

LUCIAN BLAGA

TRILOGIA CUNOAȘTERII



HUMANITAS

LUCIAN BLAGA
Trilogia cunoașterii

© Humanitas, 2012 (ediția print)
© Humanitas, 2013 (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-4175-5 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Schiță biobibliografică

Lucian Blaga s-a născut la Sebeș, pe 9 mai 1895. A decedat la Cluj, pe 6 mai 1961, și, la dorința lui, a fost înmormântat în Lancrăm. Urmează școala primară germană la Sebeș (1902–1906), apoi Liceul „Andrei Șaguna” (1906–1914) la Brașov. La bacalaureat prezintă „Teoria relativității” (restrânsă) de Albert Einstein. Se înscrie la teologie, ca mulți ardeleni, pentru a evita înrolarea în armata austro-ungară. În anii 1916–1920 studiază filozofia și biologia la Viena, unde o cunoaște pe viitoarea soție, Cornelia Brediceanu, studentă la Medicină. În 1919 debutează cu *Poemele luminii* și *Pietre pentru templul meu* (aforisme și însemnări), primite deosebit de bine de criticii vremii. În 1920 susține la Viena doctoratul cu teza „Kultur und Erkenntnis”. Se căsătorește și se stabilește la Cluj. Candidează pentru un post în învățământ la Universitatea din Cluj, dar nu este acceptat. Colaborează cu articole și eseuri la diferite reviste (*Patria*, *Voința*, *Gândirea*, *Adevărul Literar și Artistic*, *Universul literar*, *Cuvântul* ș.a.). Publică piese de teatru, volume de poezii, volume de eseuri și studii. În 1924 se stabilește cu soția la Lugoj, unde Cornelia își deschide, în casa părintească, un cabinet stomatologic. Este numit atașat de presă la Varșovia (1926), la Praga și apoi la Berna (1928–1932), Viena (1932–1936), Berna (1937). În 1930 începe elaborarea și publicarea operei filozofice: *Trilogia cunoașterii: Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică* (dedicat lui Nicolae Titulescu), *Cenzura transcendentă* (1930–1934); *Trilogia culturii: Orizont și stil, Spațiul mioritic, Geneza metaforei și sensul culturii* (1935–1937); *Trilogia valorilor: Știință și creație, Despre gândirea magică, Religie și spirit, Artă și valoare* (1938–1942). În februarie 1938 este, pentru numai câteva săptămâni, ministru subsecretar de stat la Externe, apoi ministru plenipotențiar la Lisabona. În anii petrecuți în serviciul diplomatic continuă eforturile de a ajunge profesor universitar. În 1936–1937 este ales membru plin al Academiei Române. Discursul de recepție este

„Elogiul satului românesc“. În toamna anului 1938, la Cluj, ține lecția de deschidere a „Catedrei de filosofia culturii“ și este numit profesor universitar. La începutul anului 1939 îi solicită regelui Carol II rechemarea din diplomație. În 1939 se stabilește la Cluj ca profesor universitar. După Dictatul de la Viena (august 1940) se refugiază la Sibiu împreună cu Universitatea Regele Ferdinand I. În 1942–1943 înființează și conduce revista de filozofie *Saeculum*, la care colaborează Constantin Noica, Zevedei Barbu ș.a. Începând din 1942 publică, la Fundațiile Regale, „edițiile definitive“ ale operelor: *Poezii* și cele trei *Trilogii*. Își tipărește ediția definitivă a *Operei dramatice* la Editura Dacia Traiana din Sibiu. În 1946 se întoarce cu universitatea la Cluj. Este perioada în care încep atacurile împotriva lui (Lucrețiu Pătrășcanu, Nestor Ignat ș.a.). În 1946 își dă demisia public din PNP (partid înființat ca anexă a PCR), a cărei orientare nu o putea accepta. Între 1946 și 1948 publică ultimele două cursuri litografiate, pe care le include în planul Trilogiilor conform „Testamentului editorial“. În 1948 este exclus din viața publică, adică din Universitate și Academie. Lucrările lui sunt eliminate din programele analitice, din biblioteci și bibliografii. Numele lui poate fi citat numai ca exemplu ideologic negativ, „dușman de clasă“. Nu mai poate publica lucrări originale. Începând din 1951 traduce *Faust* de Goethe, versiune care apare în 1955. Între 1950 și 1960 traduce din lirica universală și selecții din operele lui Lessing, care i se publică. Din 1948 până în 1951 lucrează la Institutul de Filozofie, și, între 1951 și 1959, la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei. În 1959 se pensionează, o pensie de la Uniunea Scriitorilor, singurul for din care nu a fost eliminat. Între 1946 și 1960 își încheie sistemul filozofic, scrie pentru sertar câteva cicluri de poezii, *Hronicul și cântecul vârstelor* și romanul *Luntrea lui Caron* (în două redactări), conferințe și aforisme. În 1956 este propus, în străinătate, pentru Premiul Nobel. Își definitivează pentru tipar aproape toate lucrările de sertar. În august 1959 redactează de mână un „Testament editorial“. În ce privește opera originală, moare ca *autor interzis*. La aproape doi ani după moarte îi apar primele antologii de poezie și apoi, încet, alte lucrări. Romanul *Luntrea lui Caron* este publicat în prima ediție la Editura Humanitas în 1990.

Notă asupra ediției

Volumul *Trilogia cunoașterii* cuprinde prima trilogie din „sistemul filozofic” al lui Lucian Blaga. În legătură cu aceasta, Lucian Blaga a redactat în 1959 un „Testament editorial”, pe care îl reproducem în continuare:

„Dacă s-ar întâmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filozofică, doresc ca urmașii mei să se îngrijească de acest lucru. Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filozofic, pe care îl socot încheiat. Cele 15 volume sunt: *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică*, *Cenzura transcendentă*, *Orizont și stil*, *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei și sensul culturii*, *Artă și valoare*, *Despre gândirea magică*, *Religie și spirit*, *Știință și creație*, *Diferențialele divine*, *Despre conștiința filozofică*, *Aspecte antropologice*, *Experimentul și spiritul matematic*, *Ființa istorică*. Sistemul are o arhitectură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri împărțite astfel:

Trilogia cunoașterii

1. *Despre conștiința filozofică* (manuscris, litografiat)
 - I. *Eonul dogmatic*
 - II. *Cunoașterea luciferică*
 - III. *Cenzura transcendentă*
2. Supliment: *Experimentul și spiritul matematic* (manuscris)

Trilogia culturii

- I. *Orizont și stil*
- II. *Spațiul mioritic*
- III. *Geneza metaforei și sensul culturii*

Trilogia valorilor

- I. Știință și creație
- II. Gândire magică și religie
 - 1. Despre gândirea magică
 - 2. Religie și spirit
- III. Artă și valoare

Trilogia Cosmologică

- I. Diferențialele divine
- II. Aspecte antropologice (litografiat)
- III. Ființa istorică (manuscris)

Baza editării trebuie s-o formeze trilogiile și volumele tipărite, litografiate sau manuscrise ce se găsesc în biblioteca mea. Să se țină exact seamă de «corecturile» ce le-am făcut eu personal în aceste cărți.

Lucian Blaga
Cluj, 25 august 1959“

Tot în perioada în care a redactat „Testamentul editorial“ de mai sus, Lucian Blaga i-a dictat soției sale, Cornelia Blaga, următoarele considerații privind „sistemul“ său filozofic:

„De câteva luni lucrez la cea din urmă carte făcând parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică*. Expun în ea o seamă de idei despre om ca ființă istorică. Începusem această lucrare încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole. Alte probleme trebuiau lămurite mai întâi. În cei 15 ani ce s-au scurs de la război încoace m-am închinat cu osebire poeziei. Dar am scris și câteva volume de filozofie. Prin anii '35 intenția mea era să dezvolt ideile filozofice în 5 trilogii. Câteva din ele au apărut, părți din celelalte au fost redactate. Acum că mă apropiu de desăvârșirea *Ființei istorice*, am hotărât să reduc planul trilogiilor, fixându-le la patru.“

„Ce m-a determinat să refac planul trilogiilor în acest chip? Mai întâi, împrejurarea că sistemul meu a sporit cu unele lucrări ce nu figurau în proiectul inițial. Asemenea lucrări sunt: *Despre conștiința filozofică*, un

fel de introducere în filozofie în general; o amplă deslușire a conștiinței filozofice. O altă lucrare ce nu figura în proiectul inițial este: *Experimentul și spiritul matematic*, în care dau o filozofie a «științei exacte» de astăzi, completând cu aceasta teoria cunoașterii. O altă împrejurare, mult mai serioasă, ce m-a determinat să reduc planul trilogiilor la patru este aceasta: vreo trei lucrări urmau să se ocupe de unele chestiuni foarte «problematic» și «deocheate», cum ar fi aceea a fenomenelor parapsihologice. Găsesc că este mai conform cu spiritul rigoarei, ce m-a călăuzit întotdeauna, să mă ocup de atari chestiuni în proza mea literară, atribuind anume ideii unui filozof fictiv (*n.red.: Luntrea lui Caron*). Mai urma să mă ocup și de o seamă de probleme în legătură cu «existența creatoare», de implicatele acesteia și de raportul cu moralitatea etc. Dar, astăzi găsesc că aceste probleme pot fi tratate mai sprinten și mai eficace sub formă de «aforisme», de observații, de *aperçu-uri* în cadrul unor conversații ce au darul să netezească asperitățile colțuroase ale unei gândiri, pe care, de altfel, niciodată n-am dorit-o prea «sistematică».

Proza literară la care se referă autorul în acest din urmă citat este romanul *Luntrea lui Caron*, apărut abia în 1990, la Editura Humanitas. Unele fragmente, referitoare la procesul de creație sau la geneza anumitor lucrări, au apărut în periodice.

Întocmai ca și pentru volumele precedente, s-au respectat indicațiile autorului, transcriindu-se forma definitivă destinată de el tiparului.

În ce privește lucrările conținute în acest volum sunt de menționat:

Fragmente din *Eonul dogmatic* au apărut în revista *Gândirea*, în 1930 și 1931, iar volumul a apărut, în prima ediție, în 1931 la București, Editura Cartea Românească, 205 p., fiind dedicată „Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis, minții alese, cu frățească iubire”.

Capitole din volumul *Cunoașterea luciferică* apar în *Gândirea*, în 1932 și 1933, iar în prima ediție lucrarea se publică la Sibiu, Tiparul Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiană”, 1933, 194 p., cu coperta de Hugo Ulrich, Viena, și poartă dedicația: „Domnului Nicolae Titulescu, omagiu omului, închinare dialecticianului”.

Introducerea la *Cenzura transcendentă* apare în revista *Vremea* din 25 martie 1934. În prima ediție, cartea apare la București, Editura Cartea Românească, 1934, 219 p.

Toate aceste trei lucrări sunt cuprinse într-un volum, sub titlul *Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, 458 p. După 1948, aceste lucrări nu au mai fost reeditate până în 1983, când au apărut la Editura Minerva. Ulterior, ele au apărut, în volume de sine stătătoare, la Editura Humanitas.

Lucrarea *Despre conștiința filozofică* apare, în primă ediție (fasc. I și II, curs) la Cluj, Lito – Schildkraut, 1947, 232 p. Mențiune: „Curs ținut la Facultatea de Litere și Filozofie – Cluj, în anul universitar 1946–1947“. Ediția a doua apare la Timișoara, Editura Facla, 1974, 179 p., îngrijită de Dorli Blaga și Ion Maxim, cu un studiu introductiv de Henri Wald. A treia ediție apare la Editura Minerva, București, 1983. Ultima reeditare a fost cea de la Editura Humanitas, București, 2003.

Experimentul și spiritul matematic, lucrare scrisă între 1949 și 1953, apare postum, în prima ediție, la București, Editura Științifică, 1969, 243 p., cu o prefață de Călina Mare. A doua ediție apare la Editura Minerva, în 1983, iar a treia ediție – la Editura Humanitas, în 2003.

Țin să le mulțumesc, postum, prof. univ. Al. Tănase și acad. Mihnea Gheorghiu, care, prin sprijinul lor, au făcut posibilă apariția, în condițiile știute din 1983, a acestei lucrări, pe care am putut astfel să o trimit la marile biblioteci din Occident.

ianuarie 2012

Dorli Blaga

*

În intenția de a îi oferi cititorului român o ediție modernă a *Trilogiei cunoașterii*, menită să ușureze receptarea operei lui Lucian Blaga de către cei interesați mai degrabă de conținutul filozofic decât de forma filologică a lucrărilor, am actualizat textele din volumul de față potrivit normelor academice în vigoare, păstrând însă cele mai multe dintre formele de limbă caracteristice perioadei, precum și ideile autorului. Cuvintele sau expresiile în limbi străine sunt redactate cu caractere cursive. Cuvintele sanscrite au fost transliterate potrivit normelor științifice acceptate. Cele câteva inadvertențe de redactare și erori de culegere au fost îndreptate tacit, iar punctuația (cu precădere o anumită dispunere a virgulelor specifică, se pare, lui Blaga) a fost păstrată doar în măsura în

care nu contravenea normelor gramaticale ale limbii române.
Intervențiile plasate între paranteze drepte îi aparțin editorului.

Editura

DESPRE CONȘTIINȚA FILOZOFICĂ

Considerații introductive

Oricine e înzestrat cu aptitudinile spirituale necesare, receptive și de spontaneitate, poate să ajungă, încetul cu încetul, la înjghebarea unei conștiințe filozofice. În domeniul filozofiei, situația nu ni se pare să fie deosebită de aceea ce ne întâmpină în ținuturile artei, unde, prin deprinderea puterilor și prin familiarizarea cu operele, poți, pe temeiul înnăscut al unei sensibilități firești, să-ți constitui o conștiință artistică. Înfiriparea unei conștiințe specifice este condiționată, atât în domeniul filozofic, cât și [în] cel artistic, de o îndelungată experiență prin ținuturile corespunzătoare, adică de un contact asiduu cu modul marilor creatori, de un susținut efort de asimilare a operelor existente, dar, pe cât cu putință, și de un exercițiu pe măsura lor, a facultăților spirituale angajate de la sine în atari preocupări.

Evident, orice luare în considerare a „conștiinței filozofice” în vederea unei lămuriri a aspectelor ei posibile devine operantă numai dacă pornim de la convingerea că gândirea filozofică își are, printre celelalte preocupări ale spiritului omenesc, autonomia și ființa ei aparte. „Conștiința filozofică” trebuie s-o înțelegem într-un fel ca o răsfrângere în spirit, mai mult sau mai puțin lucidă, a situației în chestiune. Cel ce și-a alcătuit, cu suficient discernământ și datorită unui proces multiplu condiționat, o conștiință filozofică știe foarte bine că filozofia, într-o cuprindere de ansamblu, își are „ființa” și „autonomia” ei. Acestei autonomii și acestei ființe vom încerca să-i dăm un relief în paginile de față. Ne vom strădui, cu alte cuvinte, să scrutăm structura intimă a gândirii filozofice, și aceasta călăuziți în primul rând de ținta de a înlesni și celor cu mai puțină umblare prin acest domeniu constituirea unei conștiințe filozofice.

Ținem departe de noi orice gând de a echivala în vreun sens oarecare gândirea și preocupările filozofice cu ceea ce am hotărât a numi „conștiință filozofică”. Conștiința filozofică o socotim doar ca un „joc

secund“, ca un apendice foarte treaz al filozofiei sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei înseși și intrate, firește, în sânge sub înfățișarea unor atitudini bine consolidate. Filozofului și celui ce se ocupă cu filozofia nu le incumbă numaidecât datoria de a-și alcătui și o „conștiință filozofică“; ei pot să neglijeze până la un punct această tovarășă cu puțință a spiritului în exercițiul său filozofic și să se încreadă în instinctul lor. Totuși, „conștiința filozofică“ va fi utilă celui ce și-o însușește exact în măsura în care, bunăoară, conștiința artistică este de un ideal folos creatorului de artă și celui ce vrea să se bucure de diversele valori obiectivate în opere. Conștiința filozofică creează inteligențelor și spiritelor receptive cel mai prielnic climat pentru aprecierea justă a unei filozofii oarecare, dar poate, în același sens, să călăuzească, în cercetările, analizele, sintezele, intuițiile și construcțiile sale, și pe filozoful de vocație, dându-i o pondere în tot ce întreprinde.

Drept puncte de reper în cercetarea noastră cu privire la ființa și autonomia gândirii filozofice ne vor servi momentele cele mai importante și cele mai rodnice din istoria filozofiei. Nu vom cere nimănui să opteze în prealabil pentru o anumită filozofie. Nu vrem să închidem zările cu o asemenea „fixare“. Din contră, ne vom impune tot timpul atitudinea de a fi cât mai neutri în aprecierea diverselor concepții filozofice, în cadrul unor criterii foarte largi și elastice, și făcând oarecum aproape o totală abstracție de valabilitatea așa-zisă „obiectivă“ a lor. Vom privi concepțiile filozofice ca produse ale spiritului, cu acel interes ce trebuie să-l acordăm în general productivității în sine, independent de orice raportare prea strictă la „realitate“. În considerarea concepțiilor filozofice nu vom arăta preferințe și nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiționată adeziune sau nonacceptare. În cursul istoriei spiritului uman au apărut cele mai diferite gânduri filozofice, când într-o formă mai rapsodică, când în forma accentuat sistematică a unor „discipline“ particulare sau a unor viziuni complexe asupra lumii și vieții. Le vom privi ca atare, ca *apariții istorice*, și, privindu-le, nu ne vom lăsa conduși de alte măsuri de prețuire decât de acelea de care e călăuzit în general, să zicem, un istoric al filozofiei. Cu toate acestea, intenția noastră nu este câtuși de puțin aceea de a face în vreun chip oarecare *istorie* a filozofiei, nici măcar în racursi. Nu. Ne simțim îndrumați spre scrutarea unei ființe și a unei autonomii, în vederea

constituirii unei „conștiințe“.

Intenția noastră este aceea de a asigura, din cât mai multe puncte de vedere, temeiul „conștiinței filozofice“ și, prin urmare, de a lămuri în prealabil structura gândirii filozofice, figura și profilul ei, care, datorită felului lor sui-generis, pot alcătui piatra unghiulară a unui asemenea temei. O atare lămurire cere, firește, o documentare cât mai amplă și în același timp cât mai impersonală. O documentare amplă și impersonală. Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atâtor filozofi care, vorbind despre ființa gândirii filozofice, polarizează totul în jurul propriei lor „metode“. Acești filozofi prezintă abaterile și mișcările pline de sinuozități și de accidente ale filozofiei ca tot atâtea convulsii prin care gândirea omenească a trebuit să treacă până să ajungă a naște *metoda* „absolută“, proprie fiecăruia dintre ei. Astfel, Hegel vedea în peripețiile filozofiei strădaniile acesteia de a da la lumină metoda dialectică cu care, după opinia sa și de la el începând, filozofia se va identifica până în veacul veacului. La fel, Bergson va dibui în istoria filozofiei – și prin desigurile ei – trecând un singur elan, care va culmina, după părerea sa, în elaborarea metodei intuiției, singura menită să ne salte în „absolut“. Cu atari „polarizări“, cauza filozofiei, și mai ales a „conștiinței filozofice“, rămâne prea puțin servită. Dacă dorim să învederăm ființa și autonomia filozofiei, trebuie să dăm *istoriei* o mai mare șansă de a se pronunța. Numai această cale deschide speratele orizonturi pentru cercetarea ce ne-am propus. Substanțele și motivele filozofiei sunt atât de variate, și gândirea filozofică a înflorit și a dat în pârg în atâtea chipuri, încât istoria ei nu ni se pare, în esență, mult mai puțin bogată decât istoria artelor, de pildă. Cu argumentele ce ni le pune la îndemână desfășurarea atât de amplă și de spectaculoasă a gândului filozofic după locuri și timpuri, vom constrânge repede la amuțire orice subiectivism egocentric al gânditorilor care au căutat să definească filozofia în lumina unor criterii prea personale. Însărcinându-ne să determinăm miezul și confiniile filozofiei, va trebui, mai mult decât în orice altă împrejurare, să ne punem la încercare elasticitatea spiritului.

Să facem un mic efort de a ne apropia de subiectul nostru. E cazul, poate, să vorbim mai înainte de orice despre sentimentul cel mai intim pe care gândirea filozofică, ce prinde înfățișare într-o concepție nouă, e în stare să ni-l comunice la cea dintâi luare de contact cu ea. Cititorii își

aduc desigur aminte de cuvintele memorabile pe care Immanuel Kant le-a însemnat în una din cărțile sale cu privire la geneza filozofiei sale „critice“. Kant mărturisește că, până la un moment dat, el, ca gânditor, era îmbrobodit de un „somn dogmatic“ din care l-a „trezit“ întâlnirea norocoasă cu opera filozofului englez David Hume. Kant rezumă în cele câteva cuvinte o situație în care se găsea și sentimentul ce l-a stârnit în el gândirea unui filozof de seamă și într-un anume chip orientat al epocii. Fără îndoială că semnificația concretă a cuvintelor lui Kant e legată de o împrejurare istorică precisă. Se știe că edificiile metafizice, cu care atâția și atâția filozofi prekantieni sperau să convertească misterul existenței în sisteme de concepte, au fost construite fără de o cercetare prealabilă a posibilităților de cunoaștere proprii spiritului uman. Cunoașterea conceptuală, cu procedeele ei intrinsece, fusese pusă în deprindere și silită la lucru fără de controlul necesar al mijloacelor întrebuintate de ea. Se făcea caz, bunăoară, de ideea de „substanță“ sau de ideea de „cauzalitate“, cu o încredere ingenuă în caratele lor firești, și se opera cu ele ca și cum mintea omenească ar fi deținut, cu aceasta, înseși pârghiile lumii și ale ideății divine. David Hume și-a îndreptat atenția tocmai asupra conceptelor de temelie de care se folosește inteligența umană în cele mai grave demersuri ale ei și a căutat să le arate structura și limitele firești. Metafizicienii dinainte de Kant utilizau conceptele în chestiune într-un fel dogmatic, adică fără de luciditatea necesară a uzajului lor și, prin urmare, cu o bună doză de iresponsabilitate. Hume întreprinde un examen menit să ducă la o nouă și foarte supravegheată conștiință cât privește priza și valabilitatea conceptelor. În această împrejurare istorică, plină de un latent dramatism, Kant încearcă sentimentul unei „treziri“ dintr-un „somn dogmatic“. Dar cuvintele lui Kant despre somnul în care plutea și despre „trezirea“ ce-i deschidea o nebănuită zăriște sunt susceptibile de o generalizare, trecându-se de la situația concretă a lui Kant la toate situațiile de răscruce din istoria filozofiei.

Celebrele cuvinte autobiografice ale lui Kant se referă, ce-i drept, la un anume „somn“ spiritual și indică o stare precară a spiritului, ce permitea metafizicii cea mai necontrolată și mai arbitrară eflorescență. De asemenea, și termenul de „trezire“ se referă la ceva precis, și anume la o nouă luciditate de natură „critică“. Remaniind întru câțva semnificațiile, putem proceda la o generalizare a cuvintelor lui Kant.

„Somnul“ spiritual nu e totdeauna de natură „dogmatică“ – și nici trezirea nu e totdeauna de natură „critică“. „Trezirea“ naturală dintr-un *somn natural* nu are nici ea un efect critic, și totuși această trezire o experimentăm în fiecare dimineață. Să trecem de la cuvintele la figurat ale lui Kant la acest fapt de experiență intimă, accesibil oricărui dintre noi, adică la faptul somnului și trezirii ca atare, luate ca trăiri imediate în toată nuditatea lor organică-psihologică. Întorcându-ne astfel la semnificațiile curente ale cuvintelor „somn“ și „trezire“, să ne întrebăm dacă procesul de scuturare și iluminare, în care ne transpune o filozofie ce-și merită cu adevărat numele, nu prezintă oarecari similitudini cu această experiență organică-psihologică. Când încercăm să ne dăm mai de aproape seama de efectul de dezmeticire ce-l datorăm în general filozofiei, ni se pare indicat să recurgem la înțelesul mai obișnuit al cuvintelor „somn“ și „trezire“. Nu ne facem iluzia că am descris cu aceasta în chip desăvârșit efectul în chestiune. Ne dăm perfect seama că și noi operăm, ca și Kant în propozițiile autobiografice, tot cu un transfer de termeni din viața *naturală* în sfera *spirituală*. Și atunci, apropierea, de intenții mai mult sugestive, ce-o facem între iluminarea prin filozofie și trezirea din somn impune și unele distincții. Într-adevăr, în viața organică-psihologică, starea de somn este total înlocuită prin starea de trezie; și invers, potrivit unui anume ritm circular. Când vorbim însă despre somnul spiritului, starea aceasta urmează să ne-o închipuim ca o stare funciară, adâncă și infinită, în care starea de trezie nu va înlocui niciodată mai mult decât un plan sau un sector al stării funciare. Aici, în cadrul spiritului, „trezia“ nu se substituie somnului în toată nemărginirea sa, ci desființează somnul doar parțial. Aici, în cadrul spiritului, starea de trezie tinde apoi să-și sporească volumul în dauna stării infinite, care este somnul spiritului. *Sentimentul de „trezire“ ce ni-l comunică orice mare gând filozofic corespunde unui asemenea spor de volum al conștiinței.*

Pentru verificarea celor spuse, îndrumăm cititorii spre ceea ce, desigur, ei înșiși au încercat răsfoind cu zăbava necesară și cu suficient interes o istorie a filozofiei. Într-adevăr, cel ce se inițiază în istoria filozofiei face experiența unei treziri spirituale din ce în ce mai largi. Experiența trezirii devine deosebit de vie mai vădit în fața începuturilor de curente sau lângă momentele de cumpănă ale istoriei gândirii filozofice. Vom evoca un asemenea început.

Până în veacul VII î.Hr., semințiile grecești antice erau dominate de viziunea homerică asupra lumii, de un caracter mitologic nu prea îngrădit în spontaneitatea sa. Celelalte popoare, cum au fost, bunăoară, egiptenii sau puternicele seminții ce s-au succedat în Babilon, având în urma lor un trecut de cultură cu vreo 3 000 de ani mai vechi decât al grecilor, erau stăpânite de mitologii și cosmologii de factură mai arhaică, mai hieratică. Oricum, lumea lor, atât a popoarelor arhaice, cât și a grecilor, seamănă foarte mult cu cea a basmelor noastre. Într-o ambianță spirituală astfel orientată, apare la un moment dat în Milet, în peisajul unei anume seminții grecești, un gânditor care reușește să schimbe radical perspectivele spiritului asupra realității înconjurătoare. Este vorba despre Thales, unul dintre legendarii înțelepți cu care istoriografii țin să înceapă istoria filozofiei.

Câteva importante gânduri ne-au rămas de la Thales. Printre altele, ideea că substanța unică din care ar fi făcute toate lucrurile ar fi apa. Până atunci, spiritul omenesc și-a umplut zarea cu diverse imagini despre „lume“. Cea mai organizată dintre aceste imagini aparține culturii babiloniene. Lumea era închipuită ca fiind alcătuită dintr-un pământ cu înfățișare de turn, ce iese în terase din oceanul terestru, acesta înconjurat de diguri și munți. Peste pământ și peste oceanul terestru erau imaginate trei bolți cerești suprapuse, cu imperiile și cetățile lor astrale, iar sub pământ și sub oceanul terestru, alte trei tărâmurii, în cel mai adânc întinzându-se împărăția morților. Toată această lume, cu etajele ei, era, potrivit concepției babiloniene, înconjurată de toate părțile de oceanul cosmic.

Cosmografia homerică va simplifica imaginea babiloniană fără de a modifica prea mult structura etajată a lumii. Imaginația arhaică și cea homerică mai populau, firește, „lumea“ lor cu toate ființele văzute și, mai presus de toate, cu semințiile nevăzute ale zeilor și demonilor. În atmosfera aceasta de basm se ivește așadar Thales. E sigur că el substituie cosmografiei și geografiei mitologice alte imagini, care pregătesc viziunea specific grecească despre lume, de mai târziu. Mai importantă însă decât viziunea sa cosmografică este neîndoios teza, ce el o enunță, că apa ar fi substratul tuturor lucrurilor. Cu aceasta, spiritul omenesc proiecta întâia oară în cosmos ideea unei substanțe unice. Pentru identificarea substanței universale cu „apa“, Thales își va fi avut

motivele sale. El trăia lângă mare și va fi fost desigur impresionat de puternicia, de aluviile și produsele ei. Acestei experiențe personale a lui Thales i se mai adăuga, fără îndoială, și oarecare tradiție, căci în cosmologiile și cosmogoniile arhaice, apei îi revenea un rol precumpănitor. Am arătat că „lumea“ în cosmologia babiloniană era privită ca un spațiu închis, înconjurat pretutindeni de oceanul cosmic. Nimeni nu se gândise însă înainte de Thales că originea și chiar temelul tuturor lucrurilor ar putea să fie o singură substanță universală. Din clipa în care Thales a dat grai unei asemenea idei, s-a declanșat o nouă problemă pentru spiritul omenesc. Se cuvine să nu trecem cu vederea că astăzi, după 2 500 de ani, știința și filozofia se găsesc în căutarea „substanței“. Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuși și pentru semenii săi, semnificația însoțită de puternice rezonanțe a unei mirate „treziri“. Spiritul omenesc se deștepta, depășindu-și somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței. Formulând, așa stângaci cum se întâmplă, ideea substanței universale, gândirea abstractă, rațională, se declara ca un incendiu ce nu va mai fi niciodată stins sau localizat. Gândirea rațională, aservită până atunci imaginației divinatorii de natură mitică, intra în exercițiul autonomiei sale.

Prin asemenea „treziri“ a trecut spiritul omenesc de câte ori un mare filozof a venit cu „lumina“ sa în cosmos. Orice filozofie, ce nu-și dezmente intenția intrinsecă ei, echivalează cu un adaos de luciditate. O similară „trezire“ a avut loc când Anaxagora propunea ideea unui „spirit“ sau a unei „rațiuni“ care ar organiza toate lucrurile. Un mare simțământ de „trezire“ comunica Platon semenilor săi când își desfășura vederile despre o existență clădită în coordonate complexe, față de care omul putea să-și lămurească așa de categoric propriile sale elanuri, atât de confuze încă până atunci.

„Trezirile“ se pronunță atât în cazul unor concepții metafizice de natură constructivă, cum sunt cele amintite ale lui Thales, Anaxagora sau Platon, cât și în cazul unor concepții de natură mai mult analitică-critică, menite să lămurească, bunăoară, aptitudinile cognitive ale spiritului omenesc – sau chiar existența și esența ca atare ale spiritului omenesc. De la Socrate, care dibuiește funcția conceptelor în economia spiritului omenesc, până la actualii existențialiști, care vivifică însăși conștiința

existenței umane, omul se tot „trezește“.

O concepție metafizică e destinată astfel să dea o transparență mai întâi figurii și articulațiilor grave ale existenței, să pună în lumină coordonatele fundamentale ale tainei cosmice, să reveleze osatura și arhitectura secretă ce le bănuim în ființa Marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gând metafizic aspiră să-și aducă lumina sa în noaptea mare în mijlocul căreia suntem puși. Metafizica e o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri și se repercutează în noi ca o „trezire“. Noaptea din afară nu e însă totul. Mai este și o noapte lăuntrică a propriei noastre ființe. Când ochiul filozofic s-a îndrumat spre lăuntrul omului, s-a ajuns de asemenea la înțelegeri care, indiferent de priza lor sub raport absolut, au devenit și ele tot atâtea „treziri“ pentru spiritul omenesc.

Dacă punem în mișcare panorama și lăsăm să se perinde prin fața noastră figurile filozofiei, remarcăm două coloane de gânditori: una mai mult vizionar-constructivă, alta mai curând analitică-critică. Întâia coloană e atentă îndeosebi la priveliștea totală a existenței, pe câtă vreme a doua își are interesul ațintit mai ales asupra omului. Câteva nume proeminente din coloana vizionar-constructivă: Thales, Pitagora, Anaxagora, Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson. Câteva nume din coloana analitică-critică: sub anume aspecte ale sale, Parmenide, apoi sofistii, Socrate, Platon, Aristotel, scepticii, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, fenomenologia și existențialismul contemporan. Unele nume ilustrează ambele coloane.

În aceste considerații introductive, am relevat unele laturi de lumină ale filozofiei. Să nu uităm nici umbrele. În fața multitudinii soluțiilor pe care gândirea filozofică le preconizează și a antagonismelor derutante de care ea este străbătută de la un capăt la altul, cei ce frecventează istoria filozofiei recoltează adesea un sentiment de nedumerire. Neapărat că orice laic are dreptul să se întrebe care sunt, în definitiv, rezultatele certe pe care le-a adus filozofia. Interesant este însă că tocmai o asemenea întrebare stingherește foarte puțin pe unul care și-a însușit o conștiință filozofică. În principiu, o asemenea întrebare e susceptibilă de nenumărate răspunsuri, și aproape orice amator de filozofie va găsi un număr oarecare de teze, sau poate chiar un corp de teze, care i se vor

părea un bun câștigat. Dintr-o anume prudență ce ne-o impune însuși punctul de plecare al cercetărilor de față, noi ne vom feri să stabilim un atare patrimoniu sau inventar de pretinse certitudini. În privința aceasta – și față de accidentele intermitente ale filozofiei – suntem de părere că trebuie să adoptăm o atitudine de supremă precauție. Socotelile ce se pot face ni se par foarte diferite și fără număr. Să calculăm însă, pentru simplificarea situației, cu cazul cel mai grav. Să presupunem că, în cele din urmă, soluțiile ce le oferă filozofia ar fi, sub raportul certitudinii, nule, absolut toate. Ar putea oare o asemenea presupunere să ne ducă la o decepție atât de gravă, încât să dorim un act de abolire a filozofiei? Sau poate că tocmai un asemenea calcul și atari considerații au darul de a face posibilă o neașteptată punere în lumină a celui mai sigur folos ce-l putem culege pe urmele filozofiei? În cumpăna acestei alternative decisive, avem puțința de a mobiliza un argument în stare să provoace un deznodământ în avantajul filozofiei. Să admitem, așadar, că soluțiile filozofiei sunt antagoniste și iluzorii, fără deosebire. O legitimare totuși s-ar găsi, și în această ipoteză, preocupărilor filozofice și eforturilor cheltuite pe drumurile lor în chiar împrejurarea de netăgăduit că însăși *problematica* spiritului omenesc devine tot mai adâncă și mai complexă datorită soluțiilor pe rând absorbite de ea. Soluțiile filozofiei sunt frunzele ce cad ca să îngroașe și să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vâjoase și cuprinzând încetul cu încetul tot mai mult spațiu.

Gândirea filozofică, prin construcțiile și dărâmările ei, prin amăgirile și dezamăgirile ce ni le pricinuieste, prin bănuielile și presimțirile ce ni le comunică, prin tot mai adâncile problematizări ce le prilejuiește și le îmbie, va însemna astfel pentru genul uman un necurmat spor de luciditate, etapele ei echivalând cu tot atâtea „treziri” din *somnul* infinit în care ființa noastră plutește.

