

285C.  
14255

MIRCEA DJUVARA

# C. RĂDULESCU-MOTRU

(Cu prilejul ultimei lucrări: „Timp și Destin“)

Soc



BUCUREȘTI — TIPARUL UNIVERSITAR — 1940

MIRCEA DJUVARA

~~Inv. A. 61.023.~~

Inv. 14255. 319112

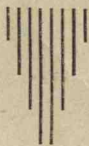


# C. RĂDULESCU-MOTRU

(Cu prilejul ultimei lucrări: „Timp și Destin“)

Extras din «Revista de Filosofie». Nr. 3-4, Iulie-Dec. 1940.

19554.



BUCUREȘTI — TIPARUL UNIVERSITAR — 1940

19 Rădulescu-Motru

NTROI

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA  
1977 BUCURESTI  
COTA *14255*

1958

1961

D

*Rezoos / 05*

B.C.U. Bucuresti



C19554

Rădulescu-Motru, unul din cei mai mari profesori ai noștri, este și un scriitor cu care se poate mândri cultura noastră națională.

În gândirea lui Rădulescu-Motru găsim nu numai o vocație filosofică de netăgăduit, dar și o erudiție științifică de prim ordin.

Această gândire, pentru care nimic nu este indiferent, s'a dezvoltat și se dezvoltă mai ales pe un fundament pur psihologic. Primul imbold pentru cercetările în legătură cu filosofia a fost de sigur dat lui Rădulescu-Motru de Facultatea de Filosofie din București, sub înrâurirea lui Titu Maiorescu. Impresiunea determinantă pare a fi fost însă lăsată de activitatea științifică a lui Wilhelm Wundt, profesorul de la Leipzig. La școala germană, adică la izvorul adevărat, cugetătorul nostru s'a putut familiariza pe deplin cu principalele curente ale gândirii filosofice germane: acolo a putut prinde o cunoaștere amănunțită a filosofiei kantiene. Tot acolo și-a găsit metoda, pe bazele statornice psihologice pe care i le-a dat W. Wundt.

Rădulescu-Motru este, împreună cu Oswald Külpe, Ernest Meumann, Felix Krueger, Raoul Richter, Kiesow, Titchener, Menz, Moede, Kirschmann și alții, cu care a lucrat împreună în laboratoriile lui Wundt la documentarea tezelor maestrului lor, unul din străluciții reprezentanți și continuatori ai școlii acestui mare om de știință. Lucrările lui Rădulescu-Motru, după cum însuși o spune, cu prilejul ultimei lui publicații, sunt contribuții aduse în această „direcție”. Dacă însă „direcția” e aceeași, opera este, pe măsură ce timpul a trecut, din ce în ce mai mult, de sine stătătoare: ea se impune prin felul ei propriu de a fi. „În aceeași direcție”, arată Rădulescu-Motru, „dar pe un fond nou și cu o perspectivă corespunzătoare cercetărilor științifice mai noi. Acelaș lucru l-au făcut de altminteri mai toți colegii din școala lui Wundt. Programul de „lucru stabilit de fondatorul școlii a fost depășit de fiecare

„dintre noi, încrederea în viitorul științei psihologice a rămas însă la toți aceeași”<sup>1)</sup>).

În acest fel se poate explica nu numai punctul de plecare kantian al cugetării lui Rădulescu-Motru<sup>2)</sup>, dar și sensul în care el încearcă a-l depăși, cu o amplă originalitate.

Deși pe baze strict științifice, și în special psihologice, Rădulescu-Motru ne dă o adevărată concepție metafizică. Pentru el, spre deosebire de adepții pozitivismului care era la modă la începutul carierii lui și care are astăzi încă o așa mare înrâurire, metafizica nu e de loc ceva de disprețuit. „Cu vre-o cinci zeci de ani înainte era încă la modă ridiculizarea „metafizicei germane care se funda pe apriorismul lui Kant. „Inteligențele superficiale vedeau, în aceste preocupări metafizice ale Germanilor, dovada cea mai sigură că aceștia sunt nedestoinici pentru viața practică și că viitorul are să-i îndrepte spre cucerirea lumii viselor... Ultimii ani au dovedit însă că lumea viselor și viața practică nu sunt tocmai prea depărtate una de alta și că între originalitatea Germanilor pe terenul metafizicii și puterea lor pe terenul vieții practice nu este de loc o simplă coincidență”<sup>3)</sup>.

