesor și care, probabil, voia să-și uite câteodată că era profesor, a stabilit — răsând, și nu fără grație, și poate fără să vrea — ra-

porturi dela profesor la elevi între sine și cetitorii săi, care sunt sute de mii.

•

De unde provine acest ton? E, credem, expresia unui sentiment pe care autorul trebuie să-l fi avut profund. Sentiment identic cu cel sugerat cetitorului și pe care Faguet, cochet, s'a muncit pururea să-l ascundă. Autorul minunatei *Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle*, a crezut, cu dreptate sau fără, nu importă, că inteligența-i luminoasă și ascuțită foarte a pătruns totdeauna până în adâncuri sufletele de elită pe care le-a studiat. Zic suflet, căci acesta l-a interesat înainte de toate, mai mult decât opera de artă în sine; pe aceasta considerând-o ca mijloc de expresie a vieții și nu ca scop. De aici dragostea — și poate înțelegerea — sa mai mare pentru scriitorii care gândesc decât pentru artiștii puri.

Nemărginita încredere în fiecare pas al gândirii sale împrumută acesteia un mers plin de grație și de libertate. Scrie c'o pasiune contagioasă care pune stăpânire pe spiritul cetitorului dela întâile pagini, și, împotriva tuturor îndoelilor și obiecțiunilor pe care acesta le-ar avea sau le-ar putea face, o păstrează până la capăt.

De altfel, Faguet nici nu-i prea lasă timp să le facă. Din cauza lipsei de mlădiere și a acelu „du-te, vino” al gândirii care s'ar mișca ezitând câteodată între mai multe pozițiuni posibile și-ar comunica necesarmente și cugetării celitorului o mișcare amplă și, aș zice, cu răgaz, spiritul lui Faguet înaintează dela o idee la alta

cu atâta rezeală încât cetitorul își pierde răsuflarea. Faguet îți amintește adesea un ghid ce urcă cu pași mari și rezezi muntele și care, întorcându-se din când în când, te întreabă, mulțumit de sine și al „dracului”: „Mai puteți?” Sau un causeur de mare talent care vorbește mult și repede pentru ca să poată vorbi singur și pentru care „monolog” și „conversație” e tot una.

Cărțile lui Faguet, scrise cu talent și cu vervă neseacă, într’o formă directă și nespuse de francă — așa zice c’o veșnică voie bună — ar fi câștigat pentru unii poate în farmec — pe care-l au mare de altfel — dacă autorul le-ar fi făcut acestora plăcerea de a-l surprinde uneori în flagrant delict de îndoială de sine sinceră, de șovăială, de timiditate reală. Acest fapt nu l-ar fi „diminuat” de loc, credem, în fața cetitorului, doar altul, mai mare decât el, Renan, ne lasă să-i ghicim adesea acest sentiment, care-l apropie, nu-l îndepărtează, de inima noastră . . . Din acest punct de vedere, Faguet, generos răscolitor de idei, s’a arătat neasemănat de avar.

Căci, împotriva tuturor aparențelor, mărite de el prin artificii de stil, aparențe ce ne-ar sugera să vedem în el un strălucit discipol al lui Renan — căruia i-a desemnat de altfel, dacă nu cel mai complet, unul din cele mai juste portrete din câte a făcut — împotriva aparențelor zic, Faguet n’are îndoeli profunde și serioase față de ceea ce spune, sau ceea ce e tot una, față de sine. Rezervele pe care le poate constata cetitorul adesea în fraza lui, prea des chiar, nu sunt, priuite de aproape și proiectate pe fondul de ansamblu



al gândirii, decât verbale. De cele mai multeori le lipsește a treia dimensiune: sunt numai la suprafață. Mare măestru al formei, Faguet știe să dea aspect de nuanțe mobile unor distincții tăiate cu cuțitul și care au nu știu ce definitiv în ele. Subt aparențele unei oscilări a gândirii între „da” și „nu” și „poate”, se ascunde totdeauna un fond calm și dogmatic.

Știm că acest senin fără de nori ar fi putut să fie indiciul unei supreme detașări a gândirii autorului de ceea ce afirmă, indiciul libertății supreme a unui spirit care nu crede că posedă certitudinea absolută, sau care, crezând că posedă o certitudine relativă, nu face prea mare caz de ea.

Dar cazul lui Faguet nu e acesta. Această mare inteligență, a cărei vieață a fost efort neîntrerupt de a se transpune — pentru a-i înțelege — pe punctul de vedere al altora, deci pe puncte de vedere multe și diverse, cedând unei tendințe profunde și, credem, eminemamente latine a spiritului său, pare a fi afirmat (în mod implicit) că nu există decât un singur punct de vedere just și adevărat! Această curioasă atitudine, mai mult instinctivă decât voită conștient, e poate un semn de sănătate sufletească. În orice caz, doctrina adevărată a lui Faguet — căci a avut și el o „doctrină”, a avut chiar două — vrem să zicem aceea care e expresia rațională a sensibilității sale, purcede din această atitudine în fața problemei cunoașterii.

Dar, dacă autorul bogatei trilogii despre Rousseau a crezut cu tărie în puterea de pătrundere a propriei sale inteligențe, — cetitorul să nu asocieze la această afirmare nici-o judecată de aprobare sau de dezaprobare — s'a îndoit, consecvent și abundent, de oameni și de lume. Faguet pare a fi reușit, fără să sufere, să adăpostească în spiritul său, fără să le concilieze, două atitudini sufletești contradictorii: un fel de idealism subiectiv, dogmatic și optimist cu un empirism dogmatic și el, dar necesarmente pesimist. Aici, două cuvinte despre ceea ce am numit a doua „doctrină” a lui Faguet:

Un extrem de ascuțit și pururea treaz simț al realității, o credință tenace de spirit pozitiv în autoritatea ultimă a faptului, l-au împins să nu prea creadă în eficacitatea reală a ideii și a cugetării, — deși dragoste, adevărată venerație, numai pentru aceasta a avut, — să afirme că singurul fapt sigur pe care-l constatăm în istorie este schimbarea și nu progresul reprezentat prin curbă ascendentă, să constate că omenirea se agită, dar să se întrebe malițios și lucid ca un Mefisto: agitație și progres e tot una?

Din această doctrină, mai mult schițată, se știe, decât elaborată, un altul ar fi scos cu vigoare justificarea unui pesimism descurajator. Și acest altul ne-ar fi apărut de sigur ca un spirit consecvent. Iar dacă ar fi fost cu adevărat îndrăgostit de logică, și-ar fi zis, cu supremă înțelepciune, sieși, căci alții cine știe dacă l-ar fi ascultat: Aruncă-ți pana și toate instrumentele de lucru în foc. Totul este deșertăciune, la ce atâta agitație vană!

Faguet, dimpotrivă, n'a scos nici o regulă de conduită practică din această învățătură sumbră. Considerând activitatea-i neobosită și fecundă, desfășurată, cum spuneam, într'un perpetuu exces de voie bună, îmi place să cred că, stând de vorbă cu sine însuși își va fi zis uneori: Inima lucrurilor e fără de lege; gândirea omului, oricât de pătrunzătoare ar fi ea (fie chiar aceea a lui Emile Faguet), dacă e în stare câteodată (a mea totdeauna) să înțeleagă mersul vremii plămădite din fatalitate și hazard, nu e în stare să schimbe întru nimic acest mers. E demn de remarcat cum cele mai frumoase reforme întreprinse de biata omenire, nu fac decât să înlocuiască o nedreptate prin alta. Cu toate acestea, și în ciuda acestora, să gândim mult, și să gândim serios și cu curaj!

N'a spus însuși, gândindu-se probabil la sine, că „tout bon scepticisme se contredit?”.

Faptul că Faguet n'a tras concluzii pesimiste dintr'o concepție descurajantă a existenței, dovedește că atitudinea noastră profundă în fața vieții e determinată, în ultimă analiză, de sensibilitatea noastră, de reacțiunea propriu zis sentimentală pe care o avem în fața vieții. Deci, în cazul când doctrina noastră nu e reziduul raționalizat al acestei reacțiuni sentimentale, ci e numai sistematizarea unui punct de vedere pur intelectual, o vom contrazice sănătos și încăpățânat . . . Și-o contrazicem cu atât mai ușor, cu cât ea ne proiectează o imagine mai sumbră și mai urfă despre lume, adecă despre tot ce nu este *eu*, și cu cât ne-am zugrăvit — contrazicându-ne mereu — un portret mai mă-

gurilor despre noi înșine. Căci, în acest caz, putem dispera de lume cât vom vrea, nu vom reuși — și nu vom ține — să disperăm niciodată, și de loc, de propriul și scumpul nostru eu.

Insuși a observat judicios și, de sigur, negândindu-se la sine, ci la alții: „Nu suntem niciodată sceptici în mod desăvârșit. Suntem sceptici față de ceea ce nu privește chestiunea de care ne ocupăm, și devenim foarte dogmatici cu privire la tot ce-o interesează!”.

\*

Dar, „chestiunea” de care s’a „ocupat” înainte de toate și perpetuu cel ce a scris cu mână de măestru ale sale *Propos littéraires*, a fost propria sa gândire, mai precis: propriile sale idei, multe ca nisipul mării. „Il était né pour avoir des idées et ne jamais se lasser d’en avoir”, a spus el despre Renan, și-ar fi putut-o spune cu multă dreptate și despre sine. Și dacă autorul atâtor cărți pline de gânduri ingenioase și adesea profunde, a iubit cu pasiune și ideile altora — astfel cum le-ar fi răscolit cu atâta curaj și cu atâta admirație, aceasta mai mult pentru ele decât pentru autorul lor — le-a iubit cu neîncredere, și nu atât pentru că serveau de binefăcătoare hrană propriei lui gândiri, ci mai mult fiindcă aveau rolul de pânză de proiecție ce da trup și formă vie ideilor lui nenumărate. Pentru că, în gândirea altora, Faguet, crezând sincer contrarul, se cauta înainte de toate pe sine și, forțamente, se regăsea: cu răbdare multă și cu minte multă sfârșim totdeauna prin a găsi ceea ce căutăm . . .

Astfel, în fiecare portret din galeria întinsă pe care ne-a lăsat-o — mai just ar fi să spunem „schițe” când e vorba de Faguet, căci el, ca toate spiritele prea subiective, n'a știut picta cu culori, ci numai desemna cu creionul — surprindem câteva linii principale care aparțin mai mult fizionomiei pictorului decât aceleia a modelului. Remarc acest lucru pentru că, în cazul lui Faguet, faptul se repetă în măsură mai mare decât în cazul altor autori de portrete. Ni se va spune poate că toți muritorii, mari sau mici, uzează, mai mult sau mai puțin și necesarmente, de acest procedeu. Da, dar totul este în acest „mai mult sau mai puțin”.

Dacă admitem definițiile pe care le-a dat însuși „gustului” și „criticii”, și distincția ce a făcut-o între unul și alta — „critica este analiza spiritului altuia; gustul . . . e analiza propriului meu spirit, făcută în legătură cu ceea ce cetesc” — dacă admitem, zic, această definiție și distincție, și-am vrea s'o aplicăm la Faguet, ar trebui să spunem că acest artist, de decadentă, dar mare, a fost mai mult om de gust decât critic. Și trăgând consecințele din această distincție bogată în urmări, ar mai trebui să spunem, cu oarecare risc poate, că Faguet a fost destinat mai mult să „judece” decât să „înțeleagă”. Căci, pentru a „înțelege” complet pe altul — dacă poate fi vorba aici de înțelegere completa — nu e de ajuns să fii extrem de inteligent, ci mai trebuie, cum se știe, să fii în stare să adopți, pentru un moment, punctul de vedere al altuia pe care vrei să-l „înțelegi” înainte de a-l judeca, să te știi insinua și „pierde” în sufletul lui, pentru a

uita aproape să-l mai judeci, să-l știi lăsa să „trăiască” în tine.

Vieța intelectuală a lui Faguet a fost, cum am spus, un efort continuu și sincer pentru a atinge acest grad de supremă plasticitate sufletească. Și Faguet a crezut cu putere și fără șovăială — și-au crezut-o cu el, despre el, și alții — c'a reușit, și c'a reușit totdeauna, să atingă această înălțime. Probă elocventă dragostea lui exagerată, am zice fanatismul lui pentru formule, de care abuzează și care la el nu sunt simple flori de stil destinate a produce „efect”.

Emile Faguet a crezut în aceste formule — și a crezut cu atât mai mult cu cât erau ale lui . . . Nu e vorba aici de formulele cele mici ale lui Faguet — căci el are două feluri de formule, mari și mici — pe acestea din urmă, sugestive și ingenioase cele mai de multe ori, le întâlnim la tot pasul și care, tocmai fiindcă reapar cu atâta indiscreție nu prea vorbesc în favoarea gustului autorului — gust atât de sigur și de sever când era aplicat la alții — ci e vorba de formulele cele mari, adică de acele în care Faguet a fixat, în fiecare, trăsătura sufletească principală a spiritelor pe care le-a studiat.

\*

Dar uzul formulei în materia în care a lucrat Faguet este și pretențios și nepotrivit.

Este pretențios pentru că presupune că autorul are convingerea c'a pătruns așa de adânc și în mod așa de complet în spiritul personagiului pe care ni-l prezintă,

încât e în stare să-l închidă viu, complex și, poate, contradictoriu cum a fost, într'o formulă quasi-matematică. Căci, să nu ne înșelăm: Fagueț a criticat, ca mulți alții înaintea lui și după el, teoria „calității dominante” a lui Taine. Dar „formula” lui Fagueț ce e, dacă nu expresia și fixarea unei trăsături sufletești unice, care explică sufletul întreg al unui om, căci din ea se deduc toate celelalte trăsături ale acestuia, variate și nenumărate? Fagueț, mai prudent, și crezându-se mai critic, n'a enunțat cu candoarea științifică a lui Taine că acestea din urmă se deduc cu „necesitate” din cea dintâiu, dar tot procedeul lui de lucru, precum și certitudinea care însoțește afirmațiile sale implică această idee.

În această privință, deosebirea între el și Taine este că, în timp ce acesta a făcut efort să-și justifice vederile printr'o teorie care, la el, se leagă strâns de o concepție generală a structurii realității, Fagueț, deși făcea mare caz de simț de măsură, a repudiat teoria, dar a păstrat procedeul. Și, după cum în viața practică păcătoșii care își fac „teoria” greșelilor își agravează cazul, tot așa și aici, rezultatul a fost și este că Taine e considerat ca un spirit dogmatic și constructiv — cum a și fost — iar Fagueț nu.

Continuând în această ordine de idei, să mai spunem că, pentru a putea atinge certitudinea în cunoaștere, Taine a făcut o teorie a existenței care să facă posibilă această certitudine. Fagueț, sceptic față de orice teorie, și profesând — în teorie — un agnosticism decisiv, e oarecum și mai dogmatic decât Taine,

căci așează sursa certitudinii (înlăturând orice idee de relativitate!) numai în subiectul „Faguet”.

\*

Acestei regretabile predilecții pentru formulă se datorește faptul și mai regretabil că unele din portretele intelectuale făcute de Faguet nu prea seamănă cu modelul. Sunt mai impresionante decât fidele. Iar altele, au nu știu ce „construit”, „artificial”, „ajustat”, în ele. Acest din urmă caz e mai puțin aparent când formula, nefiind afișată decât la sfârșitul eseului, ia masca unui rezultat și al unui rezumat. El e mai vizibil, când trăsatura principală, adică formula, e anunțată la început. Ea îmbracă atunci caracterul unui „program” de realizat. Iar în cursul analizelor ce urmează, și care sunt totdeauna conduse cu neîntrecută măiestrie și claritate, cititorul simte adesea că autorul se preocupă mai degrabă să aibă dreptate decât să fie adevărat. Cu aceste ocazii Faguet alunecă în rafinament, unde, spre părerea de rău a cititorului, se încacă pentru câteva momente marele său talent dialectic.

Tot pentru a proba cu orice preț că formula enunțată e adevărată, Faguet va face eforturi, lăudabile dar păgubitoare, spre a dovedi că e clară. Poate fără să-și fi dat seama, judecătorul aspru și, în definitiv, drept, al ideologiei cam simpliste a secolului al XVIII-lea și cel dintâiu dintre compatrioții lui Voltaire care, nepornind dela prejudecăți religioase și sociale, a avut curajul să spună despre opera acestuia, strașnicul „c'est un chaos d'idées claires”, s'a închinat și el prea tare



latinului: „Ce nu e clar, nu e adevărat”. Dar, claritate cu orice preț, se obține *uncori* numai prin simplificare exagerată și deci, spre nefericire, prin o modificare nepermisă pe care va fi siliț s’o suferă obiectul.

Iată unul din motivele care l-au împins pe Faguet să nu considere ca importante decât tendințele generale ale unui autor și să treacă cu vederea ceea ce i se părea accidental, adecă ceea ce e particular, individual. Aceasta e o trăsătură care-l îndepărtează de Saint-Beuve și-l apropie de Taine. (Iar de Taine! Nu știu dacă Faguet „scepticul” și „nesistematicul” ar fi fost măgulit de acest fel de apropiere). Și iată de ce susțineam mai sus că Faguet n’a știut — poate n’a voit?? — să desemneze decât „schite cu creionul”.

Să observăm că acest procedeu nu e prea păgubitor când formula e expresia rațională a unei intuiții norocoase? Și că el e nefast când, din întâmplare, intuiția s’a înșelat. Acesta din urmă este cazul — cine ar crede? — studiului pe care l-a scris Faguet despre Taine. Pentru cei ce cunosc amintitul studiu reiese, credem, din eseul nostru precedent că Taine metafizicianul — căci Taine a fost înainte de toate, și totdeauna, un metafizician — e de nerecunoscut în portretul pe care i l-a făcut Faguet.