Autonomia filozofică și creația metafizică

Filozofia o socotim, printre celelalte preocupări ale spiritului uman, ca un domeniu autonom în sensul deplin al acestui cuvânt. Filozofia este ea însăși. Pentru a se legitima, ea nu are nevoie nici de prestigiul, condiționat de diverse calități, revenind științei, nici de demnitatea, condiționată și ea de realizarea unor anume valori, ce este proprie artei. Gândirea filozofică se afirmă în cadrul spiritului într-un fel ireductibil, ea implică valori proprii, orizonturi care sunt ale ei și numai ale ei, mijloace ce-i aparțin în exclusivitate și procedee care o singularizează. S-au depus, desigur, în ultimele decenii unele strădanii de a întemeia o filozofie ca „știință severă”. Amintim încercarea lui Husserl, care spera să pună temeiurile unei filozofii *als strenge Wissenschaft*. Pentru a-și duce la capăt încercarea, merituoasă și de mare răsunet, fără îndoială, Husserl a fost însă nevoit să nesocotească tocmai ceea ce noi considerăm ca finalitate a filozofiei: metafizica. El a nesocotit creația metafizică, dar în cele din urmă, el însuși nu s-a putut dezbăra de procedee metafizice, cu deosebire când a voit să dea vederi de ansamblu. Cazul dovedește o dată mai mult că filozofia fără idei metafizice rămâne un aluat ce nu dospește. La extrema opusă aceleia de a înțelege filozofia ca „știință” se situează încercările de a o prezenta ca „artă”. Un Hermann Keyserling rămâne ilustrativ pe această linie, cu ambiția sa de a funda filozofia pe intropatie. Nici cei ce se căznesc, fără succes, de altfel, să prefacă filozofia în „știință”, nici cei ce vor s-o legitimeze ca „artă” sau ca „poezie de concepte” nu respectă autonomia reală de care filozofia, în strălucitele ei momente, a dat atâtea dovezi. Filozofia în marile ei momente: adică filozofia presocratică, filozofia lui Platon și Aristotel, a unui Plotin, filozofia lui Descartes, Spinoza, Leibniz, a unui Kant, a lui Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer sau Bergson.

Simpatia față de obiect, ce prinde așa de bine pe orice cercetător – și, în cazul de față, simpatia față de momentele de evidentă și viguroasă

eflorescență ale filozofiei – ne sfătuiește să identificăm rostul filozofiei în primul rând în funcția ei creatoare de metafizică. Așa a fost înțeleasă gândirea filozofică în toate timpurile ei de afirmare. Metafizica, în desfășurarea ei, este plină de idei adânci sau înalte ca atare, de viziuni care pot să ne angajeze conștiința și existența. Pentru a preveni orice neînțelegere, vom nota numaidecât că o idee poate să fie adâncă sau înaltă și fără de a fi obiectiv valabilă. În cele din urmă, valabilitatea ideilor metafizice nu poate fi în nici un chip controlată și verificată printr-o confruntare directă cu realitățile transcendente pe care ea le vizează. La o întâie vedere, o asemenea situație pare precară, mai ales dacă nu ținem seama de împrejurarea că ideile metafizice își răscumpără o asemenea deficiență în atâtea feluri ce rămân să fie arătate. Imposibilitatea de verificare directă a ideilor metafizice – sau chiar o acuzată inadecvatie a lor în raport cu realitatea – nu ne dă încă vreun drept de a trata plăsmuirile metafizicii ca simple închipuiri fără noimă. Este unul din simptomele cele mai impresionante ale autonomiei filozofice faptul că ideile, plăsmuirile metafizice, pot fi apreciate în ele însele, ca viziuni de sine stătătoare, pentru logica lor interioară, pentru sugestiile revelatorii ce se degajează din ele, pentru presimțirile ce ele le stârnesc în noi în raport cu transcendența. Orice autentică idee metafizică își are logica sa, osatura și articulațiile arhitectonice prin care ea rezistă ca un întreg. O viziune metafizică reprezentând un întreg trebuie judecată în propriile ei perspective; și, dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta este și trebuie să fie în primul rând o critică imanentă. E foarte greșit să te apropii de o concepție metafizică numai cu idei din afară de ea. Numai criticii fără suficientă sensibilitate metafizică și fără de-o conștiință filozofică propriu-zisă procedează astfel. O critică imanentă ține seama totdeauna de criteriile intrinsece ale unui sistem sau ale unei concepții metafizice, și acestea sunt îndestulătoare atât pentru a pune în relief valoarea în sine a construcției, cât și pentru a-i scoate la iveală locurile de minoră rezistență. O critică filozofică ce nu știe să se adapteze la criteriile lăuntrice ale unei concepții metafizice rămâne, în fond, inoperantă.

În creația metafizică, noi vedem așadar însăși încoronarea gândirii filozofice. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri. Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filozof care

nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația; el poate fi orice, chiar un genial gânditor câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa; datorită adâncimii și măreției viziunii, datorită argumentului și, câteodată, datorită sugestiilor proprii cuvântului ce știe să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-și impune și altor muritori lumea sa. Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbândă ce ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că, într-un fel, caducitatea ține chiar de condițiile și structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obișnuim să privim concepțiile metafizice și sub alt unghi decât al regretului că ele sunt perisabile. Urmează să ne însușim, cu alte cuvinte, acea particulară sensibilitate care cântărește o viziune metafizică după profunzimea și armonia intrinsecă vedeniilor ce ni se propun. Repetăm: când e vorba de judecarea unei concepții metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exercițiu a unei critici imanente, generoasă prin definiție. Într-o asemenea bătaie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepție metafizică dobândește o înfățișare de fatalitate inerentă chiar și celor mai evidente reușite ale spiritului uman.

Nu acestea au fost punctele de vedere din care a înțeles Kant să privească metafizica. Atitudinea lui Kant față de metafizică are, din nefericire, multiple aspecte, unele echivocuri și oarecare labilitate. Integrându-se într-o tradiție de două ori milenară, Kant profesa credința într-un ideal de cunoaștere ce îngăduie formule necesare și general valabile. În lumina acestui ideal, prinde în gândirea lui Kant să se reliefeze tot mai mult deosebirea de natură dintre „metafizica“ ce se făcuse până la el și „știința“ constituită de la Galilei și Newton încoace în corp pretins intangibil. Kant a căutat secretul valabilității științei exacte în modul de aplicare a conceptelor asupra intuiției. El s-a străduit să arate că știința ia ființă prin aplicarea categoriilor intelectuale asupra unui material luat în primire prin simțuri. Științei i se oferă toate șansele pe care ea le visează, prin aceea că ea își delimitează obiectul în sfera fenomenalului, adică într-o sferă de convergență a simțurilor cu conceptele. Metafizica speculativă se mișcă însă, după părerea lui Kant, pe o linie care sfidează această convergență prin salturi dincolo de

„fenomen“. Saltul în transcendență nu poate duce, după Kant, decât la construcții contradictorii, la teze antinomice sau la teze atinse de alte metehne logice, în consecință, inconsistente și efemere. De fapt, pretinsa stabilitate a științelor exacte și vremelnicia metafizicilor de până atunci l-au îndrumat pe Kant spre examenul critic al facultăților cognitive ale spiritului omenesc și la stabilirea unui postulat de colaborare a acestor facultăți în zona „experienței“. Criticismul pe care-l inaugura a făcut din Kant un adversar al metafizicii în accepția ce se acordase acestui termen: de speculație, vizând regiunile ce depășesc simțurile. În fața cântecului de sirenă al „transcendenței“, Kant a hotărât să se lege singur de catarg. Metafizica constructivă urma să fie interzisă, fiindcă, cu mijloacele și în condițiile ei, ea nu ar putea să dea decât forme ce se anulează reciproc.¹ Îndeosebi antinomicul, cu consecința lui, caducitatea logică atribuită concepțiilor metafizice, constituie pretextul argumentației kantiene împotriva metafizicii constructive și a legitimității ei. Să mărturisim că acest fel de a argumenta nu prea are darul de a ne îndupleca. Mai întâi: gândirea metafizică nu ni se pare că ar duce totdeauna și inevitabil la construcții antinomice. Argumentele posibile în favoarea tezei și cele cu putință în favoarea antitezei nu au o stringență logică de netăgăduit ca să se poată afirma că teza și antiteza se impun cu egală putere și în chip necesar. O afirmație metafizică se sprijină de altfel întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă și nici nu poate să ridice alte pretenții. Al doilea: chiar dacă gândirea metafizică s-ar revărsa inevitabil în antinomii, rămâne încă o problemă, dacă această situație atinge de nulitate rezultatele gândirii, deoarece s-ar putea ca însuși antinomicul să fie pozitiv-utilizabil în formulările cunoașterii. O dovadă elocventă ni se servește în această privință chiar în domeniul științei exacte, și anume în microfizica de astăzi, care s-a hotărât să facă uz de formulări antinomice în teoria corpuscular-ondulatorie a luminii.² Și al treilea: caducitatea concepțiilor metafizice, oricare ar fi motivele ei, nu este un suficient temei pentru a tăia elanul creației metafizice fundat în necesități structurale ale spiritului omenesc. Cert, Kant a întrezărit mai limpede decât înaintașii săi deosebirea dintre metafizica curentă și știință, dar el s-a grăbit să măsoare metafizica după criterii „științifice“. Era inevitabil să se ajungă astfel la sfatul castrării. Deosebirea de natură dintre metafizică și știință este însă, după părerea noastră, așa de mare, că trebuie să

aplicăm fiecareia propriile ei criterii. Autonomiile lor comunică, dar nu se confundă.

Spuneam că atitudinea lui Kant față de metafizică nu este lipsită de echivocuri. Nu încapе îndoială că Immanuel Kant aducea în filozofie o răsturnare de perspective. Un contemporan, speriat de revoluția la care trebuia să privească, intrigat, dar dezarmat, l-a numit pe Kant „atoatedistrugătorul“. Acest epitet, ce se potrivește zeului Śiva din trinitatea mitologică a semințiilor indice, nu are darul de a caracteriza prea fericit revoluția kantiană. Căci, dacă e adevărat că Immanuel Kant aducea o răsturnare a perspectivelor filozofice, tot atât de adevărat este că marele gânditor avea un respect excesiv față de corpurile spirituale constituite. Un asemenea corp spiritual era pentru el, de exemplu, *știința* (newtoniană). Dar la fel, și câteva idei filozofice ale raționalismului deist (Dumnezeu ca ființă supremă, ca bun absolut, nemurirea sufletului, ideea libertății), pe care el nu s-a gândit nici un moment să le modifice în *conținutul* lor ca atare, ci doar să le învestească cu o nouă funcție în economia spirituală a omului. Kant, după ce a făcut tot ce i-a stat în putere să submineze orice metafizică speculativă, se declara astfel, pe altă cale, deplin satisfăcut de câteva din *ideile* (pe care le credea necesare și general valabile în felul lor), ale teologiei raționaliste. Aspirațiile metafizice ale lui Kant se împotmoleau astfel într-o teologie „etică“, de idei conformiste. Același respect față de corpurile spirituale constituite, care îl făcea să creadă că știința newtoniană este, omeneste vorbind, ceva intangibil, îl îndruma și spre recunoașterea intangibilității unor anume idei teologice curente. O mai cruntă răzbunare a metafizicii nici nu se poate imagina. Kant profesa abstenența metafizică pentru ca să-și satisfacă foamea metafizică cu surogate la dispoziția oricui. Rămâne un merit al metafizicienilor postkantieni de a fi dovedit prin „construcțiile“ lor că spiritul omenesc poate oricând să creeze noi idei metafizice, spărgând lanțurile oricărui conformism.

Mai târziu, o nouă mișcare antimetafizică, mai radicală decât cea kantiană, a înflorit sub diversele forme ale pozitivismului, de la acela al lui Auguste Comte până la neopozitivismul unor gânditori din zilele noastre. Se susține în aceste cercuri sau școli filozofice că metafizica ar circumscrie preocupări în general perimate, reprezentând o fază depășită a civilizației. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile

Europei în ipostază de „pozitivist“ fanatic. De astă dată, el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filozofia ar urma să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi și să se mulțumească cu organizarea sistematică a științelor, în calitate de administratoare a acestor domenii, dar nu de stăpână. Pentru gândirea filozofică, această situație ar însemna în fapt o nouă robie, asemenea celei medievale, când ea se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei. Reprezentanții tuturor modurilor pozitivistice, de la Comte la Mach și de la acesta la neopozitivismul contemporan, s-au rostit împotriva metafizicii, căznindu-se să arate că plăsmuirile acesteia ar fi simple năluci ce nu aduc nici un folos și nici nu ar răspunde măcar vreunei serioase exigențe a spiritului omenesc. Ca și cum orizonturile spirituale ar putea să fie comprimate la acela al concretului și al utilului. În ciuda tuturor caznelor pozitvistice, exigențele metafizice ale omului rămân totuși un fapt fundamental și ireductibil. Binevoitorul sfat pozitivist de a se renunța la metafizică e, desigur, tot atât de eficace ca sfatul „să nu iubești“ pentru sufletele înzestrate cu un puternic instinct erotic. Asemenea sfaturi sunt bune pentru cei lipsiți de instincte – ceilalți le aud, surâd și purced spre aventură.

Poate că, după cele spuse în legătură cu filozofia lui Kant, nu ne-am mai pierde timpul pomenind de poziția antimetafizică a pozitivismului unui Comte sau Ernst Mach, căci ideile acestora își dorm somnul unde e țărâna ușoară. Dar aceeași atitudine metafizică ne întâmpină și la unii gânditori contemporani, care se găsesc în treabă combinând pozitivismul „senzației“, al lui Mach, cu preocupări „logistice“. N-avem nimic de spus contra logisticii cât timp ea rămâne în limitele stricte ale preocupărilor ei, care înfrățesc domeniul logicii și al matematicii, tinzând spre constituirea unor formule implicate de ambele țărâmuri. Dar logistica ține de la o vreme cu orice preț să intervină în cele mai grave probleme ale spiritului omenesc. Și acest lucru se întâmplă mai ales de când logistica a intrat în mezialianță cu pozitivismul. Neopozitivismul Școlii de la Viena (un [Moritz] Schlick, un [Rudolf] Carnap, un [Hans] Reichenbach) se străduiește să dea pozitivismului senzualist al lui Mach un spor de exactitate și de precizie, combinându-l cu metode și formule logistice. Reprezentanții acestui neopozitivism pretind că „adevărul științific“ se reduce la judecăți întemeiate pe „senzații“, la propoziții subordonate unui conținut senzual și la prelucrarea acestora potrivit legilor logistice. Orice

propoziție care nu poate fi exact coordonată unui conținut de senzații ar fi o propoziție „fără de sens“. Dar după doctrina neopozitivistă, nu numai metafizica, ci și toată filozofia sunt alcătuite din atari propoziții „fără de sens“ și de probleme iluzorii. De unde concluzia că filozofiei nu i-ar mai rămâne decât actul de autoanulare. Cum neopozitivismul, el însuși, fără să vrea, e un fel de filozofie, s-ar putea spune că neopozitivismul ambiționează să fie actul de sinucidere al filozofiei.

Ni s-a dat să citim un studiu în care un neopozitivist german examina în lumina criteriilor proprii Școlii unele din propozițiile fundamentale ale lui Heidegger (celebrul gânditor existențialist). Neopozitivismul ajungea în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur și simplu lipsite de „sens“. Dar să ni se dea voie să ne întrebăm: Ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc aceluiasi examen neopozitivist? Fără îndoială că neopozitivistul pune în exercițiu o agerime ce nu e de disprețuit, dar această agerime se dovedește aproape stupid mărginită, când se opinează că numai subordonarea la „senzație“ ar fi în stare să garanteze o judecată și o problemă plină de sens. Avem de-a face aici cu o rizibilă supraevaluare a senzației ca fundament de mișcare al spiritului și cu o exaltată supraviețuire a regulilor logistice ca singur justificat resort al proceselor spirituale. Fapt e că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfârși printr-o golire totală a spiritului de creațiile de cultură. Procedul echivalează cu o sterilizare integrală a spiritului. Purismul logicist s-a dovedit nu o dată nimicitor de cultură. Când logicismul se angajează în slujba unui pozitivism al senzației, se ajunge inevitabil la o negare chiar a resorturilor esențiale și intime ale creației de cultură. Invităm cititorii să facă o încercare de a aplica criteriile neopozitiviste asupra propozițiilor ce alcătuiesc o poezie, orice poezie care, întâmplător, le-ar satisface gustul. Cititorii s-ar convinge degrabă că orice propoziție poetică e, după aceste criterii, lipsită de sens.

În ce măsură criteriile neopozitiviste pot fi fertile în cadrul științei este o chestiune aparte, ea însăși putând să dea loc unor aprige discuții. Ne-am ocupat de această chestiune în unele lucrări ale noastre³, arătând îngustimea de orizont a pozitivismului în general. De astă dată, fie-ne permis să amintim doar că Max Planck, marele fizician, întemeietorul

teoriei cuantelor, teoreticianul care a revoluționat ca nimeni altul fizica modernă, s-a pronunțat categoric împotriva adoptării criteriilor neopozitiviste din partea „științei”. În verdictul dat de Max Planck, în a cărui prestigioasă personalitate întrezărim o excepțională întrupare a conștiinței științifice, trebuie să vedem chiar refuzul „științei” de a-și încorpora criteriile pentru a căror impunere pledează neopozitivismul. Max Planck, atât ca experimentator, cât și ca teoretician, își va fi dat seama suficient de clar de căile și normele cărora știința le dă urmare prin propria ei putere de mișcare și în virtutea unui spirit constituit timp de secole și care și-a dat, și continuă să-și dea, roadele sale. Reacția lui Max Planck față de pretențiile neopozitivismului de a călăuzi cu postulatele sale activitatea științei este pentru noi aproape un argument. Căci, dacă aplicabilitatea criteriilor neopozitiviste rămâne discutabilă chiar în domeniul științei căruia ele îi erau hărăzite, atunci ce credit s-ar mai putea acorda aceluiași criterii neopozitiviste când solicită o încetățenire în filozofie, ținut pe a cărui măsură ele, din capul locului, nu au fost făcute?

Note

1. Iată câteva dintre antinomiile relevate de Kant:

I. *Teză*: Lumea are un început în timp și este limitată cât privește spațiul.

Antiteză: Lumea nu are început și limite în spațiu, ci este temporal și spațial infinită.

II. *Teză*: Orice substanță compusă din lume constă din părți simple, și nu există nicăiri decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

Antiteză: Nici un lucru compus din lume nu constă din părți simple, și, în general, nu există nimic simplu.

III. *Teză*: Cauzalitatea după legi ale naturii nu este singura din care derivă fenomenele lumii. Trebuie admisă în chip necesar și cauzalitatea prin libertate pentru explicarea acestor fenomene.

Antiteză: Nu există libertate, ci numai fapte determinate de legi ale naturii.

IV. *Teză*: De lume ține ceva ce, fie ca parte a ei, fie ca o cauză a ei, este o ființă necesară.

Antiteză: Nu există nicăiri o ființă absolut necesară, nici în lume, nici în afară ca o cauză a ei.

2. A se vedea Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Éditions Albin Michel, Paris, 1937.

3. A se vedea *Trilogia cunoașterii* („Cunoașterea luciferică”), *Trilogia valorilor* („Știință și creație”). [Cele două trilogii apăruseră în volum la Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1943 și 1946 (n.red.).]

Filozofia și simțul comun

Autonomia filozofică cere să fie hotărnicită din mai multe părți. Una din cele dintâi întrebări, pe care orice încercare de a delimita modul filozofic le actualizează în planul atenției noastre, este următoarea: Cum ce raport s-ar putea stabili între filozofie și simțul comun?

Spre a putea răspunde, trebuie să vedem mai întâi ce accepție urmează să acordăm termenului de „simț comun“ în cadrul circumscris de întrebarea noastră.

Simțul comun apare ca o realitate psihologică spirituală. Simțul comun reprezintă o medie just echilibrată de reacții intelectuale proprii unei colectivități umane, aceasta înțeleasă mai curând ca masă omogenă, difuză și fără limite precise, decât ca o organizare diferențiată și de un profil deplin caracterizat. Simțul comun se constituie, în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin conviețuirea cu semenii săi. Simțul comun este deci în individ un exponent al sociabilității acestuia și se manifestă într-o seamă de atitudini și judecăți ce implică anume norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme, de obicei, fără a-și da seama de ele. Cu cât normele implicite ale reacțiilor intelectuale angajează o colectivitate mai vastă, cu atât simțul comun devine un factor mai redutabil în viața de toate zilele a individului uman ce face parte din colectivitate. Recunoscând redutabilitatea simțului comun, nu rostim încă nici o judecată cu privire la legitimitatea sa. În fond, simțul comun ar putea să fie, în totalitatea sa, un corp de prejudecăți pe care însă individul conformist, perfect intrat în colectivitate, nu le va descoperi niciodată ca atare. E bine să ne dăm seama de această situație înainte de a vorbi despre ruptura pe care filozoful o efectuează în omogenitatea simțului comun.

Un filozof este, de obicei, un om care-și proclamă independența față de factorul anonim, fiind gata de a sfâșia spectacolul unității difuze a

colectivității și de a demasca realmente drept prejudecăți una sau mai multe din ideile și reacțiile fundamentale ale simțului comun. Sub acest raport, filozoful intervine în peisajul cu unde liniștite al simțului comun mult mai elementar, mai radical și mai pustiitor decât omul de știință. Adevărat e că și omul de știință cade foarte adesea la dezbinare cu simțul comun, dar totdeauna numai din pricina unor „prejudecăți” cu totul speciale, presupuse ca fiind apanajul acestuia din urmă. „Prejudecățile” luate la ochi de omul de știință au de obicei drept obiect fenomene concrete precis delimitate. Ca să dăm exemple. Omul de știință demască prejudecata simțului comun că Pământul ar fi plan, orizontal întins până la apele lumii, și pune în loc ideea despre configurația sferică a Pământului. Omul de știință înlătură prejudecata simțului comun că aerul n-ar avea „greutate”. Filozoful radicalizează la extrem această atitudine de luare în răspăr a simțului comun. Nu există filozofie care să nu ajungă undeva, prin vreuna din afirmațiile sale, în gravă adversitate față de simțul comun, dar nu în ceea ce privește cunoștințele și credințele inventariate de acesta, ci în ceea ce privește chiar echipamentul acestuia. Orice filozofie violentează sau ia *à rebours* simțul comun, dar nu sub raportul „prejudecăților” sale concrete, ci sub raportul prejudecăților sale *constituționale*. Într-o asemenea perspectivă, s-ar putea risca afirmația că simțul comun, cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă într-un fel însăși materia pe care o macină filozofia spre a-și face loc în lume. Nu există structură fundamentală, identificabilă ca element al simțului comun de pretutindeni, pe care filozofia să nu fi încercat s-o desființeze pentru a-și crea un spațiu pentru propriile ei puncte de vedere. Nu există nici un aspect constitutiv al simțului comun pe care filozofia să nu se fi căznit a-l anula într-un chip sau altul, spre a face loc propriilor ei întemeieri.

Istoria filozofiei abundă în exemple ce ilustrează situația. În general, simțul comun se călăuzește, în judecățile, aprecierile și demersurile sale, de atitudinea unui realism ce acordă simțurilor o nemăsurată, naivă încredere. În raport cu lumea concretă, simțul comun se comportă receptacular, într-atât că nici nu vrea să admită că, în procesul de luare în primire a lumii, ar fi implicată și vreo activitate a subiectului uman. Simțul comun are despre sine conștiința pe care, în relație cu lumea concretă, ar avea-o o oglindă, dacă în oglindă fenomenele de răsfrângere

ar fi însoțite de actele unei lucidități. În consecință, simțul uman va aprecia că tot ce se comunică subiectului uman prin ferestrele suficient deschise ale simțurilor „există” adevărat. Înduplecat de simțuri și aservit lor, simțul comun acceptă ca atare tot ce putem distinge în noi și în afară de noi cu ajutorul simțurilor, adică o pluralitate când mai conturată, când mai puțin conturată de lucruri, de permanențe și prefaceri, de fenomene ce apar, durează și dispar, de corpuri în mișcare dintr-un loc într-altul, de aspecte și calități ce stăruie sau se schimbă. Simțul comun se supune fără discuție acestui mod de a vedea multiplicitatea lucrurilor, permanența și prefacerea, starea pe loc sau mobilitatea lor: aici este această vatră în care arde focul, dincolo sunt uneltele folositoare traiului, aici sunt eu, dincolo, tu și el, afară sunt casele care stau și norii care pribegesc. Zeci de mii de ani, simțul comun a văzut și a apreciat astfel. Iată însă că, la un moment dat, apare o școală filozofică ce-și propune să suspende tocmai această înclinare funciară a simțului comun de a se încrede în simțuri ca izvor posibil de cunoaștere. Ne referim la așa-numita școală eleată, cu reprezentanți ca Parmenide și Zenon (secolele VI și V î.Hr.). Acești gânditori au devenit celebri prin una din cele mai temerare încercări din câte înregistrează istoria filozofiei. Eleații exaltă virtuțile gândirii logice, ai cărei exponenți plini de forță trebuie să-i socotim. Conduși de principiul noncontradicției, inerent rațiunii, eleații întreprind o „critică” destinată să submineze creditul pe care simțul comun îl acordă simțurilor. Întreprinderea lui Parmenide avea semnificația unei tentative de a arăta cum se prezintă „realitatea” unui gânditor care-și închide simțurile, fiind convins că nu „există” decât ceea ce poate fi gândit conceptual, logic, fără contradicție. Parmenide va căuta un concept susceptibil de a fi cât mai rodnic exploatat potrivit postulatului său metodologic. El se va fixa asupra conceptului de „existență” și-i va arăta attributele logic posibile și realmente necesare, neținând seamă de nici o sugestie ce i-ar veni din partea simțurilor. Menținându-se incoruptibil în sfera logicului, Parmenide se va opri la încheierea că „existența” ar fi unică, indivizibilă, finită, sferică, plină, solidă, neschimbată și nemișcată. Caracteristic pentru gândirea lui Parmenide este saltul nemijlocit de la metodă la obiect și de la obiect la metodă. Gândirea rațională este, după Parmenide, gândirea „existenței”, a existenței care, la rândul său, în eterna sa imobilitate și unicitate indivizibilă, rămâne singurul lucru ce se poate

gândi „logic“. Nonexistența nu există; contrarul acestei propoziții ar cuprinde o contradicție, ceea ce, după Parmenide, ar fi cel mai cert indiciu al iluzoriului și al caducității. Logica lui Parmenide este, desigur, impresionantă. Elogiul îl condiționăm însă de împrejurarea că ne aflăm în fața celui dintâi mare raționalist. Nu e mai puțin adevărat totuși că demersurile logice ale lui Parmenide nu sunt scutite de erori. În speculațiile sale se furișează falsa identificare și falsa deducție. Imaginația lui Parmenide rămâne încă prea vie pentru planul abstract al gândirii pe care s-a îndemnat să-l respecte, și astfel el comite, bunăoară, greșeala de a identifica „existența“ cu „plinul“ și „nonexistența“ cu „golul“ – de unde o seamă de deducții întortocheate și intenabile cu privire la înfățișarea pretins „plină“, „finită“ și chiar „sferică“ a existenței.

Zenon se ocupă îndeosebi de problema „mișcării“, a cărei realitate el o neagă, sprijinit pe o serie de argumente elocvente, dar rătăcitoare. Ideile și argumentele eleaților, neapărat subtile, rămân, în ciuda erorilor furișate în corpul lor, orice s-ar spune, un model care totdeauna va ispiti pe oricine s-ar strădui să convertească misterul lumii în concepte de superlativă abstracție și potrivit principiului că nu există decât ceea ce se poate gândi logic. În perspectiva ce ne-am deschis și în cadrul gândurilor formulate la începutul capitolului, filozofia eleată apare ca o extraordinară violentare a simțului comun, care crede în existența schimbării și a mișcării, [precum] și a pluralității lucrurilor din univers. Se va remarca și numai din acest prim exemplu cu care ilustrăm tendința *à rebours* a filozofiei în raport cu simțul comun că gândirea filozofică *radicalizează* această tendință mult dincolo de ceea ce știința ar fi dispusă să facă în condițiile metodologice adoptate de ea. În fond, omul de știință se declară, explicit sau implicit, de acord cu „aproape“ *toate* structurile și aspectele *constitutive* ale simțului comun și se mulțumește să înlăture numai prejudecăți speciale ale acestuia, referitoare la fenomenele concrete ca atare. Nici un om de știință nu s-a gândit vreodată să tăgăduiască, bunăoară, existența schimbării și a mișcării în univers, [precum] și a pluralității lucrurilor.

Să ne întoarcem privirile spre alte meleaguri, unde filozofia a înflorit cu o energie fără seamăn: spre India. Cam în același timp cu eleatismul grec – sau dacă vrem să fim mai preciși, ceva mai curând – are loc și în

spiritualitatea indică un act de violentare a simțului comun dintre cele mai pline de urmări. În faza de auroră a gândirii indice, în cadrul textelor upanișadice, atât de bogate în noi idei și motive filozofice, apare doctrina despre identitatea dintre Brahman și Ātman. Brahman e Dumnezeu, Ātman e „sinele“ omului. Să ne transpunem în atmosfera epocii, să conturăm prin trăsăturile necesare concepția despre identitatea dintre Brahman și Ātman și să confruntăm concepția aceasta cu simțul comun. Alături de nenumăratele prejudecăți, mai mult întâmplătoare și care variază după locuri și timpuri, ale simțului comun, intervin în țesutul acestuia și atâtea convingeri ce se bucură de o răspândire largă, uneori chiar universală. Astfel, nu încapе îndoială că simțul comun de pretutindeni crede într-o *pluralitate* de „euri“ risipite ca semințele în lume. Credința că „eu“ exist, că „tu“ ești, că „el“ există, că „noi“, nenumăratele „euri“, existăm era, desigur, curentă și printre inzi din epoca pe care o evocăm. Conștiința existenței eului individual se impune subiectului uman în chip, s-ar zice, imediat și cu forță de evidență. Și totuși! Printr-o uluitoare detașare de evidențele simțurilor, anume gânditori inzi și-au luat însărcinarea de a coborî în propriile lor adâncuri sufletești până la un punct de confluență a tuturor eurilor individuale. Aici, dintr-odată, li se arăta gânditorilor că, în dosul eului lor, ca și al celorlalte euri, exista un singur eu, Sinele, care este Ātman, care este identic cu Brahman-Dumnezeu. Cu aceasta, perspectiva asupra lumii se schimbă: toate eurile concrete, omenești, decad la rangul unor simple manifestări vremelnice – sau chiar iluzorii – ale lui Ātman-Brahman. Singur cu adevărat „existent“ ar fi eul divin, în noi. Această filozofie upanișadică-vedantistă, ce și-a găsit formula, oarecum rezumativă și magic-incantatorie, în cuvintele *tat twam asi*⁴ înfruntă și desființează una dintre cele mai adânc înrădăcinate convingeri ale simțului comun universal, convingerea despre pluralitatea indefinită a eurilor individuale. Și, dacă ideea eleată despre existența unică și imobilă nu a depășit sfera de influență proprie unei școli filozofice, ideea despre identitatea dintre Ātman și Brahman a devenit nucleul unei doctrine religioase care a luat și a reluat timp de veacuri și milenii lupta cu simțul comun.

Ne vom îndruma acum atenția spre un alt moment de un deosebit interes, aparținând preocupărilor filozofice europene moderne. Unul dintre conceptele cele mai importante cu care simțul comun și-a declarat

dintotdeauna deplina solidaritate este acela al „cauzalității”. În orice act de explicare a realului, simțul comun se conduce de credința în obiectivitatea de nediscutat a conceptului de „cauzalitate”. Acest concept, cu pretinsa sa obiectivitate sau priză transcendentă, poate fi socotit ca un organ de care simțul comun nu se poate dispensa. E de presupus că o eventuală problematizare mai acută a conceptului ar putea să provoace în sfera simțului comun o adevărată criză. Dar o asemenea problematizare s-a încercat. Și încercarea, chiar eșuată, rămâne nu mai puțin ca un document grăitor, care arată până la ce punct filozofia își împinge uneori adversitatea față de simțul comun. Pregătiri în vederea problematizării conceptului de cauzalitate s-au înfiripat într-un domeniu cu totul special și restrâns de relații, ce păreau „cauzale”. E vorba despre domeniul interrelațiilor dintre suflet și corp. Ocazionalistii, degajând consecințele firești din definiția carteziană a „substanței”, au găsit că, în domeniul raporturilor dintre suflet și corp, cauzalitatea nu ar fi cu puțință. Ceea ce în acest domeniu pare cauzalitate naturală ar fi, în fond, un *miracol*. Mai târziu, un Spinoza, reluând problema, va susține că, în ceea ce privește raporturile dintre corp și suflet, conceptul de cauzalitate trebuie înlocuit prin acela de „identitate” și de paralelism al modurilor. Fenomenele fizice și cele psihice reprezintă numai „aspecte” diferite ale aceleiași existențe; aici nu intervine, prin urmare, nici o „cauzalitate”. Se înțelege de la sine că în aceste filozofii nu poate fi vorba de o adevărată problematizare a conceptului de cauzalitate, ci numai de o restrângere a aplicabilității sale. Astfel, în filozofiile în chestiune, conceptul de cauzalitate își păstrează încă, în afară de reducția de aplicare la care e constrâns, toate valențele ce i le atribuie simțul comun.

Într-o asemenea situație teoretică apare Leibniz. El va pune pe un vast plan metafizic însăși problema cauzalității. Înăuntrul acestui concept, Leibniz întrezărește, ca și înaintașii săi pomeniți, o seamă de dificultăți metafizice, pe care însă el le îngroașă, scoțând în relief greutatea de înțelegere ce le întâmpină îndeosebi ideea de „influx” de putere, intrinsecă oricărei pretinse cauzalități. Rezultatul examenului avea să fie, dacă nu convingător, cel puțin senzațional: Leibniz se hotărăște să substituie conceptului de „cauzalitate” o idee *metafizică*: ideea de armonie prestabilită între lucruri. E îndeobște cunoscută viziunea metafizică despre „monade”, pe care Leibniz o îmbie aprecierii noastre în

dorința de a lămuri supremele probleme ale existenței. Concepția leibniziană reduce cosmosul la o infinitate de existențe particulare de natură psihică, numite „monade“. Monadele ar fi un fel de atomi de natură psihică. Activitatea fiecărei monade consistă în aceea de a-și reprezenta, din propria sa perspectivă, întregul univers. Aceste reprezentări se produc însă chiar în monade și din ele, fără de a fi stârnite realmente de „universul“ din afară, căci între monade nu ar exista nici o relație de natură „cauzală“, cu acel influx de puteri de la una la alta, cum îl presupune conceptul de cauzalitate. Monadele n-au ferestre. În fiecare monadă e prefigurată dintotdeauna toată activitatea sa viitoare, și fiecare își îndeplinește, cu precizie de ceasornic absolut, *rolul* ce i-a fost dat dintru început. Între activitățile infinit variate ale tuturor monadelor există o potrivire, o armonie, un consens din eternitate și pentru eternitate. Totul se petrece ca la teatru. Un actor cade pe scenă, împușcat fiind de altul. De fapt, el nu cade fiindcă a fost realmente împușcat, ci fiindcă așa „îi este rolul“. E aici una din imaginile la care se poate recurge spre a se face mai accesibilă concepția leibniziană. Regizorul suprem a distribuit și monadelor, ca unor actori într-un teatru, cele mai variate „roluri“. Monadele își joacă rolurile ascultând numai de textul lor, iar nu de îndemnuri sau de constrângeri exterioare. Monadele alcătuiesc lumea, în virtutea unei armonii prestabilite și fără de a se influența una pe cealaltă, cum actorii alcătuiesc pe scenă o piesă. Astfel, în cele din urmă, ceea ce în univers pare „cauzalitate“ nu este decât armonie prestabilită între activitățile, cu totul independente una de cealaltă, proprii monadelor, cărora de la început li s-au înmănat rolurile ce sunt chemate să le reprezinte. Cu această viziune despre o universală armonie prestabilită încearcă Leibniz să înlocuiască orice pretinsă cauzalitate ce ar avea loc în univers. În atare chip, Leibniz va desființa, dacă nu realmente, cel puțin sub modul posibilului, unul din conceptele fundamentale ale simțului comun. Și putem adăuga că, mai înainte ca David Hume să fi problematizat conceptul de cauzalitate pe temeiul unor analize psihologice și gnoseologice, Leibniz suspenda din funcția sa acest concept în chip *metafizic*. Nu există filozofie care să nu deterioreze, într-un chip sau altul, simțul comun. Simțul comun manifestă însă față de asemenea deteriorări o extraordinară putere de restaurare.