Problema principală care trebuie deslegată este aceea a conștiinței reale și a legăturilor ei cu natura moartă, adică, în cele din urmă, aceea a destinului vieții noastre.

Pentru omul de știință, universul este „arătarea concretă „a unei sume de energii, care rămâne totdeauna aceeași”. „Tot „ce se mișcă este strâns legat de existența totului. Un strop „de apă, aruncat de vânt în geamul ferestrei tale, nu a căzut „îci sau colo, la întâmplare, ci a căzut numai acolo unde l'a „constrâns să cadă legile fără greș ale mecanicii universale”<sup>4)</sup>.

Între toate fenomenele naturii trebuie însă să se găsească și rostul conștiinței noastre.

Problema e de sigur grea, e problema pe care, sub o formă sau alta, și-au pus-o filosofii din toate timpurile.

Vom arăta aci mai întâi care sunt bazele de deslegare pe care le-a așternut Rădulescu-Motru în „Elemente de Metafizică”.

În nici un caz, zice el, conștiința noastră nu se poate reduce la materia moartă. Înțelesul vieții omului pe pământ nu stă în a fi un instrument mecanic în singurul scop de a ajuta la transformarea energiei universale, care s'ar transforma și fără concursul conștiinței omenești. Omul, zice Ră-

1) Timp și Destin, Biblioteca de Filosofie Românească, Fundația Carol II, 1940, pag. 167.

2) Elemente de Metafizică, pe baza filosofiei kantiene, ediție definitivă, Casa Școalelor, 1928. (Prima ediție: 1912).

3) Elemente de Metafizică, ed. 1928, pag. 24.

4) Ibidem, pag. 34.

dulescu-Motru, nu este numai ca și viermele, un simplu element infim pierdut în imensitatea naturei materiale și supus în totul ei. Nu e adevărat că tot ce mișcă sufletul nostru nu e de cât închipuire a simțurilor; că în realitate nu există nici bucurie, nici durere; nici aspirație, nici părere de rău; nici propășire, nici mers înapoi; că noi ne credem liberi, pe când în realitate timpul este dinainte hotărît pentru toate faptele și gândurile noastre și că astfel totul nu ar fi de cât deșertăciunea Eclesiastului. Aceasta ar însemna numai o curată și arbitrară tăgăduire a faptelor care nu se pot explica prin știința mecanică<sup>1)</sup>.

Prima greșală pe care o facem și pe care omenirea a făcut-o în trecut este de a considera conștiința ca o oglindă care reflectează realitatea din afară de ea. O asemenea credință a fost ușor să se nască, pentru că ochiul, principalul organ al conștiinței, are o mare asemănare cu oglinda. Oamenii ajung astfel să creadă că deosebirea între adevăr și minciună este o deosebire de oglindire: adevărul ar oglindi exact realitatea, pe când minciuna sau eroarea nu. Lumea ar exista de sine în adevărata ei realitate, în forma ei materială; ea ar reapărea întocmai la fel în conștiința noastră, unde o cunoaștem; aci ea ar avea un soi de „a doua” existență, o existență subiectivă a noastră.

Aceasta, afirmă autorul, este una din cele mai mari erori ale gândirii omenești.

Intr'adevăr: de ce această oglindire inutilă? Ne dăm seama că simțurile noastre pot avea rătăcirii. Doi oameni, în fața aceluiași lucru, vede fiecare în mod deosebit: ce fel de oglindire exactă mai poate fi aceasta? În realitate nu putem ști nici odată dacă ceea ce vedem în oglinda conștiinței noastre e în adevăr o copie fidelă a lumii din afară. Așa s'a ajuns la scepticismul absolut, afirmat mai întâi de sofisti.