\*

Dar formula, așa cum a practicat-o Faguet și cum i-a făcut teoria Taine, nu-și are locul în materia despre care e vorba aici și pentru motive de ordin absolut general. Ea presupune totdeauna o concepție statică

a obiectului și introduce, în mod franc ca la Taine, sau deghizat ca la Faguet, un ideal de cunoaștere împrumutat dela științele numite exacte, în domeniul unei realități mobile prin excelență, dar imposibil de realizat în științele morale, oricare ar fi ele. Creiază deci probleme-himere, îndrumând cercetarea în direcții sterile.

Mi se pare că aici trebuie căutată originea unui aspect curios al criticii lui Faguet și care nu e decât o formă particulară a trăsăturilor ei caracteristice constatate mai sus, determinată de ele și determinându-le la rândul ei: Avem impresia că autorul scânteetoadelor *Propos de théâtre* a eliminat, ca fiind neimportant, ceea ce constituie substanța însăși a obiectului asupra căruia s'a aplicat prea strălucita-i inteligență. Faguet a ignorat cu consecvență rolul și importanța factorului timp. Analiza lui penetrantă, și uneori extrem de abilă, nu distinge mișcare și creștere în gândirea autorilor, pe care îi disecă și nu-i evocă. Faguet își „imobilizează“ obiectul. Contururile câștigă prin aceasta în precizie și'n claritate, e adevărat, dar se golesc oarecum de viața pe care-o închid, și într'o oarecare măsură, și de adevăr. Văzută prin ochelarii magici ai lui Faguet, gândirea autorilor studiați apare astfel ca un fel de Pallas-Athene eșită din capul lui Zeus, înarmată *dintr'odată* cu toate armele pe care le-ar avea la adânci bătrânețe (dacă Pallas-Athene ar îmbătrâni vreodată!).

Acest fapt e în legătură cu altul: Faguet care, cum se știe, cunoștea bine atâția cugetători, înrudiți și potrivnici, a evitat sistematic — poate mai bine ar fi să

zicem instinctiv — să scruteze de aproape jocul influențelor, joc atât de greu de prins și atât de recalcitrant față de orice încercare de încătușare în formule „eterne”.

Rezerva pe care a arătat-o față de ideile generale,<sup>1</sup> adecă față de acelea care îmbrățișează, ca la Taine și la Renan de exemplu, un secol sau o civilizație întregă, rezervă destul de neexplicabilă la un spirit de măsura lui Faguet, lamurește în parte faptul reținut acum în urmă.

„Rezervă neexplicabilă”. Căci cum să înțelegem acest lucru bizar: Cel ce a scris densa *Pour qu'on lise Platon* a fost pururea în căutarea unei formule explicative pentru fiecare din complexele individualității pe care le-a studiat, dar n'a încercat să caute și câteva pentru civilizațiile și secolele de gândire pe care puternica-i inteligență le-a străbătut cu privire de vultur! Cu alte cuvinte, cum se explică faptul contradictoriu că Faguet a afirmat cu putere un agnosticism în întindere (dacă mă pot exprima astfel), și n'a admis, în consecință, și un agnosticism în profunzime? Ar putea fi oare considerată această contrazicere ca o formă a antinomiei constatată mai sus între ceea ce am numit cele două „doctrine” ale lui Faguet, și pe care acesta n'a ținut să le concilieze?

\*

---

<sup>1</sup> Sa adaogam aici în notă că „rezervă” față de ideile generale nu înseamnă absența a ideilor generale.

Măsurat din perspectiva ce ne-a plăcut să adoptăm, așa ne-a apărut autorul strălucitei *Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle*:

Lăsându-se încântat ca nimeni altul de niciodată isprăvitele vrăji ale inteligenței sale și de mereu neprevăzutele zări ale spiritului omenesc, Faguet, cu toate acestea, a propus consecvent și apăsător, o concepție extrem de pesimistă a existenței. Până și pesimismul lui a fost dogmatic... A susținut cu credință tare că realitatea e, în esența ei, dacă nu rea, lipsită de acel *nisus* interior care conservă valorile și dă rost de a fi Universului conceput de alții, mai mari decât el, dar, pentru aceasta, nu necesarmente mai „naivi” decât el! A avut pentru secolul al nouăsprezecelea, dacă nu ne înșelăm, mai mare admirație decât pentru oricare altul. Dar, Universul în care a crezut, în chip implicit sau explicit, acest secol hegelian și renanian înainte de toate, nu seamănă de loc cu Universul van și sumbru al lui Faguet.

Cu toate acestea, autorul lui *Lafontaine* a reușit să rămână senin și să râdă în fața unei lumi monotone și sărace cum o vedea el. Talentul și neastâmpărata-i minte îi vor fi dat oare iluzia binefăcătoare că era în-suși pururea nou și foarte bogat?

A iubit, cum spuneam, cu pasiune gândirea, deși n'a crezut în eficacitatea ei. Și acest fapt n'are nimic surprinzător, nici contradictoriu. A spus, despre altul, c'a dat omenirii exemplul lucrătorului ce-și leagă vieța de-o operă dela care n'așteaptă nici un rezultat. Aceasta o putem spune și despre sine, adăogând: Dar operă

care i-a procurat nemăsurată plăcere intelectuală, dând existenței lui (în același timp, și prin aceasta) rostul ce lumea exterioară — în care n'a crezut — nu i-l putea da...

**UNAMUNO**

---

Miguel de Unamuno a scris aproape în toate genurile literare. A scris poezii, romane, tratate de filosofie, psalmi religioși, etc., și-un foarte original comentariu la *Don Quichotte* al lui Cervantes. Poezie și filosofie în același timp, genul literar preferat de Unamuno scapă oricărei încercări de clasificare. Eticheta care s'ar potrivi mai bine temperamentului său creator ar fi, după noi, aceea de „moralist”. Dând cuvântului înțelesul pe care i-l dau Francezii, Unamuno este moralist în măsura în care sunt moralisti Pascal sau Nietzsche.

Originalitatea filosofiei rectorului dela Salamanca constă mai mult într-o deplasare de accent, decât într'un aport de idei cu totul nouă. Punctul de vedere pe care-l aduce Unamuno își împrumută noutatea dela tonul pasionat și profetic în care autorul *Vieții lui Don Quichotte* își tălmăcește gândurile. Lumina intensă ce-o aruncă adesea asupra unor cute umbroase ale sufletului nostru și umbra în care îi place să cufunde regiuni mintale ce obișnuisem să le vedem scăldate în soare, fac din lumea lui Unamuno o lume personală, originală, nouă.

Deși marele spaniol ne brutalizează adesea prin tonul sentențios în care-și exprimă credințele-i tari, e lucru destul de greu să pătrunzi deodată în această

lume a lui Unamuno. Pentruca să înțelegi just și să cântărești drept opera acestui scriitor, operă desprinsă dintr'o atitudine mai mult afectivă decât intelectuală în fața vieții, trebuie să te apropii de ea cu simpatie. Drumul inteligenței rece trebuie pregătit oarecum de sentiment, pentruca aceasta să poată accepta enunțări ca: „Vezi și trăește într'o continuă nebunie pasionată. Fii dominat de-o pasiune. Numai pasionații sunt în stare să îndeplinească opere într'adevăr durabile și fecunde”.

Făcând din cultul pasiunii precept de înțelepciune, Unamuno își moaie toate ideile în văpaia temperamentului său romantic. De aci tonul liric, exaltat al scrierilor sale. Ca Nietzsche, Unamuno afirmă mai mult decât demonstrează, și'n măsură mai mare decât autorul lui *Zarathustra*, Don Miguel se adresează în primul rând sentimentului.

Pentru el, filosofia îndeplinește mai mult funcțiune poetică decât de cunoaștere. Sistemele filosofice care au avut ambiția de a fi supreme sinteze ale ultimelor rezultate ale științelor, au avut mai puțină vitalitate, crede Unamuno, decât cele care, mai modeste, au voit să reprezinte numai o pasionată și personală obiectivare a aspirațiilor integrale ale unui suflet omenesc. Ca mulți alții înaintea lui, Unamuno e convins că, oricare ar fi filosofia noastră, ea se desprinde dintr'un sentiment adânc, permanent, imediat, pe care-l are sufletul nostru în fața vieții și nu din atitudinea pur intelectuală ce ne-ar plăcea și dorim să avem. Aceasta din urmă se altoește totdeauna, vrem nu vrem, pe cel dintâi, e efect și nu cauză.



Deci concepția noastră filosofică are rădăcini hrăitoare în subconștientul nostru, ca orice porcede din sentiment. Ea e independentă de alegerea pe care ar dori s'o facă voința noastră luminată de inteligență.

Dar, lucru inevitabil: atitudinea afectivă față de marile probleme ale existenței, Unamuno, purtător de neîntrerupt războiu contra rațiunii, o sprijinește pe o pleiadă întregă de argumente... raționale! Dela Kant până la James, Don Miguel nu trece cu vederea nici un argument rațional pe care l-ar putea scoate din istoria filosofiei și care i-ar putea întări tezele neraționale apărute în strigăt de alarmă.

Astfel, partea critică a filosofiei kantiene, adică partea cea mai importantă a acestei filosofii, nu-l interesează pe admiratorul lui Don Quichotte decât în măsura în care ea „curăță terenul” pentru marile afirmații ale credinței.

Simple postulate pentru Kant, aceste afirmații sunt pentru Unamuno adevăruri peremptorii.

Dar, când vorbește de conștiință, cel ce a scris *Agonia Creștinismului* nu se gândește la conștiința general și universal omenească a lui Kant, ci la conștiința individuală, la aceea a fiecărui om în parte. Aceasta e creatoarea lumii, care există prin și pentru conștiință: „Lumea e pentru conștiință, pentru *fiecare* conștiință”.

Lucru evident, după cele spuse până aici: în această conștiință creatoare rolul covârșitor trebuie să-l aibă sentimentul, pasiunea, nu inteligența. Omul lui Unamuno nu e om grație inteligenței sale. El ocupă loc aparte și se deosebește calitativ de toate viețuitoarele

pământului grație vieții sale afective specifice: „Mai des mi s'a dat să văd o pisică raționând, decât plângând sau râzând”, scrie Don Miguel cu desinvoltură.

Și, ca pentru orice idealist intransigent — în cazul de față e vorba de o formă subiectivă, anarhică chiar a idealismului — pentru Unamuno omul, insul este scop în sine: „Mi s'a spus că am venit în lume, scrie autorul *Adevărilor Arbitrare*, pentru a realiza nu știu ce scop social. Simt însă că eu, ca oricare dintre semenii mei, am venit în lume să mă realizez pe mine însumi”.

Rolul creator atribuit de Unamuno conștiinței în plăsmuirea cosmosului, valoarea covârșitoare pe care o are fața afectivă a acestei conștiințe, cultul imaginației poetice și al pasiunii în general înrudesesc personalitatea acestui mare Spaniol cu spiritul unei întregi pleiade de poeți-filosofi dela începutul secolului trecut: Miguel de Unamuno e un romantic. Tieck, Novalis, Hölderlin, Schlegel l'ar recunoaște de al lor.

Ca pentru marii romantici, și ca pentru Kierkegaard, și pentru acest profet al visului: „cine nu trăește poetic și religios e un prost!” Cine nu știe colora și încălzi cu propriile sale vise, cu propria sa credință, cu patima și „nebunia” sa lumea sură și abstractă a omului de știință și-a omului comun, nu este încă om în adevăratul înțeles al cuvântului!

Iată supremul precept de viață al unei înțelepciuni care se sprijinește, am văzut, pe o întregă teorie a cunoașterii. Teorie a cunoașterii care ne apare ca o disperată luptă pentru a afirma dreptul la viață al *oricărei filosofii romantice viitoare*.

Dar Unamuno e prea poet ca să se poată resemna la considerații de natură pur teoretică. Sensibilitatea și imaginația sa poetică au simțit nevoia unei figuri vii, care să întrupeze în carne și oase înalta înțelepciune a lui Don Miguel: Unamuno a inventat un al doilea Don Quichotte.

În originalul și straniul comentariu pe care l-a făcut la opera lui Cervantes, Unamuno vorbește de doi Don Quichotte: Unul e cel care, înainte de a muri, se „cumințește” și acceptă realitatea așa cum e. Alături de acesta, mai există însă un Don Quichotte, care nu se convertește. Acesta e cel adevărat. Intemeietor al unei noi religii: aceea a donquichottismului!

Personalitatea acestui din urmă Don Quichotte e singura vie, căci e singura mare și nemuritoare. Ea luptă alături de noi și „ne îndeamnă să devenim ridicoli!”

Donquichottismul e, în fond mai mult atitudine morală și intelectuală decât religie cu articole de credință și doctrină elaborată. Cu toate acestea, Unamuno scrie: „Iar dacă cineva ne va întreba ce a lăsat Don Quichotte *Kultur*-ei, vom răspunde: Quichottismul! Și, desigur, aceasta nu e o bagatelă! E o întreagă metoda, o întreagă epistemologie, o estetică, o logică, o morală, o religie mai ales, deci o întreagă economie a veșnicului și a divinului, o mare nădejde în absurdul rațional”.

Dogma centrală a acestei noi religii, cum îi place lui Unamuno să numească donquichottismul, este, în ultimă analiză, aceea care e și a creștinismului verita-

bil. Este adecă afirmarea fără rezerve, afirmarea intransigenta a realității valorilor spirituale, în fața și contra lumii materiale înregistrată de experiența zilnică și de inteligența teoretică. Datoria fiecărui credincios al quichottismului este de a susține, sus și tare, ceea ce crede, și de a opune, dacă e nevoie, această a sa convingere credințelor lumii întregi, chiar și cu riscul a o opune credințelor lumii întregi, chiar și cu riscul de a deveni ridicol!

Rațiunea l-a învățat pe Don Miguel relativitatea tuturor valorilor umane și a tuturor lucrurilor. Singură „credința creiază toate adevărurile, și lucrurile sunt cu atât mai adevărate cu cât credem mai tare în ele”.

\*

Cu toate acestea, strigătul în aparență triumfător al acestui „credincios” nu trebuie să ne amăgească. Citiitorul atent al scrierilor lui Unamuno ghicește, fără prea mare greutate, sub tonul atât de afirmativ al judecăților lui Don Miguel, revolta unui aproape desnădăjduit „necredincios”.

Apostolul lui Don Quichotte strigă cu atâta putere „da!” pentru a-și face mai întâi oarecum sieși curaj...: Unamuno nu poate uita nici o clipă că viața pune minții omenești probleme insolubile. Insași existența inteligenței teoretice, liberate de serviciul utilului imediat, este, în fond, o problemă pe care Unamuno n'a rezolvat-o prin simplul fapt că a redus-o la rolul de credincioasă servitoare a sentimentului și a imaginației.

Cel ce a scris *Agonia creștinismului* își dă seama de altfel, tragic de conștient, de acest lucru: „Acord și armonie nu poate fi, scrie el, între rațiune și vieță, între filosofie și religie. Tragica istorie a cugetării omenеști nu e, în fond, decât istoria luptei dintre rațiune și vieță. Cea dintâi, voind să raționalizeze pe cea din urmă, o silește să se resemneze și să accepte inevitabilul și moartea. Vieța, năzuind să vitalizeze cugetarea, o obligă să servească de sprijin aspirațiilor sale vitale”. Iată apoi, în altă parte, opoziția dintre inteligență și imaginație: „Rațiunea anihilează, imaginația completează, integrează, totalizează; rațiunea singură, omoară: imaginația dă vieță”.

Pascal, a încercat, printre cei dintâi, să împace aceste două funcțiuni potrivnice ale sufletului. Apropiind inteligența de sentiment, autorul *Provincialelor* a voit s'o facă mai suplă, și în stare să înțeleagă și individualul. Pascal a pledat pentru o colaborare rodnică a „spiritului de finețe” cu „spiritul de geometrie”, colaborare pe care a crezut-o posibilă.

Unamuno, el, a urmat altă cale: s'a străduit să înălțare cu totul „spiritul de geometrie”. Pascal era convins că rațiunea ne poate apropia de Dumnezeu. Unamuno, mai puțin credincios, susține contrarul.

Singur sentimentul și voința ne mântue, crede apostolul lui Don Quichotte. De aci afirmația brutală și perseverentă a sentimentului.

Știut lucru este însă că brutalitatea și încăpăținarea sunt cele mai adesea semne de slăbiciune, nu de tărie...

În eseeul său despre Dostoievski, Gide a încercat să

lărgescă o teorie a marelui romancier cu privire la rolul ce-l poate juca uneori boala în creierea operei de artă, și'n general în creierea valorilor spirituale. Pentru ca o nouă perspectivă asupra vieții și a lumii să fie descoperită, e necesar uneori un dezechilibru moral în spiritul unui om de geniu.

Ca să poată trăi, omul de talent sau de geniu atins de un atare dezechilibru moral, va lupta să-și creeze echilibrul indispensabil vieții. Și-l va crea în felul său: personal, nou. Profitând pe urma acestui fapt, muritorii de rând vor vedea, și ei, cu ochi proaspeți, o față nouă a existenței.

Disarmonia interioară pe care Unamuno o simte, cum am văzut, foarte dureros, dar pe care nu e în stare s'o înlăture, nu e oare și ea o foarte tulburătoare „boală”? Și totodată „boală” ce-ar putea deveni de-o binefăcătoare rodnicie? Și'n scrierile originalului Spaniol găsim schițată o teorie despre „boală”, asemănătoare cu cea dostoevchiană. Drept consecință, Don Miguel o acceptă cu resemnare, ca pe un rău necesar, dar fecund. Căci, „poate că boala însăși este condiția esențială, scrie el, pentru ceea ce numim progres. Poate că progresul însuși e o boală . . . Incă nimenea n'a dovedit că omul trebuie să fie vesel. Mai mult: prin faptul că omul e om, că are conștiință, el este deja un animal bolnav în asemănare cu'n măgar sau cu'n rac. Conștiința e o boală”.