Cert, o afirmație de sensul aceleia ce o facem cu privire la raportul

dintre filozofie și simțul comun cere o documentare cât mai amplă. E drept că filozofia nu se consumă în eforturi de atare natură, dar istoria ei abundă în exemple ce evidențiază și acest aspect în lumina căruia gândirea filozofică, de câte ori își ia în stăpânire energică ființa și nu evită propriul spirit de consecvență, izbutește în cele din urmă să ia în răspăr simțul comun. Să ne mai oprim câte puțin și prin preajma altor similare tentative. O idee dintre cele mai fundamentale cu care operează simțul comun este aceea a *obiectului* în general. Notăm că și această idee de „obiect” posedă pentru simțul comun o eminentă priză transcendentă. Simțul comun își întemeiază modurile, în mare parte și în chip apăsător, pe ideea că obiectul *există* independent de împrejurarea că există și vreun subiect care ia act de el sau nu. Simțul comun stă sau cade în funcție de un asemenea postulat. Dar și în legătură cu această idee a avut loc o faimoasă răsucire de perspective. Operația, care virtualmente echivala cu o sugrumare a simțului comun, a fost efectuată de gânditorul Johann Gottlieb Fichte, întemeietorul așa-numitului „idealism subiectiv”. În concepția lui Fichte, ideea de obiect își pierde aura și suveranitatea ce le-o atribuie simțul comun. Gândirea lui Fichte reculează într-o perspectivă unde totul se problematizează în afară de spontaneitatea originară a spiritului. Funciarmente, nu există pentru Fichte decât activitatea gânditoare și imaginativă a spiritului, înțeles la singular ca „eu” absolut. „Eul” absolut *pune* din însăși inițiativa sa „obiectul”, care inițial *nu este*. „Eul” absolut *produce* obiectul, precipitându-l în propria sa sferă spirituală și delimitându-l ca o parte din sine, ca „noneu”. Eul, spre a ajunge la conștiința de sine, spre a intra în exercițiul total al ființei sale, care este eminamente activitate, are nevoie de o limitare, de o rezistență. Eul își pune în față un „obiect”, dar obiectul e „pus” ca un pretext, ca un mijloc de incitare la o tot mai complexă și mai definită afirmare a eului. Spiritul are nevoie de un material asupra căruia să se poată exercita în calitate sa originar-activă – și-și produce acest material proiectând în față sa un „obiect”, un „noneu”. Va înțelege oricine că această filozofie idealistă anulează maiestatea și suveranitatea obiectului, întronând în locu-i subiectul, căruia i se atribuie un primat de natură divină. Încă o dată simțul comun a fost nevoit să îndure o sfâșiere și o măcinare gata să-l curme.

Dar care dintre ideile ce alcătuiesc patrimoniul certitudinilor – sau

care rezumă reacțiile structurale ale simțului comun – nu a fost cel puțin o dată luată în răspăr de către o filozofie oarecare? Anevoie se va găsi o asemenea idee. Ce pare, bunăoară, simțului comun mai cert decât tendința de autoconservare atribuită lucrurilor, aspect fără de care însăși aplicarea practică a principiului de bază al logicii, adică aplicarea principiului identității, ar deveni inoperantă? Și totuși, chiar și această trăsătură, ce conferă osatura necesară tuturor existențelor, a fost constrânsă din partea gândirii filozofice să-și consume și ea criza sa. Încă din Antichitate, un Heraclit problematiza orice atribut static al existenței, încât imobilitatea era declarată o simplă amăgire, fie a minții, fie a simțurilor. Reală este pentru Heraclit numai devenirea, curgerea, instabilitatea. Paradoxalul gânditor încerca să impună lucrurilor perspectiva devenirii, și aceasta cu atâta insistență, încât își îngăduia să afirme că nici Soarele nu este același de la o zi la alta. El susținea că Soarele se alcătuiește în fiecare zi din nou din exalațiile luminoase ale mării.

Cu totul în alt sens decât Heraclit își avea și Descartes nedumeririle metafizice cu privire la „conservarea” lucrurilor. Dacă pentru Heraclit lucrurile nu „sunt”, ci numai „devin”, găsindu-se în necurmată schimbare, pentru Descartes lucrurile „sunt”, dar ele nu pot să fie nici un moment fără de puterea lui Dumnezeu, care le creează din nimic în fiecare clipă, iarăși și iarăși. Descartes nu poate înțelege altfel conservarea lucrurilor decât ca o permanentă creație din partea divinității. Dumnezeu creează lumea în fiecare moment. De fapt, în lumina viziunii carteziene, principiul de conservare al lucrurilor este înlocuit prin acela al creației perpetue. E și aici vorba despre o perspectivă posibilă, ce se substituie unei obișnuințe cu care s-a solidarizat simțul comun în cursul mileniilor.

Trecem mai departe, ca să pătrundem în camera cea mai secretă și cea mai bine păzită a simțului comun, unde găsim etalate principiile și valorile sale cele mai dragi. În ființa sa, simțul comun aderă din plin, fără de nici o rezervă, la *logica* numită curent „tradițională”. Despre logica tradițională știm că își are principiile ei, dintre care unul stabilește că „ceva” nu poate să fie egal cu *contrarul* său. În virtutea acestui principiu, gândirea tinde să elimine orice „contradicție” ce s-ar instala într-o judecată ca un simptom precis de inadecvare în raport cu „realul”. Ce

pare simțului comun mai evident decât această situație ce-și găsește expresia în logica zisă „tradițională“. Dar nici chiar această logică nu constituie un fort inatacabil pentru gândirea filozofică. Iată că Hegel proclamă că un concept conține totdeauna, în chip latent, *contrarul* său, pe care aspiră de altfel să-l dea la iveală și într-o formă *explicită*. Dacă logica simțului comun, pe care a codificat-o Aristotel, are prilejul de a vorbi despre contradicție numai ca principiu de eliminare, deci negativ, logica lui Hegel își asimilează contradicția ca un principiu pozitiv și propulsiv. În definitiv, dialectica hegeliană este rodul de circumstanță al unei sfidări și bravuri, căci ea nu este decât logica ce transformă într-o virtute ceea ce nu poate să fie nici măcar o „licență“. Și totuși, o asemenea logică dialectică ar fi, după opinia autorului ei, expresia cea mai fidelă și exhaustivă a „realului“. Dialectica lui Hegel și-a întemeiat imperiul violentând în chipul cel mai grav legile logice de care este guvernat simțul comun. Cazul învederează o dată mai mult că filozofia nu se mulțumește să remanieze numai anume opinii, izolabile, concrete, ale simțului comun. Prin vigoarea eforturilor sale, filozofia ia la ochi însăși structura acestuia.

Filozofia nu respectă nici suprema valoare sub scutul căreia se așază simțul comun. Și acum ne referim chiar la conceptul de „adevăr“, de care pare cărmuit simțul comun. Pentru simțul comun, „adevărul“, ca *valoare*, implică, fără îndoială, sensul unei adecvări între realul concret al simțurilor și imaginea conceptual-organizată ce și-o face despre real subiectul conștient. Oglinda ce reflectă cât mai fidel un obiect oferă modelul potrivit căruia se constituie conceptul de „adevăr“ al simțului comun. Foarte devreme, filozofia a început să impună adevărului alte accepții. Când, bunăoară, Parmenide se încăpățâna să susțină că „adevărate“ sunt numai conceptele ce se pot gândi „logic“, [el] efectua o mișcare împotriva simțului comun, a simțului comun ce operează și cu atâtea și atâtea concepte care absorb în conținutul lor și *iraționalul* simțurilor. Conduc de o definiție a adevărului pe măsura purismului logic, Parmenide degrada la rang de simple amăgiri cam toate „adevărurile“ simțului comun. De acest eleatism se mai resimte întru câtva și Platon când, într-o situație filozofică nouă și mai complexă, va încerca să impună adevărului condițiile sale. „Adevărul“ devine la Platon un rod posibil doar al puterii ideative a spiritului și numai al acesteia,

căci numai mulțumită acestei predispoziții spirituale am fi în stare să cuprindem Ideile, singurele lucruri care „există” realmente. Simțul comun cu „adevărurile” sale e și de astă dată pus la o parte ca o infirmitate a genului uman.

Dar pe drumul, veșnic reluat de la capăt, spre „adevăr”, aproape orice mare metafizician își va avea cuvântul său, care nu este cuvântul simțului comun. Așa Fichte, așa Schelling, așa Hegel, așa Schopenhauer, așa Bergson. Iar filozofii care scrutează chiar aptitudinile cognitive proprii spiritului uman nu se lasă nici ei mai prejos. Un Kant, ca exponent al criticismului, definește altfel „adevărul” și-i impune alte norme decât Ernst Mach, reprezentant al empirismului pur. De amintit este că misticii din toate timpurile și-au avut și ei „adevărul” lor. Minunate și vrednice de reținut sunt cele câteva cuvinte despre „adevăr” ale lui Lao Zi, gânditorul mistic chinez. În aforismele sale, Lao Zi vorbește îndeosebi despre sensul divin al lucrurilor, despre tâlcul ultim, înmuiat în taină, al existenței, despre Dao. Răsfoind aforismele lui Lao Zi, simți printre rânduri că, după părerea sa, „adevărată” poate fi numai *intuiția divinatorie* care îl cuprinde, sub o latură sau alta, pe Dao. Dar în cuvintele obișnuite ale simțului comun, ființa lui Dao nu poate fi rostită decât ca paradox. Adevărul ar fi deci totdeauna paradoxal. Sau, precum Lao Zi însuși spune: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos.”

După toate cele arătate, vedem că nu e nepotrivit să susținem că gândirea filozofică izbutește, prin mișcări ce-i sunt caracteristice și care îi reliefează profilul, să violenteze simțul comun, să-l suspende, să-l deruteze – și anume nu simțul comun sub forma conținuturilor sale accidentale, ci simțul comun sub aspectul structurilor sale fundamentale. În lumina celor desfășurate în capitolul de față, a filozofa înseamnă, așadar, a te păstra disponibil pentru moduri de a gândi care structural nu sunt proprii simțului comun; și în lumina aceluiași considerații, filozofarea rămâne pentru simțul comun o durere, o suferință.

În câteva rânduri, am subliniat că știința nu se lansează în operațiuni atât de radicale împotriva simțului comun ca filozofia. Într-adevăr, știința se declară deplin satisfăcută în aspirațiile ei când parvine să înlăture anume prejudecăți concrete ale simțului comun, dar ea nu atacă înseși structurile fundamentale ale acestuia. Când, uneori, știința răstoarnă perspective și idei ce țin chiar de ființa simțului comun, cum s-a

întâmplat, bunăoară, când Copernic și-a impus inversiunea astronomică sau când Einstein a propus teoria relativității, pășim pe un teren ce aparține tot așa de mult filozofiei, ca și științei. După cum ne-o dovedesc îndeajuns nenumăratele discuții suscitade de teoriile în chestiune în ambele domenii.

Note

[4](#). În trad.: „acela ești tu“ (*n.red.*).

Filozofie, știință, experiență

Ridicând chestiunea de mare importanță a unei delimitări între filozofie și știință, ni se pune numaidecât și următoarea întrebare de un deosebit interes: Ce raport s-ar putea stabili între experiență și filozofie – și ce raport există între experiență și știință? Răspunsul la această întrebare, vizând într-unul din punctele într-adevăr decisive distincția de care sunt susceptibile cele două domenii, trebuie cântărit cu toată grija. Înainte de a contura mai apăsător și mai clar termenii chestiunii, vom nota că, oricât de angajată pe drumul spontaneității s-ar dovedi filozofia prin cele mai multe din încercările ei de a converti misterul cosmic și al existenței în general în ansambluri bine legate de concepte și de viziuni abstracte, ea nu se poate dispensa de *experiența simțurilor* nici în problematica ce o pune, nici în soluțiile ce le propune. Desigur că obiecțiile, atâtea și atâtea, ce se pot ridica împotriva simțurilor, ca eventual izvor de cunoaștere, nu au fost încă dezarmate și continuă să neliniștească conștiința filozofică; totuși, oricare ar fi carența simțurilor, evidentă sau numai bănuită, rămâne în picioare un fapt: nu ne putem lipsi de acest izvor! Și nu ne putem lipsi de un atare izvor din mai multe motive. Mai întâi, simțurile furnizează materialul ce urmează să-l organizăm cu ajutorul mijloacelor inerente inteligenței noastre. În al doilea rând, simțurile ne dau cel puțin unele indicii cu privire la tainele ce urmează să le convertim în termeni de cunoaștere conceptuală și de înțelegere proprie spiritului omenesc. În afară de acestea, tot simțurile ne îmbie și elementele la care spiritul face apel în chemarea ce și-o atribuie de a tălmăci fenomene de un anumit aspect concret prin imagini și scheme împrumutate altui domeniu de fenomene: de exemplu, fenomenele acustice sunt tălmăcite prin imagini împrumutate din domeniul optic, prin „unde“. Întrebarea de la care pornim în acest capitol – și care așteaptă un răspuns – cere unele lămuriri prealabile, căci nu mai departe decât chiar termenul de „experiență“ atrage după sine varii

controverse. Vom încerca să simplificăm situația, așezându-ne în afară de controversele la care ne referim, fără de a pierde însă din vedere posibilitatea și legitimitatea lor.

Prin cuvântul „experiență” se înțelege de obicei totalitatea materialului concret pe care spiritul și-l însușește cu ajutorul simțurilor. Că în constituirea „experienței” intră, în afară de senzațiile simțurilor, și anume funcții ale inteligenței chemate să instituie o ordine e clar. În problema aceasta s-a declarat, precum se știe, între filozofi o deosebire de vederi, dar nu atât în ceea ce privește faptul în sine, cât în ceea ce privește dozajul de „senzații” și de „funcții intelectuale”, destinate să alcătuiască împreună „experiența”. În general, kantienii admit colaborarea unui important număr de funcții intelectuale la constituirea „experienței”, câtă vreme pozitiviștii încearcă să reducă la un minim aceste funcții intelectuale, fără de a pretinde totuși că s-ar putea dispensa de ele cu totul. Pentru a putea proceda la examinarea problemei raportului dintre filozofie și experiență și a raportului dintre știință și experiență, nu se cere neapărat să ne dăm în prealabil verdictul în marea controversă: În ce chip urmează să colaboreze inteligența și simțurile spre a da împreună „justa” *experiență*? În chestiunea ce ne preocupă, definiția experienței nu ne va deranja prea mult dacă, odată fixați, ne vom ține de ea. Cu această condiție, putem alege oricare definiție dintre cele multe care joacă între postulatul kantian și postulatul pozitivist purisim. Rezultatul analizelor noastre nu va fi întru nimic modificat prin aceea că vom opta fie pentru una, fie pentru alta dintre nenumăratele definiții ce încap între maximalismul kantian și minimalismul pozitivist – și dintre care fiecare stabilește în felul său aportul funcțiilor intelectuale la constituirea experienței prin simțuri.

Se admite în general, fără multe discuții, că între știință și experiența empirică există o foarte strânsă relație. Vom concede însă că o anume relație există și între filozofie și experiența empirică. Întrebarea e numai dacă și în ce măsură raportul dintre filozofie și experiență se deosebește de raportul dintre știință și experiență. Anticipăm că deosebirea e considerabilă.

Filozoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de știință își asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor. Filozoful se îndeamnă să convertească în termeni

de înțelegere umană un mister amplu și adânc ca toată existența. Omul de știință se străduiește și el să convertească în termeni mai apropiați înțelegerii sale un mister, dar un mister circumscris și desfășurat mai mult orizontal decât pe dimensiunea adâncului. Filozoful își articulează problematica în legătură cu un Tot ce depășește orice limită inerentă experienței – și anume nu numai în sens extensiv, ci și vertical, în înalt și în adânc. Omul de știință taie sectoare din corpul vast al experienței și-și constituie o problematică ce nu ține să epuizeze substraturile, treptat mai profunde, ale fenomenelor luate în considerare. Omul de știință scrutează, bunăoară, fenomenele pur mecanice sau fenomenele optice, sau fenomenele electrice. De fiecare dată, el se mulțumește să stabilească unele principii, reguli sau legi – și să imagineze eventual unele modele de existență care, proiectate în dosul aspectelor sensibile, fac mai limpede însuși modul de funcționare a principiilor, regulilor, legilor. Omul de știință se mulțumește deci să stabilească în mecanică, bunăoară, principiul perseverenței – sau în optică el se mărginește, bunăoară, să închipuie teoria undelor; cât privește adâncimea problematicii sale, omul de știință se socoate cu aceasta ajuns la limita accesibilului. Filozoful, conștient de vocația sa, își îndreaptă atenția și puterea de interpretare spre Tot, iar când își circumscrie, ceea ce de asemenea se întâmplă foarte adesea, interesul la un anume câmp de fenomene, el adâncește numaidecât problematica acestui câmp, într-un sens că, prin soluțiile ce le dă, deschide ferestre, într-un fel sau altul, și spre Totul existenței. Soluțiile științei, luate fiecare în parte, nu au această rezonanță largă, nu răspund în existența privită ca Tot.

Din cele arătate, rezultă că filozoful va privi experiența simțurilor într-un fel, și omul de știință, într-altul. Pentru filozof, experiența simțurilor este absorbită într-o vastă interpretare ce are în vedere întregul existenței. Din contră, pentru omul de știință, experiența simțurilor devine o zonă de rigori ce constrânge activitatea teoretică la diverse limitări. Vom reprezenta grafic și schematic această situație:



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Linia curbă, punctată A–B reprezintă „teoria filozofică”.



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experiența empirică. Liniile curbe, punctate c–d, e–f, g–h reprezintă „teoria științifică”.

Filozoful este, prin intenție, autor al unei lumi. Prin aceasta se lămurește de la sine cum se face că, în cuprinsul filozofiei, experiența și construcția teoretică se declară, în general, amestecate în alt dozaj decât în cuprinsul științei. Pentru filozof, experiența în totalitatea ei este un pretext pentru o interpretare de extremă, superlativă amploare, care rămâne ținta demersurilor sale.

Pentru omul de știință, experiența în totalitatea ei devine un prilej de diviziune a muncii; el se situează într-un sector al experienței – și aici, în acest cadru, el completează *teoretic* anume goluri pe care gândirea le descoperă, rămânând ca aceste completări să fie verificate ulterior, direct sau indirect, tot prin experiență. Omul de știință își înfrânează activitatea teoretică pe măsura experienței ce și-a ales-o spre examinare. Experiența este pentru el „instanță”, atât o primă, cât și o ultimă instanță. Filozoful interpolatează experiența în masive preocupări teoretice; omul de știință interpolatează actele teoretice în masa experienței. Experiența dobândește, așadar, un anume rol în filozofie și un altul în știință. În filozofie avem de-a face cu o experiență-pretext, în știință, cu o experiență-instanță. Pentru filozof, experiența apare în ansamblul ei exclusiv ca un pretext de interpretare – și atât: fiindcă el urmărește o anume țintă; filozoful va fi autor al unei lumi. Față de un asemenea obiectiv, experiența rămâne inevitabil în urmă; ea se revarsă de toate părțile în interpretare. A cere filozofului să-și modeleze construcția teoretică pe calapodul experienței

și să-și consume interesul în verificări directe sau indirecte asupra experienței ar însemna să-i interzici menirea pentru care el se simte chemat, căci pe măsura simplă a experienței nu se poate croi o haină destinată existenței ca Tot. Omul de știință se menține, chiar și prin actele sale teoretice, în zona experienței, al cărei subaltern el se consideră și în raport cu care el caută să devină cel mult un organ de corectare și de completare marginală. În general, filozoful se situează excentric față de experiență, proiectând asupra acesteia înțelesurile ce le îmbracă pentru spiritul său zona transcendențelor. Evident, filozoful ar cultiva spiritul teoretic până la paroxism dacă, într-un chip oarecare, n-ar primi și el, din când în când, avertismentele experienței. Căci până la un punct, e și el constrâns să țină seama de experiență. Filozoful captează experiența ca să-și alimenteze cu ea viziunea ale cărei semnificații îmbrățișează Totul existenței. În filozofie, experiența este asimilată teoriei, în știință, dimpotrivă, teoria este asimilată experienței. Teoria sau interpretarea filozofică, vizând un spațiu ce depășește enorm planul experienței, se înțelege de la sine că nu poate avea în raport cu experiența stringența sui-generis ce revine actelor teoretice la care procedează omul de știință. Teoria sau interpretarea filozofică echivalează cu o ordine ideală *doar posibilă*, care izbuteste să anexeze sferei sale și experiența. Rămâne totdeauna un fapt deosebit de palpitant să urmărești cum, față de o atare ordine teoretică posibilă, însăși experiența ia o înfățișare deosebit de plastică, acceptând să i se imprime tâlcuri care, cel mai adesea, se afirmă și se mențin doar în virtutea unei logici interioare. Situându-se, cu alte cuvinte, excentric față de experiență, filozoful va avea, în general, o atitudine mult mai degajată față de ea decât omul de știință.

Din atitudinile diferite pe care filozoful și omul de știință le ia, atât în raport cu experiența, cât și față de spiritul teoretic, se desprind interesante consecințe cât privește desfășurarea istorică a gândirii filozofice și a gândirii științifice. Raportul aparte dintre experiență și teorie, ce-l descoperim în gândirea filozofică, și raportul, pe deplin conturat în felul său, dintre experiență și teorie, ce-l constatăm în gândirea științifică, ne permit unele conjecturi cu privire la un anume joc și la o anume tensiune, totdeauna cu puțință în ambele domenii, între ideile vechi și ideile noi. Vom vedea că jocul la care facem aluzie ia un caracter mult mai dramatic în desfășurarea filozofiei decât în desfășurarea științei. Ce vrem să

spunem cu aceasta?

Să presupunem că, la un moment dat, experiența umană se lărgeste cu noi și importante descoperiri. În fața experienței lărgite, filozoful este invitat să-și spună cuvântul. Gândirea filozofică are latitudinea de a imagina, de a născoci o nouă ordine teoretică posibilă, în care experiența lărgită ar putea să se intercaleze fără de nici o dificultate. În cazul acesta, experiența a luat asupra sa o funcție eliminatorie în raport cu vechile ordini teoretice posibile ale filozofiei și a devenit un prilej istoric pentru crearea unei noi ordini filozofice. Dăm un exemplu. La sfârșitul veacului XVIII și apoi în primele decenii ale veacului XIX, experiența umană se îmbogățește cu neașteptate descoperiri în domeniul biologic. Materialul de observație se amplifică de toate părțile. Se studiază cu asiduitate crescândă formele și structurile vieții. Se clasifică speciile, se pun în lumină, după noi criterii, mai esențiale, asemănări și deosebiri între ființele vii. Mai mult: se dau la iveală fauna și flora fosilă din alte ere ale pământului. Această lărgire a experienței ia proporții, încât nu mai poate să rămână fără de serioase repercusiuni în gândirea filozofică. Filozoful se vede, așadar, pus înaintea unor date de observație inedite pe care urmează să le interpoleze într-o ordine teoretică posibilă. Ideea „evoluționistă” își face apariția, cu sfială la început, pentru ca apoi un Lamarck s-o constituie în teorie, iar mai târziu un Darwin, un Spencer, un Bergson să-i dea amploare de universală ordine posibilă. O experiență sporită cu noi observații a dus la o răsturnare de perspective. În ideea umană s-a produs cu aceasta o revoluție. Față de mersul triumfal al doctrinei evoluționiste, vechea viziune despre formele statice ale vieții și despre perenitatea speciilor părea definitiv compromisă. Am fi însă nedrepti și nu tocmai obiectivi dacă am reduce ideea filozofică la atât cât am arătat. Într-adevăr, o experiență lărgită, chiar radical lărgită, ne duce în chip necesar la o nouă viziune filozofică. O experiență sporită îngăduie cel mai adesea să fie interpolată și într-o ordine teoretică ce pare depășită. Cu o condiție: dacă se recurge la idei suplimentare, destinate să netezească asperitățile ivite între experiență și teorie. Un Cuvier, naturalistul căruia nimeni nu-i va contesta genialitatea, a recurs la acest procedeu pentru a salva vechea concepție teologică despre imutabilitatea formelor vieții. Pentru a interpreta experiențele noi în cadrul vechii ordini teoretice, Cuvier va încerca să ajusteze și să completeze această ordine.

După teoria sa, Dumnezeu nu a creat o singură dată viața pe pământ, ci în repetate rânduri – și anume de câte ori geneza a devenit necesară după câte o uriașă catastrofă geologică ce a distrus formele mai complexe ale vieții. Prin teoria *repetatelor* „creațiuni“ ale unor diverse forme de viață pe pământ, Cuvier readaptează vechea concepție teologică la noi necesități. Cu aceasta, el o credea pusă pe picioare și pe deplin aptă de a face față sporului de experiență. Încercări de această natură, destinate să salveze vechi teorii, se întreprind în filozofie și știință la fiecare pas, căci orice act teoretic poate provoca o reacție. În știință însă, antagonismul dintre ideea nouă și ideea veche nu ia forme atât de vizibile și de acute ca în cadrul filozofiei. Gândirea științifică al cărei model aproape ideal îl întrezărim realizat în științele experimentale, cum ar fi fizica și chimia, se ține, în construcțiile sale teoretice, foarte strâns pe urmele experienței. Să ne gândim în privința aceasta la alcătuirea, încetul cu încetul, potrivit indiciilor culese din experiență, a teoriei celei mai recente despre natura și structura interioară ale atomilor. Pentru omul ce lucrează în câmpul științei, experiența și teoria prezintă rigori de interdependență atât de severe, încât aici nu este posibil un joc atât de dramatic între revoluție și tradiție ca în gândirea filozofică.

Filozoful, având la dispoziție un spațiu teoretic neasemuit mai vast decât omul de știință, găsește și pentru spontaneitatea sa teoretică mult mai multe posibilități de mișcare. De asemenea, filozoful, punând accentul pe o preocupare teoretică față de care experiența nu este atât o instanță de control, cât un pretext de declanșare a actelor de interpretare, nu e de mirat că, în gândirea filozofică, îndrăzneala anticipațiilor și persistența viziunilor vechi sunt mult mai hotărâte decât în gândirea științifică. În filozofie, anticipațiile înnoitoare sunt mai radicale, dar și perseverența ideilor și a perspectivelor vechi sau chiar arhaice, mai încăpățânată decât în știință.

În considerațiile de mai sus despre diferența ce ar exista între filozofie și știință, în ceea ce privește raportul dintre „experiență“ și „teorie“, și în cele ce am arătat cu privire la consecințele ce se desprind dintr-o atare situație, am examinat unele stări de fapt, fără de a ridica în chip ostentativ problema legitimității acestor stări. Ne-am străduit, cu alte cuvinte, să relevăm comportamentul *de facto* al filozofului și pe acela al omului de știință. N-am întreprins însă descrierea și analiza acestor stări

și procese cu intenția de a ne interzice orice aprecieri – și încheind, vom spune că în aceste stări și procese noi vedem, firește, simptomele precise ale unor autonomii. Simptomele în chestiune pun în relief, una față de cealaltă, autonomia filozofică și autonomia științifică, luminând încă o dată și sporind cu noi detalii profilul particular al fiecăreia.

Problema filozofică și problema științifică

Autonomia gândirii filozofice și autonomia științei sunt susceptibile de diverse conturări. Filozofia și știința își dobândesc, precum am văzut, relieful particular datorită, în parte, unor atitudini distincte față de experiență. Filozofia și știința se deosebesc însă și prin problematica lor, și aceasta într-un sens ce aduce în discuție nu numai *extensia* problemelor, ci și modul *cum* se „pune” în general o problemă și modul cum se „soluționează” o problemă pusă.

Se poate vorbi, fără îndoială, despre o Logică a Problemei ca despre o disciplină posibilă. O asemenea disciplină ar arăta, cu documentarea necesară, cum se pune și cum se rezolvă o problemă. Disciplina posibilă ar examina, cu alte cuvinte, însăși articulația interioară a „problemei”, adică a problemei în general, ca fapt și ca act spiritual. Sub un asemenea unghi de vedere, ni se pare că filozofia și știința prezintă profunde diferențe ce solicită toată atenția noastră. E din capul locului de presupus că atât filozofia, cât și știința își au, fiecare, felul propriu de a pune și de a rezolva o problemă.

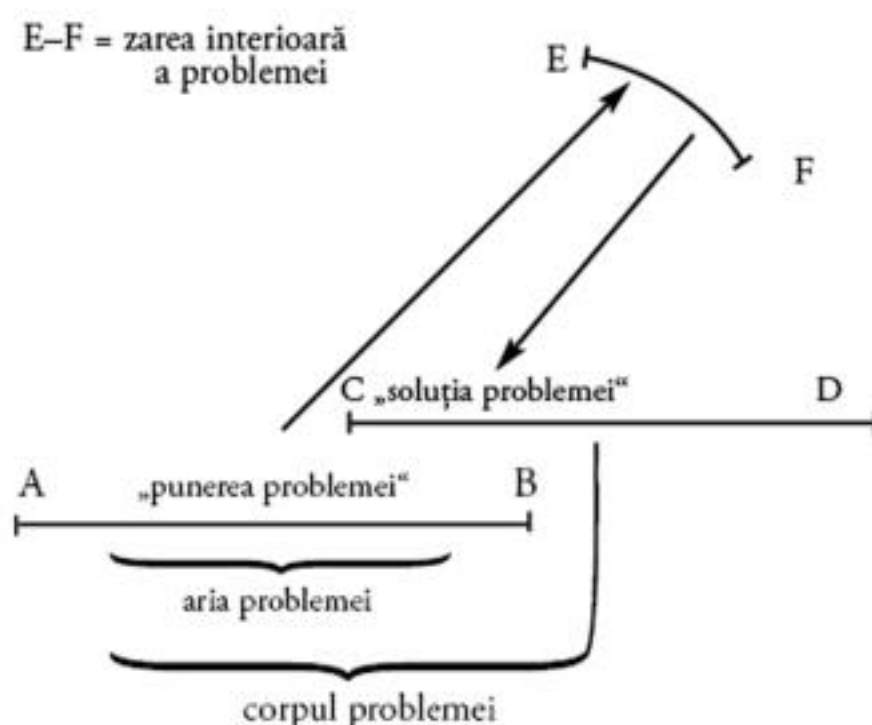
Apropierea de un ținut atât de abstract cum este acela al logicii problemei nu e cazul să ne sperie. În cercetarea ce o avem în vedere, vom înainta cu grija de a nu ne pierde prin desigururi inextricabile sau printre minuțiozități ce nu sunt nimănui de vreun folos. Ne vom menține în zona de clarități a unei atari discipline posibile. Pentru scopul ce-l urmărim, e suficient, credem, să arătăm în câteva cuvinte modul cum o eventuală Logică a Problemei ar putea să-și articuleze obiectul.

Orice viitoare disciplină ce-și va lua însărcinarea de a clădi o logică a problemei va începe, probabil, prin recunoașterea unei prime și mari distincții ce trebuie făcută în corpul problemei ca ansamblu de acte spirituale. În corpul unei probleme deosebim, chiar de la întâia vedere, termenii prin care se *pune* o problemă și termenii prin care se *rezolvă* problema. Această întâie repartiție de termeni ne oferă totuși încă prea

puține puncte de sprijin pentru cercetarea noastră. Trebuie să ne străduim spre o articulare anatomică mai conturată a „problemei“. De operația aceasta, nu tocmai ușoară, întrucât cere explicitarea unor forme și acte implicate de ale spiritului, nu ne putem scuti cititorii. Facem un apel și la un efort din partea lor.

Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluționare echivalează cu un răspuns. Cu această remarcă nu intenționăm decât să ne retragem pe poziții inițiale clare. Remarca e simplisimă și se reduce aproape la o lămurire verbală. Situația începe a deveni mai interesantă pentru noi în momentul când observăm că, totdeauna, în punerea unei probleme se anticipează întru câtva asupra soluției ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective, pe care un abstract semn de întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificației sale interogative. Întrebarea inerentă problemei nu este numai expresia unei pure atitudini de curiozitate ce vrea să ghicească, de nedumerire ce caută un deznodământ, de mirare ce aspiră spre dezmirare, de căutare ce se dorește mântuită în finalul unei găsiți. Întrebarea ce formează resortul unei probleme nu este numai atitudine luată față de date obiective, ci vine și ea cu termenii ei, cu un conținut intelectual al ei, iar acești termeni prefigurează într-o măsură răspunsul. În punerea unei probleme vom distinge așadar anume date obiective care prilejuiesc spiritului această „punere“. „Obiective“ pot fi numite datele la care ne referim numai în sensul că ele sunt la început exterioare problemei și în sensul că problema le absoarbe ca un receptacol al lor. Totalitatea acestor date obiective o vom numi „aria“ problemei. În punerea unei probleme remarcăm însă, precum spuneam, totdeauna și prezența unui factor ce nu face parte din ceea ce designăm prin cuvintele „date obiective“ ale problemei. E vorba, de astă dată, de un conținut ideativ care ne va conduce în procesul problematizării și care, din pricina aceasta, va hotărî, când în mai mare, când în mai mică măsură, însuși conținutul soluției ce se va da problemei. Conținutul ideativ al întrebării, conținut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei și care prefigurează până la un punct însuși răspunsul, conferă problemei o anume „zare interioară“. Aceste aspecte de articulare, pe care orice eventuală logică a problemei se va simți îndrumată să le sesizeze în actul problematizării, aspecte pe care le numim „aria“

problemei și „zarea interioară“ a problemei, ne vor oferi serviciile lor cu totul serioase în operația ce o întreprindem în vederea unei mai clare distincții ce urmează s-o facem între modul filozofic și modul științific. Reprezentând situația grafic, obținem o schemă menită să se întipărească imaginației mai pregnant decât o expunere abstractă:



În orice problemă, atât filozofică, cât și științifică, putem lesne separa punerea problemei de soluționarea problemei, dar numai aceste noi puncte de reper, care sunt „aria“ problemei și „zarea interioară“ a problemei, ne dau o posibilitate mai rodnică de a deosebi modul filozofic de a pune o problemă de modul științific de a pune o problemă și de a o soluționa. Vom lămuri cele arătate în chip abstract asupra unor exemple concrete.

Thales, pornind probabil de la observația curentă că, sub schimbarea accidentală a diverselor însușiri, lucrurile își păstrează totuși un anume substrat, își pune întrebarea: Ce este lumea, în totalitatea ei atât de diversă și de variabilă ca aspecte, ce este lumea în substanța ei? Și răspunde: apă. Totalitatea datelor obiective la care se referă „problema“ este lumea. „Lumea“, cu toate ale ei, constituie, așadar, „aria“ problemei pusă de filozoful ionian. Ca om teoretic, Thales se apropia de aria datelor sale cu o întrebare. Întrebarea sa nu este însă, cum s-ar părea, o simplă atitudine de așteptare curioasă a unui conținut intelectual ce va să vină ca să astupe un gol spiritual. Întrebarea lui Thales nu este lipsită de conținut. În punerea problemei, Thales operează cu o idee, cu ideea de „substanță“. Apropiindu-se de aria întrebării sale cu o idee, Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri, al unei afirmații schițate – sau cel

puțin în sensul unei judecăți posibile datorită căreia se admite de la început că „lumea“ ar putea să aibă o „substanță“. Această idee a „substanței“, pe care spiritul și-o ia ca îndreptar în punerea problemei, face ca soluția problemei să fie căutată într-o anume direcție. Datorită ideii de substanță, problema lui Thales dobândește o „zare interioară“.