Dar această din urmă concepție cuprinde o exagerare.

Socrate a arătat că trebuie să facem deosebirea între simțuri și rațiune. Rațiunea nu ne înșală. Astfel s'au pus bazele raționalismului. Înțelegerea lumii părea acum iarăși limpede.

Cum este însă lumea pentru rațiune?

Materialiștii afirmă că, îndepărtând din cunoașterea lumii elementele subiective, rămâne substanța ei materială, compusă din atomi; această realitate materială explică și lumea simțurilor. Pentru idealisti, din potrivă, substanța stă în idee, iar a doua parte a lumii stă în posibilitățile materiale. Atât pentru unii cât și pentru ceilalți, trebuie deosebite elementele reale ale lumii, cele raționale, de cele nereale. Dar nici unii nici alții nu s'au întrebat dacă o asemenea oglindire în suflet, chiar prin rațiune, nu se întemeiază și ea numai pe o asemă-

1) Ibidem, pg. 37—39.

nare înșelătoare. În realitate era tot vechea credință după care conștiința omenească ar fi numai un ochiu pasiv al lumii, o oglindă a ei.

Acel care a introdus în mod definitiv o perspectivă nouă în această problemă a fost Kant. E adevărat că, încă mai înainte, Berkeley încercase și el o soluție, dar aceasta nu era mulțumitoare.

Berkeley a dovedit, începând cu analiza științifică a vederei, că conștiința nu este o oglindă, fiindcă nici ochiul nu este o oglindă. „Esse est percipi”. Îndărătul imaginilor noastre nu e nimic, pentru că nu ne putem închipui nimic altceva de cât prin imagini: ele singure există, ele singure sunt lumea, ca reprezentare a noastră, după formula de mai târziu a lui Schopenhauer. Pentru Berkeley însă, rămâne întrebarea de unde vin legile inexorabile ale naturii astfel definite. Răspunsul dat de el este că aceste legi se datorează spiritului divin. După ce a nimicit materia, el așează astfel din nou conștiința într’o postură pasivă față de spiritul divin, transformând-o în oglindă și desființându-i activitatea.

Trebuie dar găsită o altă soluție, afirmă Rădulescu-Motru. Ea a fost dată de Kant, prin cunoscuta răsturnare de perspectivă care a constituit în gândire o revoluție asemenea celei a lui Copernic. Conștiința, în loc de a fi o oglindă pasivă a lucrurilor, este chiar ea, tocmai din contra, organizatoarea directă a lumii. Obiectele nu sunt altceva de cât produsul acestei funcțiuni organizatrice.

Primele elemente obiective din simțuri sunt de sigur spațiul și timpul. Dacă însă observăm cu atenție, este imposibil de conceput că spațiul și timpul sunt date de simțurile însăși, pentru că nu putem avea imaginea nici unui lucru fără spațiu și timp: cu alte cuvinte spațiul și timpul sunt „condițiunea” existenței lucrurilor, constatate prin experiența sensibilă, căci în spațiu și timp își găsesc fiecare din imaginile lucrurilor locul și direcțiunea. Spațiul și timpul nu ne vin prin urmare din experiență, ci fac posibilă de la început experiența: spiritul nostru, conștiința noastră, le pune în experiență, ordonând în mod unitar datele sensibile, în așa fel în cât ele pot fi la fel recunoscute ca obiective de ori ce minte capabilă să înțeleagă. Aceasta e cu atât mai adevărat, cu cât noi ne putem închipui conștiința golită de orice imagine a lucrurilor, dar nu putem avea nici o gândire despre lucruri fără spațiu și fără timp: prin urmare, existența spațiului și a timpului nu atarnă de existența lucrurilor. Pe de altă parte, spațiul și timpul nu pot fi noțiuni abstracte din experiență. Într’adevăr, o cunoștință mai puțin abstractă poate sta de sine și fără existența ideii mai abstracte care o domină: ne putem gândi bunioară la noțiunea de cutare animal, fără ca prin aceasta să trebuiască să gândim noțiunea mai abstractă de animal