Conștiința neputinței de a realiza integral credințele și aspirațiile noastre, disarmonia ce există între facultățile opuse ale sufletului omenesc, imposibilitatea de a împăca aceste funcțiuni disparate, toate acestea dau naștere unui sentiment specific pe care l-au avut, ca pe o notă dominantă a vieții lor interioare, mulți oameni de seamă ai lumii. Marc Aurel, Sf. Augustin, Pascal, Rousseau, Leopardi, Lenau, Amiel, iată numele câtorva dintre aceștia. Unamuno pomenește și numele a doi eroi de roman: pe *René* al lui Chateaubriand și pe *Obermann* al lui Ségancour. Don Miguel a scris o carte despre acest sentiment și l'a botezat „sentiment tragic al vieții“. Don Quichotte a fost stăpânit în adâncuri de acest sentiment.

Sentimentul tragic al existenței e condiția oricarei vieți interioare intense, crede Unamuno. El împrumută sufletului veșnica neliniște despre care Frederic Nietzsche vorbise cu atâta însuflețire. Ea e dușmana neîmpăcată a confortului intelectual, și'n general a tot ce-ar putea aduce vieții interioare scădere, amorțire, ori moarte.

Izvorând dintr'un sentiment de revoltă contra a mai tot ce poate oferi prezentul, această neobosită „vibrare“ e condiția indispensabilă a oricarei purcederi înainte: „Eu mai știu că oricine luptă pentru un ideal, chiar dacă acesta pare a fi al trecutului, împinge mer-sul lumii spre viitor. Și mai știu că singurii reacționari sunt cei ce se împacă cu prezentul“.

Vedem deci că printr'o intervertire spinozistă de perspectivă, o fatalitate, care ar fi putut ușor deveni

cauză de renunțare, se schimbă pentru Unamuno într'un binefăcător dar al Cerului. Din motiv posibil de resemnare, fatalitatea despre care vorbim devine izvor de neîncetată luptă, de neîntreruptă afirmare a drepturilor imprescriptibile ale spiritului, de veșnică tinerete sufletească . . .

Probabil de aceea a îndrăsnit să scrie: „Eu, din parte-mi, nu vreau să fac pace între cap și inimă. Imi place să le văd luptându-se.” Și iată de ce credem că Don Miguel ar iscăli cu largă inimă ceea ce a iscălit undeva autorul *Simfoniei Pastorale*: „J'ai horreur du repos . . . j'aime assez vivre pour prétendre vivre éveillé, et maintiens donc, au sein de mes richesses même, ce sentiment d'état précaire par quoi j'exaspère ou du moins j'exalte ma vie . . .”



# RAȚIONAL ȘI IRAȚIONAL

---

## I.

Dacă am cauta să desprindem o trasătură comună și caracteristică a numeroaselor opere de istorie a gândirii filosofice, am constata că ele consideră evoluția acesteia sub raportul conținutului. Notând îmbogățirea pe care cunoașterea a înregistrat-o pe măsură ce și-a asimilat noi și noi porțiuni de realitate, toate aceste scrieri urmăresc pe planul întâiu istoria problemelor de conținut. Se face, altfel spus, istoria rezultatelor, nu a cailor și efortului către aceste rezultate. Cu excepția cunoscutei istorii a logicii datorită lui Prantl, operele la care ne gândim sunt istorii ale filosofiei chiar și atunci când sunt istorii ale problemelor de metoda a cunoașterii.

Iată de ce formulăm întrebarea: Nu s'ar putea oare încerca să se scrie o istorie a gândirii din punctul de vedere al formei acesteia? Istorie tot atât de utilă și poate aproape tot atât de interesantă ca cea care dă precădere problemelor de conținut. Să se cerceteze, altfel zis, dacă ceea ce se chiamă „rațiune omenească“ n'a evoluat cumva, în unele privințe, grație eforturilor prelungite pe care ea le-a făcut în cursul timpului spre a deslega probleme mereu nouă, puse de o experiență în continuă creștere? Să se examineze, cu alte cuvinte, dacă în cursul a trei mii de ani de cugetare europeană

nu s'a schimbat, *într'o măsură oarecare*, însuși sensul noțiunii de „inteligibil“.

Cel ce semnează prezentele pagini crede că, după un studiu aprofundat al diverselor procedee de care a făcut uz spiritul european în eforturile lui de asimilare a realității, s'ar putea scrie o istorie nu a *ceea ce* a gândit omul, ci a *felului* cum el a încercat să raționalizeze materia pe care i-o furnizau cu profuziune lumea exterioară, cât și cea sufletească. În alți termeni: credem că, după ce s'au scris și se scriu atâtea istorii ale filosofiei, s'ar putea scrie și o *istorie a inteligenței*.<sup>1</sup> Contribuții interesante la acest studiu au adus, evident, toți marii logicieni și teoreticieni ai cunoașterii dela Descartes și mai ales dela Locke încoace. Opera lui Spir „Denken und Wirklichkeit“ și toate lucrările lui Meyerson merită cu deosebire a fi menționate în această ordine de idei.

Evident că unul și același fapt — care poate fi, în istoria gândirii, o problemă, un anumit fel de a pune problemele, un sistem filosofic, personalitatea unui gânditor — va câștiga sau va pierde din importanță, cu schimbarea perspectivei de care vorbim și din care ar urma să fie privită evoluția întregului.

Ce schimbări a suferit noțiunea de inteligibilitate, cum a evoluat, *sub anume raporturi*, inteligența omenască în cursul celor câtorva zeci de secole de când există o știință și o filosofie pe care le cunoaștem?

---

<sup>1</sup>Prezentul studiu a fost publicat mai întâi în „Viața Românească“, 1931, Nr.ii 7 și 8, sub titlul „Despre o istorie a inteligenței“.

Iata o întrebare al cărei răspuns serios ar fi, credem, bogat în învățături cu sugestii rodnice și perspective largi.

Caci nu putem crede ca inteligența omenească e în *toate* articulațiile ei, o entitate imobila, absolut aceeași în toate timpurile și locurile. Când zicem inteligență, facem abstracție de mentalitatea primitivă studiată cu atâta dragoste și analizată cu atâta pătrundere de L. Lévy-Bruhl. Ne gândim numai la inteligența Europeanului așa cum se întrupează ea de vreo trei mii de ani încoace în creații diverse și concrete, ca: religie, instituții de tot felul, artă, dar mai ales, și în primul rând, în teorii filosofice și științifice. Efortul pe care această inteligență îl face de atâta timp a dus, se înțelege, la descoperiri atât în ce privește punctele de perspectivă cât și în ce privește unele procedee, căi și planuri de mișcare, pe care ea le-a utilizat atingând rezultate considerabile. Dar acest efort n'a putut, de sigur, rămâne absolut fără urmă nici cu privire la *unele* din articulațiile structurale ale inteligenței înseși.

Nu este deloc absurd a priori să presupunem că inteligența omului, ca orice organ în perpetuă și intensă funcțiune și având să rezolve la fiecare pas probleme nu se poate mai variate, a făcut și face mereu operă de adaptare; nu rămâne în timp *absolut* identică în ceea ce privește procedeele ei și, poate, chiar și în ce privește unele piese ale mecanismului ei de funcționare. Probleme noi ce apar în cursul vremii silesce inteligența să-și descopere din când în când fețe noi. Sa-și creeze aptitudini noi, noi posibilități de adaptare

la obiect și, într'un anume sens, să închee compromisiuri cu realitatea, făcându-i acesteia anumite „concesiuni“.

Nimic mai instructiv, în aceasta ordine de idei, decât, de exemplu, deosebirea de atitudine în fața ideii de infinit și a corespondentului ei real adoptata de către inteligența europeană în epoca clasică a filosofiei eline și în epoca de mare creștere a gândirii filosofice și științifice moderne.<sup>1</sup> Se știe că pe vremea Grecilor spiritul european s'a așezat într'o poziție negativă în fața conceptului de infinit; iar atitudinea observată de aceeași inteligență în epoca modernă este, lucru cunoscut, cât se poate de pozitivă.

Nu e oare semnificativ faptul că, uneori, mintea omenească, căutând soluții la anume probleme, a sfârșit prin a se opri la concepții care înainte îi aparuseră inadmisibile pentru că sunt nelogice, și care sunt în cele din urmă acceptate, deși continuă să apară tot nelogice dacă sunt judecate după vechiul canon?

Ori de câte ori întâlnim cazuri de acestea, ele nu comportă ipoteză explicativă mai plausibilă decât aceea de a presupune că, adoptarea unei concepții socotită timp îndelungat absurdă, nu mai apare atât de neinteligibilă pentru că inteligența și-a „mutat“ oarecum, între timp, frontierele, lărgindu-și perspectivele din care consideră lucrurile și problemele. E probabil chiar că, într'un anume sens, s'ar putea spune că inteligența omenească își înmulțește categoriile de cu-

---

<sup>1</sup> Cf., în această privință, și §-ul IV al eseului nostru „*Minune greacă*“.

prindere a realității cu fiecare experiența realmente inedită pe care o face. Adecă cu fiecare față a existenței nou descoperită și ireductibila în întregime la ceea ce era mai înainte cunoscut și înțeles. Fiecare experiență nouă în sensul plin al cuvântului, adăogată la cea existentă deja, face ca inteligența sa devie mai suplă decât era înainte.<sup>1</sup>

Fenomen făcând parte din natura, inteligența apare deci supusa, *în unele privințe*, schimbării, ca tot ce există, ca tot ce traeste. E foarte probabil că așa fiind, ea nu poate rămânea absolut aceeași în toate privințele și'n toate vremile. În substanța ei constitutivă și'n ce privește legile ei fundamentale, inteligența Europeanilor de azi ne apare, de sigur, identică cu mintea lui Tales și a lui Platon. În ce privește însă puterea ei de aderență la obiect, elasticitatea ei, ea se găsește cu siguranță pe o treaptă de propășire mai înaltă decât cea pe care se oprise înțelepciunea elină. Ea și-a înmulțit, spuneam adineaori, nu numai caile și planurile de mișcare, ci și atitudinile posibile în fața obiectelor de cunoaștere, a conceptelor și a problemelor. Uneori deosebiri de perspectiva sunt atât de mari față de trecutul îndepărtat, încât se poate susține că, dacă *în structura ei fundamentală inteligența europeană a rămas aceeași dela Tales până azi*, în unele din demersurile ei importante ea nu mai seamănă cu ceea din vremea marelui Ionian.

O privire atentă aruncată asupra istoriei gândirii din

---

<sup>1</sup> Cf., în această ordine de idei și D. D. ROȘCA, *Existența Tragică*, *passim*. cu deosebire însă cap. II.

perspectiva indicată în precedentele pagini ne arată că, de fapt, inteligența, realitate desprinsă din marea realitate care e Universul, parte ruptă dintr'un Tot, a fost nevoită să se adapteze neconținut la rest pentru a-și putea împlini funcțiunea ce-i este proprie. Evoluție lentă și abia sensibilă, dar, pentru aceea, nu mai puțin reală.

## II.

Acest efort de adaptare s'a făcut pe două căi:

Pe de o parte, pentru a înțelege lumea, mintea omului a fost și e mereu în căutarea perspectivelor spirituale și intelectuale de unde lucrurile să-i apară tot mai inteligibile. Considerând istoria gândirii, constatăm că progresul cunoașterii s'a realizat pe această cale prin faptul că inteligența și-a mărit mereu domeniul investigațiilor sale, reușind să raționalizeze porțiuni de realitate tot mai întinse. Acest progres este înregistrat în chip concret prin progresiva constituire ca științe pozitive a diverselor științe pe care le avem azi.

Pe de altă parte, inteligența a căutat să se apropie de miezul adevărat al lucrurilor, evoluând, *în limitele precizate de §-ul precedent*, în însăși constituția ei interioară. Aceasta a doua cale de adaptare e cea care ne interesează aici. Progresul cunoașterii realizat în această direcție este totodată un progres al rațiunii înseși. El s'a făcut prin opera de lărgire a propriilor ei limite, operă pe care inteligența a întreprins-o prin unii din cei mai străluciți reprezentanți ai ei.

Cu alte cuvinte, inteligența n'a căutat numai să su-

puna lucrurile categoriilor și legilor ei, silindu-le să intre docile în cadrele riguros desenate de ea, ci a căutat să-și lărgescă la rândul său aceste cadre, să devie ea însași mai încapătoare, după ce a devenit mai elastică, — reușind astfel să-și asimileze elemente fundamentale ale existenței care înainte o tulburau, pe care înainte era nevoită să le declare iraționale, și, ca atari, să le recunoască drept limite ce realitatea le arunca în calea dorinței ei de a o raționaliza.

Prin urmare, apropierea între cei doi poli ai oricărui act de cunoaștere, între obiect și subiect, între lucruri și inteligență — apropiere al cărei scop și rezultat este tocmai ceea ce numim cunoaștere — s'a realizat printr'o serie întregă de modificări pe care le-a suferit parte obiectul, parte subiectul însuși.

Dar, cu foarte puține excepții, capetele gânditoare au încercat să obțină apropierea de care e vorba pe calea întâia, adică silind singur obiectul să cedeze, să se apropie, și menținând imobilă inteligența. Efort ce, de cele mai multe ori, a avut ca urmare o saracire a obiectului prin simplificare prea mare. Au fost însă și gânditori care au cautat să micșoreze distanța dintre cei doi poli ai cunoașterii pe calea ce am numit-o „a doua“.

Pâna în secolul al XVII-lea, această cale a fost aleasa — când a fost — mai mult instinctiv, decât cu intențiune perfect conștientă și cu scop lucid precizat. Abia cu secolul al XVIII-lea, spiritul omenesc începe să-și dea seama în chip deplin critic că apropierea despre care vorbim se poate obține, în mod mai greu, e ade-



vărat, dar mai complet și cu rezultate poate mai puțin arbitrare, silind și subiectul să se deplaseze către obiect; lărgind încetul cu încetul cadrele inteligenței, și nu sărăcind obiectul; obligând inteligența să facă concesiuni concretului.

Una din limitele geniului grec și a mării speculații europene din secolul al XVII-lea (cu excepția lui Descartes a fost tocmai faptul că nu și-a dat seamă în mod conștient de această a doua cale de progres posibil.

Gândirea grecească, și cea europeană până în secolul al XVIII-lea, au conceput și afirmat variația în ceea ce privește obiectele care pot deveni conținut al inteligenței, dar n'au fost în stare să-și reprezinte o cât de relativă variație a inteligenței înseși. Au conceput adecă variația iraționalului, dar n'au putut concepe variația raționalului. Ele n'au considerat inteligența ca pe o realitate vie, ca pe o realitate care a devenit. A devenit în sensul și cu rezervele specificate în precedentul §. Nu s'ar putea întâmpla ca rațiunea însași să fie, *până la un anumit punct*, acumulare de obiceiuri intelectuale contractate în cursul unei experiențe de mai multe ori milenară? Iată întrebarea pe care mințile omului, nu și-a pus-o în chip perfect lucid, până în secolul al XVIII-lea. Minervă ieșita din capul lui Jupiter adultă și înarmată din chiar clipa nașterii, cu toate armele posibile, așa a conceput, până nu demult, omul inteligența.

## III.

Să marcăm acum unele din etapele distanței parcurse de inteligența pe calea a doua, singura care ne interesează aici.

Canonul inteligibilității, al rațiunii așa cum au conceput-o Elinii, a fost formulat mai întâi în termeni elaborați cu rigoare de bătrânul Parmenide. Prin el inteligența își descopere și-și formulează una din legile ei constitutive: principiul identității. Lege fundamentală nu numai a inteligenței, ci și a lucrurilor cu adevărat existente, crede marele Eleat. În numele acestei legi, rațiunea va renunța să înțeleagă lumea data în senzație, lumea experienței care e prin excelență mișcare, diversitate, multiplicitate, declarând-o nu numai nerațională, ci și amăgire vană, pentrucă-i irațională, și botezând-o cu semnificativa porecla de *ne-existență*.

Platon întreprinde lărgirea noțiunii de inteligibilitate fixată de Parmenide. Prin el, inteligența își dă seama că nu poate să continue să trăiască păstrându-și frontierele strâmte, trasate de Eleați. Căutând să le lărgască, ea își va fixa alte scopuri: nu va mai urmări, ca la Parmenide, numai descoperirea identicului într'o lume de bogate și frumoase forme, dar reduse la valoare de ne-existență, ci se va strădui să definească raportul real și universal care există între identic și neidentic, între existență și ne-existență. Raport de contradicție inițială, dar înlăturată prin faptul că cele două idei, opuse și contrare la început, sunt transformate în termeni necesari ai unei *sinteze intelectuale*. Aceasta,

printr'un efort al spiritului a căruia calitate specifică parintele eleatismului nici n'a bănuțit-o.

Va să zică, ne-existența, concept neînțeleș și ne-asimilabil de rațiunea lui Parmenide, este asimilată de rațiunea cu cadre lărgite concepută de Platon.

\*

Prin Descartes, inteligența își mai mula odată stâlpii de hotar, mărindu-și și mai mult orizontul. Conceptul de rațiune devine și mai suplu și mai larg. În ce constă aceasta lărgire?

Descartes ne-a învățat să concepem ca inteligibile, ca raționale, ca necesare, raporturi pe care gânditorii premergători le considerau pur empirice (decă nu necesare) și iraționale. Descartes ne-a învățat să legăm în relație de necesitate concepte, lucruri, pe care logicienii anteriori le considerau absolut exterioare unul altuia, și între care ei nu vedeau cu puțință nici un fel de raport inteligibil.

Logica aristotelică ne învață că a pricepe este echivalent cu a subsuma ceea ce e particular sub legea a ceea ce e general, cu a deduce din acesta din urmă pe cel dintâiu. În cazuri extrem de importante, a înțelege, a gândi, — ne va spune Descartes — este nu numai a subsuma, ci și a sintetiza, adecă a descoperi relațiuni de uniune necesară între două sau mai multe lucruri separate, între două sau mai multe noțiuni care pot fi concepute ca absolut distincte, ca fără legătură logică între ele.

Să lămurim puțin ceea ce am formulat până acum

în chip atât de abstract și, poate, atât de rebarbativ.