Alt exemplu. În istoria științelor se pune, la un moment dat, problema „sunetului“ sub raportul ființei sale fizice. Mai înainte de a se ridica această problemă, fizicienii se ocupaseră desigur îndelung cu studierea legilor proprii fenomenelor mecanice ale corpurilor materiale în mișcare și, fără îndoială, și cu studierea aspectelor proprii mișcărilor de care sunt apte fluidele. În cele din urmă, fizicienii au izbutit să se familiarizeze cu acest domeniu și să formuleze, chiar în principiile ei, *mecanicitatea*, înțeleasă ca tip de fenomene matematic determinabile. Ei „pun“ apoi „problema“ *sunetului*. Fizicienii, dând grai întrebării „Ce este în ființa sa sunetul?“, nu fac o încercare vagă de sondare nelimitată în adâncime. Ei vin cu o idee complexă și conturată, cu care prefigurează într-o mare măsură însuși conținutul soluției ce o vor da problemei. Care este această idee, menită să devină factor călăuzitor, o punte spre soluție? E ideea de fenomen mecanic, matematic determinabil. Fizicienii, abordând problema sunetului, sunt purtați de gândul unui arhetip, al unui model la care ei țin să reducă fenomenele. În consecință, ei vor examina sunetul din toate acele unghiuri de vedere care ar putea să înlesnească reducția fenomenului la modelul ales. Ei vor examina sunetul în variațiile sale condiționate de diverse împrejurări (sunet înalt, adânc), ei vor examina sunetul în posibilitățile sale de propagare prin diverse medii. Soluția ce se va da problemei va fi: sunetul este în ființa sa mișcare vibratorie a unui mediu material (aer, apă etc.); variațiile de înălțime ale sunetului sunt variații de frecvență în unitatea de timp. Cu aceasta, fizicienii au izbutit să realizeze teoretic reducția fenomenelor acustice la modelul *anticipat* în punerea problemei și să dea astfel problemei puse o soluție în limitele fixate dinainte, dincolo de care orice interes de sondare pare sugrumat. *Aria* problemei o constituie datele obiective: sunetul cu toate particularitățile sale, fenomenele acustice cu condiționarea lor fizică. Modelul, arhetipul (ideea mecanicității matematic determinabile) cu care fizicienii prefigurează conținutul răspunsului constituie zarea interioară a problemei.

Pentru ilustrarea conceptelor de „arie“ și de „zare interioară“ am ales într-adins o problemă filozofică și una științifică. În problema lui Thales, filozofică mai ales sub aspectul punerii ei, avem de-a face cu o „arie“ care este echivalentă cu „Totul“, cu „lumea“, și avem de-a face cu o „zare interioară“ (ideea abstractă de substanță), foarte vag conturată, aproape indeterminată. În problema științifică a „sunetului“ avem de-a face cu o „arie“ precis circumscrisă (fenomenele sunetului) și cu o „zare interioară“ complex determinată prin ideea mecanicității. După ce am analizat cele două exemple, ne vom tăia drum spre unele afirmații de natură mai generală. Ne dăm desigur perfect de bine seama că nu am avea nici un drept să procedăm la generalizări pe temeiul numai al exemplelor analizate. Exemplele spicuite, unul din istoria filozofiei și al doilea din istoria științei, nu le-am ales însă la întâmplare. Orice cititor, întru câtva obișnuit cu modul filozofic și cu cel științific, va înțelege fără greutate că cele două cazuri analizate sunt într-adevăr „exemplare“, ele putând să țină loc de nenumărate altele. Afirmațiile generale asupra cărora dorim să ne fixăm sunt acestea: *aria unei probleme filozofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, Totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filozofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată.*

Afirmațiile de mai înainte cer încă o seamă de lămuriri suplimentare. Spuneam așadar că aria unei probleme filozofice o constituie Totul existenței, fie implicit, fie explicit. Aceasta înseamnă că aria problemelor filozofice este sau Totul existenței, vizat ca atare în termeni preciși (sau prin unul din aspectele sale generale și de ansamblu), sau o „parte“ a existenței, în sens de fragment tăiat din corpul universal. Când se abordează numai o parte a existenței – cum ar fi „cunoașterea“, „morală“, „viața“ etc. –, gândirea filozofică deschide problema într-un fel ca această parte să implice Totul sau să atragă după sine anume raportări la Tot. De aceea, remarcăm că o problemă filozofică se referă, dacă nu totdeauna explicit, atunci cel puțin implicit, la Totul existenței. Spre deosebire de acest mod, gândirea științifică, „punând“ o problemă, își îngrădește aria la anume fenomene, făcând abstracție de tot ce depășește această arie.

Mai apăsăm în afirmațiile făcute asupra împrejurării că zarea

interioară a unei probleme filozofice ar fi în mare grad indeterminată. Într-adevăr, în punerea unei probleme filozofice, spiritul caută parcă să anticipeze cât mai puțin asupra soluției, iar ideile, ce devin factori propulsivi în problematica filozofică (de la datele obiective spre soluție), sunt totdeauna foarte abstracte, aproape imponderabile. S-ar zice că filozoful ar fi condus de dorința secretă de a-și pune problemele uzând de o întrebare cât mai pură, cât mai despuiată de orice conținut. E aici o simplă impresie: filozoful se comportă ca și cum ar dori aceasta. Întrebarea pură e însă o utopie, o imposibilitate. Filozoful intervine, prin urmare, în problematica sa cu anticipații extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noțiuni ce, pentru natura lor ireductibilă și pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane, au fost numite „categorii”. Punând problema lumii sau a existenței în totalitatea sa, filozoful se întreabă care este „substanța” ei sau „cauza” ei, dacă în esență ea este „una” sau „plurală”, dacă ea este dominată de „cauzalitate” sau de „finalitate”, dacă în ea stăpânește „necesitatea” sau „libertatea”, dacă ea „este” sau numai „pare a fi” etc. În punerea problemei *filozofice* se recurge așadar la anticipări ideative strict necesare pentru a încheia în general o întrebare, la anticipări de un conținut minim, ce permit sondări fără capăt, iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseși conceptele fundamentale ale inteligenței. Problematica filozofică se constituie așa, că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenței ca de idei propulsive. Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat și a relevat rolul ontologic al categoriilor, ca noțiuni supreme cărora li se subsumează toate celelalte noțiuni⁵, și că, pe urmele sale, scolasticiii vorbeau despre aceste concepte, împărțindu-le în transcendentale și predicamente, într-un cadru încă tot ontologic. Mult mai târziu apoi, Kant se va strădui să evidențieze rolul lor gnoseologic, de funcții menite să organizeze întregul material receptat prin simțuri.⁶ Ceea ce am arătat noi cu privire la rolul ce-l dobândesc uneori „categoriile” ca idei *propulsive* în „problemele” mai ales de natură filozofică este un nou aspect sau, mai precis, o *nouă funcție ce o iau asupra lor categoriile, devenind adevărate centre de precipitare „problematică” în desfășurarea culturii umane*. În filozofie, oricât de avansat ar fi momentul istoric pe care l-am lua în considerare, problemele se constituie în jurul unor idei propulsive pe care ușor le identificăm

printre categoriile abstracte ale inteligenței: în jurul conceptului de „existență” la Parmenide, în jurul conceptelor de „existență” și „devenire” la Platon, în jurul conceptului de „indeterminat” la Plotin, în jurul conceptului de „substanță” la Spinoza, în jurul conceptului de „act” la Fichte etc.

În știință, operația de punere a unei probleme se efectuează într-alt chip: aici „aria” e dată de un grup de fenomene de un anume tip, suficient circumscris, iar ideea propulsivă datorită căreia problema evoluează de la „punere” spre „soluție” este un *model complex*. Acesta e cazul nu numai în știința modernă de tip matematic-experimental, ci și în știința antică de tip organic sau calitativ. În știința antică, de exemplu, în fizica lui Aristotel. Acest fizician tratează mișcarea corpurilor pornind de la modelul mișcării ființelor însuflețite. În fizica lui Aristotel, mișcările „naturale” ale corpurilor sunt privite ca perspectivă finalistă, după modelul complex al mișcărilor animale: piatra tinde spre centrul pământului „ca paserea spre cuibul ei”, fiindcă acolo este locul ei „natural”. Situația este aceeași și în știință, care, prin felul ei, continuă modelul științific al *Antichității*, cum ar fi, de exemplu, știința practică de naturaliști mistici medievali sau aceea a lui Goethe. Goethe pune, bunăoară, în osteologie problema originii și naturii oaselor craniene ale mamiferelor. El se oprește la soluția că oasele craniene ar fi vertebre modificate. Ca să ajungă aici, Goethe s-a folosit, în trecerea de la „punerea” problemei la „soluție”, de o idee propulsivă foarte complexă, de ideea *metamorfozei organice*, la care el ajunsese după îndelungă familiarizare cu fenomenele vieții.

Modurile deosebite de a „problematiza”, proprii filozofiei și științei, nu rămân fără de ample consecințe, destinate să singularizeze aceste domenii. În filozofie, spiritul, călăuzit în problemele ce și le pune numai de idei de ultimă abstracție, și operând deci într-o zare în mare grad indeterminată, își păstrează o *extraordinară* „spontaneitate” în ceea ce privește soluționarea problemelor. Omul de știință e îngrădit de o zare determinată și nu poate să ajungă, în consecință, decât la soluții care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei. Libertatea de mișcare a spiritului apare în soluțiile științei mult mai limitată de linii date dinainte decât în soluțiile filozofiei.

Note

5. Categoriile enumerate de Aristotel sunt: substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situarea, posesia, acțiunea, pătimirea.

6. Kant stabilește sistematic douăsprezece categorii: unitatea, pluralitatea, totalitatea; realitatea, negația, limitarea; substanța, cauzalitatea, eficiența reciprocă; posibilitatea, existența, necesitatea.

Filozofie și metodă

Gândirea filozofică, a cărei încoronare o bănuim în creațiile metafizice, se vede adusă din când în când, iarăși și iarăși, în condiția de a se „întemeia“ din nou. Desfășurarea, reluată de la capăt, ține probabil de natura ei. Această autoîntemeiere intermitentă se încearcă prin aceea că gândirea filozofică caută să se situeze în condiții optime pentru realizarea țintei sale – a țintei sale care rămâne revelarea misterului existenței în totalitatea sa. Printre condițiile optime, numim în primul rând căutarea și găsirea unei „metode“. Nu există filozof care să nu fie preocupat „în prealabil“, într-un chip sau altul, de *metoda* de urmat. Spre deosebire de oamenii de știință, care se găsesc angajați într-un sistem de procedee înjghebat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generațiilor de înaintași, spre deosebire de încrederea ce omul de știință o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalți, orice filozof își pune problema metodei încă o dată. Rămâne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gândirii filozofice această reulare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri, sarcină de care omul de știință se simte scutit, întrucât se socotește o simplă verigă într-un lanț, un organ integrat într-un sistem de lucru acceptat ca atare și care ființează mai presus de el și independent de el. Orice filozof se simte dator, față de propria sa conștiință, să-și ia singur în stăpânire imperiul, adică să-l reîntemeieze. S-a remarcat, nu o singură dată, foarte just că orice filozofie începe printr-o învârtire în cerc. Nu prea vedem cum ar putea să fie altfel. Cert, în chip ideal, o filozofie oarecare aspiră să se „întemeieze“ fără premise, ceea ce înseamnă și fără de acceptarea unei metode luate de-a gata. Procedând însă la autoîntemeiere, orice filozofie recurge *eo ipso* la anume premise și procedee, condiție fără de care ea nu poate să prindă ființă. Orice filozofie, oricât ar recula în sfera prealabilului, spre Începutul Absolut, caracterizat prin „absența“ oricărui alt implicat, trebuie să se hotărască

undeva să *înainteze* din nou, căci o îndrumă la aceasta chiar chemarea ei pozitivă. Orice filozofie va sări de pe linia regresivă, infinită, unde-și încearcă jocul autoîntemeierii, printr-un act de *optare* ce echivalează cel puțin cu o anticipație de natură metodologică. Filozoful e adus, prin chiar forța împrejurărilor, în situația de a nu putea începe fără de un atare vârtej inițial. La origine, nici un filozof nu poate să-și justifice metoda decât într-un chip suficient de precar. Metoda se justifică doar ulterior, prin însăși punerea ei în exercițiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto*, prin puterea ei de a organiza datele cunoașterii și de a clădi o lume.

Trecând în revistă diversele sisteme ce-au apărut în istoria filozofiei, gândirea filozofică în plenitudinea ei, adică acea gândire ce se simte îndrumată și spre creația metafizică, a procedat în actul de autoîntemeiere în foarte felurite chipuri, ce se așază, toate, sub arcul antagonist a două extreme: s-a crezut, pe de o parte, că o mai sigură întemeiere se poate efectua numai printr-un *purism metodologic* – și s-a crezut, pe de altă parte, că o certă întemeiere e garantată numai printr-o *expansiune metodologică* ce și-ar asimila un maximum de procedee diferite.

Căile ce stau la îndemâna cunoașterii și a creației filozofice sunt, fără îndoială, mai multe. Filozoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele duce mai sigur la țintă. Dacă e vorba de alegere, atunci natural că se impune o examinare a metodelor sub raportul eficacității lor, adică a șanseii ce ele o oferă de a ne deschide marea fereastră spre „ceea ce este“. La o extremă a multiplelor căi disponibile apare adesea în istoria filozofiei strădania spre metoda pură, ceea ce înseamnă spre singura metodă căreia să i se poată concede supremele daruri. O asemenea metodă ar fi exclusivă, și ființa ei, degajată de orice amestec tulburător cu alte metode.

Această tendință spre metoda pură s-a afirmat cu hotărâre încă din Antichitate. Amintim exemplul lui Parmenide, cel mai de seamă reprezentant al școlii eleate. Înaintea sa, o seamă de filozofi ai naturii s-au aplecat să lămurească rădăcinile, obârșia și compunerea naturii. Toți acești gânditori, înconjurați de un nimb aproape legendar, precum Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora și alții, s-au lăsat conduși în cercetările și tâlcurile lor de criterii răsărite din temeiuri foarte eterogene – și astfel, în alcătuirile lor converg datele simțurilor și gândirea rațională; de asemenea, imaginația constructivă, dar și anumite înclinări

animiste proprii gândirii mitice. Ei își făuresc viziunile filozofice aproape fără de a se întreba în ce măsură izvoarele de cunoaștere implicate sunt sau nu legitime. Într-o asemenea situație teoretică de încredere excesivă, acordată unei serii întregi de metode aplicate instinctiv și în devălmășie, se ivește Parmenide. Idealul purității metodologice își face apariția în istoria gândirii grecești. Parmenide va pune în lumină că simțurile sunt supuse celor mai grosolane erori. Cu atât mai puțin ar putea gândirea mitică să ne călăuzească în chip sigur, deoarece miturile diferă de la popor la popor. Parmenide găsește că singură gândirea logică, rațională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă și calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoașterii. Parmenide e atât de profund încredințat de izbânda posibilă a metodei raționale, încât susține, într-un exces de zel de puritate, că numai ceea ce se poate gândi logic „este” *cu adevărat*. Ceea ce e susceptibil, cu alte cuvinte, de a fi gândit prin concepte ce nu includ nici o contradicție – „există”; ceea ce nu se poate gândi în acest chip – „nu există”. Lumea concretă a simțurilor, transformabilă și multiplă, este o iluzie egală cu nonexistența. Existența adevărată, singura care se poate gândi „logic”, este unitate neschimbată, eternă, finită, rotunjită în sine.

Pe temeiul purismului metodologic al lui Parmenide și al postulatului relativ la echivalența dintre „logic” și „existență”, Zenon, alt gânditor din aceeași Școală, va arăta că orice încercare de a gândi „mișcarea” sfârșește în contradicții – de unde încheierea că mișcarea nu există. Existența ar fi imobilă, și tot ce apare ca mișcare nu ar fi decât o amăgire a simțurilor. În expunerile acestea ale noastre ne interesează atitudinea și tezele fundamentale ale eleaților ca exponenți ai unui evident purism metodologic. Nu vom urmări, prin urmare, în ce măsură gândirea pretins logică a eleaților a fost într-adevăr logică. Nu e cazul de a supune unui control critic atari detalii, putând eventual să ne aducă unele surprize. Rămâne un fapt istoric că eleații au căutat o unică metodă, conduși de elanul spre puritate, și că, față de pretinsa metodă pură, toate celelalte metode îndură în fața conștiinței lor critice o discreditare. Purismul lui Parmenide a devenit pentru gânditorii de mai târziu un fecund prilej de preocupări. Una din replicile cele mai faimoase ce i s-au dat ne transpune dintr-odată în contemporaneitate.

Se știe că filozoful francez Henri Bergson s-a îndeletnicit și el prin

părțile locului, ocupându-se cu insistență și pasiune de atitudinea eleaților față de fenomenul mișcării. Dar Bergson izbutește să ia o atitudine diametral opusă celei eleate și ajunge astfel, la rândul său, să preconizeze o altă metodă pură, pe care o dorește rezervată filozofiei. Filozoful francez, demascând toate erorile în care inteligența umană cade datorită faptului că ea spațializează „durata”, afirmă că mișcarea este „act” și, ca atare, nu poate fi cuprinsă decât printr-o transpunere a noastră în ființa ei – pe cale intuitivă. Mișcarea nu este ceva ce s-ar compune din stări pe loc, cum nici devenirea, în general, nu este susceptibilă de a fi redată prin concepte rigide. Mișcarea ar fi accesibilă numai unei intuiții pure ce se leapădă de toate conceptele făcute pe măsura spațiului. De aici apoi o întreagă metodă și o metafizică în consecință. Câtă vreme Parmenide, în hiperzelul metodei sale pure ce cultivă conceptul, susținea că nu există decât ceea ce se poate gândi logic, Bergson, în hiperzelul metodei pure a intuiției, afirmă că ceea ce există este numai „durata”, „actul”, „mișcarea”, „devenirea”. Inteligența, cu conceptele ei congelate, n-ar face decât să taie porțiuni din durata reală și să descompună mișcarea în instantanee potrivit unui procedeu cinematografic propriu ființei sale. Inteligența falsifică deci realitatea, care, în sine, ar putea fi atinsă numai printr-o particulară intuiție. Iată cum, după opinia lui Bergson, în lume există într-un fel numai ceea ce nu se poate gândi prin concepte logice: durata, actul, mișcarea, devenirea. Pentru a ilustra strădania spre purismul metodologic, am ales două exemple extreme ca sens, unul de la începuturile filozofiei și al doilea dintr-o fază mai recentă. Situația ne permite încheierea că tendința spre purismul metodologic apare în felurite chipuri, și adesea diametral opuse, menținându-se însă cu obstinație de-a lungul istoriei.

Ne vom opri puțin și asupra elocventului exemplu ce ni-l îmbie metafizica lui Hegel cu metoda sa dialectică. Hegel s-a ostenit și el să introducă în filozofie o metodă unică, absolută, care, deși complexă în sine, rămâne totuși un exemplu de purism. Metoda recomandată de Hegel nu este gândirea rațională, logică, obișnuită, nici intuiția. E vorba la Hegel de o logică specială, care-și înglobează contradicția ca un principiu constitutiv al ei, de o rațiune ce operează cu concepte, dar care își asimilează și ceva din iraționalul concretului. Metoda lui Hegel este „gândirea concretă” și se numește *dialectică*. Situându-se ca pretenție

Într-un misterios punct de coincidență cu existența, „gândirea concretă” ar fi, după părerea lui Hegel, echivalentă însuși procesului real-metafizic al lumii. Gândirea concretă consistă în desfășurarea conceptelor potrivit unor inerente posibilități, prin faze necesare. Fiecare concept are o fază în care el este însuși (teza), dar fiecare concept conține în sine, în chip latent, și elemente datorită cărora el se transformă de la sine în antiteza sa, pentru ca apoi – după ce a ieșit din sine – conceptul, îmbogățit cu aventura alterității, să se întoarcă la sine, constituind o a treia stare, în care teza și antiteza se unesc într-o sinteză. Conceptul fundamental de „existență”, care își subsumează sub formă abstractă tot ce există, este în același timp un concept atât de abstract, că pare golit de orice conținut, ca atare, fiind egal cu nimicul. „Existența” ca teză încearcă aventura ieșirii din sine sub forma antitezei, dezvelindu-se în ființa ei ca „nimic”, ca neant. Aceste două momente „dialectice” ale aceluiași concept se unesc apoi „sintetic” în conceptul de „devenire”. Devenirea este sinteza nimicului și a existenței. Potrivit acestui model dialectic, Hegel dezvoltă o imensă suită de concepte, trecându-le totdeauna prin aceleași variații în tact de trei. Impresia cu care ne alegem este aceea a unei logici constructive, a unei țesături de concepte abstracte ce par a rezulta unul din celălalt.

Logica aceasta, ca sistem abstract, reprezintă, desigur, cu totul altceva decât fusese logica aristotelică. Ea are un aspect constructiv. Contradicția, care pentru Aristotel este egală cu anularea logicului, devine la Hegel un principiu constitutiv al logicii. Ideea logică, amplificată ritmic, crescând prin sine și din sine, cucerește la un moment dat o plenitudine, încât va ieși din sine realizându-se ca „Natură”, sub înfățișare materială, organică, sufletească. După ce și-a încercat alteritatea ca Natură, Ideea se realizează sub formele spiritului, ca sinteză între idee și natură. Pe linia unei extraordinare consecvențe metodologice, Hegel va da întregul sistem al existenței, al celei abstracte, al celei naturale și al celei spirituale, alcătuindu-l printr-o infinită punere în funcție a triadei sale. Îndeosebi istoria umanității va deveni un câmp de aplicare din cele mai seducătoare a dialecticii. Să fim lămurii: toate cele trei domenii ale existenței (logicul, naturalul, spiritualul) sunt străbătute la Hegel de duhul dialecticii. Și astfel, logica lui Hegel nu este atât o logică ce ne-ar angaja mintea în chip funcțional, cât o viziune

metafizică – precum istoria universală nu este numai viziune, ci și logică. În orice caz, dialectica hegeliană este, prin exclusivitatea și consecvența cu care a fost aplicată, o metodă ce nu suportă alte metode pe lângă sine. Ea e suficientă sieși pentru a construi o lume. Exemplu dintre cele mai impresionante de „purism“, metoda lui Hegel e cu totul diferită atât de gândirea rațională a lui Parmenide, cât și de intuiția lui Bergson.

Dacă într-o seamă de încercări filozofice-metafizice descoperim tendința de a restrânge pe cât cu putință numărul metodelor sub auspicii puriste, într-o mulțime de alte încercări ne întâmpină mai mult o strădanie contrară. Tendința merge de astă dată spre o maximă expansiune metodologică. Vom alege pe doi dintre metafizicienii Antichității, și anume pe Platon și Plotin, pentru exemplificarea și explicitarea tendinței în chestiune. Platon, în a cărei filozofie converg toate curențele de gândire anterioare lui, este autorul unei vaste concepții metafizice. Cum s-a procedat la clădirea ei? Pe cale dialectică (cuvântul are la Platon încă sensul originar), adică, printr-o colaborare dialogată între mai mulți gânditori, se elaborează prin poziții succesive, adesea diametral opuse, și prin examen comparativ și analitic, *concepte* general valabile, aceasta atât cu privire la ființele și lucrurile lumii, cât și cu privire la valorile spirituale. Trecând dincolo de aceste operații, Platon va dibui apoi, printr-o intuiție vizionară, obiectele ideale plastice și perfecte care ar sta la baza conceptelor. Am numit Ideile. În doctrina lui Platon, Ideile sunt supremele existențe care alcătuiesc o lume transcendentă, mai presus de spațiu și timp. Ele reprezintă modelele desăvârșite după care sunt făcute lucrurile și ființele lumii sensibile în care trăim. Lucrurile și ființele din lumea pe care o cuprindem cu simțurile sunt copii imperfecte ale Ideilor și, în comparație cu Ideile, n-au decât o semiexistență: ele sunt și nu sunt; ele sunt doar un fel de umbre. Lucrurile și ființele din lumea sensibilă reprezintă realizarea nedesăvârșită a Ideilor în „materie“. Autorul acestor semiexistențe umbratice este Demiurg, un suflet universal care copiază în materie „Ideile“. Implicațiile lumii sensibile sunt așadar Ideile, o materie și Demiurg. Ce este însă materia? Materia, susceptibilă, după concepția lui Platon, de diverse stări, este la început, prin lipsa ei de determinatii, aproape identică cu spațiul, care este un principiu al neexistenței. Apoi materia ia forme, alcătuindu-se în mici corpuscule plate-triunghiulare; din aceste „triunghiuri“ se ajunge, prin

compunere, la corpuscule de variate forme regulat-geometrice, precum cubul, dodecaedrul, icosaedrul etc. Materia ia toate formele geometrice tridimensionale tipice care se pot înscrie într-o sferă. Din asemenea corpuscule cristaline se alcătuiesc apoi elementele: adică apa, focul, pământul, aerul și eterul. Aceasta este materia, cu stările ei, ce stă la dispoziția lui Demiurg ca material de modelat potrivit Ideilor localizate în regiuni transcendente. Urmează din toate acestea că lumea platonice reprezintă o viziune foarte complexă. În vederea cunoașterii acestei lumi complexe, e firesc ca Platon să recurgă, de fapt, la o mulțime de „metode”. Mai întâi, lumea transcendentă a Ideilor este, după credința filozofului, singura cu adevărat și în sens deplin „existentă”. Celelalte regiuni au numai o existență degradată, dar fiecărei regiuni îi corespunde un anumit mod de cunoaștere. O cunoaștere absolută, certă, permanent aceeași, nu permite decât lumea Ideilor. Metodele pentru cuprinderea ei sunt cea dialectică și cea intuitiv-vizionară.

Pentru cunoașterea lumii sensibile sub aspectele ei mobile, schimbăcioase, avem la dispoziție o cunoaștere degradată pe măsura vremelnice și spațialității, adică o cunoaștere prin simțuri, care nu poate duce decât la „păreri”. Pentru cunoașterea formelor ce le îmbracă materia în stările ei preelementare, avem la dispoziție unele concepte ce le elaborează cunoașterea matematică-geometrică. Cu aceasta n-am istovit complexitatea viziunii platonice. În sfera cu niveluri și articulații atât de divers gradate a existenței, pe care Platon o dibuiește pe atâtea căi, mai găsim și unele locuri foarte obscure, unde se pare că, după părerea filozofului însuși, nu s-ar putea pătrunde decât cu darul ghicirii. Când încearcă lămuriri cât privește aceste locuri tenebroase ale problematicii ce i se deschide în față, Platon recurge la o metodă foarte adecvată obscurității în sine a acestora: la metoda mitică. Evocăm pentru ilustrare splendidul mit al „reamintirii”. Sufletul individual al omului ar avea o existență și înainte de naștere. Sufletele în faza de preexistență trăiesc în cercul supracerc al Ideilor, unde ele *văd* aceste Idei în toată perfecțiunea lor. Întrupându-se pe pământ, sufletele uită ce au văzut în spațiul nespațial al existențelor desăvârșite. Odată întrupate, pe pământ, sufletele vor lua prin simțuri contact cu lucrurile și ființele concrete din lumea aceasta. Cu acest prilej, ele își vor aminti vag Ideile văzute altădată, Ideile pe care aceste lucruri și ființe le „îngână”. Cunoașterea

prin concepte a lucrurilor și ființelor este în fapt o „re-cunoaștere“, o „amintire“. Ne găsim de astă dată în fața unei încercări sui-generis pe care Platon o întreprinde în vederea unei „lămuriri“. El „lămurește“ cu mijloace *mitice* procesul obscur al cunoașterii lucrurilor și ființelor sensibile, prin concepte ale căror obiecte adecvate nu se găsesc în lumea simțurilor. Concepția filozofică-metafizică a lui Platon abundă în asemenea mituri, care se enumeră, de fapt, printre cele mai splendide creații ale geniului omenesc. Miturile lui Platon nu sunt luate de-a gata din patrimoniul mitologic al poporului, ci sunt creații ale geniului său.

Acestea ar fi, în vasta lor convergență și orchestrație, variile metode cu ajutorul cărora Platon și-a constituit concepția filozofică-metafizică. E aici metoda dialectică și intuitiv-vizionară, e aici metoda matematică-geometrică, e metoda empirică, e metoda mitică. Platonismul reprezintă cea mai susținută încercare de expansiune metodologică a Antichității. Numai Plotin îl depășește, fără însă a dovedi aceeași vigoare în aplicarea tuturor acestor procedee. Plotin depășește, ce-i drept, platonismul, întrucât admite încă o regiune, și mai înaltă decât a Ideilor, aceea a *Unicului*, a nucleului supracategorial, original, din care emană cascada celorlalte existențe și cvasiexistențe. Omul ar dispune de căi și metode adecvate tuturor regiunilor, adică de tot atâtea mijloace succesiv degradate sub unghiul semnificației ca și regiunile însele. Pentru supracunoașterea Unicului, omului i-ar sta la îndemână, în momente rare de purificare spirituală, extazul. În extaz, omul ajunge la starea de uniune cu Unicul divin. În extaz, subiectul se identifică cu obiectul său până la anularea oricărei distincții. E aici o metodă în plus față de registrul platonian – dar atât, căci Plotin se dovedește a fi mai puțin viguros și mai puțin personal decât Platon tocmai în aplicarea metodelor pe care Platon le-a armonizat în concepția sa.

Mai târziu, în Evul Mediu și apoi în timpurile moderne, metafizicile scolastice, creștine (în primul rând, a lui Toma d'Aquino) se clădesc pe implicații metodologice de o extremă variație. Nu în aceeași măsură, dar reprezentative pentru râvna lor expansivă sub raport metodologic, rămân apoi filozofia unui Descartes, a unui Spinoza sau a unui Leibniz.

Dimensiunile viziunii filozofice

În filozofie se vorbește adesea despre idei „adânci“, „înalte“, „plate“. Îndeosebi în polemicile dintre ei, filozofii își aruncă mingea unui calificativ, cum ar fi peiorativul „plat“, spre deosebire de „adânc“ sau „înalt“. Și deoarece filozofii se găsesc, precum se știe, aproape în permanență într-o stare de polemică, urechea noastră e adusă să audă foarte adesea aceste sunete. Se remarcă, așadar, în literatura filozofică o tendință de a se atribui unei idei sau unei viziuni, îndeosebi metafizice, anume *dimensiuni*. Spiritele de rând vorbesc, e drept, și ele uneori despre o idee adâncă sau înaltă, mai vârtos atunci când vor să spună că ideea în chestiune este anevoie de atins sau chiar inaccesibilă priceperii profane sau simțului comun. O atare accepție a vocabulelor rămâne însă mai mult expresia unei deficiențe pe care simțul comun sau profanul sunt gata să și-o recunoască atunci când orgoliul nu le retează sinceritatea. O asemenea accepție nu ne va reține atenția, căci ea nu este uzitată printre filozofi. Spuneam însă că obișnuința de a nota ideile prin epitete dimensionale o întâlnim și printre filozofi, adică printre oamenii familiarizați cu dificultățile inerente domeniului și despre care nu putem presupune că apucă spre atari cuvinte numai ca să-și mărturisească o carență spirituală. De multe ori, gânditorul cu simțul cel mai educat în raport cu gravitatea și subtilitățile proprii unui gând filozofic spune despre ideile altui filozof că sunt „adânci“ sau „înalte“. Vedem în această împrejurare o elocventă dovadă și mărturie cu privire la legitimitatea unui asemenea gen de calificative. Spirite foarte avizate atribuie așadar uneori, în texte de prudent cântărită expertiză, anume dimensiuni unei idei sau viziuni filozofice în sine, independent de dificultățile ce ele le pricinuiesc aptitudinilor de înțelegere ale acelor care vor să și le însușească. Și, dacă situația este aceasta, ne întâmpină sarcina de a scruta care este substratul real ce-l oferă ideile sau viziunile filozofice pentru a putea fi calificate dimensional prin epitete precum „adânci“, „înalte“,

„plate“.

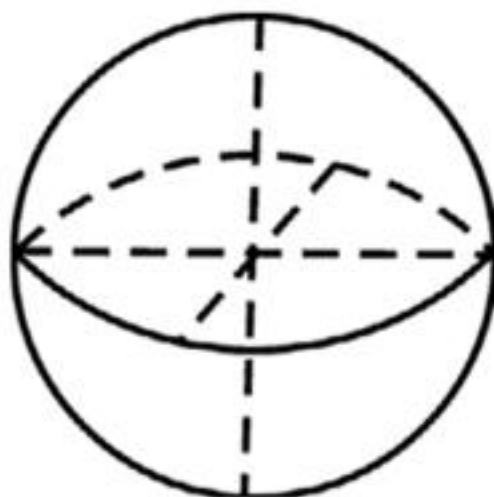
Un răspuns lămuritor la întrebarea ce ne îngăduim nu este tocmai lesnicios, căci nu există nimic mai imponderabil în nuditatea sa decât o idee sau o viziune filozofică. De fapt, întrebarea ne invită la o incursiune printr-un tărâm neumblat, căci după a noastră știință, nici un filozof nu s-a căznit încă să limpezească mai de aproape impresia de „dimensionalitate“ ce o dau ideile și viziunile filozofice, desigur, în virtutea unor însușiri intrinsece, dar deloc măsurabile după vreo scară, ale lor. Ne vom strădui în cele ce urmează de a da, dacă nu tocmai un răspuns, atunci cel puțin câteva sugestii în vederea unui răspuns la întrebarea de care chiar filozofii par a se feri cu oareșicare sfială.

În prealabil, o precizare. Evident, când se vorbește despre o idee „adâncă“ sau „înaltă“, își dă seama oricine că expresiile se întrebuințează la figurat. Căci o idee sau o viziune nu participă cu nimic la dimensiunile palpabile ale unor realități spațiale. Aplicate asupra unor idei sau unei viziuni, expresiile de „adânc“ sau „înalt“ păstrează doar virtuți simbolice. Ele sunt menite să circumscrie, de bine, de rău, unele particularități și valori spirituale pentru designarea cărora suntem nevoiți să recurgem la termeni împrumutați din lumea spațiului. Să punem în lumină condițiile ce fac posibil un asemenea transfer. Investigația spre care mâncăm nu e ușoară, căci va trebui să ne mișcăm printr-un ținut de realități și de nuanțe pur spirituale, imponderabile totdeauna, inefabile cel mai adesea. Terenul e incert și ni se cere să procedăm cu grijă și prin etape.