în genere. Din contra, un anume fel de spațiu sau de timp, nu poate exista fără intuiția spațiului sau timpului în sine, unul singur, pe care îl îmbucătățim în voe. În fine, noi gândim atât spațiul cât și timpul ca fiind infinite: n'am putea să le atribuim o asemenea însușire, dacă aceste noțiuni ar fi scoase din experiență, pentru că experiențele ne dau numai lucruri finite și pe acestea nu le putem rezuma de cât printr'o sumă tot finită a unor asemenea elemente de experiență.

Prin urmare, spațiul și timpul, ca forme date de conștiința noastră datelor sensibile, sunt în acest sens *a priori*. Ele sunt puse și adăugate de minte, ca ceva nou, în cunoștințele pe care ni le dă experiența sensibilă și ele reprezintă astfel o activitate creatoare a spațiului cunoscător: ele sunt *sintetice a priori*.

Iată dar că lucrurile naturei nu se resfrâng în conștiința noastră, ca o oglindă pasivă, ci sunt produsul activității spiritului cunoscător.

Ceva mai mult. Nu numai spațiul și timpul, dar și legăturile pe care le înțelegem între lucruri sunt tot la fel produse ale spiritului și nu pot fi date ale experienței: experiența sensibilă ne poate da, spre pildă, o succesiune între lucruri, (deși aceasta se produce grație formelor de spațiu și de timp), dar experiența nu ne poate da în nici un caz ideea unor legături necesare, cum este spre pildă legătura cauzală. Kant ajunge astfel a concepe „categoriile” ca legături a priori pe care le „înțelegem” între cunoștințele experienței sensibile (Verstand). Aceste legături, ele înșile, se ordonează între ele unitar în jurul eului printr'un act al cunoașterii, prin a percepția kantiană, de care vom vorbi mai departe și grație căreia putem forma cunoștința unor obiecte; această a percepție presupune identitatea eului cunoscător, căruia îi atribuim toate actele de cunoștință, și care, fiind o activitate spontană a spiritului, este și el *a priori*: nu e nici el un produs al experienței sensibile.

Tot astfel avem în noi, în fine, imboldul de a cunoaște mereu altceva. Prin aceasta se dovedește că avem în mintea noastră ideea unei lumi totale și unitare, spre a cărei cunoștință tindem, fără a o realiza pe deplin vreodată. Avem astfel ceea ce Kant numește o „idee” în sensul propriu al cuvântului. O asemenea idee a totalității lumii existente și posibile nu ne poate fi dată de experiență, de oare ce experiența ne aduce la cunoștință numai fragmente din lume. Tot astfel ea nu se va putea realiza nici odată în experiență, de oarece experiența ne va da întotdeauna tot asemenea numai cunoștințe fragmentare. „Ideea” nu e prin urmare dată de experiență și nici nu folosește la cunoașterea experienței. Ea e dată numai de rațiunea noastră prin legătura pe care aceasta o face la infinit între relațiile „posibile” ale lucrurilor. Rațiunea în acest sens (Vernunft) nu ne duce astfel la cunoștința vreunui anume lucru. Ea este însă condiția necesară cunoștințelor pe care le putem avea



despre lucruri, pentru că în mod necesar noi gândim pe fiecare din lucrurile cunoscute ca fiind în legătură cu totalitatea lucrurilor posibile. Ea servește astfel de resort și de imbold de a cunoaște mereu altceva și tot mai mult: fără ea activitatea cunoștinței nu s'ar produce și ar sta pe loc, într'o pasivitate moartă.