Judecata dela care pleacă autorul *Discursului asupra metodei*, este cum știm, preacunoscutul *cogito ergo sum*. Cei doi termeni, adecă *cogito* și *sum*, între care fraza lui Descartes stabilește un raport, sunt absolut exteriori unul altuia, nu pot fi „deduși“ unul din celalalt; nu pot fi subsumați unul sub celalalt; nu sunt în raport analitic. Existența materială, concretă, spațială nu poate fi dedusă din idee, și nici viceversa.

Legătura între *cogito* și *sum* este făcută de inteligență printr'o intuiție a cărei evidență se impune cu necesitate spiritului. „Cogito ergo sum“ nu este partea integrantă a unui silogism care ar presupune în mod tacit judecata majoră: „Tot ce cugetă, există“. Din cauza aceasta, „Cogito“ nu comportă demonstrație silogistică. El e conceput de inteligență direct, ca adevăr necesar, adecă adevăr a cărui negație nu poate fi concepută decât printr'un act de siluire a rațiunii noastre. Siluire, evident, imposibilă, căci știm că în domeniul vieții spiritului nu există posibilitate de constrângere venită din afară.

Din această judecată, adecă din „cogito ergo sum“, ce, repet, nu face parte dintr'un silogism și care, din această cauză, ar fi mai just formulată fără „ergo“, din această judecată, zic, Descartes va deduce apoi pe cea care se scrie: „Tot ce cugetă există“. Deci pe cea care, într'un silogism, ar ține locul de majoră. „Cogito“ implică, cum vedem, o lărgire

a noțiunii de inteligibilitate, a cadrelor înseși ale inteligenței. Putem afirma prin urmare, fără să exagerăm, ca filosofia carteziană a adus cu sine o îmbogățire a conceptului de „rațiune“.

\*

Printr'o intuiție genială a unor noi posibilitați de largire a frontierelor inteligibilului și printr'o lovitură de forță, Hegel va încerca să silească rațiunea să-și anexeze până și acele elemente ale concretului care au scandalizat-o mai mult, care i-au făcut, din vecii vecilor, cea mai intransigentă opoziție: Să-și anexeze, să înțeleagă, să raționalizeze schimbarea în timp și multiplul, diversul în spațiu. Scurt: să-și asimileze *evoluția* realității concrete. Prin autorul *Fenomenologiei spiritului* inteligența face efort uriaș să devie „concretă“. Sau, cum îi plăcea lui Hegel să spună, universalul-concret va căuta să înlocuiască universalul-abstract.

De sigur că semnificativa încercare a lui Hegel n'a căzut așa, pe neașteptate, din cer. Ca orice fenomen spiritual important, sau, mai jos, ca orice mare fenomen istoric, ea a fost preparată de încercări asemănătoare, schițate timid și mai mult sau mai puțin conștient în tot cursul istoriei gândirii, dela Heraclit și Platon (căroră Hegel le datorește mult) pâna la Cusanus, Böhme, Leibniz, Kant și Fichte. Încercarea lui Hegel a fost preparata apoi și de modificările pe care noțiunea de inteligibil le-a suferit la gânditorii despre care am vorbit mai sus.

Nu intrăm în amănunte spre a arăta cum a procedat Hegel pentru a ajunge să înțeleagă devenirea. Problema este complexă și un examen lămurit al ei cere dezvoltări bogate.<sup>1</sup>

Să reținem totuși punctul esențial al reformei întreprinsă cu curaj mare de autorul *Logicei* speculative, pentru a face mai suplă și mai cuprinzătoare inteligența.

Știm că, după logica clasică, fiecare noțiune considerată aparte are o anumită comprehensiune și extensiune. Raporturile pe care inteligența le poate concepe între idei sunt asemenea raporturilor ce pot exista între părți de spațiu, părți exterioare una față de alta, sau conținute una în alta. Logica clasică asimilează deci raporturile dintre idei relațiilor speciale de conțință și exterioritate.

O noțiune oarecare nu se găsește în raport de necesitate logică cu altă noțiune, decât când este conținută în aceasta. Concepte universale vor fi deci acelea care sunt conținute în mod necesar în toate celelalte, implicate de toate celelalte. Hegel își va pune întrebarea următoare, întrebare bogată în consecințe: Nu poate exista raport de necesitate între două noțiuni, o noțiune nu poate implica o altă noțiune chiar și atunci când aceasta din urmă nu e conținută în cea dintâi? Nu pot fi cazuri când relațiile de implicație între idei sunt ireductibile la relații de conțință, și când ele trebuie concepute ca ra-

---

<sup>1</sup> Cf. în această ordine de idei, dezvoltări mai ample în cartea noastră *L'Influence de Hegel sur Taine*, Paris, 1928.

porturi de participație, așa cum le-a întrevăzut Platon în al său „Parmenide“?

Să considerăm de exemplu, din punctul de vedere care ne interesează aici, conceptele de identitate și de diferență, după noi cele mai importante concepte ale *Logicei* lui Hegel.

Conceptul de identitate nu poate fi gândit decât ca fiind opus conceptului de diferență; și viceversa. Cele două concepte se implică deci reciproc și necesar. Și cu toate acestea, nu se poate spune că unul din ele ar fi conținut în celalalt, cum este conținut genul în speță. Există, prin urmare, între aceste două noțiuni *contrare* relație de implicație necesară, dar ireductibilă la relație de conținere concepută după modelul relațiilor spațiale.

Răspunsul afirmativ pe care l-a dat Hegel la întrebarea formulată mai sus e de același ordin ca și cel găsit de René Descartes când a definit natura raportului dintre *cogito* și *sum*. Materialismul și spiritualismul, adică cele două mari soluții pe care speculația filosofică le-a preconizat problemei metafizice prin excelență (care e problema raportului dintre spirit și materie), presupun amândouă credința că nu pot exista între idei alte raporturi de necesitate decât cele de conținere. De aci apoi eforturile materialiştilor de a deduce, de a „scoate“ ideea din materie, și tot de aci și străduințele spiritualiştilor de a deduce, de a „scoate“ materia din idee, din spirit.

E evident că, dacă speculația filosofică (și cea

științifică) ar părăsi în acest punct planul de gândire al logicei aristotelice, ea ar pune problema raportului dintre gândire și materie cu totul în alți termeni, și ar înlătura, ca pe niște pseudo-soluții, răspunsurile care se chiamă: materialism, spiritualism.<sup>1</sup>

Spre deosebire de Descartes, Hegel concepe raporturi dialectice între toate marile forme de existență, deci nu numai între gândire și materie, între idee și spațiu. Vedem, mai departe, că concepția hegeliană presupune ideea unei relațiuni de *ordine nespațială* între idei, de direcție inextensivă. Ordine oarecum mai generală decât cea de conținere,<sup>2</sup> aceasta nefiind decât un caz special al ei; ordine ce presupune lărgirea cadrelor logicii aristotelice. Și mai vedem că răspunsul lui Hegel are următoarea consecință: Anumite raporturi între lucruri, neinteligibile când rațiunea rămâne la concepția implicată în logica clasică, sunt considerate raționale din punctul de vedere al logicei speculative; facultatea noastră de înțelegere devine mai suplă și mai largă.

Cum spuneam mai sus, reforma logicei clasice a fost întreprinsă de dialecticianul german cu gândul de a face inteligența atât de mlădioasă încât să-și poată asimila *devenirea*, aspect universal și nu se

---

<sup>1</sup> Cf. și cartea noastră *Existența Tragică*, în care am căutat să arătăm din perspective multiple de ce aceste două concepții ne apar rațional mai puțin solide decât concepția noastră, concepție care a dat cărții titlul pe care-l are.

<sup>2</sup> În timpurile noastre filosoful englez Bertrand Russel a pus această problemă în termeni foarte preciși.



poate mai concret al lucrurilor, dar aspect în fața căruia funcțiunea noastră de înțelegere s'a oprit neputincioasă ca în fața unei bariere pe care nu o putea trece. În ultimă analiză, scopul suprem al lui Hegel a fost să ne dea o sinteză a individualului și a universalului, să ajungă să facă individualul inteligibil.

Nu este locul aici să examinăm dacă filosoful german a reușit într'adevăr să raționalizeze individualul, atingând astfel nu numai ținta ultimă a speculației sale, ci totodată și idealul suprem pe care l-a fixat inteligenței, înainte de el, Pascal cel setos de absolut. Nu e locul să cercetăm dacă completa înțelegere a individualului ca atare nu va rămânea, poate pentru totdeauna, scop pe care rațiunea propriu zisă nu-l va atinge niciodată.

Să spunem în această ordine de idei că, în arzătoarea-i dorință de a atinge cunoașterea absolută a individualului, omul a cerut adesea ajutorul unor facultăți sufletești alte decât inteligența propriu zisă (intuiție, sentiment, etc.). Prin caracterul lor subiectiv, soluțiile — sau preținsele soluții — căutate în afară de domeniul inteligenței propriu zise, nu se ordonează pe o linie de continuitate. Filosoful care caută soluții în acest domeniu pentru inteligență incontrollabil, lucrează oarecum numai pentru sine. Sau, în cel mai bun caz, pentru un număr restrâns de spirite foarte înrudite sufletește. Prin urmare, aici, rezultatele obținute de X. nu se adaogă la cele realizate de Y. Ele sunt, cu fiecare gânditor, tot

atâtea începuturi fără continuare. Aici nu poate fi vorba de istorie în sensul adevărat al cuvântului.

Revenind la problema care ne interesează direct, să reținem faptul că progresul despre care am vorbit aici, adică lărgirea și mlădierea continuă a inteligenței, se face în sensul că aceasta, în urma eforturilor câtorva spirite înzestrate cu mare putere de pătrundere, a ținut să se apropie, și s'a apropiat tot mai mult, de înțelegerea formelor particulare ale existenței, de înțelegerea a ceea ce e individual în lucruri.

Această apropiere s'a făcut, cum afirmam la începutul studiului nostru, și cum am încercat să arătăm în scurta schiță istorică pe care tocmai am terminat-o, mulțumită faptului că inteligența, organ viu cu inepuizabile posibilități de adaptare, și-a lărgit mereu, în afară de terenul de exercițiu, propriile sale cadre, înglobând progresiv în interiorul acestora elemente de realitate și raporturi care mai înainte o deconcertau. Evident, acest efort de adaptare-asimilare nu s'a terminat încă, și nici nu se va termina niciodată, universul fiind nemărginit, și deci și experiența posibilă fiind infinită în spațiu și nesfârșită în timp.

#### IV.

Iată câteva reflexii pe marginea unei probleme a cărei importanță și al cărei interes nu pot fi subliniate îndeajuns. Reflexii răscolite de un studiu al lui Lucian Blaga publicat în „Gândirea“ (Decem-

vrie 1930 și Ianuarie— Martie 1931).<sup>1</sup> Căci problema pe care o pune acest frumos studiu botezat, urît și evitabil, cu titlul de „Eon dogmatic“ intră — prin natura ei, cu rezerve importante de precizat mai jos și într'un fel pe care-l vom examina îndată — în cadrul problemelor a căror sumară schiță istorică am dat-o mai sus.

Cele dezvoltate până acum, permițându-ne să așezăm în ordinea ei naturală problema ridicată de „Eonul dogmatic“, ne procură în același timp perspectiva intelectuală convenabilă pentru a aprecia cu echitate importanța pe care ea o poate avea în ochii oricărui om ce se interesează de istoria ideilor. Căci știut este că, după cum ai nevoie de perspectivă în spațiu pentru a putea judeca just valoarea arhitecturală a unui edificiu, tot așa pentru a judeca cu dreptate o construcție a inteligenței, ai nevoie de perspectivă în timp.

Care e problema ce-o ridică „Eonul dogmatic?“

S'o spunem cât se poate de scurt, deși ne dăm seama cât e de greu să fii clar când e vorba să concentrezi în cuvinte puține miezul unei lucrări de remarcabilă densitate cum e aceea a lui Blaga. E o lucrare scrisă cu impresionantă economie de mijloace de expresie acest „Eon dogmatic“. Calitate rară în scrisul românesc. În scrisul românesc de toate genurile. De aceea țin să remarc că cititorul care vrea să fie perfect lămurit, va fi nevoit să re-

---

<sup>1</sup> Cum se știe, studiul a apărut apoi în volumul ce poartă același titlu.

curgă direct la textul studiului despre care e vorba. Trebuie citit acesta în textul lui, pentru a-ți da seama de efortul mare ce-l face autorul spre a indica cu putere de persuasiune direcția în care ar trebui căutate, după dânsul, bazele unei întregi metodologii a metafizicei.

Miezul „Eonului dogmatic“ îl formează distincția fundamentală pe care autorul o face între ceea ce dânsul numește „intelect enstatic“ și „intelect ecstatic“. (Noi să înlocuim „intelect“ prin „inteligență“.)

1. Ce înțelege autorul prin inteligență „enstatică“ și „ecstatică“ și

2. de ce această distincție?

\*

Cea dintâi este inteligența așa cum o cunoaștem, în funcțiunile și creațiile ei, din domeniul științelor pozitive și al speculației filosofice; adică inteligența care ascultă de legile codificate de logică sub toate formele ei. Chiar și de logica pe care noi am numit-o lărgită de gânditorii despre care am vorbit mai sus. Prin urmare, inteligența despre care spuneam ca se adaptează, că devine mai elastică și mai mladioasă, etc., este, cu toate modificările ei suferite în cursul timpului la diferiți gânditori, inteligență „enstatică“. Ca atare, ea leagă noțiunile cu care operează, după legile formulate mai întâi de Aristotel și după cele, mai mult aplicate decât codificate, de R. Descartes, Hegel și alții.

Nu e nevoie să insistăm aici asupra formulelor

aristotelice arhicunoscute, și nici să revenim asupra modificărilor despre care am vorbit destul mai sus.

Ce înțelege autorul „Eonului dogmatic“ prin inteligență „ecstatică“, termen care, în sensul ce i-l atribuie, nu are nimic de-a face cu ceea ce se numește de obicei „extaz“? Extaz are un înțeles de „trăire“ în sens afectiv; iar în filosofia neoplatonică cuvântul înseamnă unire și pierdere a omului în unitatea absolută a lui Dumnezeu. „Eonul dogmatic“ pune în vorba „ecstatic“ alt înțeles. Partea cea mai mare a studiului lui Blaga este consacrată determinării și definiției acestui înțeles.

Inteligența „ecstatică“ este cea care s'a manifestat și concretizat, la începutul creștinismului, în dogmele Bisericii. O parte a „Eonului dogmatic“ este un studiu pozitiv al dogmei, încercând să ne dea geneza dogmei prin istoria ei.

Dar, pentru a degaja cât mai precis natura inteligenței „ecstatice“, Blaga întreprinde o foarte atentă cercetare a dogmei ca tip de ideație, o analiză a structurii logice a dogmei, adjectiv ce-l aplicăm aici în chip provizor, căci, după părerea noastră, el nu se potrivește dogmei, sau, în cel mai bun caz, el nu poate fi aplicat acesteia decât cu restricțiile importante pe care le vom indica mai încolo. Cu un delicat și filosofic simț al nuanțelor, autorul „Eonului dogmatic“ caută apoi să distingă clar dogma de toate formele de ideație care prezintă aparențe de identitate sau de analogie cu ea.

Sunt pagini dense și luminoase în același timp,

aceste pagini de lucidă analiză. Blage nu pornește aici dela un fel de intuiție pe care ar numi-o pompos „viziune“, proclamând neîncredere în ceea ce unii numesc câteodată cu dispreț „logică“. Se lasă condus de forța dialectică imanentă raționamentelor sale, și nu de motivele sentimentale ale momentului. Cu excepția unei singure clipe (când face trecerea la concluziile capitolului final), nu cedează impulsului imaginației tocmai în momente când, dorind să convingă, trebuie să fie, fără falsă și nemotivată rușine, sclavul docil al unei riguroase înlănțuiri logice a ideilor. Aici scriitorul impune la fiecare pas obișnuitului său elan interior cea mai severă măsură. Se concentrează, pentru a-și stăpâni cu atât mai imperios îndrăznețul subiect. Subiect a cărui temeritate nu trebuie căutată în „îndrăzneți“ de amănunt, presărate ici și colo în tot cuprinsul cărții, ci în însăși ideea fundamentală pe care e ridicată întreaga construcție ideologică a „Eonului dogmatic“, în scopul ambițios ce și l-a impus autorul.

\*

Ce este dogma ca tip de ideeție?

E o formulă care, prin articulația ei interioară, postulează o transcendere a logicei, deci o formulă care e în desacord radical cu înțelegerea, cu inteligența „enstatică“. Ea desolidarizează raporturile logice ale anumitor noțiuni. Deformează aceste raporturi — considerate de inteligența „enstatică“ drept necesare — fără ca noțiunilor în sine să le dea alt

sens decât l-au avut dintru început. Din punct de vedere logic, orice formulă dogmatică se reduce la afirmațiuni antinomice. Subiectului *i* se atribue și *i* se neagă în același timp și din același punct de vedere același atribut; sau se afirmă despre el determinatii contradictorii. De exemplu, dogma trinității afirmă că Dumnezeu e o ființă în trei ființe, adică e și unul și multiplu. Antitezei acesteia *i* se postulează în dogmă o soluție, pe un plan transcendent: „Orice dogmă reprezintă pentru posibilitățile logice ale intelectului uman o antinomie, dar orice dogmă mai cuprinde prin înșiși termenii ce-i întrebunțează și o indicație precisă că logicul trebuie depășit și că antinomia se soluționează dincolo de posibilitățile noastre de înțelegere.“ Dogma postulează în transcendență o sinteză imposibilă atât în domeniul logic cât și în cel concret

Așa dar dogma e o „antinomie transfigurată“. Noțiunile, sau mai exact, raporturile dintre noțiuni, sufăr în dogmă deplasări de perspectivă. Dogma reprezintă, în ultimă analiză, una din atitudinile posibile ale spiritului omenesc: în fața transcendentului, în fața contradicției logice și'n fața iraționalului.

Prin urmare, dogma, ca tip de idee, se desprinde dintr'o atitudine spirituală cu urmări ideologice nu se poate mai mari. Ea, această atitudine, implică nu numai o anumită concepție despre *esența* ultimă a lumii, ci și ideea unei întregi *metode* filosofice și a unei anumite organizări a gândirii omenești, considerată în toată întinderea și funcțiunea ei.