O idee sau o viziune filozofică nu au în sine, așadar, nimic dimensional în sensul propriu al cuvântului; ele se referă totuși la „ceva“ ce s-ar putea clădi pe anume axe imaginare care implică un sus, un jos, un mijloc. Ce este acest „ceva“ susceptibil de a fi clădit pe atari axe imaginare, în spațiul cărora epitetele dimensionale ar fi perfect aplicabile? Acest „ceva“ este însăși Existența în totalitatea sa. Orice viziune filozofică despre Existență în ansamblul ei se alcătuiește într-un spațiu simbolic, imaginar, după chipul și asemănarea lumii concrete, sensibile. E lămurit lucru că sugestiile lumii sensibile își exercită înrâurirea asupra imaginației noastre cu o insistență și cu o putere ce nu pot fi îndeajuns subliniate, cu o insistență și o putere de care nu scăpăm decât cu condiția că am renunța la orice plăsmuiri ale gândirii imaginative. Cum însă la asemenea plăsmuiri spiritul nu renunță,

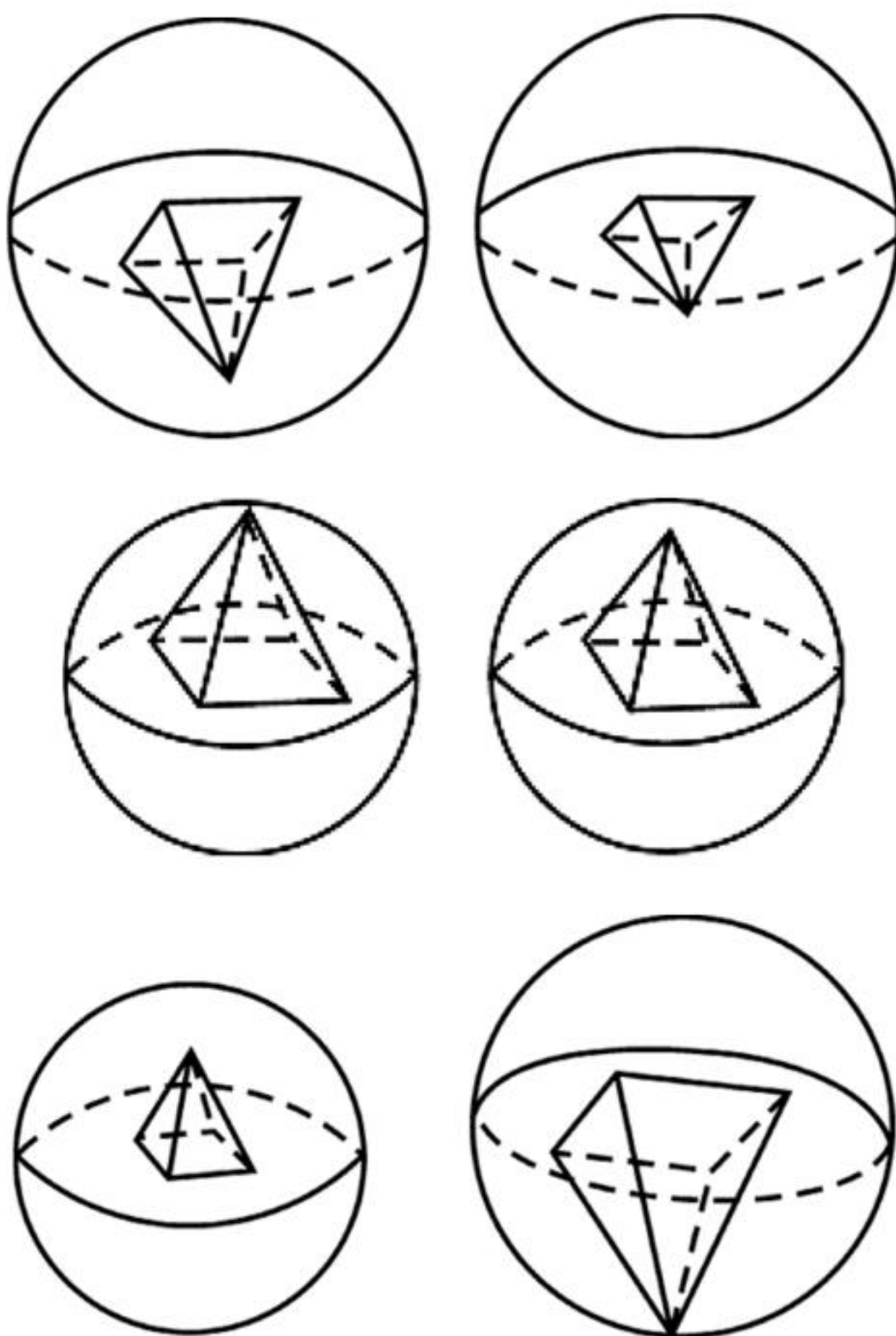
deoarece îi repugnă mortificarea, se va înțelege de la sine de ce, în procesul intim de alcătuire a viziunilor filozofice, sugestiile lumii sensibile se fac totdeauna puternic simțite.

Vom desena spațiul simbolic în care se plasează gândirea filozofică și vom arăta în ce fel axele unui atare spațiu ne pot servi unele puncte de orientare când căutăm să caracterizăm o idee sau o viziune drept „înaltă”, „adâncă” sau „plată”.



Imaginăm o sferă transparentă cu axele ei: două orizontale și o verticală. Sfera aceasta imaginară reprezintă spațiul simbolic în care gândirea filozofică își clădește „lumea” sa. Înăuntrul sferei indicăm, prin circumferința sa, o secțiune plană ecuatorială, văzută pieziș. Această secțiune plană simbolizează, în cadrul considerațiilor de față, lumea concretă-sensibilă. Notăm că în spațiul imaginar filozofic reprezentat prin sfera de mai sus, lumea sensibilă (cu spațiul ei tridimensional) ocupă numai un plan orizontal, lipsit de o a treia dimensiune. Acest plan orizontal, prin care simbolizăm locul ce-l ocupă în sfera filozofică lumea concretă, a experienței prin simțuri, servește ca bază pentru clădirea diverselor viziuni filozofice.

În sfera imaginară se pot înscrie nenumărate piramide de diverse înălțimi, cu vârful în sus sau cu vârful în jos.



Fiecare piramidă ar închipui o viziune filozofică. Dar încă un cuvânt explicativ: piramidele indicate în graficul nostru reprezintă tot atâtea viziuni *posibile*; aceste viziuni se înscriu în sfera imaginară ale cărei dimensiuni indică simbolic dimensiunile existenței, nu ale existenței date, concrete-sensibile, ci ale existenței în totalitatea sa, privită ca „mister” ce urmează să ni-l revelăm prin acte teoretice. Sau, cu alte cuvinte, sfera indică spațiul imaginar în care se situează gândirea filozofică când procedează la convertirea misterului existenței în „viziune”.

O idee filozofică, ce se clădește exclusiv în jurul experienței prin simțuri sau a planului orizontal ce taie sfera imaginară în care se instalează, într-un chip sau altul, orice gândire filozofică, o resimțim de

obicei ca fiind „plată“.

Concepția filozofică a naturalistului [Ernst] Haeckel, spre pildă, ce abundă în clasificări pur descriptive, după modelul celor ce se găsesc în manualele de zoologie, și excelează printr-o nomenclatură aidoma celor uzitate în tratatele de medicină, fără de a deschide însă undeva perspective spre înalt sau în adâncime, ar putea să servească drept ilustrare. Această concepție este un conglomerat de concepte abstracte, dar neconstructive. Avându-și acoperirea în experiență, se pare că ea nici nu ambiționează la alt titlu decât la acela al unei panorame a naturii văzute. În zădar această concepție își asimilează uneori și noțiuni superlativ abstracte: ea e neclădită, n-are verticală arhitectonică, n-are stratificări, nici articulații. În zădar această concepție își caută ascendența în spinozism, căci ea evită să exploateze în vreun sens implicațiile de adâncime cuprinse în definițiile și axiomele spinoziene și asimilează valorile metafizice ale acestui sistem numai într-o formă degradată, pe măsura unei mentalități strict „naturaliste“.

În schimb, ideile filozofice, precum sunt ale lui Platon, Plotin, Leibniz, Fichte, ale sistemului Vedānta, includ, desigur, planul orizontal, dar în totalitatea sa, fiecare din ele ni se înfățișează ca fiind clădită și pe o axă „verticală“. Fiecare din aceste sisteme reprezintă o arhitectură cu terase și încăperi, cu forme ce se leagă armonic în varietatea lor, cu turnuri de unde îți plimbi privirea peste vaste priveliști, cu labirinte, subterane uneori, în care se adună ecourile adâncului. Aceste viziuni pot să fie „înalte“ sau „adânci“, sau și „înalte, și adânci“, în orice caz, *verticale*. Că o asemenea viziune e numită „înaltă“ sau „adâncă“ depinde, în cele din urmă, de modul cum îi privești verticala, iar pentru modul de a privi verticala e neîndoios că, cel mai adesea, însăși viziunea oferă unele sugestii. Când dispunem de o sensibilitate suficient încercată în acest sens, vom surprinde în orice viziune ce-și merită numele un nucleu din care iradiază lumina ce dă unitate întregului, un centru în jurul căruia se articulează toate accesoriile clădirii. Locul ideal unde este situat acest nucleu față de axele posibile ale oricărei viziuni ne îndrumă de obicei să numim o viziune fie „înaltă“, fie „adâncă“. Bunăoară, în viziunea platonice, nucleul în chestiune îl identificăm în motivul Ideilor, al Ideilor înțelese ca singurele existențe desăvârșite, pure, față de care lucrurile sensibile, concrete din lumea noastră reprezintă simple umbre. Însuși

Platon ne spune că ideile trebuie imaginate ca populând cerul supraceresc. Descoperim în tot sistemul platonian o dominantă felurit verificabilă a „înaltului“. De asemenea, și viziunea lui Plotin, cu exaltarea Unicului mai presus de orice categorii, din care ar deriva în cascadă toate celelalte existențe, e clădită pe verticală și are ca dominantă „înaltul“. În tot sistemul plotinian întrezărim schema unei căderi din înalt, pe trepte tot mai joase, și a unei ridicări inverse, spre unul și același izvor suprem. Puțin mai altfel se prezintă lucrurile când luăm în considerare sistemul Vedānta sau al lui Fichte. De astă dată, perspectivele asupra existenței, ca întreg, se deschid nu din regiuni situate într-un înalt, ci din regiuni care zac în abisul individuațiilor, în adâncul lor interior, adică în sinele impersonal al ființelor, înțeles ca existență divină, sau în eul absolut spre care trebuie să cobori ca spre un ultim străfund. În viziunea Vedānta și în viziunea lui Fichte domină dimensiunea „adâncului“. Motive de acest gen ne sfătuiesc să vorbim fie despre viziuni înalte, fie despre viziuni adânci. Iar dacă e vorba să dăm un exemplu de viziune verticală ce are darul de a fi atât înaltă, cât și adâncă, e suficient să amintim monadologia lui Leibniz. Viziunea arhitectonică, ierarhică, treptată a monadelor, cu ale lor niveluri diferite de desăvârșire, este „înaltă“. Tronează deasupra tuturor monadelor suprema monadă: Dumnezeu. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, concepția leibniziană despre natura fiecărei monade, în particular, ni se pare „adâncă“. Potrivit acestei concepții, fiecare monadă ar cuprinde în sine o reprezentare sui-generis a întregului univers și, de asemenea, și textul trecutului și viitorului, ale sale și *eo ipso* ale universului, din eternitate în eternitate. O privire exterioară asupra monadelor în tot ansamblul lor duce gândul spre înalt, o privire interioară asupra monadelor ne mână în adânc.

Cu cele arătate mai sus, nu am istovit însă toate chestiunile ce se ridică în legătură cu dimensiunile posibile ale unei viziuni filozofice. Sunt cazuri când punctul de vedere relevat adineaori este insuficient și, prin urmare, inoperant. La o mai atentă luare în considerare, trebuie să recunoaștem că viziunile filozofice nu oferă totdeauna un miez atât de clar raportabil la axele posibile ale unei viziuni în general, încât calificarea de „înaltă“ sau „adâncă“ să se impună de la sine. În cazurile când aprecierea rămâne îndoielnică, vor interveni însă alte sugestii, spre a

ne înlesni totuși rostirea unei judecăți. Datorită unui proces psihologic ce nu trebuie lămurit numai decît mai de aproape, „înaltul“ și „adîncul“, ca dimensiuni posibile ale unei lumi, se solidarizează în imaginația noastră și cu alte motive decît cele desfășurate mai sus. Astfel, nu încapе îndoială că „înaltului“ îi asociem aproape involuntar însușiri precum aceea a luminozității, a seninului, a raționalului sau suprraționalului, a chemării mîntuitoare ce trezește în noi aspirații tonifiante; iar „adîncului“ îi asociem motive precum al obscurului, al tulburelui, al tragicului, al iraționalului, al refuzului ce trezește în noi stări depresive. Când luăm atingere cu o idee sau cu o viziune ce ne comunică una sau mai multe impresii și stări pe care, în chip nemijlocit, le solidarizăm cu „înaltul“, e foarte probabil că le vom numi „înalte“. Și același e cazul și cu sugestiile ce alcătuiesc alaiul „adîncului“; ele ne vor îndupleca pînă la urmă să vorbim despre o idee sau o viziune „adîncă“.

Iată o seamă de exemple destinate să ilustreze situația. Concepția filozofică despre lume a lui Hegel, cu afirmația ei fundamentală că tot ce există e rațional și că tot ce-i rațional există, ni se oferă ca mărturie pentru întîia clasă de viziuni. Din convingerea funciară ce străbate întregul sistem – că totul are un drum ascendent, că în lumea spiritului nimic nu se pierde și că formele acestuia devin tot mai complexe și mai lucide – se degajă o atmosferă de copleșitoare stimulare, ce ne constrînge să numim concepția hegeliană „înaltă“. Concepția metafizică implicită, pe canavaua căreia s-au brodat operele poezilor tragici greci, ne lasă să bănuim în dosul frămîntărilor omenești un fundal întunecat, de cumplită discrepanță între soartă și om. Soarta e înfățișată ca o putere ce nu ține seama de vrednicia oamenilor și care prăpădește tocmai pe cei aleși. Concepția ce atribuie zeilor o invidie, ce stă la pîndă ca să lovească tocmai virtutea și eroismul, ne comunică prin motivele sale iraționale sugestia gravă a tragicului ca substrat ultim și ireductibil al existenței. O asemenea concepție poate fi numită „adîncă“, dar nu „înaltă“.

Sau alte două exemple ce-și țin cumpăna în același sens. Concepția iraniană înțelege existența ca o luptă între principiul binelui, al luminii, și principiul răului, al beznei. Această concepție, cu escatologia ei, care admite în cele din urmă un triumf total al Binelui asupra Răului, un deznodămînt suprem luminos, în stare să incite inimile omenești pe linia unei promovări cît mai grabnice a mărețului final, ne apare, fără îndoială,

ca o viziune „înaltă“. Și iarăși, pe de altă parte, concepția lui Schopenhauer, punând accentul pe străfundul irațional, tulbure, obscur, al voinței universale care se macină singură fără de nici o noimă, e susceptibilă de a fi calificată drept „adâncă“, nu însă „înaltă“.

Spectacolul ce-l desfășoară o viziune filozofică nu este totdeauna atât de fără echivoc. Și recunoaștem că uneori se vorbește despre o viziune sau despre o idee „adâncă“ sau „înaltă“ fără a se ține seama de vreunul din motivele sau sugestiile ce ne-am străduit să le degajăm în cele de mai înainte din chiar cuprinsul concepțiilor. S-a văzut care sunt aceste motive și sugestii, identificabile în chiar ocolul unei viziuni filozofice. Ele stau în legătură cu situarea miezului unei viziuni în raport cu axele posibile ale unei filozofii în general și cu însușiri precum acelea ale luminozității sau întunecatului, raționalului sau iraționalului etc. Vom observa că atunci când astfel de criterii de calificare nu ni se îmbie, se procedează de obicei mai sumar. Se constată simplu numai faptul că o concepție e clădită vertical și că o asemenea dimensiune simbolică îi revine indiscutabil. Că pe urmă concepția, evident clădită pe axa verticală, este numită „înaltă“ sau „adâncă“ nu mai depinde de alte motive ce ar putea fi recunoscute și precizate, orice calificare în acest sens fiind rezultatul doar al unui joc de perspectivă. Mai frecventă rămâne în aceste cazuri echivalarea verticalului cu „adâncul“. Concepția kantiană, bunăoară, despre „libertate“, ca mod de existență al ființei noastre numenale, îndeplinește tocmai și numai condițiile spre a putea fi invocată ca ilustrare a ceea ce dorim să arătăm. Într-adevăr, spre a ne face drum până la ideea de *numenon*, trebuie să străbatem printr-o seamă de stratificări și forme, printr-un adevărat labirint, atât de propriu de altmintrelea întregii construcții filozofice kantiene. Spre a ajunge la nivelul sau la planul existenței unde palpită bănuita libertate numenală, suntem nevoiți să parcurgem mai întâi toate gangurile atât de întortocheate ale monumenului kantian. Numai la urmă de tot, având în vedere drumul parcurs ca o premisă, ghicim ceva din sensul acelei „libertăți“. Concepția despre libertate a lui Kant e numită „adâncă“ în raport cu astfel de motive de arhitectonică verticală și labirintică. La fel, concepția lui Hegel cu privire la „cursa rațiunii universale“ poate fi invocată ca exemplu în același sens. Potrivit filozofiei profesate de Hegel, rațiunea universală, ce se realizează în istoria omenirii prin etape succesive, dialectice, își



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

umane.

Despre ideile pur științifice, anevoie s-ar putea afirma că sunt „adânci“ sau „înalte“ în accepția ce am văzut că aceste cuvinte o pot lua asupra lor când e vorba despre idei filozofice și mai vârtos metafizice. Ideile științifice își au măsura lor proprie și se situează din capul locului în afară de criteriile aplicabile filozofiei. Cel ce ține cu orice preț să le aprecieze „dimensional“ va găsi că ideile științifice, ivindu-se și menținându-se, în general, în vecinătatea „experienței“ (prin simțuri), nu pot să fie decât „orizontale“. Firește că această perspectivă nu este nici exhaustivă, nici tocmai cea mai potrivită pentru caracterizarea virtuților prin care se afirmă o *idee științifică*.

Există însă și anume „filozofii“ care țin să imite atitudini și metode „științifice“ și care, în consecință, nu se depărtează prea mult de „planul orizontal“ al sferei imaginare în care se situează gândirea filozofică de mare și autentică putere constructivă. Asupra acestor „filozofii“ de orientare „scientistă“, criteriile dimensionale proprii filozofiei rămân perfect aplicabile, dar, într-o asemenea perspectivă, aceste filozofii scientiste își vor descoperi toată carența dimensională. În asemănare cu plenitudinea dimensională prin care marile filozofii își dobândesc impozante reliefuri, concepțiile filozofice de orientare „scientistă“ se vor dovedi cel mai adesea *plate*.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mine, *ca fizician*, nu există în lume decât ceea ce se poate măsura.“ Iată un punct de vedere pe care ne-am luat angajamentul să-l respectăm. Intențiile lui Einstein depășesc însă fizicalul, afirmația sa vizează existența în general: „Nu există decât ceea ce se poate măsura în chip fizical.“ De astă dată, Einstein trece dincolo de tărâmul ce și-a ales spre cercetare și peste care geniul său va pluti în neasemuită glorie. Einstein începe, adică, să facă „filozofie“ cu mijloace exclusiv „științifice“. Or, din punct de vedere filozofic, afirmația că nu ar exista în lume decât ceea ce se poate măsura este o teză pur și simplu lamentabilă. Einstein se încumetă a rezolva prin această afirmație o problemă „filozofică“ (aceea a „existenței“) prin mijloace și într-o perspectivă de fizician. Einstein n-a înțeles că pentru asemenea întreprinderi trebuia să-și păstreze cadrul problematic neatins de nici un punct de vedere fizical. Procedeele și uneltele ce l-au servit pe eminentul savant de atâtea ori și în chip admirabil în fizică erau, de astă dată, condamnate să eșueze prin ceea ce se dovedea, încă o dată, că un mare fizician nu este *eo ipso* și un strălucit filozof.

Dar să vedem în ce variante tipice poate să apară „scientismul“, și anume scientismul cu aspirații filozofice. Căci de scientismul cu aspirații științifice trebuie să facem abstracție, cazul prezentând un interes doar pentru oamenii de știință.

Îndrumându-ne interesul spre „scientismul“ de veleități filozofice, ne vom opri mai întâi asupra acelei forme tipice în cadrul căreia se consumă încă foarte multe naive elanuri. Există un scientism filozofic de proveniență laică și cu temeiul în mecanică, cea mai acaparantă dintre științele oficiale constituite în timpurile moderne, de la Galilei și Newton încoace. Împrejurarea de o deosebită importanță, ce a promovat din cale-afară nu numai progresul real al atâtor ramuri ale fizicii, ci și unele erori „scientiste“, s-a produs, credem, prin enunțarea postulatului cartezian cu privire la primatul mecanicității în lume. Postulatului lui Descartes cerea ca toate fenomenele de înfățișare materială din lume să fie reduse la un model mecanic-matematic. Acest postulat a favorizat enorm nu numai dezvoltarea pe diverse linii, într-adevăr fertile, a fizicii și chimiei, ceea ce corespunde întocmai aparențelor cu care Descartes își lansa lozinca, ci a favorizat, din nefericire, și un gen fatal de „scientism“, ce depășește orice intenții care se pot atribui în chip onest lui Descartes. Materialismul



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pentru un filozof care și-a însușit modul abstract și uneltele subtile ale filozofiei, „scientismul ocult“, oricât de diafane i-ar fi fantasmemele, operează cu modele de o palpabilitate încă tot vrednică de disprețuit. Filozoful, care are conștiința vocației și răspunderii sale, va lua act de rezultatele oricăror cercetări serioase cu privire la atâtea fenomene paranormale ce nu pot fi tăgăduite, dar el își va păstra luciditatea în fața lor, căutând să soluționeze în felul său problemele pe care asemenea fenomene le pun. Nu vom ațâța așadar neîncrederea față de fenomenele paranormale într-atât ca să le negăm a priori existența. Lucrurile trebuie cercetate, căci după cuvântul lui Shakespeare, există în cer și pe pământ atâtea pe care înțelepciunea scolastică nici nu le visează. Nu e, desigur, câtuși de puțin indicat să urmărim exemplul excesiv de care s-a făcut culpabilă Academia Franceză, care, pe la 1800, încă se mai încăpățâna să reziste „superstiției“ că ar exista „pietre ce cad din cer“. Excesul de neîncredere a priori e tot atât de puțin recomandabil și tot atât de condamnat ca și credulitatea frenetică ce dă urmare tuturor superstițiilor. Câmpurile de cercetare ale omului de știință trebuie să rămână „deschise“, căci numai așa vom afla că există realmente și pietre ce cad din cer. Filozoful se va menține, firește, în sfera autonomiei sale și nu se va lăsa derutat de nimic: nici de teorii acreditate, nici de experiența unor fenomene, fie acestea oricât de neobișnuite. Filozoful va ști că fenomenele oculte sau așa-zise paranormale nu sunt mai aproape de străfundurile metafizice ale existenței decât cele normale și cotidiene. Filozoful va refuza deci să acorde vreo preferință fenomenelor paranormale atunci când caută să se salte în transcendență. Numai printr-o asemenea atitudine, el se va pune la adăpost de toate conjecturile intenabile ale „scientismului“ de proveniență ocultă.

Note

7. Ne referim aici la materialismul metafizic, iar nu la „materialismul dialectic“. În „materialismul dialectic“, care s-a exprimat de altfel categoric împotriva materialismului metafizic, nu vedem un produs al „scientismului“, căci ideea sa fundamentală, „dialectica“, este o idee de proveniență eminent filozofică, iar ideea de „materie“ are aici o accepție deschisă, ce îngăduie interpretări de asemenea strict filozofice. În orice caz, ideea dialecticii are un trecut filozofic milenar, căci fără concursul unor gânditori ca Heraclit, Proclus, în Antichitate, a unui Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Hegel, în timpurile noi, nici nu ne-o putem imagina. „Scientiste“ sunt acele filozofii care își au



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Substanței divine, implică un salt magic de îndată ce-l închipuim produs de împrejurarea că Dumnezeu se vede așa pe sine însuși dintr-un anume punct de vedere. De la un fapt pur spiritual se trece aici, în chip miraculos, la existența obiectivă. Să vedem acum cam în ce fel s-ar putea lămurii întru câtva chestiunea „cugetării” și a „extensiei”, adică a celor două atribute ale Substanței, presupuse ca fiind singure accesibile omului. Nici potrivit textelor spinoziene și nici spiritului ce domină aceste texte nu se poate da un răspuns satisfăcător. Ne găsim aici în fața unei afirmații faptice. Când Dumnezeu se privește prin modul „om”, nenumărate puncte de vedere din care el se poate privi se reduc dintr-odată la două. De ce la două și de ce tocmai la acestea nu știm, dar Spinoza acceptă aceasta ca un fapt de empirie. Reducția nu-și găsește în sistem nici o explicare stringentă.

În toată deducția spinoziană a atributelor s-au strecurat, precum se învederează, o seamă de obscurități. Obscură este mai întâi reducția la „două” atribute la care parvine omul, reducere ce ar permite eventual să fie lămurită prin însăși finitudinea omului ca „mod”. Al doilea loc obscur e circumscris de întrebarea: Cum se ajunge de la entitatea absolut indeterminată a lui Dumnezeu la Substanța cu infinit de multe atribute, fiecare atribut fiind și el infinit în felul său? Acest de-al doilea loc obscur e mai grav decât întâiul, căci aici intervine în chip deghizat „magicul”, ca factor precipitant interpolat între *ens absolute indeterminatum* și Substanța cu infinit de multe atribute. Cu aceste observații, am relevat intervenția factorului magic într-o structură de temelie a sistemului spinozian. Operația, recunoaștem, am dus-o la capăt într-un spațiu tenebros – și nu ne-a fost cu puțință decât pe baza unor „interpretări” ce ne-am permis în marginea sistemului.

Mai învederat și mai semnificativ decât magicul participă miticul la clădirea sistemului spinozian. Când afirmăm aceasta, vom adăuga numaidecât că ne referim la teoria spinoziană potrivit căreia orice mișcare corporală, orice eveniment spațial văzut lăuntric, ar fi „cugetare”. A presupune că orice accident faptic, orice mișcare ce are loc în spațiu, ar fi în același timp și „cugetare” revine în esență la o generalizare ușor raționalizată a animismului mitic primitiv. Aceasta o poate recunoaște degrabă orice observator. Cert, în cadrul sistemului spinozian, generalizarea animismului mitic se efectuează în spiritul unei



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sau cel puțin să se priveze de atâtea creații cu putință care i-ar putea prilejui totuși unele satisfacții. Neapărat că și programul renunțării e perfect realizabil: mijlocul cel mai recomandabil pentru aceasta rămâne, firește, evacuarea cavității craniene de substanța cenușie. E limpede, pe de altă parte, că spiritul poate să aleagă și altfel: el are și latitudinea de a da urmare apetitului metafizic. Nu ne ascundem nici una din laturile precare ale situației și ținem să arătăm că, în acest caz, spiritul devine „licențios“, fiind constrâns să recurgă, fie lucid, fie inconștient, printre altele și la oficiile miticului și ale magicului.

Rămâne să dovedim acest lucru examinând și alte exemple spicuite din istoria filozofiei. Deosebit de concludentă în această privință ni se pare filozofia lui Hegel. Marele gânditor german s-a ambiționat să construiască un sistem pur conceptual, cu mijloace strict filozofico-științifice și repudiind miticul și magicul ca moduri aparținând unor faze depășite ale gândirii. Spre a-și clădi lumea, Hegel este însă nevoit să-și supună „conceptele“ unor alterări de natură vădit mitică și magică. Această denaturare la care se dedă Hegel echivalează cu o renunțare la definiția clasică a conceptului. Definiția clasică delimitează conceptul ca o alcătuire abstractă ce exprimă esența unor concrete. După ceea ce logica, teoria cunoașterii și psihologia ne spun, orice concept este un elaborat relativ static cu care operăm în judecățile noastre. Conceptului îi revine un anume grad de abstracție în cadrul unei imense multitudini de alcătuiri de aceeași natură. Conceptele posedă, prin conținutul și sfera lor, grade de înrudire între ele și anume posibilități logice de a-și subsuma alte concepte sau de a fi, ele, subsumate altora. Celor știute încă din Antichitate despre concept li se pot aduce corecturi și adăugiri. Desigur că știința despre concepte e susceptibilă de modificări și încă nu și-a stins toate controversele. E chiar de prevăzut că dezbaterile vor dura încă mult timp și că însuși conceptul despre „concept“ va suferi nuanțări, după cum filozoful înclină să vadă spiritul mai mult funcțional-dinamic sau mai mult static-substanțial. Năzuind să construiască o *metafizică* pe bază pur „conceptuală“, Hegel s-a văzut însă îndrumat să modifice radical însuși sensul și natura „conceptului“.

Să vedem ce devine conceptul la Hegel. Expuse succint, alterările la care ne referim sunt următoarele:

1. Față de situația sa de elaborat relativ static al spiritului nostru,



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de particule, prin simpla ei mișcare, ar „produce“ *conștiința*. Când examinăm mai de aproape chestiunea, descoperim însă că o asemenea afirmație implică, de fapt, o seamă de varii necunoscute cărora, în tot ansamblul lor, li se atribuie o potență, echivalentă aceleia ce intervine în „miracole“. Dacă spiritul nostru n-ar fi înzestrat din capul locului cu o „înțelegere“ *mitică* și *magică*, o afirmație cum este aceea a materialismului metafizic nu ar găsi nici o intrare în mintea noastră, ci ar cădea ca o pasere ce s-ar lovi de o fereastră opacă. Elementele magice se furișează uneori aproape neobservate în sistemele filozofice, datorită unei obișnuințe a spiritului nostru care pune aceste elemente să lucreze de câte ori el ajunge în fața unui spațiu ocupat de prea multe „necunoscute“. Am arătat altădată⁸ că ideea „magicului“, deficientă, desigur, sub unghi științific și filozofic, *suplinește* adesea „cunoașterea“, putând în mod licențios și în chip sumar să țină loc de act cognitiv, aceasta mai ales când e vorba despre „ansambluri“ de multiple și varii *necunoscute*. Nu trebuie să ne mirăm, prin urmare, prea mult că de ideea magicului se face uz chiar și în sisteme filozofice care o repudiază. O obișnuință ancestrală a spiritului, înrădăcinată prin exercițiul de zeci de mii de ani, își afirmă astfel puterea ei. Dar în filozofie, atâtea și atâtea sunt actele ce capătă o justificare, dacă veghem asupra lor necurmat.

Note

8. A se vedea *Trilogia valorilor* („Gândire magică și religie“).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

predispoziție, atribuită spiritului omenesc, de a putea fi receptacol al unei revelații de natură divină. Pe această pretinsă posibilitate conferită spiritului omenesc de a fi un organ al unei inspirații divine se întemeiază doctrina creștină, operă în primul rând a Sfinților Părinți. Dar nu numai doctrina creștină, ci și iudaismul, parsismul⁹, islamul se reazemă pe aceeași presupusă posibilitate a spiritului omenesc de a aduna în sine, ca într-un vas, „revelația divină“. Creștinismul, parsismul, islamul, iudaismul au deci același „accent transcendental“.

Observații de un deosebit interes cu privire la jocul cu puțință al „accentului transcendental“ se pot face, atâtea, și în marginea filozofiei de mai târziu. Vom releva câteva momente instructive din istoria filozofiei moderne. Se știe că un Descartes își fundează filozofia pe încrederea ce o acordă gândirii raționale, înțeleasă ca funcție chemată să elaboreze concepte clare și distincte. Descartes indică un nou loc „accentului transcendental“. Prin nimic nu se pune mai lămurit în lumină importanța spiritului uman. Nu faptul, foarte problematic de altfel, de a fi găsit un pivot filozofiei în acel *cogito ergo sum*¹⁰ este meritul lui Descartes, ci faptul de a fi pus „accentul transcendental“ pe gândirea prin concepte clare și distincte. Cu aceasta se întemeia cartezianismul, acel flux de luciditate ce a format apoi, în bună parte, spiritul francez și căruia îi este tributară sub anume laturi toată cultura Occidentului. Raționalismul metafizic al unui Spinoza sau Leibniz, însoțit, în primul caz, de o intuiție de proveniență mistică, iar în al doilea caz, de o imaginație teoretică de o extraordinară spontaneitate, face apel la oficiile conceptelor abstracte cu conștiința că acestea sunt cu atât mai valabile, cu cât sunt mai clare și mai distincte. Simțurile n-ar oferi, după opinia acestor gânditori, decât cunoștințe confuze care își așteaptă lămurirea din partea rațiunii.

Spre a vedea cum „joacă“ accentul transcendental, îi luăm sub observație chiar pe acești trei raționaliști: pe Descartes, pe Spinoza, pe Leibniz. Se remarcă de la unul la celălalt o ușoară deplasare a accentului transcendental, oricât „rațiunea“ ar circumscrie la tustrei spațiul asupra căruia cade greutatea accentului. Fapt e că accentul transcendental nu relevă tocmai aceleași virtuți cognitive la acești trei raționaliști. La Descartes, ținând seama de desfășurarea reală a gândirii sale, se dă o întâietate rațiunii acompaniate de empiric; la Spinoza, primatul revine



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Note

9. Veche religie a perșilor, întemeiată de Zoroastru (Zarathustra) la începutul mileniului I d.Hr. (*n.red.*).

10. În trad.: „gândesc, prin urmare exist“ (*n.red.*).

11. Kant numește „transcendentală“ orice cunoaștere a condițiilor implicate ce fac posibilă cunoașterea a priori – și tot așa, „transcendentală“ este la el metoda sui-generis de explicitare a condițiilor în chestiune.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

alta. Sfântul Augustin, cel dintâi, remarcă și subsolurile „labirintice“ ale vieții sufletești, devenind cu aceasta un precursor al cercetătorilor moderni preocupați de adâncurile subconștientului. În ceea ce privește „explicitarea“ vieții sufletești, Sfântul Augustin procedează însă pe anume temeuri doctrinare ce-i erau dogmatic date. El vine în acest domeniu de cercetare și de interpretare psihologică cu o seamă de preocupări și concepții teologice prefăcute în adevărate perspective de cercetare și interpretare psihologică. În adevăr, ceea ce Sfântul Augustin ne spune despre suflet și despre complexa viață interioară a acestuia apare străbătut de idei teologice „trinitare“. Sfântul Augustin nu se ferește însă nici de operația inversă, care-l face să treacă uneori de la psihologie la teologie. Pe de o parte, el va înțelege viața sufletească într-un fel analog cu structura lăuntrică a Trinității divine, pe de altă parte, el va încerca să apropie Trinitatea divină de înțelegerea noastră, făcând analogii cu propria noastră viață sufletească. Sfântul Augustin va desfășura, cu alte cuvinte, în coordonatele teologice ce le găsea, toate consecințele ce se desprind din afirmația biblică potrivit căreia omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dincolo de această analogie, dezvoltată cu un lux de detalii ce trădează o remarcabilă fantezie constructivă, Sfântul Augustin mai vine și cu unele idei de proveniență mistică. El prefăce pe Dumnezeu și sufletul omenesc într-un fel de vase comunicante. Dumnezeu este conceput ca fiind prezent cu lumina sa în conștiința noastră, iar sufletul e înțeles ca participând în varii chipuri la viața divină. Mânecând de la atari premise, e clar că Sfântul Augustin va ajunge la o filozofie în care atâtea din elementele cunoscute nouă din Antichitate vor obține noi semnificații și inedite interpretări. Doctrina ideilor, bunăoară, de origine platonice, îndură la gânditorul creștin o seamă de modificări. La Platon, Ideile sunt, precum se știe, existențe supreme, dar atât. Ideile nu sunt gândite și nici concepute de vreun „subiect“ divin. Să nu uităm că în filozofia lui Platon, Demiurg are numai posibilitatea de a „privi“ Ideile, dar nu de a le „concepe“. Ideile sunt existențe pure, eterne și imobile, ce stau în sfera lor. Demiurg le „privește“ și alcătuiește lumea naturală potrivit acestor modele. La gânditorii creștini, care admiteau un Dumnezeu ca ființă vie (*animal vivens*), creator al lumii din nimic, concepția platonice despre Demiurg și Idei se schimbă, în sensul că Ideile devin gânduri gândite și



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Gânduri și sisteme

Prin chemare, filozoful năzuiește să devină autor al unei lumi. De la un asemenea punct de vedere, spectaculos în felul său, urmează să pornim când vorbim despre modurile de dezvoltare ale ideii filozofice. Lumea filozofului își găsește expresia fie sub modul unui „sistem“, fie sub modul unor gânduri rostite „fragmentar“ sau „aforistic“. Că un filozof alege forma „sistemului“ sau a „fragmentului“ nu este o simplă întâmplare. Alegerea se face sub constrângerea înclinărilor spirituale celor mai genuine ale autorului, dar e dictată și de felul viziunii de ansamblu asupra lumii, pe care autorul a izbutit s-o închege. Există viziuni asupra lumii, simple și adânci, susceptibile de a fi exprimate într-o seamă de aforisme, dintre care fiecare poate să dea grai întregii viziuni. Așa este, bunăoară, viziunea unui mistic ca Lao Zi. Reproducem câteva din faimoasele aforisme versificate din *Cartea despre sens și virtute*¹⁴:

Treizeci de spițe se întâlnesc în butucul unei roți;
pe golul din el însuși se întemeiază folosul carului.
Frământați lutul și faci din el vase;
pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.
Spargi pereții, făcând uși și ferestre, ca să ia ființă o casă;
pe nimicul lor se întemeiază folosul casei.
De aceea existența dă proprietate, neexistența dă folos.