Iată cum, prin acest mecanism transcendențial, prin apriorismul funcțiilor de cunoaștere ale conștiinței, se dovedește spontană și puterea creatoare a spiritului. Perspectiva se schimbă cu desăvârșire: conștiința nu mai e o oglindă pasivă, ea e centrul creator a tot ceea ce cunoaștem.

Această creație nu este însă arbitrară. Conștiința e *autonomă*, dar nu *autocrată*. Creația aceasta a ei nu depinde de întâmplare și nu se face ori cum am vrea noi, ci după legile inerente și necesare ale cunoștinței. Funcțiunea creatoare de cunoaștere e invariabilă și identică aceeași pentru toate timpurile și locurile, pentru orice conștiință care cugetă. De aceea, Kant nu se referă la cutare anume conștiință, ci atribuie această funcțiune „conștiinței în genere” (Bewusstsein überhaupt).

Kant, ca și Socrate altă dată, avu astfel menirea de a readuce știința din cer pe pământ. Principiile afirmărilor științei, dacă nu chiar aceste afirmări, se dovedesc a fi necesare și universale numai prin logica internă a conștiinței. Conștiința este pusă nu la periferie, ci în centrul științei. Ea explică știința. Rădulescu-Motru adaugă în mod sugestiv la această analiză a doctrinei kantiene din „Critica rațiunii pure”: „adevărul științific nu mai planează deasupra omului, ca un bun absolut, ci scoară în rândul celorlalte manifestări ale sufletului și capătă o valoare relativă după gradele de dezvoltare ale acestui suflet. Trebuie dar să revenim la vechiul precept al lui Socrate: „cunoaște-te pe tine însu-ți!”<sup>1)</sup>

Aci începe interpretarea proprie a filosofului nostru. Ea e în legătură cu înțelegerea dată lui Kant de Fries și de toți psihologii. Adevărul nu e ceva absolut, ci e o simplă manifestare a sufletului nostru, în raport cu gradul lui de dezvoltare. Știința însăși nu progresează de cât prin aproximații, care la rândul lor sunt neconținut depășite. Știința e un produs istoric. Toate cunoștințele sunt în acest sens relative. Adevărul de astăzi, mâine poate fi socotit ca eroare...

Aceea ce ar lipsi din filosofia lui Kant este o definiție precisă a conștiinței. Completarea acestei filosofii nu ar putea veni de cât de la știința realităților sufletești, de la psihologie<sup>2)</sup>.

„Conștiința în genere”, la care se referă Kant și care e la baza concepției acestuia, nu poate fi deslipită cu desăvârșire

1) Ibidem, pag. 65.

2) Ibidem, pag. 72.

de ori și ce viață reală. O conștiință, fie ori și cât „în genere”, trebuie totuși să fie reală, să fie conștiința unui organism, fie animal, fie social. O conștiință fără nici un conținut în ea, fără ceva care să reamintească seva de unde ea s'a dezvoltat, este cel mult o abstracțiune bine ticluită, dar în nici un caz nu poate fi creatoare de valori reale<sup>1)</sup>.

După noua psihologie, conștiința e considerată ca însăși suma structurală a actelor sufletești. Conținutul conștiinței și conștiința nu fac dar două lucruri deosebite, ci unul singur. Prin ea, astfel constituită, se prinde adevărul.

Dar Rădulescu-Motru adaogă îndată că relativitatea științei nu înseamnă lipsa oricărui criteriu în stabilirea adevărului, nu înseamnă o revenire la filosofia vechilor sofisti.

Psihologia nouă, primind ideea că omul este măsura științei, înțelege, într'adevăr, că în om conștiința se transformă și se dezvoltă după anume legi *constante*, întocmai ca și fenomenele naturei. Măsura adevărului nu trebuie prin urmare considerată ca arbitrară. Nimeni nu e stăpân pe criteriul adevărului. Prefacerile conștiinței și deci și ale științei nu se produc în voie, ci ele urmează legea statornică a dezvoltării organice. Un spirit care ar putea să întrezărească legea în care se integrează toate transformările conștiinței ar putea să întrezărească în acelaș timp și structura definitivă a științei; dar un asemenea spirit nu este dat omului să-l aibă de cât ca *ideal*.