Se pune acum marea întrebare: Atitudinea dogma-

tică aparține pentru totdeauna trecutului mort? Nu poate ea deveni, pentru motive inerente spiritului vremii, din nou actuală, sau, eventual, chiar necesară? Întrebare al cărui răspuns afirmativ ar fi încărcat de consecințe importante. Autorul „Eonului dogmatic” răspunde afirmativ. De aci interesul excepțional ce-l prezintă lucrarea sa.

Care sunt, după Lucian Blaga, afirmațiile pe care le implică — spre deosebire de alte atitudini filosofice posibile — teza dogmatică cu privire la:

1. transcendent,
2. irațional și
3. contradicție?

Transcendent trebuie luat în sensul de ceea ce trece nu numai dincolo de experiență, ci și de toate posibilitățile de amplificare a experienței. Teza dogmatică este următoarea: *Transcendentul e neraționalizabil, dar formulabil*. Cu alte cuvinte, teza dogmatică însemnează renunțare la înțelegere și în același timp credință că transcendentul poate fi formulat ca atare, deci ca mister neînțeles. Formula de mai sus implică și afirmația că transcendentul este irațional și pe aceea că el poate fi formulat în desacord cu legile interioare ale inteligenței. Spusă altfel, teza dogmatică ar putea fi rezumată în termenii următori: Transcendentul este, în însăși esența lui, irațional și nu poate fi formulat decât în propoziții antinomice, antinomicul fiind prezent în însuși fondul transcendentului.

Pentru a caracteriza mai bine atitudinea dogmatică



în fața *transcendentului*, Blaga îi opune, în formule clare și pregnante, celelalte atitudini pe care speculația filosofică le-a luat în cursul vremii față de această mare problemă. Iată-le:

a) Transcendentul poate fi înțeles: cu ajutorul inteligenței discursive (exemple: Plato, Aristotel, Spinoza, Leibniz), printr'un fel de intuiție intelectuală (exemplu: Plotin, Schelling, Bergson) sau pe cale dialectică (exemplu: Hegel).

b) Transcendentul e neraționalizibil și neformulabil (agnosticismul, criticismul kantian).

Iar pentru a preciza, fără posibilitate de echivoc, atitudinea dogmatică față de *contradicție*, autorul „Eonului dogmatic” îi va opune atitudinea pe care o ia față de antinomie știința pozitivă și diferitele filosofii nedogmatice.

Dela Kierkegaard încoace, teologii dialectici — dintre care Blaga amintește pe K. Barth, pe Gogarten și pe Brunner — au dat multă atenție și au scos cu justeță în evidență paradoxia dogmelor. Blaga își propune să ne aducă și mai multă precizie decât acești teologi în ceea ce privesc natura particulară a contradicției în dogmă. Autorii amintiți mai sus confundă adesea paradoxia dogmatică cu cea dialectică, sau chiar și cu contradicția așa cum o găsim în gândirea magică.

Paradoxiile se prezintă ca sinteze de afirmațiuni antinomice despre un lucru oarecare. Indiferent dacă aceste afirmațiuni sunt cu adevărat sau numai în aparență antinomice. În multe cazuri paradoxiile meta-

fizicei nedogmatice se rezolvă logic. Eleații sunt cei dintâi gânditori europeni care au constatat că lumea concretă (spațiul, timpul, mișcarea, multiplul, diversul) conține o mulțime de contradicții latente. Și, genii logice cum au fost, ei neagă concretul pentru excelentul motiv că acesta nu poate fi gândit logic. Ei afirmă deci logicul ca exclusiv existent. Intuiționiștii consideră contradicțiile concretului nu ca un neajuns al acestuia, ci ca o lacună a logicei. Filozofii raționaliști și dialectica hegeliană încearcă în direcții diferite o conciliere între concret și logic.

Prin urmare, Eleații înlătură contradicția și neagă existența a tot ce conține contradicție. Intuiționiștii o înlătură pe altă cale, și anume negând sau degradând logicul la valoare de ficțiune. Dialectica înlătură contradicția logică cu ajutorul ideii de „concret“. Ceea ce este antinomic pe plan logic, nu mai este pe plan concret. Antinomicul dogmatic se deosebește de cel dialectic prin faptul că el nu este soluționat nici în concret. Prin articulația și configurația lui, acesta refuză orice acord cu antinomicul dogmatic. Cu ajutorul ideii de „concret“ Hegel poate concepe sinteza următoarelor concepte contradictorii: *Sein + Nicht-sein-Werden*. Dar o propoziție dogmatică cum e de exemplu aceasta: „o substanță poate să piarda substanță și totuși să rămână întreagă“, nu devine inteligibilă cu ajutorul ideii de „concret“. Concretul respinge o astfel de sinteză, pentru motivul că, deși dogma utilizează concepte obișnuite (persoană, ființă, număr, substanță, etc.), ea diformează, cum am văzut,

raporturile logice imanente acestor concepte în așa fel că sinteza lor devine irealizabilă în concret.

Care e acum natura contradicției cu care operează știința și ce atitudine ia aceasta față de contradicție? Știința exactă face uz, cum știm, de idei ca spațiu, timp, mișcare, schimbare; noțiuni care conțin, din punct de vedere logic, contradicții. Dar știința nu ține seamă de acestea. Contradicțiile acestea sunt date *implicit* în concretele cu care operează știința; ele sunt latente fără ca știința să caute să le scoată la iveală. Contradicția dogmatică este *explicit* formulată, și ea residă nu în elementele cu care operează gândirea dogmatică, ci în *raportul* afirmat între aceste elemente.

Există însă alte construcții științifice care, prin natura lor, prezintă analogii cu dogma. Să reținem aici numai două: Numărul imaginar  $\sqrt{-1}$  și simbolul Alef al lui Cantor.

Cel dintâiu este o construcție irațională în sensul cel mai plin al cuvântului. Din acest punct de vedere, el e o analogie matematică a dogmaticului. Dar numai analogie, căci, deși construcție irațională, în cadrul operațiilor matematice el devine echivalentul unei noțiuni raționale. Sub aspect logic, el e, prin urmare, reintegrabil. O construcție dogmatică însă nu e logic reintegrabilă, ea nu poate deveni echivalentul unei construcții raționale.

Simbolul Alef al lui Cantor e mai mult decât o analogie a dogmaticului. El e un echivalent matematic al acestuia. Prin construcția noțiunii „transfinitului“

se face o foarte importantă concesie gândirii dogmatice.

Ce e simbolul Alef? E numele unei mărimi transfinite care *rămâne identică cu sine, orice mărime s'ar scădea din ea*. Cum vedem, între simbolul Alef și o formulă dogmatică oarecare există asemănare structurală deplină. Căci ce e dogma, definită acum după toate cele spuse mai sus? Este o formulă a iraționalului.

\*

Atitudinea inteligenței dogmatice cu privire la transcendent, la contradicție, la irațional astfel definită, am răspuns în mod destul de precis și de complet, credem — și cu claritatea pe care a permis-o natura însăși a problemei — la întâia întrebare ce ne-am pus-o la începutul prezentului capitol al studiului nostru. Întrebare care a fost: ce este inteligența „ecstatică“?

\*

Să încercăm a răspunde acum la a doua întrebare formulată tot acolo: care e rostul distincției între inteligență „enstatică“ și „ecstatică“? Sau, mai lămurit, care este scopul „Eonului dogmatic“?

Am văzut că „Eonul dogmatic“ a examinat dogma numai sub aspectul ei structural, ca tip de idee, rupând-o din complexul creștin. Astfel privită, dogma devine expresia unui anumit fel de a „gândi“, fel de a „gândi“ ce a apărut mai întâi la Philon din

Alexandria (deci și în afară de creștinism), și ar putea — crede Blaga — să mai apară, ca atare, în metafizica profană. E chiar necesar să mai apară, afirmă autorul „Eonului dogmatic“. Și tocmai aceasta e scopul pe care-l urmărește: să trezească la viață nouă atitudinea dogmatică și să facă astfel din inteligența „ecstatică“ un instrument pe care dânsul îl crede eficace pentru organizarea unei noi metafizici. Să facă din modul de a gândi manifestat în dogmă și, înainte de dogmă, în unele formule ale lui Philon evreul, un mod de a gândi al filosofiei, aici stă marele curaj al țintei urmărite de „Eonul dogmatic“. Ceea ce făceau Sf. Părinți cu Dumnezeu, când precizau că e unul dar în trei persoane, ar dori Blaga să facă metafizica viitorului cu realitatea cosmică. În această voință de generalizare în metafizică a procedului dogmatic, stă semnificația și interesul acestei lucrări.

„Eonul dogmatic“ preconizează în fața iraționalului o atitudine *principiară* alta decât cele pe care le-au luat în fața aceleiași probleme știința și filosofia profană a tuturor vremurilor. Căci ce vrea, în ultimă analiză, autorul „Eonului dogmatic“? Vrea ca iraționalul și contradicția să intre ca element constitutiv — adecă în mod voit și articulat — în speculația filosofică. Vrea că inteligența să primească în formule însuși iraționalul, să încerce să formuleze iraționalul...

Din acest punct de vedere, schița care se chiamă „Eon dogmatic“ — căci numele ei adevărat nu poate

fi decât „Prolegomene pentru o filosofie dogmatică viitoare“ — intră în ordinea încercărilor despre care am vorbit în cap. III al studiului nostru, încercări de lărgire a cadrelor facultății noastre de înțelegere.

Am văzut că, printr'o lovitură extraordinară, și Hegel încercase în felul lui să silească rațiunea să-și anexeze contradicția. Dar — și în acest „dar“ este marea, radicala, enorma deosebire — Hegel a voit să rezolve totuși contradicția cu ajutorul noțiunii de „concret“, în ultimă analiză a voit deci să o *înlăture*. Autorul „Eonului dogmatic“ preconizează *acceptarea* contradicției ca atare, deci introducerea ei în speculație ca formulă irațională, antinomică. Dar, care este punctul — singurul, mi se pare — unde doctrinele filosofice, toate, fără excepție, sunt de acord? Iată-l: *contradicția este ceea ce inteligența nu poate suporta; ea trebuiește, prin urmare, suprimată* într'un fel sau în altul. Astfel și hegelianismul, cea mai comprehensivă dintre toate concepțiile filosofice apărute până azi, este, ca multe alte filosofii, o metodă rațională pentru a înlătura contradicția. Dimpotrivă, pentru gândirea „dogmatică“ problema prin excelență a metafizicei ar fi nu înlăturarea contradicției, ci acceptarea ei, mai mult: articulară, adâncirea ei ca formulă antinomică, ca irațional, ca ceva inaccesibil inteligenței și totuși formulabil.

Insă filosofia, de câte ori a crezut că are în față un obiect neraționalizabil, indiferent că acest obiect era considerat ca transcendent sau ca dat în expe-

riență, a renunțat la formulare. Și a renunțat pentru excelentul motiv că altfel ar fi fost nevoită să propună formule antinomice, să se pună deci în desacord cu legile logice ale inteligenței.

Dar, dacă așa stau lucrurile, o întrebare tulburătoare ni se îmbulzește în condeiu: *mai poate fi considerată metoda „dogmatică“ drept metodă de largire a înțelegerii?*

Înainte de a răspunde să vedem de ce preconizează „Eonul dogmatic“ adoptarea acestei metode în metafizică? Pentru că nu s'a construit până acum nici un sistem metafizic cu ajutorul inteligenței „enstatice“ în care să nu se fi ivit vre-o contradicție importantă și nedorită de autor. Din această cauză, până azi, a fost imposibil să se creeze o metafizică durabilă. În timp ce, dacă s'ar accepta în mod principiar contradicția ca element constitutiv al metafizicei, n'am mai fi expuși ca ea să se furișeze în gândire prin năbăgare de seamă și să apară prin surprindere în produsele speculației filosofice, producând în mod fatal locuri de minoră rezistență. Introducerea metodei „dogmatice“ ar înlătura, crede Blaga, provizoratul etern în care se găsesc toate soluțiile metafizice apărute până azi, căci „dogmaticul“ ar putea îngloba, în sinteze pe care autorul le numește „metalogice“, puncte de vedere raționale contrare!

Cum și când s'ar aplica metoda „dogmatică“? Să dam cuvântul autorului: „Dogma, spre deosebire de metodele mai mult sau mai puțin exclusiviste ale

intelectului enstatic, nu exclude nici una din celelalte metode. Din contra, intelectul ecstatic intră în funcțiune numai după ce toate metodele enstatice au fost epuizate fără rezultat concludent. Dogma nu împiedecă ca transcendentul să fie adesea raționalizat... fiindcă dogmaticul nu anexează principial tot ce e transcendent. Metoda dogmatică se aplică acolo unde nici una din metodele enstatice nu istovesc transcendentul și unde transcendentul devine absolut opac... Nici un sistem de metafizică întemeiat pe metode de ale intelectului enstatic n'a fost în stare să raționalizeze neted și complet experiența și transcendentul; după toate au rămas resturi neraționalizabile. Nu se solicită prin aceasta chiar suprema hotărîre a dogmatizării?... În timp ce raționalismul construște transcendentul în analogie cu logicul și concretul, dogmatismul îl construște în desacord cu logicul și concretul, postulându-l ca neraționalizabil. În timp ce criticismul vrea un transcendent neraționalizabil, neconstruibil și neformulabil, dogmatismul susține un transcendent neraționalizabil, neconstruibil, dar formulabil..."

Deci dogmatizarea „nu înseamnă că orice dogmă trebuie, din moment ce e propusă, acceptată fără control. Prin asemenea presumpții s'ar da dogmei tocmai sensul pe care tot timpul am căutat cu tot dinadinsul să-l ocolim... Noua metafizică nu se va clădi pe temeiul unei inspirații de sus, și nu va cere să fie acceptată din motive imaginare. Noua metafizică se va clădi, într'un ritm de eșecuri și trium-



furi, constituindu-se încetul cu încetul, sub controlul direct sau indirect al tuturor instanțelor pe care cunoașterea și mintea omenească și le-a instituit în măiastră și nepieritoare erarhie. Prin dogmatizare transcendentul ar înceta de a mai fi expus la acele penibile raționalizări, pentru care se dau asigurări solemne că sunt făcute sub *specie aeternitatis* și care se dovedesc a fi de o desolantă vremelnicie“. Deci, admisă contradicția în metafizică, ea n’ar putea intra oricum și oriunde, ci i s’ar fixa cu precizie locul, zona unde poate fi introdusă.

## V.

Care sunt principalele consecințe — consecințe de importanță capitală — ce se desprind din distincția radicală pe care atitudinea „dogmatică“ o stabilește între inteligența „ecstatică“ și cea „enstatică“?

Ea implică separație nu se poate mai tranșantă între știință și filosofie, sau, mai exact, între știință și metafizică. Delimitând cu mare precizie domeniul fiecăreia din ele și fixându-le scopuri specific diferite, ea face posibilă cea mai conturată și mai cristalină definiție a înseși conceptelor lor. Dar definite din perspectivă dogmatică, noțiunile de „știință“ și „metafizică“ primesc un conținut cu totul altul decât cel care li se atribue de obicei.

Având ca domeniu de funcțiune raționalizabilul, știința este suma tuturor judecăților raționale și tinde să reducă necunoscutul, „misterul“, la mini-

num. În acest sens, poate fi deci numită știința și acea parte a speculației filosofice care urmărește ținta indicată acum, adică raționalizarea realității. Dimpotrivă, domeniul metafizicei ar fi tot ce nu este raționalizabil și scopul ei să fixeze, când și unde se poate, neînțelesul în maximul său de adâncime, formulându-l în propoziții antinomice. Metafizica devine deci, în concepția „dogmatică”, un corp de formule contradictorii, absurde din punct de vedere logic...

„Știință” și „metafizică” indică, prin urmare, două tipuri de cunoaștere esențial diferite. Funcțiunile cunoașterii ar trebui să se scindeze în două direcții opuse, direcții pe care Blaga le și botează sugestiv și precis: plus cunoaștere (ceea ce am numit mai sus știință) și minus cunoaștere (ceea ce am numit metafizică).<sup>1</sup>

Ca tendință generală căutarea unei distincții nete între știință și metafizică și separarea funcțiunilor lor se ratașează unui curent foarte caracteristic speculației secolului al XX-lea, curent ce-și are rădăcina profundă în bergsonism, și, prin acesta, în romantismul filosofic german. Repet: ca tendință generală, căci, după cele dezvoltate până acum, e,

---

<sup>1</sup> Noi am fi preferat numirea de „minus-cunoaștere” celei de „dogmatism”. Dela Kant încoace acest termen și-a fixat un înțeles precis în speculația filosofică. Folosirea lui cu alt înțeles ar putea produce confuzii care erau evitate adoptând numele atât de semnificativ de „minus-cunoaștere”.

creдем, inutil să mai subliniem că nu poate fi vorba de asemănare între ceea ce urmărește „Eonul dogmatic“ cu a sa „inteligență ecstatică“ și ceea ce a urmărit Hegel prin „Vernunft“, sau Bergson cu a sa „intuiție“.

Această delimitare clară de domenii și de scopuri ar aduce cu sine un câștig de libertate de mișcare, atât pentru „metafizică“ cât și pentru cunoașterea „enstatică“. Căci s'ar evita în viitor neconținutele încălcări de teren din partea ambelor părți.

Ea ar face posibilă între ele și o colaborare mai fecundă decât în trecut. În ce sens? În sensul că „dogmatismul“ — dacă l-am înțeles bine — ar fi mai mult o metodă decât o doctrină propriu zisă; deși, ca orice metodă, își are și el fundamentul într-o doctrină. O metodă care admite colaborarea tuturor celorlalte metode, în sensul că ea n'ar intra în funcțiune decât în momentul când acestea n'au dus la rezultat. Ar admite, în alți termeni, controlul tuturor celorlalte metode.