Sau:

Dao stă singur și nu cunoaște schimbarea.
Umblă în cerc și nu cunoaște nesiguranța.
Poți să-l închipui ca muma lumii.

Sau:



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mai mult sau mai puțin, și în acest sens. Recunoaștem că reușitele sunt excepționale și că autori de aforisme dintre cei mai prestigioși numai rareori se apropie de norma presimțită a acestui gen. Să încercăm a regândi, bunăoară, următorul aforism al lui Novalis:

Filozofia este, la drept vorbind, nostalgie, un imbold de a te simți pretutindeni acasă.

Cuvintele lui Novalis trădează nu știm ce vagă referire la Totul existenței, dar aforismul rămâne obscur când îl citim separându-l de restul celor aproape două mii de fragmente dintre care face parte, și se umple de înțelesuri numai cu condiția de a cunoaște în prealabil toate jocurile gândirii marelui romantic. De fapt, în genul aforismului, echivalent al unei viziuni metafizice, a reușit în chip desăvârșit și aproape totdeauna, după părerea noastră, doar Lao Zi. Izbânda chinezului se explică, probabil, prin aceea că el face din „taina” existenței un permanent dat *sine qua non* al sensului cosmic, așa încât paradoxia lapidară, izbitoare, plastică, devine de la sine mijlocul de expresie cel mai indicat al filozofiei sale.

Când o viziune metafizică devine mai complexă, atunci ea debordează posibilitățile de cuprindere ale formei aforistice și cere neapărat, mai mult sau mai puțin, o desfășurare de natură „sistematică”. Se știe, de altfel, că filozofia a cultivat în curgerea timpurilor, cu multă stăruință, ideea de „sistem”.

Pentru realizarea ideii de „sistem” nu există norme. Modul cum o gândire filozofică înflorește sub formă „sistematică” e condiționat de atâtea împrejurări, printre care factorul personal și cel istoric decid în primul rând. Din punct de vedere „substanțial”, deosebim sisteme care ambiționează să fie durate, pe cât cu putință, dintr-un material cât mai omogen și, dacă se poate, chiar monolitic – și sisteme care preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistență, ca să poată fi armonice și compensator utilizate în una și aceeași clădire. Printr-o arhitectură de substanță omogenă se caracterizează sistemele unui Spinoza, Fichte, Hegel. O arhitectură încheiată din substanțe diverse în sine susține lăuntric sistemele unui Platon, Descartes, Leibniz și colosalul *torso* al lui Kant.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

în vreun fel un „schelet“ normal cu „scleroza“ patologică a arterelor unui organism îmbătrânit.

Note

[14](#). Este vorba despre *Dao de jing* (n.red.).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Filozofie și stil

Ideea de „stil“ s-a desprins inițial din considerații formale și adesea exterioare asupra operelor de artă. Ideea de stil și-a lărgit apoi încetul cu încetul sfera, asimilând conținutului ei tot mai multe note structurale, lăuntrice, proprii nu numai operelor de artă, ci și altor creații din toate târâmurile culturii și civilizației. În acest sens, mereu lărgit și adâncit, ideea de stil putea astfel să-și subsumeze toate operele de artă ale unui autor oarecare sau mai multe creații de artă ale unui mănunchi întreg de autori dintr-o epocă, sau, dacă împingem conceptul până la extrema limită a elasticității sale, chiar majoritatea creațiilor de cultură dintr-un anume loc și timp. În ideea de stil, suficient aprofundată pe temeiuri tot mai întinse, ca să poată îmbrățișa cele mai ample semnificații configurative, deținem actualmente una din cuceririle cele mai pozitive ale filozofiei culturii și ale filozofiei istoriei. Când se vorbește astăzi despre stilul doric și ionic, despre stilul bizantin, romanic, gotic, despre stilul Renașterii, al barocului sau al rococoului, se face într-un fel mult mai studiat decât pe vremuri. Astăzi, analizele de stil se întreprind sub auspiciile unor noțiuni ce-și scot seva, pe de o parte, din contemplarea mult mai susținută a fizionomiei concrete, proprie creațiilor de cultură, și, pe de altă parte, în perspective ce țin seama mai hotărât și de cele mai intime, mai secrete, implicate spirituale ale acestora.

Analizele stilistice, spre care năzuiesc critica artistică și filozofia culturii deopotrivă, presupun nu numai o eminentă putere de abstracție, ci și o sensibilitate de excepțională suplețe. E bine să ținem necurmat în vedere această împrejurare, căci carența abstracției și a supleței ne pot duce la mari erori. Se mai cere apoi, ca o normă de conduită, să ne menținem mereu trează conștiința că cel ce procedează la o analiză stilistică se angajează, de fapt, pe un drum care nu poate să ducă niciodată la rezultate exhaustive în raport cu obiectul cercetat. Exploratorul urmează să-și păstreze luciditatea deplină că examenul ar

putea oricând să fie depășit, atât sub raportul preciziei, cât și sub cel al fineții, de alte cercetări efectuate asupra aceluiași obiect. Discrepanța între concept și concret, dintre osatură și carnație, apare de multe ori descurajantă tocmai în domeniile ce se îmbie, de altfel, aproape de la sine, analizei stilistice. Vom nota însă că aceste dificultăți – și câte ar mai fi de aceeași natură – nu sunt numai ale domeniului în chestiune; ele sunt inerente în general „cunoașterii” ce dorește să concilieze concretul cu abstracția și abstracția cu concretul. Să ne consolăm cu faptul că dificultățile țin de însăși condiția umană și să ne îndemnăm cu aceea că, în definitiv, nu suntem făcuți ca să ne lăsăm descurajați, ci ca să lucrăm pe măsura aptitudinilor ce ne sunt realmente date. Puși în fața greutăților, nu avem altceva de făcut decât să le înfruntăm cu îndârjire, căutând să obținem un maximum de rezultate cu ajutorul mijloacelor de cunoaștere ce ne stau efectiv la îndemână.

Cât privește ideea de stil, se întâmplă însă ca neîncrederea unora să persiste și dincolo de atari considerații. Din când în când se mai aude câte un glas care, în numele unei lucidități și al unui criticism de obicei rău înțeles, se arată dispus să propună o abolire a stilisticii în forma sub care aceasta s-a încetățenit de la o vreme printre preocupările filozofiei culturii. Nu tocmai de mult, un profesor de filozofie, amestecându-se în această chestiune (inoportun, profesorul fiind cu totul extraneu problemelor în discuție), ne pune în gardă față de ideea de stil, pe care o dorea restrânsă iarăși la semnificația sa „artistică”. Astfel, după părerea profesorului, aplicarea ideii de stil, bunăoară, asupra creațiilor filozofice-metafizice nu ar duce decât la concluzii iluzorii. Replica noastră e simplă. Nu ne simțim cu nimic vinovați că un profesor de filozofie, care se pretinde contemporan – sau aproape – cu marea generație de cercetători în ținutul incriminat, este dotat cu o sensibilitate atât de opacă, încât, după propria-i mărturisire, nu poate să remarce prezența „stilului” în creațiile spirituale, privite în ansamblul lor, dintr-un anume loc și dintr-o anume epocă. Orbul care nu vede lucrurile ce atâtia alții sunt totuși în stare să le sesizeze ar putea și el în cele din urmă, în numele unui pueril și desuet Iluminism, să-și închipuie că, negând existența acestor lucruri, el rămâne singurul om cu adevărat realist și critic. Ne exprimăm de altmintrelea îndoiala că filozoful care pledează pentru limitarea conceptului de stil la artă și-ar fi lucrat îndeajuns sensibilitatea,

spre a surprinde prezența stilului chiar și numai în sfera de baștină, căci, dacă ar dispune de aparatul receptiv, ar fi cu neputință să nu întrezărească și aiurea eficiența factorului în discuție.

Față de rezervele, și naive, și obtuze, ce se mai rostesc uneori în această privință, mărturisim că, din parte-ne, concedem, dimpotrivă, înfățișării stilistice proprii unei creații filozofice-metafizice atâta importanță, încât socotim inadmisibil ca un asemenea eminent aspect să fie trecut cu vederea într-o cercetare asupra gândirii și conștiinței filozofice.

Pornind la drum cu intenția unei contrapledoarii, vom spicui din istoria spiritului uman o seamă de exemple, destinate, dacă mai era nevoie, să fie aduse în sprijinul tezei ai cărei apărători vom continua să fim.

Mai întâi, un exemplu din Antichitate. Vechile seminții grecești, venind de undeva de la miazănoapte, și-au cucerit la un moment dat țările în care aveau să se statornicească. În noile țări, semințiile grecești au ajuns, precum se știe, în contact cu populații care, în general, își aveau cultura și civilizația lor mult mai avansate și care și-au trăit istoria în aceste forme arhaice, ce ne sunt cunoscute începând cu mileniile IV și III î.Hr. Semințiile grecești invadau ținuturile din preajma apelor egee. Aici grecii prindeau să-și asimileze, cu aviditate de barbari, elementele unor culturi consumate, nu însă fără de a-și impune și ei glasul și norma lor, stângace încă, dar maleabile, proaspete, spontane. În Asia ionică, grecii ajungeau în atingere fertilă cu străvechi prelungiri de-ale culturii și civilizației babiloniene-asiriene. Atestat de atâtea mărturii istorice este contactul lor cu cultura mai recentă, hitită, sau cu aceea a fenicienilor, întreprizii și temerarii mijlocitori ai orientalismului până în apele oceanice de la soare-apune. În insulele egee și în peninsula de-acum a lor, grecii puneau din plin gura lor setoasă la izvoare mikeno-cretane. Spațiul egeic, unde se amestecau din timpuri imemorabile atâtea ecouri spirituale de aiurea și acum atâtea afirmări locale genuine, devenea matca în care avea să-și dea minunatele roade geniul grec. Cele dintâi semne de vădită emancipare de sub atâtea înrâuriri și de înjghebare reală a feței grecești le găsim, dacă se face abstracție de poemele homerice, în arta ioniană și în aceea a insulei Rhodos, începând cu veacul VIII î.Hr. și apoi, mai târziu, în arta atică (veacul VI î.Hr.). Deosebit de relevant din

punct de vedere stilistic ni se pare paralelismul ce se declară și se menține necurmat între tendințele propulsive proprii artei plastice preclasice grecești și acele ale gândirii filozofice presocratice. Influența artelor egiptene, babiloniene și a celor orientale-mediteraniene, caracterizate, în general, prin stilul lor abstract, hieratic, elementar, asupra artei grecești e încă puternică, dar arta ioniană și apoi [cea] atică din epoca aceea, numită „a surâsului arhaic“, se detașează încetul cu încetul de pe fundalul modelelor copleșitoare. Acest proces de conturare se datorează unui tot mai viu interes acordat în arta preclasică grecească Naturii. Neapărat că și arta preclasică grecească e constrânsă încă în tipare abstracte, elementare și hieratice, dar într-un fel atenuat, ce îngăduie și naturii să se pronunțe. De remarcat că această caracterizare a artei preclasice grecești ne îmbie termenii cei mai potriviți și pentru a schița profilul real al gândirii grecești din aceeași epocă, deoarece naturalismul, animat în perspectiva elementarului, este, precum știm, și o notă dominantă a gândirii filozofice ioniene. Întâia oară în gândirea umană, Natura însuflețită devine, ca atare, la filozofii ionieni, un subiect de preocupare teoretică pentru un presupus substrat elementar al ei, pentru un presupus „arheu“ al ei. Natura își cucerea astfel autonomia și toată măreția de sine stătătoare – și, în același timp, calitatea de unic cadru al vieții omenești. Chiar și numai o fugară privire asupra artei preclasice grecești din aceeași epocă ne spune că aici, în aceste plăsmui, Natura are cuvânt în același sens. Rigiditatea eterată, aproape numai bidimensională, a artei egiptene, dar și masivitatea reliefată a artei babiloniene-asiriene, cu ale lor zeități transcendente, grave, severe ca animalele, cu ai lor demoni fabuloși, corespund întocmai unei teocrații sociale, congelate în forme de la care nu este abatere. La semințiile grecești, preocuparea teoretică va trece de la transcendență spre Natură, iar cât privește conduita individului uman, accentul se va deplasa de la conformism spre libertate. Aici totul îndură o umanizare în forme mai puțin înghețate, gata de a face concesii firescului. Pe buzele figurilor din arta plastică preclasică grecească apare „surâsul“, ca un simptom irecuzabil al naturalului și umanului. Omul nu se mai simte terorizat de transcendențe supramundane. Și iarăși, acest așa-numit „surâs arhaic“, simptom al unei anume stări de destindere a omului și de eliberare a sa de sub constrângerile supramundane, ni se pare că ar putea să fie invocat ca

mărturie și atunci când caracterizăm înțelepciunea umană, ce se desprinde în general din fragmentele transmise nouă din operele filozofilor presocratici. Dacă n-ar fi să luăm seama decât la libertatea ce acești gânditori își iau, de a gândi pe cont propriu în chestiuni ce erau rezervate revelației divine, și am avea o minunată dovadă cu privire la deosebirea de situație față de existență și cosmos, ce s-a declarat între greci, pe de o parte, și egipteni, babilonieni, hitiți, mikeno-cretani, pe de altă parte. Paralelismul între tendințele inerente artei preclasice grecești și cele ale gândirii filozofice presocratice este un fapt care, odată observat, rămâne pentru totdeauna inventariat așa cum este.

Mai târziu, în epoca clasicismului grec, descoperim un pronunțat consens stilistic între gândirea unui Platon și arta plastică a lui Phidias, Praxitel, Myron, ale căror opere plastice s-ar părea că ilustrează într-adevăr chiar Ideile, prototipurile cerești ale tuturor lucrurilor, așa cum le „vedea” filozoful. Paralelismul e și de astă dată o evidență. Numai închizându-ți ochii și mintea deopotrivă, poți tăgădui existența configurărilor asemănătoare în ținuturi aparent atât de distincte cum sunt arta și filozofia. Consensul stilistic ca fapt e, firește, la rândul său, susceptibil de diverse explicații. În orice caz, consensul stilistic nu trebuie privit ca efect al vreunei înrâuriri din partea artei asupra filozofiei – și nici invers, ca efect al vreunei înrâuriri din partea filozofiei asupra artei.¹⁸ Consensul este mai curând rezultatul unor tendințe spirituale profunde, inconștiente, ce stau la temeiul tuturor manifestărilor spirituale dintr-un anumit timp și spațiu istoric. Ce grad de consistență interioară pot să obțină uneori aceste tendințe spirituale, inconștiente, de natură stilistică, ne arată un exemplu din aceeași epocă despre care tocmai vorbirăm. În secolele de înjghebare ale spiritului grec, remarcăm o tendință tot mai precisă spre „finit”. Artă greacă manifestă acest elan spre desăvârșirea finită, ce-și poartă echilibrul în sine însăși, spre deosebire, bunăoară, de artă egipteană, care implică un transcendent magic indefinit, și spre deosebire de artă indiană, care-și are și ea un particular orizont infinit. Se încadrează unui fenomen stilistic dintre cele mai învederate faptul, atât de bine cunoscut, că Parmenide, care s-a aplecat cu atâta patimă scrutătoare asupra existenței unice, absolute, mai presus de amăgirile simțurilor, înzestrează această existență unică (ce ar părea la întâia vedere doar un ecou al unor idei metafizice din India) cu atributele

finitului. Simpla gândire ar fi putut să-l conducă pe Parmenide și spre o metafizică a Unicului infinit. Parmenide se supune totuși, și evident, fără a-și da seama de acest lucru, tendinței spre „finit“, o dominantă a câmpului stilistic, căruia el îi aparținea. Niciodată o metafizică a Unicului nu a mai luat o asemenea înfățișare în istoria gândirii umane, cu toate că ideea Unicului apare de atâtea ori la inzi, în neoplatonism, daoismul chinez sau în panteismul lui Giordano Bruno, Spinoza, Goethe. A nega eficiența factorilor stilistici în cazul gândirii lui Parmenide echivalează, după părerea noastră, cu negarea unei probe palpabile, și cei ce o fac imită exemplul regretabil al acelor scolastici care nu voiau să privească prin luneta lui Galilei, ca nu cumva să descopere lunile lui Jupiter – pe care un filozof de mult perimat le ignorase, dar de sub a cărei autoritate ei erau incapabili să se emancipeze.

Dar iată încă alte probe că se poate vorbi despre „stil“ și în filozofie. Făcând un salt peste multe veacuri, vom încerca o comparație stilistică între metafizica lui Leibniz și opera muzicală a lui Johann Sebastian Bach. Amândoi sunt tipici reprezentanți ai barocului. Fără de a fi tocmai contemporani, viețile lor se întretaie. Pe la 1700, Leibniz își avea viziunea metafizică constituită, în timp ce Bach se găsea de-abia în perioada pubertății. Viața lui Leibniz coincide cu culminația barocului, iar a lui Bach, cu barocul tardiv și cu declinul. Spiritualicește, Bach se menținea pe linia barocului în floare, în ciuda curentelor ce începeau să macine și să surpe podișul. Operele muzicale ale lui Bach vor manifesta astfel o uluitoare coincidență de stil cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Corespondențele merită să fie puse în lumină. Barocul își realizează modul și profilul atât de caracteristice mulțumită perspectivelor sale largi, infinite, și datorită nesățioasei sale dragoste de forme, ce nasc neliniștite, din ele însele, repetând și variind nelimitat același motiv. Barocul se caracterizează prin aplecare spre tot ce e dinamic, prin repudierea calmului și a simplității liniare, prin înclinarea pătimașă spre mișcarea vie și abruptă, spre clocotul în rotocoale al liniilor, spre umflare și demăsurat. Barocul e eminemente spectaculos, și excrescențele sale formale, contorsionate, nu sunt totdeauna acoperite și de un fond sufletesc, deși, pe de altă parte, nici o altă epocă nu a dat dovezi de un mai amplu registru afectiv. Stau alături sau se împletesc în baroc setea extazelor supratereștre, înclinarea spre clarobscurul irațional al vieții și,

În același timp, avântul nobil spre dominarea prin ordine și rațiune a dinamismului iscat din străfunduri. Toate aceste tendințe proprii barocului își taie drum și își găsesc glas atât în viziunea metafizică a lui Leibniz, cât și în muzica lui Bach. Să nu ne închipuim totuși că Bach ar fi stat în vreun chip sub înrâurirea directă a metafizicii lui Leibniz. Nu. Bach a fost o conștiință stăpânită de o religiozitate profundă, încadrată, pe de o parte, de idei teologice lutherane, dar, pe de altă parte, atinsă și de elanuri mistice, ceea ce îl apropie de unele apariții medievale. Dincolo de aceste legături și afinități, ce se pot stabili, apartenența lui Bach o identificăm stilistic în altă parte. Bach a dat lumii sale sufletești și sublimărilor sale spirituale o expresie pe linii specifice barocului într-atât, încât opera sa, din punct de vedere stilistic, invită la o confruntare, aproape pe două coloane, cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Muzica lui Bach și metafizica lui Leibniz constituie un singur spațiu populat de simetrii, în care transpunerile de forme se impun de la sine, cu facilitatea unei demonstrații dintr-un manual de geometrie.

Să luăm seama cum în imaginația barocă a lui Leibniz „lumea” își pierde contururile liniare, simple, pe care le are, bunăoară, în concepția acelor care o reduc la o singură substanță universală. Sistemul metafizic al lui Leibniz nu are nimic din înfățișarea unui cristal cu muchii geometrice, diamantine. Lumea lui Leibniz se alcătuiește, de fapt, din nenumărate „lumi”, căci ea e compusă din monade, și fiecare monadă este în sine o lume. Cât de acuzat barocă este această înflorire de forme cosmice! Lumea nu este o unică substanță, ea este mai curând un motiv muzical pe care monadele îl variază, cu infimitezimale diferențe în infinit de multe forme. Și numai aceste forme împreună vor alcătui lumea concretă, reală. Să luăm apoi seama cum fiecare monadă este înzestrată cu o dinamică lăuntrică, purtând în sine tot trecutul și tot viitorul ei, când într-un chip mai lucid, când într-un chip clarobscur, și cum fiecare monadă este, în sine și prin sine, de fieștecă dată un univers. Avem de-a face aici cu registrul vast al conștiinței, proprie insului baroc, proiectat în ființa secretă a tuturor existențelor. Monadele, împreună, fiecare cu dinamica sa lăuntrică, evoluează în sensul unei universale armonii. Cine, contemplând aceste trăsături ale viziunii lui Leibniz, nu-și amintește coralele, cantatele, pasiunile, fugile lui Bach, cu polifonia lor contrapunctică, cu modul lor de a varia la infinit motivul muzical, cu

mișcarea lor, escaladând treptele tuturor înălțărilor și prăbușindu-se abrupt în abisuri? Dumnezeu, monada supremă, este în polifonia metafizică a lui Leibniz un fel de *cantus firmus*¹⁹, întovărășit contrapunctic de nenumărate melodii, ca să dea împreună marea armonie. Pe de altă parte, tonul lui Bach este el însuși, în sine și prin sine, o „lume“, întocmai ca monada lui Leibniz, iar liniile contrapunctice ale lui Bach se rezolvă totdeauna într-un fel de potrivire prestabilită, echivalentă la Leibniz cu prezența divină în cosmos. Dacă monadele lui Leibniz ar cânta, viziunea lui s-ar transforma într-o audiție de gen Johann Sebastian Bach, închipuită la potență divină.

Pentru a proba posibilitatea de a aplica filozofiei puncte de vedere stilistice, mai dăm un exemplu, de astă dată din timpurile mai noi. Ne referim la filozofia lui Henri Bergson. E drept că această filozofie ne este încă așa de apropiată în timp, încât o privire de ansamblu asupra ei, necesară unei înțelegeri stilistice, poate părea hazardată. Și totuși! Încercarea, efectuată cu tactul și cu prudența cerute de circumstanțe, se dovedește a fi operantă. Filozofia lui Bergson este în substanță, prin toate implicatele și consecințele ei, o filozofie a „duratei“, a „mișcării“, a „devenirii“, a „elanului“. Ca metodă, filozofia lui Bergson se întemeiază pe un gen anume de intuiție, ce vrea să restabilească datele imediate, pure, ale conștiinței și ale realității. Cel mai fundamental dat imediat, pur, în intimitatea căruia am avea posibilitatea de a pătrunde prin intuiție, este, în concepția lui Bergson, *durata*. Inteligența, cu procedeele ei, făcute pe măsura spațiului și materiei inerte, este demascată de Bergson ca o funcție ce falsifică, prin chiar natura ei, realul. În considerarea realului, Bergson vrea să substituie procedeele matematice-geometrice ale inteligenței punctul de vedere al „duratei“. Sub acest unghi, realul își pierde osatura și articulațiile rigide de lucru „făcut“, dobândind înfățișare mobilă, exprimabilă doar sugestiv, de lucru „ce se face“. Realul acesta izbucnește deosebit de genuin în conștiința noastră și în tot ce e viață – și trebuie surprins prin intuiție în desfășurarea sa curgătoare, nouă, creatoare în fiecare clipă. Continuul, calitatea, nuanța, inefabilul sunt attributele acestui real, iar melodia, o formă dezmărginită a sa.

Ce corespondențe stilistice descoperim acestei filozofii în arta din ultimele două decenii ale secolului XIX și în primul din secolul nostru? Impresionismul în pictură, desigur. Simbolismul în poezie; iar în

sculptură, Auguste Rodin. Ne oprim un moment asupra acesteia din urmă. Fără de a exalta importanța sculpturii lui Rodin, cum o făcea încă Rainer Maria Rilke, care vedea în aceasta una din rarele culminații ale artei în general, ne este permis să o apreciem totuși drept cea mai caracteristică realizare pe care spiritul, mai mult muzical și pictural al epocii, putea s-o dea în sculptură. Arta lui Rodin se complăce în forme fluide, de contururi estompate, gata de a se topi ca zăpada în lumina din preajmă. În liniile, mai mult melodioase decât plastice, ale sculpturii lui Rodin, descoperim o eclatantă ilustrare artistică a filozofiei lui Bergson, fără ca această artă să fi fost însă încercată de asemenea intenții și, evident, fără ca filozofia lui Bergson să fi râvnit vreodată să fie un comentariu teoretic în marginea artei lui Rodin. Pentru examenul stilistic, alegem două din cele mai reușite opere ale lui Rodin: *Ioan Botezătorul* și *Centaurița*. *Ioan Botezătorul* reprezintă o figură nudă, în mers. Niciodată un sculptor nu s-a dedat unui mai complex, mai suplu și mai susținut efort – și nu a mobilizat mai multe și mai subtile mijloace de a nu prezenta o figură umană „în mers” ca Rodin în această sculptură. Încercarea, o izbândă, desăvârșită în felul ei, dacă nu ca artă, atunci ca realizare iluzionistă, întrucât ne amăgește să vedem realmente omul umblând, încercarea, zicem, rămâne prin calitate un pendant al efortului epocal pe care filozoful Bergson îl face, recurgând la atâtea subtilități și sugestii, spre a ne transpune în „actul mișcării” ca într-un dat *imediat* și *absolut* al realului.

Paralelismul stilistic intervine uneori în istorie cu atâta putere, că se produc, în domenii diferite prin natura lor, opere ce par într-adins potrivite, chiar și prin conținutul lor „anecdotic”, ca să stea alături și să prilejuiască astfel un întreg sistem de referințe reciproce. Cu *Centaurița* lui Rodin ne găsim, fără de vreun gând anume din partea sculptorului, în fața unei splendide ilustrări a concepției bergsoniene despre elanul vital. Această centauriță, cu brațele întinse, cu toată făptura ușor contorsionată pe linia unui elan pierdut în vag, această centauriță, cu trupul de femeie ce aproape se detașează, straniu planturos, din trupul greu de cal ce ține totuși de ființa sa, dă o expresie plastică parcă tocmai acelui elan vital despre care Bergson ne vorbește într-o capitală operă a sa. Rodin a surprins în *Centaurița* parcă tocmai acel moment al elanului vital când omul se desprinde de animalitate, în drumul ascendent al evoluției

creatoare. Vedem aici, sub specia duratei, a devenirii, reprezentate până și cele două tendințe de sens contrar, dominante în metafizica lui Bergson: elanul vital, conștiința, spiritul, cu aspirațiile lor, ca un sistem deschis în sus, și materia care cade. Încă o dată însă: această apropiere o facem noi, în perspectivă stilistică, și este cu totul în afară de intențiile urmărite de Rodin sau Bergson. Nu avem nici un indiciu cu privire la vreo reală interdependență între opera artistului și opera filozofului. Aproximarea e însă justificată prin afinitatea de structură a viziunilor lor, iar paralelismul se impune oricărui scrutător suficient echipat cu uneltele necesare unei analize stilistice și suficient de onest ca să nu închidă ochii în fața faptelor.

Note

18. Există, desigur, înrâuriri reciproce între cele două domenii, dar consensul stilistic profund nu se poate explica pe această cale.

19. Linie melodică de bază în jurul căreia se compun celelalte voci (*n.red.*).

Filozofie și artă

S-ar putea cita o seamă de autori prestigioși, mai ales de la romantism încoace, care s-au simțit tentați să echivaleze filozofia cu arta. Pentru cei ce urmăreau o asemenea țintă, problema echivalenței dintre filozofie și artă permitea să fie rezolvată în diverse sensuri. Soluțiile încercate, cu variațiile lor de sens, uneori aproape imperceptibile, sunt reductibile la două tipuri. Întâiul tip de soluții ia ființă în conexiune cu întrebarea fundamentală ce și-o pune gânditorul în ceea ce privește finalitatea preocupărilor sale „filozofice” și în legătură cu mijloacele presupuse ca fiind cele mai propice întru realizarea acestei finalități. Știm că filozoful, îndeosebi în ipostaza de metafizician, năzuiește spre o revelare a misterului existenței în totalitatea sa, spre o formulă a absolutului. (Că filozoful, străduindu-se să cuprindă chipul absolutului, izbutește doar să-i pună o mască, este o altă latură a chestiunii, o latură ce nu ne interesează deocamdată.) Ostenindu-se în acest sens și pe această cale, cea dintâi întrebare ce i se ivește este aceea a mijloacelor celor mai sigure de a-și ajunge ținta. Un Schelling, filozoful romantic german, a optat la un moment dat pentru o soluție „artistică”. El găsea că arta, în general, se bucură, printre celelalte preocupări ale genului uman, în chip eminent de privilegiul de a fi în posesia mijloacelor celor mai certe de transpunere a spiritului în „absolut”. De unde încheierea că filozofia trebuie să-și însușească pe cât cu putință modul artei, dacă vrea să facă față problemelor esențiale pe care e chemată să le dezlege. E aici un punct de vedere pe care Schelling însuși n-a înțeles să-l urmeze până la capăt și pe care l-a părăsit pe nesimțite. Un Novalis se recomandă a fi amintit în aceeași ordine de idei, căci și el se găsește prin apropiere în cadrul aceluiași tip de înțelegere filozofică atunci când propune ca organ de revelare a absolutului „imaginația”. Pentru a înțelege poziția lui Novalis, e de notat că „imaginația” despre care el ne vorbește nu este acea facultate productivă, în înțeles larg, ce intervine în atâtea activități

spirituale, și chiar în domeniul științific, ci „imaginația” aproape arbitrar restrânsă la activitatea de „fabulație”. Novalis profesează un idealism magic potrivit căruia spiritul omenesc își ia în stăpânire chemarea de reproducător al absolutului, cu osebire în momentele când se lasă în grija imaginației ce născocoște basme pline de miraculos, de neprevăzut și chiar de incoerențe. Novalis se crede trăind într-o lume care în ființa ei este basm, unde totul ia înfățișare neobișnuită și unde orice se poate transforma în orice. Filozofia lui Novalis, cuprinsă în faimoasele și uluitoarele sale *Fragmente*, se resimte puternic de duhul basmului.

Apropieri foarte strânse între filozofie și artă face, pe altă linie și cu alte ocoluri, firește, decât Novalis, un Schopenhauer – și pe urmele acestuia apoi Nietzsche –, gânditori care, atunci când „filozofează”, se conduc de varii sugestii culese din artă. De obicei, gânditorii, stăpâniți de puternice înclinări artistice, vor căuta să asimileze filozofiei cât mai multe din procedeele artei. În filozofie, ei se vor lăsa îndrumați mai mult de o conștiință artistică decât filozofică. În filozofie, ei vor cultiva mai ales gânduri și plasmuri întruchipate după chipul și asemănarea creațiilor de artă. Pentru atari gânditori, filozofia și arta devin vase comunicante ce îngăduie ample, masive transpuneri de mijloace și moduri. Fără îndoială că, în cadrul acestui tip de soluții date problemei raportului dintre filozofie și artă, a fost și este cu puțință apariția unui mod de filozofie care îmbogățește cu variantele sale ispititoare panorama vastă a gândirii umane. Linia de mișcare a acestui gen rămâne însă laterală față de drumul mare al filozofiei. Asupra situației nu e cazul să ne facem vreo iluzie, căci filozofia și-a înțeles chemarea ce-i incumbă și, conștient sau instinctiv, i-a și dat urmare, fără a se lăsa abătută de ademeniri mărginașe.

Spuneam că, în ceea ce privește problema raportului dintre filozofie și artă, s-a mai pronunțat în cursul timpului și un al doilea tip de soluții. De astă dată, considerațiile nu țin în vedere cu precădere filozofiile care, prin însuși felul lor, ar cultiva mijloace, moduri, atitudini și orizonturi artistice. Soluțiile ce le subsumăm celui de al doilea tip iau în considerare chiar aparițiile de mare amploare, concepțiile metafizice epocale, din istoria gândirii. Dar tocmai acestea sunt prezentate în cele din urmă mai mult ca produs de natură artistică decât ca roade ale unei pretinse științe. Nu filozofia unui Novalis sau a unui Goethe, ci chiar și concepțiile

filozofice ale unui Platon, Aristotel, Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel etc. sunt înfățișate exclusiv ca monumente spirituale, echivalente întru totul creațiilor de „artă”. Începutul modului de a vedea în acest fel filozofia, îndeosebi de orientare metafizică, îl descoperim în acele aprecieri peiorative cu care erau gratificate toate sistemele metafizice în perioada neocriticismului și a naturalismului pozitivist, ce a urmat după prăbușirea falnicelor construcții speculative postkantene. În acel timp, orice construcție era disprețuitor taxată ca simplă rizibilă „poezie de concepte”. „Poezie de concepte” și nimic altceva ar fi toată metafizica de la Platon până la Hegel – așa suna verdictul umilitor, acceptat pe vremuri de atâta lume, căreia nu i se poate nega buna-credință. Pe la sfârșitul secolului XIX, concomitent cu o anume recrudescență a sensibilității metafizice sau, cel puțin, a interesului pentru metafizică, termenul de „poezie de concepte” și-a pierdut însă tot mai mult din nuanța peiorativă. Și printr-o reacție ce pregătea încetul cu încetul o mai justă apreciere, diverși gânditori au convenit a vorbi despre poezia de concepte a metafizicii într-o notă mai concesivă și chiar pozitivă. Un neoromantism, firav și cam de sfârșit de veac, crea o ambianță sufletească prielnică spectrelor metafizice de demult, iar în această atmosferă, pe urmă, contele Hermann Keyserling a îndrăznit, în primul deceniu al secolului XX, să schimbe în renume porecla de „poezie de concepte”. Într-un sens acum hotărât pozitiv, el va considera filozofia – și, cu precădere, aceea de orientare metafizică – drept o „artă” ca oricare altă artă. Keyserling a publicat și o carte despre *Filozofia ca artă*²⁰. Iată câteva semnificative frângurele din lucrarea în chestiune: „În fapt, filozofia nu este o știință decât în măsura în care orice artă este una, adică în măsura în care e vorba de perfecta mănuire a mijloacelor de expresie, de a fi stăpân peste o anumită tehnică, de a cunoaște și de a înțelege materia de elaborat”, ne spune Keyserling, spre a preciza apoi că, pentru un filozof, „calitatea de savant nu e valabilă decât pentru această parte de meserie, ce se poate învăța”, câtă vreme „a filozofa rămâne, la drept vorbind, o artă autentică”. Filozofului îi incumbă sarcina „de a organiza cele pozitiv știute”, „de a da o structură unui «ce» amorf, de a octroia²¹ o formă materiei și de a o trezi astfel la viață. Încât problema esențială pentru filozofie, ca pentru orice artă, este aceea a formei. Chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume se reduce

la o chestiune de stil“. (Termenul de „stil“ e folosit aici în sensul de expresie formală a personalității.) Mai departe, Keyserling va susține că „perfectiunea unei viziuni despre lume ne frapează în funcție de adevărul ei“. În funcție de „adevărul“ ei! Așa se exprimă cam juvenil autorul, după ce, o clipă mai înainte, ne asigură că valoarea unei metafizici se reduce la o chestiune de stil. Întorsătura ne-ar încurca dacă nu am cunoaște versatilitatea scriitoricească a faimosului eseist. Se cuvine deci să mai așteptăm o clipă, spre a vedea ce devine „adevărul“ în considerațiile ulterioare ale lui Keyserling. Eseistul nu întârzie să ne satisfacă curiozitatea și va exclama: „Dar ce este adevărul dacă nu o formă particulară a perfecțiunii estetice?“ Cu aceasta, meditațiile își reiau firul normal. După opinia lui Keyserling, arta caută „să stabilească un raport viu între univers și spiritul uman“. Spre aceasta aspiră și filozofia. Când clădește o metafizică, filozoful se luptă cu sensul universului, nu altfel decât Beethoven în muzica sa. Compozitorul o face cu ajutorul sunetelor, filozoful, cu ajutorul conceptelor. Silind filozofia și arta să apuce pe drumuri cât mai paralele, Keyserling le va constrânge în cele din urmă să accepte confluența. Și deoarece arta se rostește în forme individuale, fiind o expresie nemijlocită a personalității, filozofia va deveni, sub ochii lui Keyserling, de asemenea strict *personală*. În privința aceasta, Keyserling se încumeta să afirme că o filozofie e cu atât mai valabilă, cu cât e mai „personală“. „Nu există concepție despre lume impersonală, chiar și numai un asemenea termen cuprinde o contradicție.“²² Orice filozofie se afirmă numai în virtutea și prin puterea ecuației sale personale.