Astăzi, știința are astfel caracterul unei constrângeri, pe care omul și-o impune lui însuși. Știința se produce și se transformă după legile conștiinței omenești. La obârșia științei stă fapta sufletului.

În privința aceasta, afirmă Rădulescu-Motru, Kant nu a dat o soluțiune mulțumitoare. El a înlesnit însă drumul pentru găsierea acesteia.

Cum se leagă, într'adevăr, fapta reală și empirică a sufletului individual și trecător cu eternitatea științei? Cum ajunge o conștiință individuală, care e constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, să aibă sinteze cu caracterul adevărului universal și necesar? Kant lasă a se înțelege că trecerea de la o conștiință *în genere* la o conștiință *individuală* rezultă de la sine. Care este însă și în ce consistă conștiința *în genere*? Kant nu se rostește lămurit asupra acestei chestiuni<sup>2)</sup>.

Cu toate acestea, Kant cunoaște foarte bine deosebirea între faptul psihologic al *evidenței* și *dependența logică obiectivă*. El insistă asupra distincției dintre *eul subiectiv* cunoscut și *eul cunoscător formal*, condițiune a experienței obiective. Metoda lui nu e însă o metodă psihologică și ea se îndreaptă

1) Ibidem, pag. 71.

2) Ibidem, pag. 93.

numai spre cunoaşterea condiţiilor pur formale ale cunoştinţei, depărtându-se de cunoaşterea faptelor din conştiinţă.

Una din construcţiile centrale ale sistemului kantian este astfel teoria unităţii ştiinţifice de a percepţie. Ea dă naştere la o serie de complicaţii tocmai spre a ocoli dificultăţile inerente metodei adoptate.

Fiecare din gândurile noastre despre vreun obiect, oricare ar fi el, zice anume Kant, este însoţit de conştiinţa *eului* nostru cunoscător, mereu identic cu sine. A gândi la ceva şi a-l înţelege, înseamnă a gândi *eu* la ceva; altfel gândul este pentru mine inexistent. Actul de înţelegere, împreună cu acest eu legat de el, nu poate veni aşa cum e, adică absolut identic cu sine, din impresiunile variabile ale simţurilor. Eul vine aşadar dintr'un act de pură spontaneitate a cunoaşterii. El leagă în mod activ gândurile mele şi le însoţeşte fără încetare, punând între ele o unitate: toate sunt *ale mele*. Ne venind din simţuri, această unitate spontană e *a priori*. Ea nu se poate găsi în datele simţurilor, ci e ceva adăugat de conştiinţă: este o *sinteză*. Astfel graţie gândirii *eului* cunoscător, care, ca formă, ordonează unitar impresiile date prin simţuri, putem cunoaşte obiectele experienţei. Fără această unificare a diversului, în care ajung a concepe obiectul, fără sinteza datelor sensibile operată prin a percepţie, noi n'am putea avea nici o cunoştinţă a vreunui obiect. Intreaga cunoştinţă omenească despre lucruri consistă, în adevăr, în stabilirea de raporturi sintetice, de unificare din ce în ce mai perfecte.

Cum vin însă formele a percepţiei să prelucreze materialul simţurilor? De o simplă suprapunere a lor nu poate fi vorba, răspunde Rădulescu-Motru.

Impresiunile sensibile s'ar aduna la olaltă, după Kant, prin funcţiunea memoriei şi mai ales prin aceea a imaginaţiei. Ar exista între aceste impresiuni o afinitate, care le face să se împreune. Dar această afinitate, aşa concepută, dă numai împreunări şi sinteze empirice şi le aflăm în conştiinţa empirică, de care se ocupă psihologia. Unitatea a percepţiei face, din contra, din afinităţi sinteze *a priori* şi este opera creatoare a eului cunoscător. Singurul argument dat de Kant în favoarea acestei activităţi logice de sinteză *a priori* ar fi însă *identitatea conştiinţei eului*, adică *identitatea cunoştinţei de sine*. Această identitate, care nu se poate explica sub forma unui produs al simţurilor, i se pare lui Kant evidentă de la sine.