Dar colaborarea aceasta, indirectă drept vorbind, ar fi amplificată de o colaborare directă prin faptul că „dogmatismul“ își propune să facă sinteze — alogice, e adevărat, dar acest lucru nu ne privește deocamdată — între puncte de vedere raționale diferite și contrare. Prin urmare, întocmai ca și fenomenologismul unui Husserl sau Heidegger, „dogmatismul“, ca metodă, promite posibilități de largă colaborare între gânditori porniți dela puncte de plecare diverse.

Iată consecințe extrem de importante nu numai prin calitatea lor, ci mai ales prin marea lor semnificație, prin orizonturile largi pe care ele vor să le deschidă.

## VI.

Dar delimitarea de care e vorba și colaborarea rodnică pe care o dorește autorul „Eonului dogmatic“ ar fi posibile numai în cazul când „dogmatismul“ n’ar implica în teza lui fundamentală afirmații nedemonstrate, adică afirmații care nu sunt decât atât. Afirmații ce prin însăși natura lor, nu pot fi necesare, nu pot fi dovedite ca unele ce s’ar impune inteligenței sau experienței cu putere constrângătoare.

Transcendentul este irațional sau, ceea ce e tot una: esența ultimă a lumii este irațională; și: iraționalul e delimitabil în mod definitiv, iată cele două mari afirmații implicate în teza „dogmatică“ și imposibil de fondat în chip necesar.

În ceea ce privește pe cea dintâi, se poate spune despre atitudinea „dogmatică“ ceea ce se poate susține *despre tezele de acest ordin* propuse de oricare altă filosofie. Anume: aceste teze, fiind la limita extremă a cunoașterii noastre și neadmițând deci, prin însăși natura lor, să fie confruntate direct cu transcendentul și să fie controlate, acceptarea lor depinde, în ultimă analiză, de un act de voință, de o liberă alegere, determinată de personalitatea noastră. *Astfel încât teza raționalistă (transcen-*

*dentul e raționalizabil și formulabil) ca și teza agnostică (transcendentul e neraționalizabil și neformulabil), sunt în măsură egală îndreptățite să fie susținute sau respinse.*

Nu putem deci afirma că optarea pentru una din aceste teze implică un act de curaj mai mare, decât optarea pentru celelalte două. În orice caz, dacă am ținea să stabilim, cu orice preț, o erarhie în această privință, autorul prezentelor rânduri crede, împotriva lui L. Blaga, că nu teza dogmatică e cea care implică actul de curaj cel mai mare, ci teza agnostică.<sup>1</sup>

*In ceea ce ne privește personal, credem că optarea pentru una din marile teze despre care e vorba, fiind, în fond, un act de credință, nu poate fi justificată în fața forului inteligenței, cum poate fi justificată în fața aceluiași for respingerea a toate trei. Vom motiva îndată această convingere a noastră.*

Dar, dacă e adevărat că optarea pentru una din tezele de mai sus e un act de liberă și supremă alegere, este evident că teza „dogmatică“ nu poate fi acceptată de toate spiritele cugetătoare. Ecuația personală intrând în joc, colaborarea generală pe

---

<sup>1</sup> Concepția noastră, expusă în *Existența Tragică*, deschide larg și hotărît o perspectivă din care atât de importanta „optare“ acum amintită apare perfect evitabilă în domeniul cunoașterii propriu zise. Pledează și autorul *Existenței Tragice* pentru o opțiune, aceasta însă nu în domeniul cunoașterii, ci în acela al metafizicei, care, după convingerea noastră, își are rădăcinile principale și hrănitore în *etic* și'n elementele *afective* ale sufletului.

care o arată ca posibilă. „Eonul dogmatic“ devine imposibilă utopie.

Mai mult: admitând, în ipoteză că, la un anumit moment, majoritatea metafizicienilor ar opta pentru teza „dogmatică“, ce ne-ar îndreptăți să credem că aici progresul s'ar realiza printr'o colaborare și printr'o continuitate de efort mai mare decât s'a realizat și se realizează în ipoteza contrară a atitudinii raționaliste? *Nu vedem de ce iraționalizarea ar putea fi mai mult decât raționalizarea operă în care eforturile individuale s'ar integra și subsuma mai perfect într'un mare moment colectiv de gândire.* Nu vedem de ce iraționalizarea viciată ca și raționalizarea, prin actul originar de optare personală, de un perpetuu provizorat al rezultatelor obținute, nu vedem, zic, de ce iraționalizarea ar face posibil un anonimat mai mare al colaboratorilor decât raționalizarea? În orice caz, autorul „Eonului dogmatic“, proslăvind acest anonimat realizabil prin intrarea în funcțiune a inteligenței „ecstasice“, nu ne arată caracterul lui de necesitate. Căci analogia la care se gândește (creația dogmelor creștine) nu comportă decât forța de argumentare inerentă tuturor analogiilor...

\*

Subsumarea rezultatelor într'o mare operă cu caracter de creație colectivă și de permanență, asemănător în multe privințe caracterului de continuitate pe care-l arată de 300 de ani încoace științele po-

zitive, n'ar fi realizabilă decât în cazul când gândirea omenească ar putea delimita iraționalele definitive. În acest caz, iraționalele s'ar integra unul lângă altul într'un mare și unitar corp de doctrină a iraționalului, corp de doctrină, care ar constitui metafizica cu caracter de stabilitate, așa cum o definește și o visează „dogmatismul“ inteligenței „ecstatice“. „Nici un sistem de metafizică întemeiat pe metode ale intelectului ecstatic n'a fost în stare să raționalizeze neted și complet experiența și transcendentul; după toate au rămas resturi neraționalizabile. Nu se solicită prin aceasta chiar suprema hotărîre a dogmatizării?“ — scrie Blaga.

Da, e adevărat, nici un sistem metafizic n'a reușit până azi, și nu va reuși cu siguranță niciodată, să raționalizeze complet existența. În enormul efort pe care inteligența omului îl face de trei mii de ani încoace pentru a raționaliza concretul, ea s'a izbit de anumite regiuni, unde acesta s'a arătat și se arată absolut impenetrabil. Inseși științele fizice care lucrează cu metode atât de riguroase, recunosc existența acestor regiuni ale concretului unde, până acum, toate încercările lor de explicare au eșuat. Senzația, acțiunea transitivă, diversul în timp și în spațiu, iată unele din punctele unde natura a pus până azi bariere puternice contra dorinței noastre de a înțelege, de a o concepe ca rațională, adecă constituită conform exigențelor inteligenței noastre. Cu toate acestea, cine ar putea spune a priori că aceste puncte, azi iraționale, sunt definitiv și iremediabil iraționale? Viitorul singur ar putea decide.

Și cum viitorul este infinit în durată, această decizie definitivă nu va putea fi niciodată perfect justificată...

Convingerea noastră e deci că *nu există sau, mai precis, nu putem ști dacă există sau nu, iraționale definitive*. Ceea ce ne pare a fi azi irațional, mâine poate deveni rațional. Inteligența poate reuși să-l raționalizeze, fie că descopere un nou punct de vedere, de unde atacă problema cu șanse de reușită, fie că ea însăși își lărgeste frontierele, cum am văzut la începutul acestui studiu.

În sprijinul acestei păreri a noastre invocăm: a) un caz de care vorbește însuși autorul „Eonului dogmatic“ și b) un alt caz tot atât de elocvent, acela ar raționalizării principiului lui Carnot.

a) Cazul *experimentului lui Michelson*, care a jucat rol mare în geneza teoriei relativității a lui Einstein: Cum știm, Michelson a demonstrat prin experimentul său că nu se poate înregistra nici o diferență în viteza luminii, când pământul se mișcă în aceeași direcție și când se mișcă în direcție contrară cu lumina. Totul se petrece ca și cum pământul ar sta pe loc.

Negăsind o explicație a acestui fapt paradoxal într-o ipoteză în acord cu logica și cu concretul fizic, Einstein îl formulează mai întâi ca atare, adică drept irațional, în faimosul principiu al constanței vitezei luminii: Lumina își păstrează constantă viteza de 300.000 km. pe secundă față de orice sistem în mișcare.

Pentru a înlătura paradoxia acestei formule, pentru



a o raționaliza, Einstein a conceput apoi o altă structură a concretului spațio-temporal, modificând tradiționala concepție a acestuia în așa fel încât formula constanței vitezei luminii își pierdu caracterul alogic.

Iată deci că ceea ce a apărut mai întâi ca irațional (și comportând o formulare dogmatică) devine, prin efortul de construcție al unei mari inteligențe, rațional.<sup>1</sup>

b) *Principiul lui Carnot*, stipulând o schimbare continuă în aceeași direcție, nu răspunde exigențelor intime ale rațiunii noastre, care se exprimă prin legea cauzalității, lege ce implică ideea de permanență, de identitate între ceea ce e și ceea ce a fost, între ceea ce e și a fost și ceea ce va fi. Principiul lui Carnot însă învață că stările succesive ale unui sistem fizic nu pot fi echivalente și, nefiind echivalente, nu sunt reversibile. Drept ce, multă vreme, acest principiu a apărut ca o lege stipulând ceea ce se opune tendințelor către raționalizare manifestată de inteligența noastră. În termenii de care am făcut atâta uz în acest studiu, principiul lui Carnot este o formulă irațională.

Dar iată că savanți ca Maxwell, Boltzmann și Gibbs reușesc, printr'o teorie mecanică, așezată pe

---

<sup>1</sup> Crezând că e vorba de un irațional definitiv, Blaga a considerat. în „Filosofia stilului“, principiul fundamental al teoriei relativității drept echivalent fizical al dogmaticului....

conceptul de probabilitate, să raționalizeze și acest irațional.

Nu intră în cadrele studiului de față să expunem cum anume s'a făcut această raționalizare. Pentru ceea ce ne interesează aici, să reținem numai faptul că ea s'a făcut.

Prin urmare, nu putem afirma că ar exista iraționale definitive.

După cum nu putem afirma de altfel nici că existența este în întregime raționalizabilă.

Ambele aceste afirmații implică o *totalizare* a experienței, a oricărei experiențe posibile. Dar e evident că această totalizare este absolut imposibilă, dat fiind faptul că spațiul și timpul sunt infinite în întindere. Ceea ce știm sigur e că, până acum, existența s'a arătat în unele părți ale ei rațională, și pe alocurea irațională. Linia de frontieră între aceste două mari porțiuni ale realității este însă mobilă. Ea s'a deplasat mereu, lărgind porțiunea raționalului. Iată tot ce știm sigur, și iată de ce spuneam câteva pagini mai sus că, în ce ne privește respingem toate cele trei mari afirmații globale referitoare la transcendent, ele neputând fi motivate în fața unei inteligențe care renunță la orice considerații străine de exigențele pure ale ei.<sup>1</sup>

\*

Dar, *neexistând posibilitate de delimitare a ceea ce e definitiv irațional, nu există, evident, nici for-*

<sup>1</sup> Ideile cuprinse în acest alineat sunt idei de temelie în concepția noastră expusă în *Existența tragică*.

*mule permanente ale iraționalului.* Opera de aprofundare și articulare structurală a acestuia, operă pe care ar trebui să o întreprindă, după „Eonul dogmatic“, inteligența „ecstatică“, va fi pătată de același caracter de provizorat etern, de care suferă și opera de raționalizare a inteligenței enstatice. Intocmai ca și aceasta din urmă, metafizica construită cu metodele inteligenței „ecstatice“ ar fi o nesfârșită serie de noi și noi începuturi dela capăt, un corp de judecăți cel puțin tot atât de efemere ca și cele, pe care le găsim în orice altă metafizică apărută până acum...

„Intelectul ecstatic intră în funcțiune numai după ce toate metodele enstatice au fost epuizate fără rezultat concludent“, — scrie autorul „Eonului dogmatic“. Dar, dat fiind faptul că această „epuizare“ este prin esență provizorie, sau, în orice caz, nu putem ști dacă ea este definitivă, de ce am lua calca inteligenței „ecstatice“ spre minus cunoaștere, — și de ce nu ne-am opri mai degrabă la zero-cunoaștere? Rămânând ca, într'un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, terenul de cunoaștere (de plus-cunoaștere), largindu-se și punctele de vedere vechi îmbogățindu-se cu altele noi, spiritul omenesc să reia din nou problema care, la un moment dat al evoluției sale, i-a apărut, sau a fost de fapt, insolubilă. Odată stabilit, că nu putem ști dacă există sau nu iraționale definitive, nu riscăm, dirijând inteligența spre minus-cunoaștere, s'o îndepărtăm dela probleme care odată și odată ar comporta totuși soluții pozitive

de plus-cunoaștere? Decât să-i sugerăm iluzia, după noi primejdioasă și sterilizantă, că există în domeniul cunoașterii ceva definitiv în sensul absolut al termenului (în specie iraționalul), nu e mai bine să o oprim pe poziția prudentă și cu posibilități de propășire a zero-cunoașterii?

\*

Iată o serie de îndoeli ce pot fi ridicate contra unei teze care își scoate avântul și seva-i substanțială din rădăcini înfipite adânc în alte meleaguri. Dialectician stăpân pe toate resursele artei sale, autorul „Econului dogmatic“, chinuit de neastâmpărata sete de absolut a tuturor Orientalilor, face uz de toate armele, pe care i le poate da logica, pentru a descinde profund pe o poziție ideologică ce se află în afară de limitele logice. Căci trebuie să recunoaștem, că teza dogmatică este susținută de autorul ei cu o rară suplețe de gândire și cu o supremă precizie logică.

Dacă am ridicat obiecțiunile mai sus formulate, am făcut-o cu gândul să provocăm o discuție mai largă în jurul unei cărți care forțează stima oricărui spirit liber.

Scriind „Eonul dogmatic“, căruia logica înlănțuirii ideilor ce le conține îi împrumută frumusețea visului unui matematician, autorul lui ne arată cu elocvență că urăște ceea ce e ușor de realizat, că iubește zonele critice — zone adesea bogate în perspective largi — ale facultăților noastre de înțelegere.

Citindu-i cartea, în care elemente importante din lucrările-i anterioare revin, ne-a venit în minte teoria lui Carey, transpusă de Andre Gide în domeniul spiritului. Contrar lui Ricardo, Carey a susținut că terenurile cele mai greu accesibile sunt cele mai bogate în posibilități. Mutată pe plan sufletesc, teoria se resumă în afirmația: regiunile cele mai inaccesibile — critice, am zis mai sus — ale inteligenței pot fi uneori cele mai încărcate de promisiuni. Astfel, s'ar putea ca teza fundamentală a „Eonului dogmatic“ să se dovedească, prin problemele ce le pune, născătoare de adevăruri noi, chiar și în cazul când, dezvoltată în toate nuanțele și cu toată precizia pe care ea o comportă, s'ar arăta că a pornit dintr'o inspirație greșită: Istoria gândirii știe să numere în cursul dezvoltării ei multe erori fecunde...

**PRINOS ROMÂNESC  
LUI KANT**

---

Pentru a citi cu plăcere și folos o carte de filosofie, care vrea să fie mai mult decât operă de popularizare, e nevoie, între altele, să fi avut în viață momente când ai simțit cu toată ființa ta rostul creației spirituale numită filosofie; să ai apoi o oarecare putere de a mânuși abstracția, și să cunoști, în sfârșit sensul precis al termenilor. Căci, dacă prin obiectul ei și prin scopurile pe care le urmărește, filosofia e preocupare ce poate interesa pe oricine, prin mijloacele la care recurge pentru a-și atinge țintele, ea nu e accesibilă oricui. Prin urmare obscuritatea frecventă — și atât de hulită — a cărților de filosofie vine uneori din însăși natura obiectului lor. Ele sunt relativ greu de citit din motive care nu trebuie imputate ca vină, totdeauna și cu necesitate, autorilor lor.

Dar, nu e mai puțin adevărat că, adesea, lipsa de talent scriitoricesc al gânditorului vine și mărește ermetismul original al operei filosofice. Pentru a scrie limpede în acest domeniu fără să cobori calitatea cugetării, se cere nu numai minte a cărei lumină albă să fie în stare să străbată neslăbită ceața ce se întrepune între noi și lumea de cristal a Ideilor, ci se mai cere — lucrul ni se pare evident — și talent de expresie mai mare decât în domeniul unde materialul de ela-

borat e deja prin sine mai concret, mai străveziu, mai accesibil majorității inteligențelor. Iată de ce sunt atât de rare în filosofie cărțile în care gândul să fie deopotriva: și dus pâna în adâncuri, și turnat în forme de expresie cristaline.

*Vieța și opera lui Kant* a Domnului Ion Petrovici face parte din clasa nepopulată a acestor cărți. Ea mărește zestrea literaturii noastre filosofice cu o piesă de incontestabilă valoare. Studiu adâncit al cugetării kantiene, cartea Profesorului Petrovici e totodată și un prinos cald pe care un filosof român îl aduce marelui gânditor german.

Locul pe care această luminoasă carte îl va ocupa în cultura noastră filosofică e măsurat cu exactitate de importanța subiectului ei, pe de-o parte; de felul cu totul remarcabil în care acesta a fost tratat, pe de altă parte. Căci, cum ne-a arătat autorul în al său „Kant și cugetarea românească”, întemeietorul criticismului este, dintre toți gânditorii, acela care a exercitat cea mai îndelungată și cea mai adâncă influență asupra culturii noastre contemporane. Și, cum tot Domnul Petrovici ne arată azi în cartea în care informația riguroasă și exclusiv dela izvor merge mână'n mână cu o discretă operă de creație personală, Kant e, dela Descartes încoace, cel mai fecund deschizător de drumuri nouă în filosofie.

O nevoie imperios simțită a culturii noastre se cerea deci de mult să fie satisfăcută. Trebuia să vie cineva, inteligența cu subțire pricepere și cu mare talent de expresie, care să fie în stare să umple golul ce-l lasă



în literatura noastră filosofică, și în general în cultura noastră, lipsa unei monografii temeinice despre Kant. Prin felul fericiț în care a reușit s'o realizeze, pipaind cu simțitoare degete fiecare articulație a gândirii celui ce-a scris „Critica Rațiunii Pure” declarându-se Copernic al filosofiei, contopind ascuțimea pătrunderii critice cu farmecul cuvântului, Domnul Petrovici ne-a dovedit cu putere constrângătoare că tocmai Domnia-Sa era cel chemaț să umple golul de care e vorba.