Încercarea lui Keyserling de a da filozofiei un sens subliniat *artistic* apare sub orice raport ca fiind tocmai opusă aceleia ce ține să imprime filozofiei un sens științific. Ambele tentative, deși diametral opuse, se desprind deopotrivă dintr-o conștiință ce nu este just filozofică. Nu vom tăgădui că filozofia poate avea o linie laterală de desfășurare, cu unele mândre înfloriri asemenea celor ale artei, cum ea a dezvoltat, de altfel, uneori și o activitate ce se situează în imediata apropiere a științei. Dar nu prin asemenea colaterale, remarcabile, fără îndoială, dar oricum, mai mult sau mai puțin bastardizate, a reușit filozofia să-și joace copleșitorul rol în istoria spiritului, a culturii și a civilizației umane. Drumul regesc de izbânzi, atâtea câte le enumeră filozofia, nu se confundă în nici una din

etapele sale cu abaterile de sens artistic sau științific prin care ea a rătăcit uneori, ignorându-și sau renegându-și adevărata misiune.

Tot ce Keyserling susține cu privire la sensul artistic al filozofiei revine în cele din urmă la o negare a autonomiei filozofice. Încercarea de a prescrie filozofiei normele de comportare și de reacție, precum și modul de precipitare ale artei o găsim cu atât mai reprobabilă, cu cât nu e lipsită de seducție. Să examinăm pe rând afirmațiile lui Keyserling.

Filozofului îi incumbă sarcina de a organiza cele pozitiv știute și de a imprima o structură unui „ce“ amorf... Iar chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume s-ar reduce la o chestiune de stil... Găsi-vom oare în aceasta o suficientă justificare pentru echivalarea filozofiei cu o artă autentică? Oare știința nu organizează și octroiază structuri – și este ea oare o manifestare lipsită de stil? Fizica lui Aristotel, reprezentând o fază, ce-i drept, depășită a gândirii științifice, „organiza“ totuși, pentru vremea sa, toate cele pozitiv știute în acest domeniu și imprima structuri unui „ce“ amorf; de asemenea, ea purta, în forma și pe corpul ei, pecetea de nedeșmințit nu numai a stilului grec, ci și a stilului personal aristotelic. Cine va aprecia însă că fizica lui Aristotel ar fi, din această pricină, o „autentică artă“? Și iarăși, născocirea calculului diferențial și integral nu este, prin toate aspectele sale derivând din luarea în considerare a mărimilor disparate și din tratarea dinamică a formelor și liniilor, un produs ce se înscrie perfect nu numai în stilul baroc, ci și în stilul personal al lui Leibniz? Dar cine dintre cei chemați în apreciere va susține, fără a-și trăda simțul riguros și just al domeniilor, că născocirea matematică a lui Leibniz ar fi o operă de „artă autentică“?

Afirmațiile lui Keyserling trebuie controlate pas cu pas. Că „adevărul“ nu ar fi decât „o formă particulară a perfecțiunii estetice“? Să ni se dea voie să nu înțelegem nimic din această frază! Propoziția ar dobândi un sens numai în cadrul filozofic al idealismelor de proveniență platonice, unde Ideea este în același timp egală cu Adevărul – și egală cu Perfecțiunea estetică. Din contextul în care fraza apare la Keyserling, rezultă însă că ea nu are, din nefericire, nici o legătură cu singurul cadru în care ar obține un înțeles. La Keyserling, omologarea adevărului cu perfecțiunea estetică pare mai mult circumscrierea vagă și foarte stângace a gândului că „adevărul“ trebuie să fie cât mai *armonic* încheșat din elementele sale și, în același timp, colorat cât mai *personal*, spre a deveni

un „adevăr filozofic“. Iar dacă acesta e înțelesul cerut de afirmația lui Keyserling, atunci rămâne să cercetăm în ce măsură un asemenea enunț rezistă unei confruntări cu realitatea. Dar o cercetare, chiar fugară, infirmă enunțul. Căci dacă în artă creatorul poate purcede la drum cu intenția declarată de a alcătui o viziune cât mai armonică încheiată din elementele sale și colorată într-un sens cât mai personal, o atare lucrare nu se poate încerca în filozofie. În cele mai multe cazuri, filozoful nu procedează în acest sens. Intenția lucidă sub egida căreia filozoful pornește este aceea de a revela, fie printr-un sistem de concepte, fie prin plăsmuiri de natură abstract-vizionară, misterul existenței în totalitatea sa. Că „ecuația personală“ își face loc și în lucrarea filozofului e adevărat, dar ecuația personală nu se declară prin vreo intenție, ci împotriva oricărei intenții. O filozofie metafizică ce se creează într-adins, cu gândul de a fi cât mai „personală“, e condamnată dinainte, căci în filozofie nu e valabilă decât „personalitatea“ ce se exprimă involuntar și oarecum fatalmente, filtrându-se puternică, de la sine și inevitabil, prin intențiile ce vizează cea mai perfectă obiectivitate impersonală! Prin zăgazurile ei de natură impersonală, filozofia pune la încercare tăria reală a unei personalități. Intențiile cu care filozoful și artistul calcă nu sunt, prin urmare, aceleași – și nici regulile celor două jocuri. Arta invită personalitatea la dezlănțuire. Filozofia o pune la încercare, ridicându-i în față condițiile grave ale unei norme impersonale. În filozofie, tendința spre depersonalizare e un postulat, iar textura personală și culoarea individuală sunt valabile numai când se rostesc în chip de neocolit și când fac impresia că sunt exponente ale obiectivității spirituale. Numai cu această condiție, o mare filozofie, care este, desigur, totdeauna „personală“, dobândește o putere de înduplecare, dacă nu în raport cu toată colectivitatea umană, atunci cel puțin în raport cu un anumit tip sau familie de spirite.

Dar nici mijloacele la care recurge artistul și filozoful întru realizarea viziunilor lor nu sunt aceleași. Artistul lucrează cu mijloace ce țin exclusiv de intuiție și de sensibilitate. Filozoful lucrează într-un material de concepte și de viziuni de supremă abstracție. Și să nu uităm nici celelalte deosebiri, atâtea, ce despart pe filozof de artist. Filozoful se situează în probleme lucide, deplin caracterizate ca atare, adică îmbinate de conștiință, și optează pentru anume metode ce-și au logica și normele

lor impersonale chiar și atunci când ele sunt născocite de unul singur. Filozoful „pledează” apoi pentru viziunea abstractă pe care el izbutește să o închege cu scopul de a convinge și pe semenii săi, fiind totdeauna condus de buna-credință că viziunea sa nu este un capriciu arbitrar, ci poate fi adoptată și de alte inteligențe cărora li se adresează. Creatorul de artă e angajat cu totul în alt sens și cu alte mijloace în creația sa. În cazul artei, creatorul lucrează într-un material de intuiție, ce se adresează în primul rând sensibilității semenilor. Problemele creatorului de artă nu sunt explicit prezente în opera sa, ci numai implicit, fiind cu totul absorbite în „realizare”. De remarcat e și împrejurarea că creatorul de artă nu are „metode” ce fac parte chiar din corpul operei, cum le propune totdeauna un filozof: creatorul de artă posedă cel mult o tehnică, ce condiționează opera și poate fi doar bănuită din „realizare”. Creatorul de artă nu „pledează” în operă pentru operă, cum face filozoful tot timpul, ci își prezintă pur și simplu opera, așteptând din partea semenilor nu o aderare care să angajeze spiritul sub raportul aptitudinilor sale de optare intelectuală, ci doar o reacție estetică fără de alte consecințe decât cele ce decurg din atitudinea pură a contemplării.

Note

20. Titlul original: *Philosophie als Kunst* (1920); studiul nu s-a tradus în românește (n.red.).

21. A octroia (< fr. *octroyer*) = a acorda în chip de favoare (n.red.).

22. Toate citatele din Comte Hermann de Keyserling, *Sur l'art de la vie*, Librairie Stock, Paris, 1936 (în special capitolul „La philosophie est un art”).

Despre conștiința filozofică

În considerațiile noastre cuprinse în lucrarea de față, am înțeles prin „conștiință filozofică” o stare posibilă, *mai complexă*, a conștiinței. Socotind conștiința filozofică, printr-un gest de largă circumscriere, ca un mod complex al conștiinței, nu facem decât să o plasăm în cadrul ei cel mai general, fără de a spune ceva mai de aproape despre alcătuirea în sine a stării în chestiune. În foarte complexa ei calitate psiho-spirituală, conștiința filozofică e caracterizată în primul rând printr-o particulară stare de luciditate cu privire la atitudinea de luat față de diversele demersuri ale filozofiei. De această caracteristică luciditate conștiința filozofică este însoțită în toate manifestările ei. Conștiința filozofică este, cu alte cuvinte, atunci când ia ființă și acolo unde se împlinește, un produs de supremă veghe a omului. În „conștiința filozofică”, filozofia – ca unul din fundamentalele moduri umane de a rezolva raporturile cu ceea ce „este” – prinde știre de sine. Nu s-ar putea imagina așadar o conștiință filozofică fără de o seamă de acte de reflectare ale gândirii filozofice asupra ei însăși.

Când am procedat la cercetările expuse în prezenta lucrare, ne-am dat seama că ele mănecau într-o câtva chiar spre constituirea obiectivului lor. Căci „conștiința filozofică” este, sub atâtea raporturi, ea însăși „filozofie”, adică un „ceva” ce rămâne în permanență de făcut, iar câtuși de puțin un „ce” încheiat și dat o dată pentru totdeauna, ca un pretins „canon” ce ar trebui doar să ia act de sine.

Interesul mai larg ce pot să-l prezinte cercetări de natura celor desfășurate apare mai învederat dacă asemănăm funcția ce o poate avea pentru noi „conștiința filozofică” cu funcția ce o are pentru artiști și pentru amatorii de artă „conștiința artistică”. Căci întocmai cum se vorbește despre o conștiință artistică, suntem îndrituiți de a vorbi și despre o „conștiință filozofică”. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Există, precum se știe, creatori de artă cu sau fără de „conștiință

artistică“ – și când spunem „cu“ sau „fără“, ne gândim, firește, la o aproximativ „justă“ conștiință artistică. Constituită și alimentată printr-o îndelungă experiență, rafinată prin susținute meditații asupra ființei și rostului artei și, mai ales, prin necurmata punere în exercițiu a sensibilității, dat fiind că aceasta rămâne totuși cel mai propice și mai sigur mijloc de contact cu opera de artă. Se citează adesea nume mari de creatori de artă care s-au distins printr-o deosebit de lucidă conștiință artistică: un Leonardo, un Edgar Allan Poe, un Flaubert, un Paul Valéry. La fel, s-ar putea pomeni și mai multe nume de mari creatori de artă cu duhul prea puțin acompaniat de o conștiință artistică, dar care au reușit totuși să creeze opere de capitală însemnătate și valoare artistică pe temeiul simplu al unei sensibilități instinctive, personale, de proveniență colectivă, impusă de un public capabil uneori, în pofida carenței de luciditate, de reacții uluitoare de juste în fața artei. Așa au fost în timpul goticului tardiv un pictor precum Grünewald și atâția dintre pictorii și sculptorii primitivi ai Occidentului medieval. De amintit ar mai fi apoi atâția creatori de artă care, datorită geniului lor și a unui climat spiritual anonim ce-i îndrumă, izbutesc să dea opere de valoare, în ciuda faptului că ei, în particular, sunt aserviți unei conștiințe artistice foarte eronat orientată: un pictor precum Courbet avea despre artă o concepție grosolană, rivalizând doar cu a fotografiilor de mai târziu despre meșteșugul lor. Și totuși, ce opere a lăsat Courbet posterității! Un caz asemănător în multe privințe este acela al scriitorului elvețian Jeremias Gotthelf, care a scris romane de o epocală valoare, în timp ce el însuși era încredințat că face simplă operă de propagandă împotriva viciilor sociale, precum alcoolismul și prostituția! Exemplele din urmă s-ar părea a dovedi mai curând că așa-zisa justă „conștiință artistică“ nu ar fi tocmai o condiție necesară unei producții de înaltă calitate. Așa ar fi dacă n-am întâlni în istoria artelor și atâtea cazuri destinate să demonstreze altfel. Fapt e că există și atâția creatori de artă în fața cărora ne înțelegăm sentimentul că ar fi putut să dea opere cu adevărat excepționale dacă ar fi avut o mai justă „conștiință artistică“: așa a fost un [Arnold] Böcklin sau un Max Klinger, pe linie plastică; iar pentru a nu nesocoti nici poezia, cine mai e nelămurit asupra împrejurării cât ar fi câștigat poezia franceză pe urma geniului poetic al lui Victor Hugo, dacă acesta ar fi fost ajutat de o mai supravegheată conștiință artistică?

Situația se repetă adesea în filozofie. Un Platon trebuie apreciat și astăzi ca o apariție, în toată Antichitatea, neîntrecută, atât ca geniu creator în filozofie, cât și sub raportul „conștiinței filozofice”. Nu mai puțin în timpurile moderne, un Descartes sau Kant. La alți gânditori, luciditatea conștiinței filozofice apare mai ștersă, fără ca această circumstanță să-i scoată totuși din aproximativ justele făgașe. Astfel, într-o măsură instinctiv, și-au nimerit drumul cu adevărat filozofic metafizicieni precum Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel. Totuși, uneori, deficiența conștiinței filozofice ia proporții și nu rămâne fără de grave urmări. Cine nu regretă, bunăoară, că un Novalis, dotat cu atâta geniu filozofic, n-a fost condus în efervescența sa creatoare, aproape miraculoasă, decât de o foarte haotică conștiință filozofică? Și cine, urmărind mai de aproape intuițiile și construcțiile teoretice, uluitoare uneori, ale lui Darwin sau Spencer, nu-și dă seama că opera lor ar fi dobândit alte, superioare, carate filozofice, dacă ar fi fost însoțiți în activitatea lor gânditoare de o conștiință filozofică mai justă?

Dacă avem motive de a susține că o conștiință filozofică nu poate fi decât de real folos creatorilor de filozofie, cu atât mai mult înclinăm a crede că o asemenea conștiință poate să fie un util factor de îndrumare pentru amatorii de filozofie. O conștiință filozofică deficientă sau nulă îi lipsește pe iubitorii de filozofie de toate satisfacțiile mai subtile ce le pot oferi preocupările de această natură, cum pasionații artei rămân, când sunt ocoliți de o conștiință artistică, privați de cele mai alese satisfacții ce le îmbie arta.

Am căutat să desfășurăm în cele de mai înainte motivele ce ne-au îndemnat să punem problema conștiinței filozofice și să îndrăznim o configurare. Am vorbit în lucrarea noastră despre o seamă de aspecte, de puncte de vedere, de elemente și factori care, împreună, ar putea să constituie temeiul unei „conștiințe filozofice”.

Dacă un critic de artă se lasă călăuzit în analizarea și degustarea unei opere de artă nu numai de sensibilitate, ci și de o seamă de concepte, adică de o conștiință artistică, cu atât mai mult incumbă această sarcină criticului filozofic pus în fața unei opere de gândire care, de asemenea, poate fi judecată în perspectiva și după criteriile unei „conștiințe filozofice”. Criticul de artă își are astăzi un arsenal întreg de unelte conceptuale – și adus în fața unei opere de artă, el își va pune numaidecât

o seamă de întrebări care îl situează de-a dreptul în singura indicată relație cu obiectul contemplat: cum rezolvă artistul problema raportului dintre „liniar” și „pictural”, dintre „planuri” și „adâncime”, dintre „forma închisă” și „forma deschisă”, dintre „multiplicitate” și „unitate”, dintre „claritate” și „obscuritate” – sau alte întrebări de natură asemănătoare. Criticul filozofic își poate constitui și el o „conștiință filozofică” – și adus în fața unei „gândiri”, el își va pune întrebări cum sunt următoarele: În ce măsură gânditorul, a cărui operă este luată în considerare, încearcă somnolența noastră spirituală ca o autentică trezire? Cum și-a asigurat gânditorul autonomia „filozofică” față de știință și artă ori în raport cu alte domenii ale activității spirituale? Care este „aria” și „zarea interioară” a problematicii sale? În ce măsură gânditorul reculează în sfera prealabilului, ce inovații metodologice aduce și întru cât este el autor al unei lumi? Ce dimensiuni are viziunea sa filozofică? Ce reziduuri științifice, mitice și magice cuprinde gândirea autorului cercetat? Pe ce elemente pune gânditorul accentul transcendent? Ce motive filozofice cuprinde gândirea sa și cum a izbutit să le asimileze? Ce forme ia în gândirea sa elanul de sistematizare? Cum se integrează gânditorul într-un stil?

„Justa” conștiință filozofică se profilează natural în zarea noastră ca un deziderat de neatins, căruia suntem osândiți să-i dăm târcoale prin mereu alte aproximări. Ne dăm perfect seama că aproximările încercate aici rezumă numai o experiență personală și redau o anume sensibilitate; nu mai puțin, ele exprimă însă și tot atâtea eforturi de reflexie care, dacă nu sunt totdeauna pe măsura subiectului cercetat, fac totuși un pas dincolo de pietrele de hotar puse de alții în jurul problemei ce am abordat.

EONUL DOGMATIC

*Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis,
minții alese, cu frățească iubire*

Considerații introductive. Aspecte istorice ale dogmei

Filozofia cu sistemele ei în veșnică primenire și teologia ca sistem deplin încheiat își stau de sute de ani față în față, manifestând neslăbite tendințe de perpetuare a unor ostilități pe cât de justificate, pe atât de inutile. Exploratori bine intenționați au căutat adesea istmul ipotetic, menit unei circulații folositoare și fără de risc între cele două continente. Căutarea unui acord de natură sistematică între filozofie și teologie a fost pentru mulți gânditori, și nu dintre cei mai neînsemnați, o problemă. Pe noi aceste limanuri cu sirene răgușite nu ne pot ispiti în nici un fel. Nu putem crede că rezultatele obținute în cele două domenii învrăjbite ar fi atât de stabile, încât ținta nobilă de a le împăca să merite atâta repetată trudă. Ocolind o problematică învechită și generatoare de soluții fatal inconsistente, interesul nostru se îndrumă spre fapte mai puțin cercetate până acum. Cercetările noastre se vor mișca însă prin aceleași tărâmurî adverse, dintre care unul aparține filozofiei și celălalt teologiei. Totuși studiul nostru ține să aibă un caracter pur filozofic, refuzând amestecul oricăror considerații care nu cadrează cu gândirea filozofică.

Scormonind în cenușa istoriei, constatăm că teologia (cea creștină, căci despre ea e vorba în primul rând) a dat naștere la o seamă de formule care, privite mai de aproape, alcătuiesc un tip aparte de cunoaștere: dogmele. În studiul de față vom încerca să arătăm că dogma, în afară de faptul de a fi formulă metafizică, mai ascunde și un sens *metodologic*, care – lucru destul de curios – până acum nu a fost remarcat îndeajuns nici de filozofi, nici de teologi. După ce ne vom fi achitat de această sarcină, vom ajunge în chip firesc să ne punem unele întrebări, care ar putea să fie pline de consecințe. Nu cumva s-ar putea deschide undeva noi perspective filozofiei prin transplantarea în ea a metodei „dogmatice”, întrebuințate până acum aproape exclusiv numai în domeniul celălalt, asupra căruia gândirea filozofică s-a străduit să arunce

tot discreditul? Întrebarea stârnește îndreptățită nedumerire. În cele ce urmează ne vom sili să lămurim această problemă în tot ansamblul ei. Vom releva mai întâi câteva aspecte istorice ale dogmei, vom trece la analiza amănunțită a structurii și justificării „dogmaticului” și vom arăta, în cele din urmă, posibilitățile de reactualizare ale *metodei* dogmatice.

Ne dăm perfect seama de partea de convenție ce inevitabil intră într-o definiție, cu toate acestea nu vom porni la drum cu o definiție, dată de la început, a dogmei. Am voi ca definiția dorită, mult mai complicată decât se crede, să se desprindă de la sine, încetul cu încetul, din chiar cercetările ce la întreprindem. Filozofia, încetând cu veacuri în urmă de a mai fi slujnica dogmei, și-a răscumpărat libertatea de mișcare cu o cădere într-o regretabilă prejudecată. Filozofia a crezut că față de dogmă nu poate avea decât două atitudini: anume sau să se dezintereseze în orice chip de soarta ei, sau să-i divulge absurditatea și să-i condamne, fără putință de apel, conținutul. Nu afirmăm că asemenea atitudini intolerante de totală negare nu și-ar fi avut la un moment dat îndreptățirea. Din clipa însă în care însăși filozofia a intrat într-o fază de acută și veșnic reînnoită criză, problema dogmei cere să fie tratată într-un spirit dezbărat și de ultimele prejudecăți. Până acum problema cu atâtea fețe a dogmaticului nu s-a pus în toată amploarea ei nici în raport cu metafizica, nici în raport cu teoria cunoașterii și nici în raport cu filozofia culturii. Numai istoricii și teologii, deopotrivă împinși de poruncile meseriei, s-au ocupat cu toată seriozitatea de problema dogmei, dar atât pentru unii, cât și pentru ceilalți dogma e din capul locului dată o dată pentru totdeauna. Pentru istorici ca fapt al trecutului, pentru teologi ca formulă de credință. Pentru istorici, preocupați cum sunt în primul și în ultimul rând de singularitatea faptelor, dogma nu poate să fie decât o apariție „unică” în cursul timpurilor. Pentru teologi, sugestionați cum sunt de existența statică a unui adevăr presupus absolut, dogma nu poate să fie decât tot „unică”, adică o singulară revelație cu constelații fixe. Nici din trecutul în care istoricul suspendează dogma și nici din moartea hieratică în care teologul fixează dogma nu se desprinde însă posibilitatea vreunei inițiative filozofice spontane și creatoare. Nu vrem să spunem cu aceasta că cercetările istoricilor sau comentariile teologilor în marginea dogmei ar fi inutile. Din lucrările istoricilor se învață desigur nespuse de folositoare lucruri cu privire la ivirea și evoluția dogmelor. Și un interes

incontestabil au pentru orișicine și cercetările de adâncire teologică a dogmei. Dar problema istoricului e în genere prea strict circumscrisă, iar teologul e prea magic ținut în cercul de vrajă al formulelor ca atare, pentru ca ideile lor despre dogmă să poată deveni un ferment creator în ritmica spiritului omenesc. Singură filozofia ar fi fost în stare să smulgă dogmei virtuți creatoare, dar filozofia s-a sfiit să abordeze problema dogmaticului așa după cum se cuvine. Filozofia, în cazurile când nu s-a mărginit la critică și și-a aplecat interesul în înțeles pozitiv spre dogmă, a făcut cel mult operă de interpretare și de adaptare a ei la necesități de sistem. Astfel, când nu a negat dogma, filozofia a izbutit doar să o falsifice.²³ Se va vedea însă că dogma are și altă noimă decât aceea pe care, în diverse variante, gândirea filozofică actuală și din trecut e dispusă să i-o acorde. În desfășurarea vastei probleme ce ne preocupă, istoria dogmei oferă interesante puncte de orientare peste imensul material ce urmează să fie organizat. Vom încerca să schițăm în câteva cuvinte procesul apariției istorice, dacă nu a diverselor dogme, ceea ce ar fi fără folos și ne-ar duce prea departe, cel puțin a „dogmaticului” în genere. O lămurire menită să pregătească definiția ce-o căutăm dogmei se impune de pe acum. Cuvintele „dogmă” și „dogmatic” nu le întrebuițăm în sensul ce li s-a dat prin criticismul kantian, sens pe care aceste cuvinte îl poartă pe frunte ca un semn ars de osândă. „Dogme” în înțeles criticist sunt teze filozofice care depășesc mai mult sau mai puțin experiența și care sunt acceptate fără de un prealabil control critic al cunoașterii în sine și al posibilităților ei. Sensul kantian atribuit dogmaticului e pentru problema ce o punem și prea larg, și prea de suprafață. Definiția kantiană a dogmaticului nu ne deschide poarta spre diferențierea, pentru noi esențială, între dogmă, în înțelesul ei tradițional, și o oarecare teză de metafizică raționalistă. Cuvintele lui Kant despre somnul dogmatic în care se găsea înainte de perioada criticistă se referă la dogmă, dar mai ales la construcțiile raționaliste. Trezirea lui din somnul dogmatic nu presupune în nici un fel vreo diferențiere între „dogmă” și „teză” raționalistă. Punctul de vedere kantian rămâne astfel inoperant pentru noi. De altfel dogmaticului, în sensul pe care noi îl vom da acestui cuvânt, poate foarte bine să-i premeargă un control critic al cunoașterii. Nu voim să anticipăm nimic asupra rezultatelor, ce le vom obține numai după îndelungă trudă; spre a putea însă începe foarte utila

noastră incursiune istorică, trebuie să ne hotărâm de pe acum de a nu înțelege prin dogmă nici una din tezele metafizicii raționaliste.

Perioada istorică cunoscută sub numele de elenism ne dă întâile lămuriri prețioase asupra originii dogmei. Să ne întoarcem pentru câteva clipe înapoi până în acel mare ajun de eră creștină. Caracteristic pentru elenism e înainte de orice tulburătorul amestec de curențe spirituale. Filozofia grecească a ieșit din sine, și-a devenit sieși străină, s-a trădat ca să încerce aventuri simbiotice cu cele mai diverse doctrine și mitologii asiatice, ce i-au purces întru întâmpinare. Gândirea grecească și-a pierdut instinctul de conservare prin care veacuri de-a rândul s-a apărat, în splendidă izolare, de invazii barbare. Gândirea grecească a început să învețe virtutea pierderii de sine în altceva. Asia Mică și Egiptul s-au transformat în tărâm fermecat de interferențe spirituale, de apropieri și sinteze. Abstracțiunea și precizia europeană s-au întâlnit cu imaginația și principiile tăgăduitoare de limite ale Asiei. Vagi ecouri indice despre suprema unitate, dramatic dualism persan, adâncă și clarvăzătoare mitologie babiloniană, mesianice viziuni iudaice, ocultism egiptean cu rădăcini dincolo de hotarul morții, rotunda și plastica „idee” grecească își dau întâlnire sub semnul elenist în căutarea unui superior aliaj. Toate gândurile despre lume și viață se dezvoltaseră și înfloriseră până atunci în relativă izolare unele de celelalte. Într-un loc ideile clare ale lui Platon, în altul mitul căderii omului în păcat. Într-o parte gândul călătoriei sufletului omenesc din ființă în ființă, aiurea ideea despre veșnica luptă dintre bine și rău. La un norod speranța în ivirea unui salvator al lumii, la alt norod presimțirea unei mari identități a tuturor întru aceeași supremă existență. Printr-o neînțeleasă vrajă, distanța interioară dintre produsele geniului local din trei continente a dispărut. Apolo ia atribute barbare, iar zeii solari din Mesopotamia introduc, în blazonul lor de noblețe, semne grecești. Puritatea stilistică a plăsmuirilor filozofice, mitice și religioase aparținând celor mai diverse popoare s-a irosit. Prin aceasta gândurile suferă sub aspect formal și organic o degradare, dar concomitent se îmbogățesc în chip neașteptat ca sens. Stihiile, până deunăzi vrăjmașe, sunt dintr-odată cuprinse de dorul cunoașterii reciproce, de pofta de a se împreuna și de a se închea în ceva unitar. Secretele doctrinelor ezoterice, cu gelozie păzite de către inițiați, încetează de a mai fi ghicitori fără de cheie, devenind mai mult ori mai puțin un bun comun, care

circulă pretutindeni ca banul cu efigia cezarului. Comentatori subtili, mari meșteri ai analogiei, descoperă înrudiri și simetrii unde ochiul obișnuit nu putea să vadă decât ciocniri, deosebiri, divergențe. Alexandria observă cu rafinată mirare asemănări între învățăturile „relevante” și rezultatele gândirii „firești”. Se pune, nu fără uimire, un nou accent pe *sensul* ideilor și al miturilor – și se trece cu vederea haina exterioară atât de felurită a acestora. Elenismul e nou față de epocile din trecut tocmai prin această pasiune încă necunoscută pentru *sensul* ce se ascunde în dosul unei fenomenologii spirituale. Căutându-se *sensul*, sâmburele se despoaie de coajă, conținutul de haină, esența de forma accidentală. Operația se aplică cu osebire asupra plăsmuirilor minții omenești, fie acestea mituri, fie idei. Rezultatul operației e de obicei reducerea la același numitor, la același înțeles, a gândurilor atât de felurit exprimate și ascunse în dosul atâtor icoane, după împrejurări, timpuri și locuri. Și astfel se descoperă că un oarecare zeu asiatic, deși cu altă înfățișare, e identic cu cutare zeu grecesc sau egiptean și că Moise a gândit gânduri socratice precum și invers. Procedeu acesta de a reduce o idee, un mit, o metaforă la *sens* contribuie în enormă măsură la punerea lor în circulație. Ideile, miturile, metaforele, ușurate de balastul accidentalului, călătoresc sfidând barierele de ieri. Osmoza dintre ele se întetește. Conștiința singuraticului se îmbogățește cu conștiința vecinilor de care îl despărțiseră până atunci nu numai deșerturi și mare, ci și diferența organică dintre o conștiință etnică și cealaltă. S-au pierdut, desigur, firescul și naivitatea sufletească de altădată și poate și adâncimea trăirii imediate. Mitul se transformă în alegorie. Viziunea se schimbă în idee. Tot ce era plastic prinde să se subțieze, sublimându-se abstract. Prin mijlocirea „sensului”, ce poate îmbrăca fără să se piardă atâtea forme, convertirea mitului în gând abstract se face fără greutate. La rândul ei, și abstracțiunea se transformă, făcând oarecum drumul invers: conceptele iau trup, dobândind calități concrete, înfățișare de semiființe și în cele din urmă de ființe (de exemplu, Logosul). În această atmosferă saturată de vedenii și gând, de speranțe și scepticism, apare mitul creștin, care acceptă toate transformările pe care un mit trebuia să le îndure: născut din trăire imediată, mitul creștin se complică alegoric – și pe urmă se împreună cu abstracțiunea filozofică. Totuși, căci este și un *totuși* în acest uriaș proces de amalgamizare, simetriile nu erau atât de netede și de

vădite precum le-ar fi dorit gânditorul elenist. Rămăseseră între doctrine și mituri, între doctrine și doctrine, între mituri și mituri, și unele nepotriviri de neînălțurat. Punțile aruncate peste prăpăstii rămân suspendate, fără a putea umple hiatul căscat între gând și gând. Intellectul, cu oricâtă silitoare muncire, nu izbutește să săvârșească ultime sinteze. Prin tensiunea fără soluție dintre „elementele” și „adevărurile” incongruente ale elenismului se pregătește încetul cu încetul terenul pentru dogmă. Dogma presupune la complicatele ei origini istorice o anume criză a intelectului, o criză care are însă un multiplu înțeles. Intellectului, care și-a demonstrat singur neajunsurile, neputând să creeze ultimele sinteze, i se impunea cel puțin în anume măsură o *renunțare* la sine. Renunțarea aceasta nu are totuși sensul unei totale lepădări de sine. Sacrificiul despre care vorbim nu trebuie înțeles nici ca un refugiu în „credință”. Sufletele chinuite de îndoieli s-au refugiat, ce-i drept, în „credință”, dar intelectul, privit aparte, nu a fost anulat; el a evadat doar din sine în formule care, prin structura lor, sunt inaccesibile logicii. Atât și nimic mai mult. Că aceste formule au apărut uneori pe un fundal de credință și de trăire religioasă e o altă chestiune. În studiul de față punem problema dogmei numai din punctul de vedere al intelectului și al teoriei metafizice, și vom face abstracție de toate complicațiile religioase ale ei. Trebuie să izolăm dogma – nu vrem să spunem de alterațiile de sens ce le-ar suferi ca simbol religios, dar de toate subînțelesurile cu care credința o înzestrează. Circumscriem deci cu rigoare problema noastră la cercetarea dogmei în structura ei pur intelectuală. Nu trebuie să scăpăm nici un moment din vedere că *dogma*, deși presupune într-o anume măsură, ce rămâne să fie precis determinată, o renunțare la intelect, *se formulează pe un plan tot de intelectualitate*. În consecință ea poate să fie separată în abstract, ca orice formulă metafizică, și tratată ca atare sub aspect exclusiv intelectual. Prin reducerea dogmei la aspectul pur intelectual nu voim să spunem că dogma, în calitate de simbol religios, n-ar avea și unele aspecte care nu sunt de natură intelectuală. Aceste aspecte, ținând mai ales de conținutul dogmelor și mai puțin de forma lor, ne îngăduim să le trecem cu vederea, fiindcă orice oprire asupra lor ar îngreua doar inutil drumul spre miezul problemei ce ne punem.

În schița noastră istorică trebuie să relevăm după cum se cuvine rolul jucat în crearea metodei dogmatice de Filon din Alexandria. Acest

gânditor care trece drept un sincretist, ca mulți alții din timpul său, stă după părerea noastră la un cap de pod. Și nu la cel mai neînsemnat al istoriei. Iudeul Filon, ajuns în contact cu filozofia grecească, încearcă întâia oară pe un temei mai larg să adapteze mitologia iudaică la filozofia grecească și pe aceasta la cea dintâi, dând sugestii decisive pentru analoage încercări de mai târziu. Dar opera lui nu se mărginește la atât. El e cel dintâi gânditor care, întru cât lucrul mai poate să fie controlat, propune formule de o structură vădit dogmatică. Sincretism cu puneri neorganice de elemente disparate unul lângă celălalt în unități fictive au făcut îndeajuns și alții. Sincretism au făcut toți eleniștii, care se desfătau în orgia pestriță a analogiilor. În aceeași vină a căzut neîndoios și Filon, chiar din cale afară, dar dincolo de opera de multe ori inutilă de pietrar la mozaicul sincretist găsim în doctrina lui și câteva idei menite să lumineze la o răscruce. Un exemplu ne va lămuri asupra ivirii dogmei mai bine decât această expunere în generalități. Istoria ideii de emanație oferă o asemenea pildă, deosebit de instructivă. Se știe că Heraclit și cu el stoicii de mai târziu admit în metafizica lor existența unei substanțe primare, „divine“, concepută ca spirit și materie în același timp. După părerea lui Heraclit, substanța primară s-a diferențiat, o parte a ei prefăcându-se în „lume“. După părerea stoicilor, substanța primară s-a diferențiat în întregime în „lume“. Filon din Alexandria²⁴, spre deosebire de gânditorii greci, a dat ideii substanței primare un aspect dogmatic. El afirmă că *din substanța primară emană existențe secundare, fără ca prin acest proces substanța primară să sufere vreo scădere*. Propunând formula, Filon și-a dat perfect seama de toată răspunderea ce o lua asupra-și prin ea, dar nu și-a dat și nici nu putea să-și dea seama de toată importanța istorică a inițiativei sale. Dogma s-a născut. Și de aici înainte ea se va căli – cristal misterios cu tot mai multe fețe – într-un extatic incendiu spiritual, care va dura un întreg eon. Să se compare odată ideea substanței primare, cum o găsim la filozofii greci, și aspectul ce i s-a dat de către Filon. Spuneam că Heraclit admitea o substanță primară, din care o parte se preface în lume. Teza aceasta, dacă n-o confruntăm cu experiența științifică, ci o privim în sine, ca o propoziție ce nu cere decât controlul logicii ei lăuntrice, e limpede și inteligibilă. Stoicii susțineau că substanța primară se transformă în întregime în lume. Teză tot atât de limpede și de inteligibilă ca și cea heracliteană. Nu găsim nici o nepotrivire interioară

în corpul logic al acestor formule. Pierderii afirmate de o parte îi corespunde o dobândă afirmată de altă parte. Simetria lăuntrică a fiecăreia din aceste teze nu lasă nimic de dorit. Cum se explică atitudinea lui Filon? Ce l-a îndemnat să nu accepte nici una din formulele ridicate pe cântarul de precizie al gândirii grecești? Filon a crescut în concepția monoteismului iudaic, pentru care ideea inalterabilității divinității era o piatră unghiulară. Filon trebuie să se fi întrebat: ce divinitate e aceea care dispare parțial sau integral, *degradându-se*? În sânul divinității, așa cum el o concepe potrivit tradiției iudaice, nu se putea admite dispariție și degradare. Dumnezeu, cel care s-a revelat profeților prin unicul său atribut existențial, trebuia păstrat în toată plenitudinea sa existențială. În cazul dumnezeirii nu era dată în nici un fel posibilitatea să se vorbească despre împuținare, secătuire sau fărâmițare. Totuși Filon se vede de altă parte constrâns să admită emanația unor existențe secundare din divinitate (de exemplu a Logosului). Pot să derive din altceva decât din substanța primară aceste existențe secundare? Evident că nu. Afirmății antitetice se impun astfel, cel puțin lui Filon, căci despre dilema lui e vorba, cu aceeași stringență logică. De o parte el trebuia să admită divinitatea calitativ și cantitativ inalterabilă, și de altă parte emanația din ea a unor existențe secundare. Dilema, care pe un altul l-ar fi azvârlit în scepticism iremediabil, a fost pentru Filon un prilej de eroică hotărâre. El s-a decis pentru sinteză: există emanații din divinitate, dar prin emanări divinitatea nu îndură nici o scădere. Astfel intelectul s-a hotărât, pentru întâia oară în istorie, să accepte în deplină conștiință o formulă care, indiferent de raportul său cu realitatea, era antinomică în sine și care nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracțiunii logice și nici în lumea concretului.