De la identitatea eului Kant trece astfel la identitatea numerică a momentelor din succesiunea faptelor conştiinţei petrecute în timp; de aci noţiunea de condiţie necesară a oricărei experienţe şi prin urmare noţiunea de *lege*. Prin funcţiunile *a priori* ale conştiinţei, legate de conştiinţa mereu identică de sine, se leagă în acelaş timp datele experienţei în cunoştinţe sintetice universale şi necesare. Judecăţile *a priori* şi prin urmare

cunoștințele necesare devin posibile. Această identitate a eu-lui cu el însuși nu este, în aceste condiții, o identitate empirică, ci rămâne neîncetat una pur logică cu înțeles matematic, una numerică.

Ce îndreptățește însă pe Kant să afirme că identitatea pe care o constatăm noi oamenii în conștiința noastră subiectivă este una și aceeași cu identitatea matematică? Cum pierde ea caracterele ei de fapt psihologic și se transformă într'un fapt de logică pură? Iată întrebările pe care Rădulescu-Motru și le pune și la care dă răspunsul care urmează.

Conștiința unui om pare a rămâne identică cu sine, dar ea se modifică neîncetat și dese ori radical, întocmai ca și corpul. În fapt, știm foarte bine azi că există cazuri patologice când omul nu mai simte identitatea cu trecutul și uneori aflăm și duble sau multiple personalități. Chiar pentru oameni normali, visul nu este oare de cele mai multe ori o rupere a identității eului, care nu se mai recunoaște pe sine?

De fapt, Kant a dat atenție formei și nu conținutului, adică realității. El s'a ocupat de *relațiile* logice care se stabilesc între lucruri și nu de lucrurile însăși.

De aceea, filosofia de azi își caută calea cercetând realitatea. Astfel Bergson, între alții, după Schopenhauer, pleacă de la teoria lui Kant că intuiția timpului desvăluie actul de sinteză cel mai elementar, chiar în lumea internă unde joacă a-percepția, prin așa zisa schemă transcendentală. Bergson pătrunde în realitatea intimă printr'o intuiție imediată care integrează felurile de cunoaștere și el ajunge a constata că realitatea ultimă este durată internă și continuă așa cum e trăită în noi și neconținut avântată, spre creații noi, sub aspect de schimbare esențială, de elan vital. Filosoful francez ajunge astfel la o intuiție fără analogie cu lumea mecanică, la o durată direct simțită, alta de cât timpul rational. Timpul kantian, în înțeles de coordonată matematică, este părăsit. Intuiția imediată a conștiinței de sine și a scurgerii ei sub forma de neconținut imbold creator devine supremul criteriu al evidenței științifice. Lumea subiectivă a aparențelor stă astfel pe un suport obiectiv pentru a putea ajunge să organizeze adevăruri universale și necesare.

Marea problemă a lui Kant persistă totuși: cum e posibilă în conștiința noastră individuală, care e vremelnică și empirică, formarea de adevăruri necesare? Voința lui Schopenhauer, ca și organismul biologic, rasa sau geniul, puse la bază de alți autori, ca și societatea lui Durkheim, ca și elanul vital creator al lui Bergson, toate aceste ipoteze nu pot fi cunoscute și verificate de cât prin conștiința individuală și se găsesc în interiorul ei: cum pot fi ele atunci trecute dincolo de această conștiință

individuală pentru a servi apoi de origină categoriilor raționale ale științei?<sup>1)</sup> Nu e mai bună atunci soluția kantiană?