## I.

Inainte de a spune ceva mai mult despre felul cum a dus la bun sfârșit sarcina grea ce și-a luat-o asupra-i autorul cristalinei cărți care e „Vieța și opera lui Kant”, să insistăm puțin asupra importanței subiectului, pentru a demonstra cât de importantă e însăși cartea.

Cel ce semnează aceste rânduri crede că poate să spună, în relativ cunoștință de cauza, că nu vom găsi nici între autorii streini conducători cu mai largi și mai precise orientări în istoria ideilor și care să ne arate în chip mai succint, mai complet și mai limpede totodată decât Ion Petrovici de ce anume e important Kant în evoluția gândirii europene, și ce constituie valoarea excepțională a acestui mare filosof. Să-l urmăm deci de aproape pe autorul „Vieții și operii lui Kant”, și anume în capitolul cărții Domniei-Sale intitulat „Introducere (continuare)”, și să facem și noi aici inventarul scurt al clarificarilor aduse de Kant în haosul pâna la el inextricabil al controverselor filosofice.

Autorul „Criticei Rațiunii Pure” atribue filosofiei o funcțiune centrală alta decât cea obișnuită până la el: Filosofia nu va mai căuta să explice existența. Această sarcină îi revine științei. Filosofia va fi înaintea de toate analiză a condițiilor și valorii științei. Nota această imprimată filosofiei lui Kant va fi păstrată de majoritatea cugetătorilor secolului al XIX-lea. „Așa că Guyau a putut face pe drept, scrie d. Petrovici, următoarea remarcă: Dacă Shakespeare ar fi trăit în urma lui Kant și-ar fi început altfel vestitul monolog al lui Hamlet. Celebrul prinț n’ar mai fi spus: a fi sau a nu fi, ci mai de grabă: a ști sau a nu ști, aceasta este întrebarea”.

Sub influența lui Kant, filosofia se va situa pe alt plan de aspirații decât știința și va îndeplini funcție deosebită de cele ale științelor pozitive.

Tot Kant a fost acela care, cel dintâiu, a arătat ca splendida analiză a condițiilor cunoașterii întreprinsă de empirismul englez (Locke, Berkeley, Hume) este viciată de o eroare (plină de urmări) în însuși fundamentul ei. Anume: empiriștii englezi au confundat condițiile logice ale cunoștințelor noastre cu antecedentele lor psihologice.

Kant aduce apoi o nouă concepție noțiunii de „adevăr”. Sub un aspect important, înaintașii lui Kant, empiriști ori raționaliști, concepeau spiritul omenesc ca pe o pasta în care se imprimau întipăririle venite de aiurea (din lumea experienței sensibile, credeau empiriștii; dintr’o lume suprasensibilă, susțineau raționaliștii). Schimbarea de perspectivă operată de Kant

poate fi formulată astfel: adevărul nu e reproducere mintală a unui lucru din afară. Spiritul nostru nu e oglindă pasivă. El are putere de creație spontană, generatoare de adevăruri. Eul nostru fiind unul, simte nevoia imperioasă de unitate și în haosul datelor multiple care e experiența pură. Pentru a realiza în haosul experienței unitatea cerută de natura spiritului nostru, acesta creiază o serie de forme în care toarnă materialul confuz al experienței. Această idee kantiană că spiritul nostru se servește de forme de unificare proprii, e un bun câștigaț definitiv de filosofie, observă cu dreptate d. Petrovici.

Nici un gânditor anterior lui Kant, nici Platon și nici marele Descartes și atotînțelegătorul Leibniz, n'au întrevăzut în toată amploarea ei importanța ce o prezintă matematica pentru cunoașterea pozitivă. Există atâta știință într'un domeniu oarecare, câtă matematică poate fi aplicată în acel domeniu de cunoștințe. Calculul numeric, crede Kant, servește nu numai să precizeze o lege științifică, dar el e înșasi cheia de boltă a înțelegerii universului material. În capitolul VI al cărții lui Ion Petrovici cititorul va găsi o constrângătoare motivare cu texte nu se poate mai bine alese a rolului pe care autorul „Criticii Rațiunii Pure” îl atribuie matematicilor.

Iată două din aceste texte: „...Intelectul nostru este originea ordinii universale a naturii, pentru că supune toate fenomenele sub legile sale proprii”... „Intelectul nu-și scoate legile lui din natură, ci dimpotrivă, prescrie naturii legile sale”. Dacă adoptăm concepția

kantiana, spune în substanță autorul cărții despre care vorbim, dispăre marea enigmă a corespondenței ce constatăm între gândire și lumea din afară, și devine inteligibil totodată și succesul matematicilor în studiarea și dezvoltarea științelor naturii.

Altă trăsătură bogată în consecințe a filosofiei lui Kant e faptul că, grație pătrunzătoarelor lui analize, cunoașterea devine pur *umană*, adică relativă la noi. Adevărurile noastre nu sunt valabile decât între și pentru oameni.

Tot Kant e cel ce desăvârșește opera de emancipare a filosofiei moderne de filosofia medievală, prin eliminarea completă a ideii de divinitate din explicarea faptelor naturii: Avem certitudinea caracterului adevărat al unui lucru nu pentru că sub o formă oarecare divinitatea ne-ar garanta acest caracter (Descartes, Malebranche, Berkeley, Leibniz), ci pentru că noțiunea lui se înserează perfect în cadrele spiritului nostru.

La lumina acestor idei deschizătoare de îndepărtate zări spirituale, înțelegem de ce condeiul de obicei atât de cumpătat al lui Ion Petrovici fixează pe hârtie judecați încărcate de stăpânit dar puternic entuziasm al inteligenței: „Apariția lui [Kant], scrie D-sa, schimbă cursul filosofiei moderne, cotindu-l din direcția pe care o primise cândva dela Descartes.... Filosofia kantiana alcătuește Noul Testament al cugetării moderne, care vine să continue, dar să și modifice Vechiul Testament cartesian.... Spiritul său viguros și inovator... a revoluționat lumea ideilor filosofice, deschizând perspective cu totul nouă, indicând soluții inedite, răsturnând felul comun de a vedea.... Filosofia

kantiană nu este numai o piatră de hotar în evoluția cugetării omenești, dar totodată reprezintă un moment hotărâtor în dezvoltarea fiecărui individ care se dedică — permanent sau vremelnic — problemelor filosofice.... Mulți cugetători remarcabili, cu toate că inspirați de dânsa, au căutat sub pretextul perfecționării, s'o înlocuiască. Desigur că unele obiecții pe care le aduceau filosofiei kantiane erau juste și unele modificări binevenite. Totuși e un lucru într'adevăr extraordinar: după o lungă călătorie prin concepțiile posterioare lui Kant, cu tot mirajul unora din ele, și cu toate că uneori ele corespund mai bine cu evoluția științei și progresele experienței — te întorci ca la un adăpost mai sigur sub acoperișul sistemului lui Kant.... Evoluția filosofiei contemporane pare a fi fermecată: simte că nu poate rămânea la Kant, se avântă curajoasă înainte, dar pentru a reveni, ca după o pribegie desamăgită și obositoare, la casa părintească îndărăt.... *Filosofia kantiană e ... o adevărată categorie, apriorică a conștiinței filosofice contemporane....* „De aceea se poate susține că filosofia kantiană „a lovit de oarecare sterilitate sforțările urmașilor ei. Gânditorul care a dus așa de departe cugetarea omenească, este tot acela care, după izbânda lui glorioasă, a înțepenit pentru prea multă vreme evoluția filosofică ulterioară”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Vieța și opera lui Kant*, pp. 7, 9, 10, 11. 265. — Judecata exprimată în acest din urmă citat nu ni se pare c'ar putea fi aplicată, fără importante restricții, întregii evoluții filosofice de după Kant. În orice caz, cu greu ar putea fi aplicată filosofiei lui Schelling și Hegel. Gândirea acestora a luat

Citind aprecierile de mai sus, simți că, pentru autorul cărții vii care e „Vieața și opera lui Kant”, gânditorul dela Königsberg n'a fost un subiect ocazional de simplă curiozitate speculativă. Ghicești că importante idei kantiene fac demult parte constitutivă din substanța însăși a viziunii lui Ion Petrovici despre lume. Ele au intrat cândva nu numai în inteligența, ci în sufletul D-sale, împreună cu tot cortegiul lor de prelungite ecouri sentimentale. Înțelegem astfel regretul exprimat în această melancolică frază: „Ajungând la capătul expunerii plănuite, am rămas cu sentimentul de a fi spus prea puțin, în orice caz de a nu fi înfățișat imaginea operii lui Kant cu toată bogăția cu care o port în mine...”.

Motiv de justificată părere de rău, această impresie de a nu fi spus destul despre un spirit atât de mare și în tovărășia căruia ai petrecut o vieță întreagă de gânditor! Cititorii vor înțelege de sigur regretul Domnului Petrovici, nu credem însă că se vor asocia cu toții la acest sentiment al D-sale. Căci, în definitiv, faptul că autorul cărții „Vieața și opera lui Kant” n'a putut spune mai mult decât a spus, a contribuit, și el, să mărească valoarea cărții. Eliminând ceea ce e mai puțin important, nu ciunțești, ci pui în mai mare lumină ceea ce e important. Opera câștigă astfel în densitate și'n eleganță.

---

naștere și'n unele privințe a crescut în funcțiune de Kant. Dar în funcție, să zic, oarecum negativă, adecă opunându-se acestuia, și bătând, cu glorie și rodnicie mare, căi ce duc spre orizonturi cu totul streine de zarea spirituală în care s'au fixat liniile fundamentale ale gândirii kantiene.

Dar, la lumina unor texte ca cele citate mai sus apar, credem, motivate în deajuns și afirmațiile pe care le făceam la începutul acestor pagini cu privire la importanța ce o are, pentru tânăra noastră cultură filosofică, monografia despre care vorbim.

## II.

Câteva cuvinte acum despre felul în care a știut autorul cărții „Vieța și opera lui Kant“ să ducă la bun sfârșit sarcina ce și-a luat-o asupra-i.

Asemenea altor scrieri ale D-Sale, și această carte, în care elocvența profesorului<sup>1</sup> e indiguită și concentrată de simțul de răspundere al scriitorului, ne confirmă impresia plăcută cu care ne despărțim de orice pagină iscălită de Ion Petrovici, impresie pe care-am formula-o bucuros cam așa: Trecute prin prisma separatoare și ordonatoare a inteligenței D-Sale, ideile cele mai abstracte devin ușor accesibile. Ca privite de pe o înălțime potrivită, ele își limpezesc liniile de frontieră și-și scaldă în lumină de soare conținuturile. Dintr'un material ce putea și se preta să fie elaborat în forma unei disertații uscate, autorul a știut, fără să coboare calitatea gândirii, să facă operă plină de stăpânilă dar palpitantă vieță. Numeroase capitole de gândire abstractă se schimba, la ordinul condeifului de măiestru al lui Ion Petrovici, în lectură ce te leagă cu sufletul tot, nu numai cu inteligența.

---

<sup>1</sup> Conținutul cărții a format mai întâi obiectul unui curs ținut la Universitate.

În același timp, gândirea personală a autorului „Vieții și operii lui Kant“ se lărgește în numeroase locuri, îmbogațind conținutul cărții cu multe și pline de substanță sugestii sintetice. Astfel, sub rețeaua de oțel a ideilor kantiene, întinsă, să zic așa, în etajul monografiei despre Kant, ochiul cititorului atent descopere, retrasă oarecum la parter, puterea constructivă a unei inteligențe ce ridică discret fundamentele pe care se va sprijini într-o zi o viziune personală despre lume și vicață. E acest paralelism interior al cărții Domnului Petrovici dovadă limpede vorbitoare că uneori poate intra într-o scriere despre alții mai multă creație originală decât în numeroase publicații anunțate cu emfază ca opere de pură creație personală.

Elanul cuvântului viu al lecțiilor n'a fost omorât în nicio parte a cărții de slova de plumb a tiparului. Deși formată din contopirea unor lecții universitare, „Vieța și opera lui Kant“ are unitatea organica a lucrului dus la capat printr'o singură destindere a coardelor sufletului. După credința noastră, Ion Petrovici n'a scris niciodată pagini susținute în măsură așa de mare de pasiunea de a storce asentimentul inteligenței ca aceste pagini despre Kant. După ce le-ai citit, rămâi cu impresia că cunoști de acum nu numai articulațiile esențiale ale kantismului, dar că cunoști pâna și sufletul marelui filosof german.

Să mai observăm apoi ca, în gândire, în expresie, nimic n'a fost lasat la voia întâmplării. Marturie



vie că inteligența cuprinzătoare și seriozitatea adevărată nu sunt însușiri ce se exclud, cum e aplicat să creadă Românul „deștept“ și sceptic — sceptic din lene, uneori din neputință de a gândi — și care-și închipuie cu ușurință că deșteptăciunea nu poate fi decât improvizatoare.

Să spunem în sfârșit că autorul cărții „Vieața și opera lui Kant“ arată și de data aceasta, ca totdeauna, mare respect pentru cititorii săi: Cartea e străbălută dela un capat la altul de grija atentă de a prezenta ideile kantiene într'o riguroasă ordine logică; fapt ce le mărește limpezimea; și, dela întâia până la ulla pagina a scrierii, se simte efortul susținut ce-l face autorul ei pentru a găsi forma exterioară care să adereze impecabil la conținut. Poate vraja personalității de gânditor a lui Ion Petrovici se datorește în parte și acestui talent al D-Sale de a îmbina gândirea abstractă cu claritatea excepțională a expresiei. Stilul D-Sale e solid, pentrucă fiecare cuvânt îmbracă o idee de mai înainte luminos elaborată; și e sobru, pentruca cine gândește precis n'are nevoie de culoare prea multă.

Astfel se explică faptul rar că, deși majoritatea scrierilor D-Sale se adresează, prin subiectul lor abstract, unui număr restrâns de cititori, acesta a fost considerabil dela început, și a crescut mereu. Dintre toți autorii noștri de scrieri filosofice, Ion Petrovici e cel ce a reușit în măsură mai mare să trezească interes pentru filosofie în inteligențele românești. Curiozitatea vie cu care-i urmărește activitatea de gân-

ditor un public destul de întins, poate fi considerată deja ca o răsplată a străduințelor și însușirilor D-Sale. Dar mult mai importantă decât acest interes public, — în care poate intra și o doză însemnată de snobism — e judecata măgulitoare pronunțată asupra activității lui Ion Petrovici, în țară și peste hotare de câteva spirite a căror opinie apasă în cântarul valorilor mai greu decât toate popularitățile.

Când timpul ne va da perspectiva justă de dreaptă judecată, se va vedea că, cu toate aparențele și în ciuda unor zgomotoase preocupări profane — dl Petrovici, se știe, a făcut și face politică, — autorul „Teoriei Noțiunilor“ a servit, toată viața, exclusiv la un singur stăpân: la acela care se cheamă spirit. Dar pe aceasta l-a servit cu hărnicie și credință neclintită. Preocupările D-Sale politice vor apare atunci ceea ce, din fericire, au fost într'adevăr: agitație de suprafață, fără rădăcini și ecouri în adâncul personalității D-Sale spirituale. Când va sosi plinirea vremii, se va constata că Ion Petrovici a fost, de treizeci de ani încoace, printre cei mai neșovăitori, mai utili, și mai serioși, slujitori ai culturii în Țara Românească. Existența adevărată a lui Ion Petrovici a fost închinată întregă și fără rezervă serviciului inteligenței. Astfel încât cel ce a scris „Viața și opera lui Kant“ poate nota de pe acum, împreună cu Alain: „În ce mă privește, mi-am făcut drumul în tovărășia câtorva oameni mari, autentici. Restul n'a existat pentru mine...“

**UNANIMISM**

---

„ . . . *Mon enfance parisienne m'a laissé le besoin de ces foules travaillées par la lumière, où l'usure de l'âme se répare si vite.*”

*Jules Romains: „Lucienne”.*

Vieața modernă, cu aspectele-i variate dar extrem de schimbăcioase, s'a manifestat capricioasă și'n lumea artelor. In țările cu producție intelectuală mare, numărul modelor sau, dacă e mai bine zis, al școlilor literare a devenit o cifră greu de fixat. Patruzeci și șapte! a numărat cineva numai în Franța, și numai în cei treizeci de ani din urmă. Incurajate de o societate unde „noutatea” a devenit un criteriu după care se măsoară valorile, școlile literare și modele artistice dispar tot atât de repede cum și răsar. Repede ca și realitățile — uneori himerele — a căror expresie artistică erau.

Ne-am întrebat, în această ordine de idei, dacă unanimismul, al cărui inițiator e Jules Romains, nu e și el o simplă modă? Sau, este el expresia literară a unei realități sociale și morale a secolului nostru? Cu alte cuvinte: găsit-a secolul nostru, în realizarea literară a credinței unanimiste — zicem: „credinței”, căci unanimismul se întemeiază pe o concepție generală de

vieată — găsit-a expresia artistică potrivită a unei tendințe caracteristice a sa?

Dacă da, care e această tendință?

Răspunzând la aceasta din urmă întrebare, vom fi în măsură să arătăm izvorul de inspirație al unanimismului. Iar încercând să lămurim procedeele artistice ale întemeetorului lui, vom răspunde la întrebarea întâi.

Mașina cu vapori, dimpreună cu surorile sale mai tinere și mai sprintene, comprimând distanțele, a făcut posibilă formarea marilor aglomerații umane. Diviziunea muncii putând fi dusă aici foarte departe, interdependența membrilor grupului a crescut mult și ea. Și cu ea a crescut și sentimentul de coeziune al grupului. Această tendință spre formare de mari aglomerații omenești e una din notele caracteristice ale timpului în care trăim.