Ideea dogmatică despre emanație, odată enunțată, a devenit un loc comun în gândirea timpului. În general gnosticii admiteau o infinitate de emanații din divinitate, fără ca divinitatea să se pulverizeze. Un ecou al aceleiași idei a fost fixat apoi și în dogmatica creștină: ideea purcederii Duhului Sfânt din Tatăl, fără ca Tatăl să îndure vreo degradare sau împuținare, e o copie mai îndepărtată a concepției filonice despre emanație. Dar contribuția lui Filon la introducerea dogmaticului în conștiința vremii nu se limitează la atât. O altă idee, destinată să servească drept prim sâmbure unor precipitări dogmatice de mare

importanță de mai târziu, se ivește întâia oară tot în gândirea sa, ceea ce ar dovedi încă o dată câtă conștiință și consecvență punea Filon în atitudinea sa, ce lua în răspăr ultimele „evidențe” ale filozofiei de până atunci. Filon admite o serie de Potențe emanând din divinitate; el susține însă în același timp că aceste Potențe, roind din substanța divină, nu distrug unitatea lui Dumnezeu, ci rămân oarecum în el, în veșnică unitate cu el. Iată o nouă formulă dogmatică, adică o formulă închizând în sine o ciocnire de termeni, cu neputință de realizat pe plan logic sau intuitiv: separația între niște existențe derivate și existența-origine – derivatele rămânând totuși real unite cu originea. „Cum sunt (aceste Potențe) o unitate în Dumnezeu, acesta e marele mister”, o spune însuși Filon²⁵. Declarația aceasta atât de limpede denotă până la evidență că afirmația sa „dogmatică” nu era o contradicție involuntară, ci o formulă, deși contradictorie, conștient enunțată ca atare. Fapta lui Filon nu poate să fie numită în sens peiorativ sincretism, ea nu poate fi socotită drept una din sintezele neisprăvite, cum s-au ivit așa de multe în timpul său. Fapta lui Filon echivalează cu o invenția spirituală. O invenție spirituală căreia îi atribuim meritul de întâie manifestare a unui nou fel de a gândi, fundamental deosebit de metodele de gândire precedente. Numai faptul că dogmatismul și-a găsit deplina și cea mai bogată cristalizare formală și de conținut în creștinism și prejudecata urmând din această împrejurare, că dogma ar fi o apariție exclusiv creștină, au împiedicat să i se dea lui Filon cinstea cuvenită de întâi gânditori dogmatic.

Se va înțelege chiar și numai din exemplele de gândire dogmatică amintite până acum că în studiul de față nu vom lua dogma nici în sensul pe care teologia creștină înțelege să-l dea cuvântului. Pentru teologi dogma e „formată de credință” (unanim acceptată de Sinoadele ecumenice pe temei de pretinsă revelație), care face parte constitutivă din doctrina Bisericii, fie că depășește sau nu înțelegerea omenească. Pentru noi „dogmă” e deocamdată orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înțelegerea, postulează o transcendere a logicii. Indiferent în ce sistem de metafizică ar apărea formula. Precum se înțelege de la sine, nu condiționăm dogma de faptul acceptării ei fără control din partea unei comunități. Dogma, întru cât ne interesează pe noi, adică din punct de vedere pur intelectual, e „dogmă” prin structura ei lăuntrică, și nu prin atitudinea oamenilor față de ea și nici prin eventualele ei conexiuni cu o

colectivitate oarecare. Dogma nu se poate defini printr-un fapt exterior ei. O dogmă s-ar putea să nu fie acceptată de nimeni în afară de autorul ei și totuși să fie o dogmă prin articulația ei. Într-o primă aproximație nu delimităm dogma decât prin natura conflictului ei cu funcțiile obișnuite ale intelectului. Vom avea apoi ocazia să vedem dogma precizându-se încetul cu încetul și dobândind tot mai multe muchii de diferențiere față de tipuri de cunoaștere, cel puțin în aparență, asemănătoare.

Începuturile dogmatice ale lui Filon n-au rămas un fapt izolat. În veacurile mișcate de atâtea doctrine cu aspirații intempestive de dominare universală care au urmat, ideile dogmatice s-au ivit într-o abundență neprevăzută și cu excese de floră ecuatorială. Nu vom afirma nici un moment că Filon ar fi părintele acestei flore dogmatice. O floră spirituală răsare totdeauna din dimensiuni anonime ale spiritului omenesc. Altfel Filon, chiar dacă ar fi fost o personalitate mult mai puternică decât a fost, n-ar fi putut să-i devină părinte. El a fost însă întâiul grădinar al florei despre care vorbim.

Creștinismul, pe cale de a-și crea o doctrină, s-a lăsat fecundat de elenism (Pavel). Și era firesc să se lase. Altfel, prin puritatea inițială, el nu ar fi putut niciodată să aspire la universalitatea pe care a cucerit-o. Ideile creștine au asimilat tot ce au învins. Sau mai bine zis ele au învins prin concesii. Procesul de amalgamizare între învățătura evanghelică, între concepția cristologică a lui Pavel și ideile lumii păgâne durează câteva veacuri. (S-a văzut bunăoară cam ce a împrumutat dogma creștină a Sfintei Treimi de la Filon.) În plăsmuirea diverselor concepții teologice-cristologice se remarcă în general două tendințe: una mitică-raționalizantă, alta dogmatică. Adică: o tendință ce organizează materialul cristologic-teologic în acord cu inteligența omenească și alta care se așază în dezacord cu inteligența, postulând o transcendere a funcțiilor logice. Evident, cea de a doua atitudine nu izvora dintr-un principiu *conștient* de „dogmatizare“. Nu e însă mai puțin adevărat că tendința aceasta specială, și cu o direcție precisă, de *dogmatizare* a fost urmată în procesul istoric al cristalizării doctrinei creștine cu o consecvență impresionantă de către Biserică de câte ori apăreau noi idei, care solicitau o decizie. Istoricii care nu calculează cu această tendință se dedau la păreri inadmisibile despre devenirea doctrinei creștine. Nu mai departe decât un Harnack susține de pildă – și aceasta e simptomatic

pentru întreaga sa concepție istorică – că pe la mijlocul veacului doi nu se putea încă ști care concepție cristologică va învinge. Se știe în adevăr că întâii teologi, stângaci ca orice începători, nu s-au gândit la stabilirea celor două naturi în persoana lui Isus Hristos²⁶. Ei concep apariția lui Isus fie în sensul că omul Isus a dobândit printr-un dar de sus o „demnitate” divină, fie în sensul că natura omenească a lui Isus e numai o haină vremelnic îmbrăcată de un spirit divin, de un oarecare spirit divin. Părerea lui Harnack, că pe la mijlocul veacului doi nu se putea ști care din aceste două concepții va învinge, cuprinde implicit întreaga sa concepție despre devenirea dogmelor – concepție care cere neapărat o serioasă corectură. Desigur că nu se putea ști care idee cristologică va învinge, dar evoluția doctrinei creștine trăda chiar de pe atunci o direcție ce nu a mai fost părăsită niciodată. În genere istoricii laici înclină spre părerea că istoria ideilor creștine este expresia unei lupte firești între diverse idei, cu triumful unora asupra altora ca urmare a tăriei curenților ce le reprezentau. După părerea aceasta, ar fi putut să iasă învingătoare când o idee mitic-raționalizantă, când una dogmatică. Îndeobște istoricii laici nu văd, în devenirea doctrinei creștine, decât jocul de forțe ale momentului, și nu o determinantă formativă de lungă durată, cum ar fi tendința de dogmatizare subliniată de noi. Istoricii oficiali ai creștinismului, de altă parte, se căznesc să demonstreze că ideile definitive ale Bisericii au învins fiindcă, după un plan divin urmat de evoluția creștinismului, aceste idei, de altfel – după părerea lor – implicit date în învățătura evanghelică, trebuiau să învingă. Să ni se dea voie să nu împărtășim nici părerile istoricilor laici, nici pe ale istoricilor oficiali. Există, după cum vom vedea, un factor determinant, nu divin, de „revelație”, ci cât se poate de firesc, în istoria dogmelor, trecut prea adesea cu vederea, deși se manifestă cu o evidență strigătoare. Factorul în chestiune e tocmai tendința care, în lipsa unui termen mai bun, ar putea să fie numit *nisus dogmaticus*. Acest *nisus* se poate urmări de aproape, timp de câteva veacuri, de-a lungul tuturor peripețiilor gândului creștin, căci a jucat, tot timpul cât a durat epoca de înjghebare a doctrinei creștine, nu numai un rol formativ, ci și un rol de inconștient principiu de selecție între ideile ce răsăreau pe planul gândirii teologice-filozofice. Evoluția ideilor teologice-cristologice nu e atât de întâmplătoare precum vor unii, nici atât de puțin „evoluție” precum pretind îndeosebi teologii,

care le atribuie un fel de preexistență ca adevăruri date, dar nedevenerate. Devenirea ideilor teologice e mai lineară decât vor istoricii laici, dar nu așa de puțin liberă cum o înțeleg teologii. Teologii văd în dogmă adevăruri revelate, e prin urmare firesc ca ei să nu le acorde o evoluție în înțelesul deplin al cuvântului. Ideile teologiei creștine sunt însă, înainte de orice, *creațiuni* ale spiritului omenesc; în această calitate ele au o evoluție, o creștere; evoluția nu e însă accidentală, ci stăpânită de un fir conducător. Cercetând dezbaterile și luptele în jurul ideilor creștine, se observă, cel puțin în principalele lor etape, un lucru curios: totdeauna au răzbătut ideile care din punctul de vedere al inteligenței omenești sunt cele mai absurde. Făcându-se o asemănare între marile erezii și dogmele oficiale, care s-au formulat independent de ele sau împotriva lor, se constată că ereziile sunt în marea lor majoritate mai aproape de un acord cu intelectul și că împotriva lor a triumfat totdeauna imposibilul și monstruosul. În istoria gândirii creștine nu avem deci de-a face numai cu lupta între diverse idei, dintre care au biruit unele, așa cum ar fi putut să biruiască și altele dacă s-ar fi făcut pentru ele o mai bună și mai susținută reclamă religioasă. Nu. Căci s-au impus zdrobitor și fără excepție acelea care, prin structura lor interioară, erau cele mai „dogmatice”. Regularitatea acestui triumf, reeditat în diferite forme de-a lungul câtorva veacuri, trebuie fixată în toată amploarea sa lineară și monumentală, căci ea evidențiază pe deplin existența unui criteriu care cântărea oarecum ideile după *caratele* lor „dogmatice”. „Dogmaticul” nu e un atribut de care se învrednicește deopotrivă orice idee oficială a teologiei. Dogmaticul, precum reiese din analiza sa structurală, ce vom da-o în viitoare capitole, comportă grade, intensități, complicații. În epoca Sfinților Părinți se face între ideile propuse de diverși creatori de formule o alegere după un precept inconștient, dar urmat cu îndârjire. Preferințele lor se îndreaptă totdeauna spre „intens dogmatic”. „Mai-puțin-dogmaticul” și „nedogmaticul” cad pe al doilea plan, rămân în urmă, pier în osândă.

Câteva exemple vor ilustra procesul în chestiune. Doctrina creștină, în primele ei încercări embrionare de sistemizare, cum le găsim la gânditorii de pe la mijlocul secolului doi, are un aspect care aduce numai foarte vag cu dogmele fixate de întâile Sinoade ecumenice (Niceea–Constantinopol). Acești gânditori, aduși de circumstanțe independente de

voința lor în situația extrem de penibilă pentru ei de a formula un gând numai din nevoia de a lua atitudini apologetice față de gânditori păgâni mult mai versați în mânuirea abstracțiunilor, oricât de neajutorați, făceau totuși întâii pași spre dogmatizarea doctrinei creștine. Era o fază de tatonare, de întâie așezare a unor stâlpi de orientare. Cum se achitau ei de sarcina impusă lor ne-o arată în chip impresionant un Tațian, de pildă. El vedea în Logos întâia *operă* a lui Dumnezeu-Tatăl. Logosul nu se bucura deci de prea înaltă considerație. Cât privește raportul dintre Logos și Tatăl, Tațian se arată deosebit de îngrijat, dar numai de integritatea Tatălui. Toate grijuliile sale preocupări se învârt exclusiv în jurul salvării cu orice preț a ideii Tatălui ca existență ce nu se alterează prin ivirea din el, sau prin el, a Logosului. Tațian face deci cel mult operă de adaptare a filozofiei filonice la necesitățile de sistem în devenire ale creștinismului. Nu era mult, dar era ceva. Gânditori ca Tațian săpau matca pentru dogmatizările creștine de mai târziu. Față de întâile dogmatizări, tendința cealaltă, mitic-raționalizantă, a țâșnit mult mai viguros. În faza începuturilor de dogmatizare a doctrinei creștine s-a încercat în cadrul creștinismului bunăoară reforma monumentală a lui Marcion. Îndrăznețul, ciudatul, inspiratul Marcion susținea existența a doi Dumnezei, unul al Vechiului Testament (Testamentul Cărnii): adică Demiurg, făcătorul lumii; și al doilea: Isus Hristos (îtruparea „Dumnezeului necunoscut“), Dumnezeul Noului Testament, al Spiritului, care ia locul Dumnezeului vechi, depozându-l definitiv de atributele sale domnești. Creștinismul lui Marcion, de esență pur evanghelică, cuprinde ca doctrină teze din punct de vedere logic relativ fără asperități, rotunjite în sine, deci nedogmatice. Reforma vajnică a lui Marcion se răspândise incendiar în marea masă a creștinilor, încât amenința să anuleze pentru totdeauna începuturile de dogmatizare a doctrinei creștine. Și totuși marcionismul a fost înfrânt. A fost înfrânt de curentul dogmatizant, mult mai sfios și mai modest în realizările sale. Nu constituie oare acest triumf al dogmatizării asupra nondogmatizării cea mai bună dovadă că dogmatizarea răspundea unor adânci necesități spirituale ale epocii? Întâia luptă între „dogmaticul“, de altfel nedesăvârșit, și curentul „mitic-raționalizant“ se încheia cu biruința celui dintâi. Ceva analog se va întâmpla mai târziu cu învățătura lui Arie, când dogmaticul a dat a doua mare luptă decisivă împotriva logicului. Dar

până la erezia lui Arie trebuie să ne mai oprim și asupra unei alte etape a doctrinei creștine.

Interesant e cum uneori între două concepții mai mult sau mai puțin mitic-raționalizante se impune aceea care deschide mai multe „perspective” *dogmatice*, fără ca în sine să fie dogmatică. Un exemplu în privința aceasta ne îmbie chiar începutul cristologiei. Două învățături își disputau întâietatea: cea „pneumatică” și cea „adoptiană”. Pentru pneumatici Hristos era o ființă de natură divină „încarnată”. Pentru adoptianiști Hristos era un profet înălțat din grația lui Dumnezeu la demnitatea divină. Adoptianismul susține o teză *terre à terre*, de un caracter definitiv, care nu îngăduie vreo dezvoltare; ideea adoptiană n-are posibilități de evoluție: ea e un cristal cu muchii deplin închegate. Altfel pneumatismul: teza sa are un caracter embrionar, care admitea fel și fel de determinări. Teza pneumatică, așa cum era, era logică, dar prin natura ei embrionară îngăduia precizări care puteau să ia și un aspect antilogic. Doctrina pneumatică, deși încă nu putea să fie, fără de importante corecturi și esențiale întregiri, punctul de vedere cel de pe urmă al Bisericii, a izbutit să înlăture adoptianismul. Adoptianismul era desigur în acord cu exigențele logicii omenești; dar într-un asemenea acord se găsea, de bine, de rău, și pneumatismul. Pneumatismul era însă mai bogat în perspective dogmatizante, precum s-a dovedit prin însăși evoluția doctrinei cristologice oficiale. Teza despre încarnarea într-o persoană a unei ființe de natură divină alcătuia, deși logică în sine, un admirabil substrat pentru flora dogmatică cu corole antinomice de mai târziu; lucru ce nu se poate spune despre teza adoptiană, care ar fi tăiat orice posibilitate de „dogmatizare” ulterioară. Dacă s-ar fi acceptat adoptianismul, nu s-ar mai fi ajuns la „dogmele” de natură antinomică, construite cu atâta insondabilă pasiune de eclezia creștină.

Concepția teologică despre Trinitate a avut în cursul timpurilor un șir întreg de forme mitic-raționalizante. Amintim numai două extreme. Sabelianismul afirma de pildă că Tatăl, Fiul, Sfântul Duh sunt numai „moduri” ale aceleiași ființe: Dumnezeu. Adică: forme de manifestare, chipuri, aspecte, dar nu persoane. Diametral opuse modalismului sabelianist, dar tot atât de mitic-raționalizante, erau concepțiile pluraliste, care susțineau zei separați. Dumnezeu era divizat în zei deosebiți: Tatăl și Fiul sau Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. Față de aceste doctrine diametral

opuse, care se pot însă deopotrivă gândi logic, a învins „dogma” trinitară, dezvoltată îndeosebi de Clemens Alexandrinul și de Origen, cu un pronunțat caracter antilogic. La Origen, Logos-Fiul și Sfântul Duh nu sunt simple moduri sau aspecte ale Dumnezeirii, nici ființe substanțial separate, ci persoane în toată plinătatea sensului acordat cuvântului, persoane spirituale real separate ca atare, dar una ca substanță-ființă. Formula aceasta are caracterul unui cristal cu transparente deformante, cu ciudate focuri interioare, care își dispută întregul ce le cuprinde și care totuși trebuie să-și facă loc reciproc. Materia formulei e de un străveziu deconcertant și desfigurant. De notat că nici la Origen doctrina teologică nu îmbracă încă forma din urmă. La Origen, ca și la Părinții antignostici – Irineu și Tertulian²⁷ – Logosul este cu o treaptă mai jos decât Tatăl. Spiritul dogmatic, deși antilogic, totuși iubitor de echilibru, precizează ulterior că Logosul nu e întru nimic inferior Tatălui. Dacă vorbim la figurat, la Origen Dumnezeu închide o cascadă interioară de la Tatăl, Fiul până la Sfântul Duh, pe când pentru dogma definitivă cele trei persoane – urmând un fel de lege a vaselor comunicante – se ridică toate la același nivel.

Arianismul, una din cele mai mari crize în istoria creștinismului, în pofida caracterului cu totul imaginar al construcțiilor sale, ar putea foarte bine să fie numit criză logicistă. Toate faimoasele teze ale lui Arie (Dumnezeu n-a fost totdeauna Tatăl, Logosul a fost creat în timp, e o ființă inferioară și străină de Tatăl, în Isus Hristos s-a întrupat această ființă creată de Dumnezeu etc.) reprezintă în ultima linie o încercare de a raționaliza, de a dezdogmatiza doctrina creștină și de a o pune cât mai mult în acord cu posibilitățile de comprehensiune ale omului. Sinodul niceean, atât de hotărâtor pentru istoria creștină, a osândit revoluția raționalistă a lui Arie. De acum Isus Hristos rămâne în doctrina deplin cristalizată a creștinismului:

1. Întruparea Logosului.
2. A Logosului care nu e un mod al lui Dumnezeu, ci o ipostază (persoană) din etern a lui Dumnezeu.
3. Ipостază nu în sensul de emanație sau de făptură creată, ci de naștere personală din Tatăl, rămânând una ca substanță cu Tatăl.
4. Prin nimic inferior Tatălui.

Discuții de sute de ani au dus la această dogmă.

Am putea să arătăm și cu exemple luate din faza a doua a istoriei dogmei cristologice, fază prin care s-a ajuns la stabilirea celor două naturi (divină și omenească) în persoana lui Isus Hristos, cum toate ideile declarate mai târziu drept erezii (docketismul, monofizitismul etc. etc.) au fost tot atâtea încercări de a face „inteligibilă” apariția lui Isus Hristos.

Toate luptele de idei din epoca de formare a doctrinei creștine se desenează pe un fond de tendințe polare: tendința mitic-raționalizantă și tendința de dogmatizare. Acesta e faptul fundamental al istoriei doctrinei creștine. Întâia tendință consecvent realizată ducea veșnic la erezie, a doua consecvent realizată ducea la dogme din ce în ce mai complicate. Biserica s-a identificat totdeauna cu năzuința de a dogmatiza și de a anula orice tentativă de organizare mitic-rațională a materialului teologic și cristologic existent.

*

O comparație între formulele definitive ale dogmelor și punctul lor de plecare, spre a se vedea ce complicații cuprind formulele definitive, nu poate să fie decât foarte instructivă. Prin comparație se pot distinge două mari complicații.

Întâia complicație: la Filon, de la care am pornit, se făcuse întâiul pas spre dogmă prin afirmația că, prin emanarea Logosului, divinitatea nu suferă nici o scădere. Ideea aceasta dogmatică se complică în doctrina creștină cu alta: derivatul însuși e ceva nescăzut și egal întru totul cu izvorul, cu originea. Logosul prin nimic inferior Tatălui.

A doua complicație: la Filon aveam ideea dogmatică a emanațiilor ce rămân unite în Dumnezeu. Logosul era un principiu emanat, mai mult impersonal și aproape numai alegoric numit Fiul (ca și la mulți Părinți creștini de altfel); Logosul devine abia la Origen „persoană” în toată accepția cuvântului, adică *animal vivens* (Harnack). Unitatea substanțială a unei persoane cu altă persoană (Logosul cu Tatăl), afirmată în hotărârile niceene, e și mai dogmatică decât unitatea emanației (de natură mai mult impersonală decât personală) în Dumnezeu la Filon. Conceptul „persoană” implică în mai mare grad izolarea de restul existenței decât „impersonalul”; o unitate între două persoane e deci logic mai greu de conceput decât o unitate între existențe impersonale diferite. Afirmarea

unei asemenea unități între două persoane, ca identitate substanțială, constituie deci o potențare a dogmaticului.

Asupra altor deosebiri de conținut între formulele inițiale ale lui Filon și cele de la Niceea nu ne oprim, fiindcă sub unghi dogmatic, structural-formal, ele nu prezintă vreun interes deosebit. Complicațiile constatate ne îndreptățesc însă să afirmăm o crescândă întetire, în anume sens, în evoluția ideilor dogmatice. Dogma Trinității conține nu numai mai multe elemente de natură dogmatică, dar și o mai netă precizare a lor decât ideea filonică despre divinitate. Astfel se poate afirma că formulele despre divinitate au înregistrat în cursul timpurilor un spor de carate dogmatice și că dogma, dobândind un miez tot mai consistent, tot mai echilibrat, tot mai simetric în antilogicitatea sa, evoluează de la un minimum de relief dogmatic spre un maximum de relief dogmatic. Dogmele se stabilizează abia după ce-și ajung acest stadiu de maxim relief. Procesul pe care îl subliniem constituie și el un indiciu evident că doctrina creștină a crescut sub controlul unui criteriu cârmuitor, care elimina pe rând tot ce nu era dogmatic și tot ce era mai puțin dogmatic în favoarea intens-dogmaticului.

În dogmele creștine se oglindește desigur tot procesul devenirii lor istorice și tot conflictul de formule, adesea diametral opuse, înălțate în jurul aceluiași obiect. Ceea ce nu vrea deloc să însemne că dogmele au răzbătut prin natura aceasta sintetică a lor. În dosul dogmelor vedem mai mult decât numai nevoia de sinteză (care poate avea și un caracter rațional); acest mai mult e: setea de mister, tendința de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raționalizare a spiritului omenesc. Dogma aducea desigur un echilibru sintetic, fără de a raționaliza însă misterul. Dogmele au pătruns în conștiința timpului nu fiindcă au fost sinteze, ci fiindcă în plus mai erau și „dogme“, adică niște formule care nu raționalizează, ci numai fixează și articulează misterul metafizic ca mister.

Acest mare, susținut și consecvent apetit spiritual, orientat în direcție dogmatică, caracterizează o întreagă eră istorică, dându-i o fizionomie proprie. Deoarece începuturile dogmatice se fac în afară de creștinism, s-ar putea risca afirmația că apetitul spiritual despre care vorbim, aparținând timpului, ar fi dat naștere la doctrine de înalt relief dogmatic chiar dacă n-ar fi apărut creștinismul.

Teologii din toate timpurile au ținut să aducă dogma în legătură exclusivă cu „revelația”. Termenul acesta nu poate să intervină în studiul nostru în discuție. Noi punem problema dogmaticului sub unghi de vedere filozofic, și una din țințele noastre e tocmai aceea de a arăta că dogmaticul are o noimă și în afară de asemenea considerații teologice. În cele ce urmează se va vedea că dogmei i se poate lua substratul teologic, adică huma cerească a revelației, fără ca prin aceasta dogma, ca tip de gândire, să rămână cu rădăcinile în vânt.

Note

23. Încercările de *interpretare* filozofică a *conținutului* dogmelor sau a unor anume elemente din doctrina creștină sunt nenumărate. Câtă trudă nu s-a manifestat în cele mai diverse școli filozofice pentru a tălmăci diferite gânduri creștine în așa fel ca ele să se acorde cu sistemul sau cel puțin cu liniile generale ale sistemului adoptat de respectiva școală. Un deosebit zel în direcția aceasta au arătat mai ales gânditorii hegelieni și-l arată în timpul nostru anume cugetător dialectici, aparținând cu osebire filozofiei în strânse legături cu gândirea religioasă protestantă. În toate aceste încercări, e vorba totdeauna de o exegeză specială aplicată *conținutului* doctrinei creștine. E o exegeză tălmăcitoare și răstălmăcitoare, care ia, îndeosebi în ultimul timp, un aspect foarte abstract și care nu are alt rost decât acela de a anexa filozofiei cel puțin elementele principale ale doctrinei creștine. Desigur că multe din încercările la care ne referim sunt interesante, uneori chiar foarte interesante, dar atât. Amintim printre acești gânditori pe unul care, după părerea noastră, duce la extremă limită exegeza abstractă: P[aul] Tillich. (A se vedea bunăoară cartea sa *Religiöse Verwirklichung*, Furche Verlag, 1930.) Tillich, pentru a salva elementele esențiale ale doctrinei creștine, se dedă la o interpretare extrem de simbolică și de eterată a ideii de „grație”, de „judecată” etc. Chiar și apariția lui Isus Hristos e simbolic abstractizată într-un sens, ca să corespundă exigențelor gândirii filozofice de azi. Tillich vorbește astfel despre „locul cristologic” ca linie „medială” a istoriei, ca „mijloc” care dă un sens istoriei, indiferent de persoana istorică a lui Isus Hristos etc. Încercările nu sunt lipsite de subtilitate, dar sensul original al doctrinei creștine apare în ele atât de alegoric-diluat, încât suntem nevoiți să vedem în considerații de asemenea natură semne de agonie ale doctrinei creștine, cel puțin în forma ei protestantă. În problema ce ne-o punem noi nu ne vom referi nici un moment la „conținutul” dogmelor sau al doctrinei creștine ca atare. Studiul nostru nu-și propune adaptarea ideilor creștine la vreo anume filozofie actuală.

24. Informații mai detaliate despre Filon din Alexandria, precum și despre toată gândirea elenistă, se pot găsi în *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit* de G. Kafka și H. Eibl, Reinhardt Verl., 1928.

25. *Ibid.*, p. 180.

26. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1886, pp. 139 și 142.

[27.](#) Antignosticii, spre deosebire de gnostici, limitau numărul ipostazelor lui Dumnezeu la trei, în timp ce gnosticii le admiteau în număr nedefinit.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sine și pe aceea de „ființă“. Există deci între cele două noțiuni un raport neted de la abstract („ființă“) la mai concret („persoană“), un raport de solidaritate logică complet determinată. Raportul de solidaritate se extinde și asupra aplicării acestor noțiuni într-un domeniu de existențe numerice. Adică: când spui despre ceva concret că e alcătuit din „trei persoane“, spui implicit și că e alcătuit din „trei ființe“. Sau când spui despre o existență că e „o ființă“, poți să spui în același timp, cel mult, și că e o „persoană“, dar nicidecum că e „trei persoane“. Cele două noțiuni („persoană“ și „ființă“) sunt, dacă nu în orice aplicare a lor, atunci cel puțin în această aplicare numerică, reciproc solidare. Dogma însă le desolidarizează, cel puțin în aplicarea lor specială numerică asupra obiectului în chestiune (divinitatea), *deși ca noțiuni abstracte le păstrează nealterate*. Avem deci de a face în dogma Trinității cu un foarte curios paravan de izolare, ce se introduce între conceptul „ființă“ și cel de „persoană“, dar numai cât privește întrebuințarea lor într-un caz cu totul special. Formula trebuie să spună în fond următoarele: când aplicăm pe un plan transcendent termenii „persoană“ și „ființă“, ne putem dispensa de raporturile logice inerente acestor concepte. Se postulează deci, irealizabil pentru mintea noastră – printr-un fel de transcendere a ei –, o existență care ar putea să fie „una“ ca „ființă“, dar „trei“ ca „persoană“. Ceea ce face ca dogma Trinității să rămână un corp străin pentru funcțiile asimilatoare ale intelectului, ceea ce face ca ea să devină, cu alte cuvinte, de neînțeles și de neconsumat e deci, în afară de atributele numerice, și această deformare a unui raport logic deplin determinat între concepte date (ființă–persoană). Raportul neted de la abstract la mai concret dintre cele două noțiuni e în anume privințe scos din discuție și anulat, anulare pe care intelectul nu poate să o conceapă și intuiția nu poate s-o întruchipeze (nici imaginar), fiind contrară funcțiunilor lor. Spiritul postulează însă deformarea în chestiune dincolo de intelect și de intuiție; act pe care nimic nu i-l poate interzice. Dogmatismului scindează în aplicarea lor noțiunile „ființă“ și „persoană“, dincolo de diferențele lor logice firești. Prin această scindare, gândirea dogmatică se pune în dezacord cu funcțiile logice ale minții, deși păstrează nealterate „conceptele“ acesteia.

Mai pomenim un exemplu de aplicare scindată a unor noțiuni solidare. Metoda o găsim întrebuințată și în dogma despre cele „două naturi“ unite

și neamestecate în „persoana“ lui Isus Hristos. Pentru cei ce au construit această dogmă, cuvântul „persoană“ însemna, desigur, manifestarea concretă a unei naturi (esență). Noțiunea „persoană“ se subsumează, în raport de la mai concret la mai abstract, în întregime noțiunii „natură“. În consecință, din punct de vedere logic, pe planul cunoașterii obișnuite, teza cristologică trebuia sau putea să fie formulată astfel:

1. Dacă în Isus Hristos sunt două naturi (omenească și dumnezeiască), atunci trebuie să fie în el și două persoane.

2. Dacă în Isus Hristos e numai o persoană, atunci una din cele două preținse naturi devine iluzorie (metaforă), rămânând ca reală numai una din ele (sau cea dumnezeiască, sau cea omenească).²⁹

Dogma însă afirmă și cele două naturi în Isus Hristos, și unica sa persoană. Cât timp aderăm la noțiunile antice despre „natură“ și „persoană“, sinteza cerută de dogma în discuție e irealizabilă pentru intelectul nostru. Ea e o sinteză *postulată*. Se sparge și aici o solidaritate logică între noțiuni date, fără de a li se schimba conținutul. Două concepte în raport de subsumpțiune (cea mai abstractă inclusiv dată în cea mai concretă), deci solidare în anume grad precis determinabil, se bifurcă *forțat* în aplicarea lor, sub imperiul dogmei. Noțiunea mai concretă fiind mai plină, mai bogată decât cea cu un grad mai abstractă, e susceptibilă, *eo ipso*, de o diferențiere logică (în definiția însăși a conceptului mai concret apare diferența sa specifică). Dar nu despre asemenea diferențieri logice e vorba în dogme. Dogma atacă, în mecanismul său cel mai intim, însăși solidaritatea logică inerentă noțiunilor. Dogma deformează raporturile logice dintre noțiuni, fără ca noțiunilor în sine să le dea alt sens decât l-au avut dintr-un început. Totul se petrece ca și cum noțiunile ar avea, în afară de funcția lor logică, și o altă funcție, aceea anume de a articula un ce transcendent de neînțeles prin intelect, de neconstruit prin intuiție. Noțiunile în această funcție dogmatică a lor ar putea să intre într-o altă în raporturi care sunt diametral opuse celor logice. Cu alte cuvinte, *dogmatismul relaxează în chip radical raportul crezut absolut necesar dintre Noțiuni și Logică*.

Relaxarea raportului dintre concepte și logică se poate ilustra și prin alte exemple. O aplicare scindată a unor concepte solidare găsim și în teza transsubstanțializării euharistice (în euharistie vinul și pâinea transformate în sângele și trupul Domnului)³⁰. Noțiunile de „substanță“



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

metodologice are loc după constituirea ca atare a științei de tip galileo-newtonian. Rămâne să vedem dacă acest proces de autopotențare metodologică este un proces infinit sau dacă nu cumva ar putea să ducă la anume impasuri datorită unor eventuale limite ce i-ar fi inerente.

Note

[130](#). Despre acestea el a publicat un studiu de mare importanță la Londra, în 1767. [Este vorba despre *The History and Present State of Electricity* (n.red.).]

[131](#). Flogiston – substanță imaginară care explică procesul de ardere; termen folosit cu predilecție de alchimiști în Evul Mediu (n.red.).

[132](#). În edițiile anterioare celor Humanitas, termenul „radiație” a fost înlocuit aici și *infra* cu „rază”. Cf. p. 642, nota (n.red.).

[133](#). Johann Wolfgang Goethe, *Zur Farbenlehre*, p. 439.

[134](#). Citat după Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*, Teubner Verlag, 1910, p. 72.

[135](#). Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, ed. cit., p. 114.

[136](#). După Émile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, 3 vol., Éditions Félix Alcan, Paris, 1931, nota 35.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.