În interiorul acestor mari aglomerații umane, conștiința colectivă ia, cum se știe, forme mai variate și mai intensive decât în grupările mici, sau în cele împrăștiate pe întinderi relativ mari. Același individ sau grup e polarizat social în mod continuu, cu intensitate variabilă și'n multiple chipuri. Este știut că, sociologia, pentru a avea un obiect de studiu relativ constant și deci mai ușor de supus investigației, examinează viața colectivă mai mult în reziduurile ei (instituții de tot felul) decât în ceea ce prezintă ea trecător, cu aparențe de efemer, de nefixat. Dar, alături de formele de viață colectivă prezentând un oarecare caracter de stabilitate, conștiința colectivă, și cu deose-

bire cea a marilor centre, trăește în pulsații de natură mult mai mobilă, mai discretă, mai obscură oarecum, mai subtilă și mai efemeră totodată. Interferențe sufletești continue au loc între indivizii aceluiași grup, dela individ la grup și întors, dela grup la grup.

Aceste interferențe psihice sunt la temeiul vieții colective care naște și moare în gara unui oraș mare, de ex., pe nesfârșitele și veșnic mișctoarele lui străzi, în biserici și teatre, în metro (Romains: „Poème du métropolitain.”) și'n sălile lui de întruniri.

Sufletul marilor centre, mai exact ceea ce e *perpetuum mobile* în pulsațiile acestui suflet, se naște din sinteza, „nevăzută” dar simțită, a acestor fenomene sociale în continuă oscilație, mereu provizorii, bogate în urmări imprevizibile. În măsură mai mică de sigur, se poate spune acest lucru despre viața colectivităților umane în general. Evident, la alte grupuri decât cele formate de orașele mari, nu numai elementele care interferează sunt mai puțin numeroase, dar și frecvența interferențelor posibile este mai mică.

Raportul dintre aceste nebuloase dar foarte reale forme de conștiință colectivă și faptele sociale studiate de sociologia lui Durkheim, d. ex., este analog cu acela care există între ceea ce Bergson a numit date imediate ale conștiinței și procesele sufletești ce formează obiectul de studiu al psihologiei propriu zise.

O intuiție subtilă și puternică în același timp, intuiția unui poet dublată de aceea a unui om de știință era singură în stare să prindă, în forme exprimabile și comunicabile, aceste fragile fenomene ale conștiinței

colective. Traite de toată lumea, abia întrezărite de unii, aceste forme de viață umană au fost „văzute” de Jules Romains, concret cum nu le văzuse nimenea înainte de el. Intr’un anumit sens, se poate susține că autorul romanului „Mort de quelqu’un” este descoperitorul lor.

Viziunea unanimistă este percepțiunea directă a acestor veșnic mișcătoare forme de viață. Exaltarea lirică a acestei specifice forme de conștiință — în care trăim cu toții și care ne depășește — e ceea ce se cheamă unanimism: „Alors le groupe des femmes, scribe Romains, exista, avec cette âme confuze et bondissante qu’ont les foules des églises. Comme elles, ... il peina une minute, pour incarner certains rêves de l’homme: *l’être qui se sent tout, et la vie qui ne finit pas.*”<sup>1</sup>

Am subliniat această ultimă frază. Opera celui ce a scris „Puissances de Paris” și „Un être en marche”, operă realizată în toate genurile literare, este elaborarea artistică a concepției pe care o exprimă condensat fraza acum subliniată.

Ar fi poate exagerat să susținem că Jules Romains n’a avut într’un anume sens predecesori. Romanul și poezia veacului trecut au arătat adesea, se știe, interes vieții grupurilor omenești. Zola și Verhaeren au avut, incontestabil, influență asupra lui Romains. În volumul

---

<sup>1</sup> Toate sublinierile, întâlnite de cititor în acest eseu sunt ale noastre.

său de poezii intitulat „La vie unanime” găsim ecouri din „Villes tentaculaires”.

Dar, intuiția vieții colective la Zola și la Verhaeren e oarecum anatomică, dacă ni se îngăduie expresia. Aceștia privesc grupurile umane din afară, ca date, ca rezultate așa zice. Pe când Jules Romains ne sugerează o viziune genetică a grupului. El se așează în interiorul, în inima pulsatoare a acestuia. Ne face să asistăm astfel la nașterea conștiinței confuze a grupului, la oscilările și palpăirile ei, la creșterea, la moartea ei.

Nimic mai sugestiv în acest sens decât titlul unui volum de poeme al său: „Un être en marche”. Romains plimbă adesea un grup uman printre alte grupuri, notând, cu finețe mare, variațiile pulsului psihic pe care le suferă atât grupul în mișcare, cât și grupurile ajunse în contact cu el (d. ex., un pensionat de fete la plimbare).

În „Mort de quelqu'un” vedem răsunetul „social” pe care-l produce moartea mecanicului Jacques Godard, om de umilă condiție socială, un „oarecare” (un quelconque): Jacques Godard „exista cu moderație prin sine însuși; și exista abia, prin ceilalți”. Moartea lui încheagă în grup pe numeroșii locatari ai casei de raport din popularul și populatul cartier Ménilmontant: „Casa era cu totul schimbată. În ajun, abia exista. Familiile se izolau și blamau proprietarul care făcuse pereți prea subțiri.” Iar scara casei, înainte de moartea lui Godard nu era decât „o spirală de aer rece, din care urca un svon vag de scoică marină”. După moar-



te însă, „casa fierbea; din trupul lui Godard se eliberase, cu cel din urmă suflu, o putere de care casa avea nevoie . . . Apartamentele palpitau unul către altul, din cauza mortului. Și totul se amesteca în spațiul scării”.

Iar la vestea morții lui Godard, adusă de o telegramă din Paris, satul din Auvergne, satul lui natal, „nu mai era numai câteva granulații albe, ici și colo, pe pământul acoperit de vegetație. El se lega în zale elastice. Se aranja într'o plasă fragilă pe care o făceau să tremure clopotele de amiazi. Acesta fu momentul în care Jacques Godard intră în sat spre a-și trăi a doua viață a sa. Aceasta începu prin cuvinte îngânate de un baietel într'o bucătărie [băiatul care duce părinților lui Godard telegrama], în fața unei mese pe care fumegau doua oale. Ea [a doua viață a lui Godard] se umflă într'un țipăt mare, deveni văicăreală, se ghemui pare c'ar fi voit să se muște și să se omoare. Apoi ieși, urcă străbătând curtea și se duse pe cele drumuri. Satul o absorbi repede. Când sună de amiazi, un bărbat intra în casa din capul satului și spunea înainte de a se așeza: „Știi, Mariano, se pare că fiul lui Godard, Parisianul, a murit.”

Iată acum și scena, admirabil prinsă și redată cu rară finețe, când pleacă bătrânul Godard la Paris, la înmormântarea fiului său: După ce moșul făcuse o bucată de cale pe jos, urcă în diligența poștei care avea să-l duca până la gara cea mai apropiată: „Moșneagul nu îndrăzni la început să se așeze în tihnă; să-și întinda picioarele, să-și razeme spatele de peretele dili-

genței. Era cel din urma venit. Și-aștepta sa se obișnuiască grupul cu prezența sa. Toți călătorii îl fixară câteva clipe: Simțea puterile lor încrucișându-se în el ca acele unui tricotaj. Incetul cu incetul, dreptul moșneagului de a fi acolo creștea. Timpul se strecurase între trupul său și celelalte corpuri, formând un cleiu. Moșneagul îndrăzni să se tragă puțin înapoi, și să se razeme. Intr'adevăr, acum intra în grup, nu mai era numai aruncat acolo, se cufunda în grup. Omenii nu-l mai fixau . . ., sufletu-i era acum asemenea celorlalte suflete. Tuși. Cunoștea aproape pe toți călătorii... Tăcut, având cele două șiruri față 'n față, grupul era ca o gură închisă ale cărei fălci se împreună. Sufletul [grupului] oscila între trupurile așezate față 'n față; nu exista într'adevăr un centru; dar ceva mai sus decât capetele, sub plafonul de lemn vârgat, visurile se echilibrau."

Textele ar putea fi înmulțite la nesfârșit. Le-am citat pe acestea, luate aproape la întâmplare, spre a da cititorului oarecare material concret pentru ilustrarea celor spuse teoretic în cursul precedentelor noastre desvoltări.

\*

Decât, materia de inspirație, oricât de bogată și de nouă ar fi, nu e, se știe, condiție suficientă pentru a asigura reușita și dăinuirea unei școli literare. Găsirea unei forme de expresie artistice, clară și sobră în același timp, era o a doua condiție indispensabilă.

Autorul volumului „Amour couleur de Paris” ela-

boră această expresie literară, cu voință lucidă — poate prea lucida uneori — și cu măestrie remarcabilă. A știut să exprime cu cea mai mare economie verbală — adesea în două cuvinte — mișcări și nuanțe sufletești pentru exprimarea cărora un spirit lipsit de talent și mai puțin disciplinat ar fi trebuit să facă discursuri lungi. A găsit imagini proaspete; totdeauna concrete și aproape toate sugerând mișcare, acțiune.

Astfel, abstracții și obiecte moarte, devin, în scrisul lui Romains, subiecte de propoziții cu verb transitiv: „L'intérieur n'eut plus le courage de sa forme, il ouvrit la portière et les gens sortirent”. Sau: „L'enterrement souffrait de désir; les hommes auraient voulu prendre le trot”. „La boutique lui renvoyait la mort de son fils attédie et illuminée.”

Părinții lui Godard sunt foarte bătrâni. Nu și-au văzut fiul, el însuși bătrân, decât foarte rar, și pentru scurtă vreme. De douăzeci de ani Jacques Godard nici nu mai fusese în satul său din Auvergne. E lucru natural deci ca Jacques să trăiască în amintirea bătrânilor „plus près de sa naissance”. Iată acum fraza care, în trei cuvinte, rezumă admirabil întreaga situație: „Il existait en patois.” Când trece diligența care duce pe bătrân la gară: „Trop étroite pour contenir tout de fracas, la rue se dilatait sur son passage, écartait ses murailles dans l'ombre, comme une bouche que gonfle un cri.”

Înainte porții pe unde vor scoate mortul, s'a adunat lume multă, lăsând în fața ieșirii un loc gol, destul de mare, pentru ca sicriul să poată fi scos fără difi-

cultate: „En face de la porte tenturée l'air diminuait entre les hommes. A cause du cercueil, la rue durcissait . . . Un arc de foule vibre ainsi, les pointes appuyées à la muraille de la maison, comme si le mort était une flèche qu'il allait lancer à travers tout.”

Un tren în mișcare, la o curbă: „Tout le train résistait à la torsion. Il était pareil à une épée qu'on entre de force dans un fourreau courbe.”

Un alt tren, încărcat de lume oprește într'o gară. Peste câteva minute are să plece. Așteptând plecarea trenului, fiecare călător „allongeait une volonté jusqu'à la machine”.

În sfârșit, înainte de a termina cu acest lung șir de citații — pe care nu le-am tradus, pentru ca forța expresiei să nu slăbească cumva prin traducere—încauna: Diligența poștei are șapte călători și e de douăzeci de minute în drum. La o cotitură a drumului, văcarul din Malabrais se urcă pe imperiala diligenței: „Depuis vingt minutes, là où le groupe ne connaissait que son bruit, un vacher pensait à quelque chose. Puis on en fut un peu gêné. On ne pouvait oublier qu'il était là-haut, n'y sentir, comme avant, que des bagages secoués, et que l'air du soir. Mais l'âme [du groupe] s'affaiblissait en s'étirant jusqu'à lui. On n'avait plus l'impression d'être une famille à table. L'âme vacillait comme le flamme d'une lanterne quand une vitre s'est cassée.”

Cu astfel de mijloace simple, Jules Romains a reușit deci să dea expresie potrivită originalei intuiții artistice pe care a adus-o. Romains a reușit chiar să gă-

seasca o formă de expresie clasică pentru o materie care e numai mișcare, pâlpare, oarecum numai devenire. Dacă clasicismul e arta de a exprima maximum spunând minimum, cum îl definise André Gide, apoi cuvântul poate fi folosit fără exagerare și când e vorba de stilul lui Romain.

Voind să-și rezerve completă libertate în ce privește materia literară, Gide ceruse, se știe, disciplină clasică numai cu privire la formă. Ca motive de inspirație, Gide e romantic, individualist fecund, uneori însă bolnăvicios. Jules Romain a reușit să realizeze și 'n ce privește materia artei sale programul clasic.

Unii reprezentanți francezi ai neotomismului s'au plâns că literaturii franceze moderne i-ar lipsi obiectul. Ea ar fi „în căutarea obiectului pierdut”. În felul lui, întemeetorul unanimismului i-a găsit un obiect: toată opera lui e îndreptată oarecum în afară, spre grupuri, spre social, nu spre insul izolat; spre ambianța colectivă în care se mișcă grupurile, nu spre adâncimile anarhice ale vieții psihice a insului.

De aci optimismul lui Romain. De aci dragostea lui de aer proaspăt, de mișcare, de acțiune, de obiecte, de concret. De aci râsul lui. Deschizând larg brațele în fața lumii exterioare, sensibile, Romain a creat o concepție literară și o artă realista care are mari posibilități de primenire neîncetată. Temperament poetic din naștere, autorul „Odelor și Rugăciunilor” a aplicat doctrina unanimistă și 'n dramă, și 'n roman, dovedind și prin aceasta fecunditatea ei.

Dar chiar și 'n poezia lirică a sa am căuta înzadar

exaltarea eului. Lirismul lui Romain s exaltă vieța în general, vieța comunităților, a orașelor mari, acțiunea de tot felul. Dar și aici, lirismul său nu e sete neastâmpărată după imposibil. Nevoia de comuniune cu absolutul e ponderată printr'un fel de neîncredere pe care acest voluntar o are față de propriile sale înduioșeri . . . Adesea știe să găsească tonul unui limbaj naiv care farmecă, ton voit, dar neafectat.

•

Prin unele din laturile lui, unanimismul ar fi putut degenera în romantism anarhic, sau chiar în sentimentalism vag și răsuflat. Arta virilă și adesea supărător de conștientă și de voluntara a întemeetorului lui a reușit să împrăștie negurile sentimentale până și într'o materie relativ rebelă.

În „Lucienne” de exemplu, Romain s a scris romanul de dragoste al unei profesoare de muzică, în provincie. Poetul liric a cedat, tocmai aici, complect locul romanțierului. Pe toate paginile cărții, cititorul e izbit de o lumină poate exagerat de clară. Voința de clasicism e evidentă, prea evidentă. Acest roman de dragoste uimește prin răceala lui, dar prezintă comparat cu „Mort de quelqu'un” un sensibil și binevenit progres: scheletul doctrinar al povestei e mai discret. „Mort de quelqu'un” însă, la rândul lui, e, în privința aceasta, neasemănat mai reușit decât „Puissances de Paris”, unde întâlnim ideologul la tot pasul, și unde autorul alunecă mereu în didacticism, care displace. Nu arareori ac-

centul e prea autoritar și imaginația prea terorizată de inteligență. Adesea simțim nevoie de mai multă spontaneitate și de mai puțină luciditate.

Cu toate acestea, virilitatea artistică acum analizată, era poate necesară pentru elaborarea „clasică” a materialului care, cum spuneam mai sus, are o structură extrem de nestabilă, de lipsită de contur, de pro-teică. Numai voința fermă a unui artist iubitor al forme-i clasice era în stare să înlăture aici pericolul unei alunecări în wertherianism morbid.

Se știe că restaurarea unui ideal clasic în artă au mai încercat-o și alții. Dar unii, lipsindu-le cu desă-vârșire viziunea concretă a realității înconjurătoare, n'au făcut decât să îmbrace în forme împrumutate un conținut scos din dulapurile bibliotecilor. Romain s'a dat clasicismului modern un obiect modern: o anumită față a fenomenului social. N'a renunțat la bogăția experienței moderne, dar a turnat materia scoasă din această complexă experiență într'o formă veche, clasică.

\*

Vieța destul de lungă a unanimismului — 1904 — ar fi o dovadă în plus că el este expresia potrivită a unor tendințe caracteristice ale veacului nostru. Talentul viguros al inițiatorului a contribuit, în măsură preponderentă fără îndoială, la această longevitate. Am văzut însă că însuși materialul căruia unanimismul s'a străduit să-i găsească o expresie literară cât mai aproape de cea clasică, este scos dintr'o realitate so-

cială proprie timpului nostru de mari aglomerații umane.

În sfârșit, cine știe dacă viitorul — care s'ar putea să fie al marilor masse — nu va veni să îmbie și mai stăruiitor artei literare de mâine un material ca cel pe care unanimismul a căutat să-l elaboreze cu precădere? Atunci, invenția lui Romaines ar putea fi considerată, eventual, ca anticipație a uneia dintre formele de realizare posibile a artei poetice și scriitoricești a viitorului . . .



# CUPRINSUL

|                                  | <u>Pagina</u> |
|----------------------------------|---------------|
| Minune greacă .. .. .            | 7             |
| Descartes .. .. .                | 39            |
| Pascal .. .. .                   | 71            |
| Hegel .. .. .                    | 85            |
| Taine .. .. .                    | 149           |
| Faguet .. .. .                   | 165           |
| Unamuno .. .. .                  | 183           |
| Rațional și irațional .. .. .    | 195           |
| Prinos românesc lui Kant .. .. . | 241           |
| Unanimism .. .. .                | 257           |

ACEASTĂ CARTE S'A TIPĂRIT IN  
EDITURA ZIARULUI „ȚARA“ DIN  
SIBIU, ÎN 1943, LUNA IUNIE. TIPĂ-  
RIREA EI S'A FĂCUT ȘI CU SPRI-  
JINUL DAT DE UNIVERSITATEA DIN  
CLUJ, PRIN RECTORUL EI, DOCTO-  
RUL IULIU HAȚIEGANU, CĂRUIA  
ÎI EXPRIMĂM AICI VIILE NOASTRE  
MULȚUMIRI.

S I B I U  
T I P O G R A F I A K R A F F T & D R O T L E F F

Depozit la „Cartea Românească” din Cluj  
Sibiu, Str. Regina Maria 31

**Prețul Lei 420.—**