Dar dacă, la Kant, zice Rădulescu-Motru, *conștiința în genere*, în care stă adevărul e despărțită de *conștiința individuală*, atunci revenim la vechea teorie după care adevărul se resfrânge în conștiința noastră reală ca într'o oglindă. Întrebarea e în ce sens conștiința în genere e *immanentă* în cea individuală, prin ce proces se leagă între ele cele două aspecte ale conștiinței, cel psihologic și cel logic. Kant subînțelesese apriorismul în conștiința în genere, deși acesta ar fi trebuit dovedit mai întâi ca posibil. Cugetătorii moderni procedează în același fel, păstrând între aspectul subiectiv și aspectul obiectiv al conștiinței un dualism care rămâne nerezolvat.

Perspectiva kantiană se poate continua, crede Rădulescu-Motru, dar fără acest dualism.

Aceasta nu însemnează că împreunările de stări sufletești care se întâmplă în conștiința reală nu au nici o bază obiectivă și că ele s'ar datora numai unei obișnuințe întâmplătoare și arbitrare, așa cum crezuse David Hume. Tocmai în contra unei asemenea credințe se ridicase Kant.

Din potrivă, fiecare stare de conștiință este strict determinată de condițiile individului în care ea se produce, iar condițiunile acestea la rândul lor, sunt legate de legile naturii întregi<sup>2)</sup>.

Între gândurile noastre nu există legături la întâmplare. Toate sunt strict determinate de condițiunile conștiinței reale pe care o avem. Tot ce se petrece în conștiință este strict determinat de *legile individualității* noastre. *Gândurile noastre au astfel obiectivitatea pe care o are fiecare conștiință individuală existentă pe lume*<sup>3)</sup>. În felul acesta ajungem la un *apriorism immanent* în conștiința individuală și nu la un *apriorism transcendent*, cum e acel al lui Kant.

În acest scop, trebuie însă înlăturate, afirmă Rădulescu-Motru, erorile vechii psihologii.

Această psihologie nu ajunsese să recunoască ceva esențial, anume dependența strânsă care există între conștiința individului izolat și *mediul* în care acest individ se dezvoltă. Fără această dependență nu se poate găsi o logică obiectivă în asocierile stărilor de conștiință ale unui individ, socotit ca izolat de restul lumii, și nici nu se poate explica posibilitatea comunicărilor de la o conștiință la alta prin gânduri comune. Tot ce este în sufletul nostru real, este strict determinat de legile naturii. Logica simțurilor ca și logica gândurilor abstracte sunt astfel într'o perfectă echivalență, cu o legătură esențială între ele. A le despărți,

1) Ibidem, pag. 112.

2) Ibidem, pag. 121.

3) Ibidem, pg. 121.

ar însemna că am avea două suflete deosebite în loc de unul, fără nici un mijloc de a se cunoaște unul pe altul. Universul în totalitatea lui este unitar. Un fapt, ori cât de subiectiv în aparență, petrecut între elementele conștiinței omenești, își are rațiunea sa de a fi în totalitatea faptelor din universul întreg. Individualitatea omului nu există și nu se poate înțelege, nici ea nici modul ei de a cunoaște, de cât prin condițiunile de existență a tuturor fenomenelor în mijlocul cărora omul trăește și a trăit. *Fundamentul obiectiv al afirmațiilor minții omenești nu poate fi de cât înlănțuirea faptelor din universul întreg*<sup>1)</sup>.

Datele sufletești sunt prin urmare și ele obiective, ca întreaga natură. Intre imaginea din suflet și energia solară este acelaș raport necesar ca și între firul de iarbă și energia solară.

Omul ignorant își închipue că condiționarea sufletească se bazează pe un proces de *emanațiune*: de la obiectul extern ar pfeca ceva, care, venind până la simțul omenesc, trece în conștiință. Omul ignorant nu înțelege o condiționare a fenomenelor fără o legătură materială între ele. Diversitatea fenomenelor din natură nu se explică însă pe baza unui substrat material, ci numai prin diversitatea formei *energiei*. Reciprocitatea constantă între diferitele părți ale universului se întemeiază pe o uniformitate de legi, nu pe unitatea materiei.

În realitate conștiința este însă condiționată de existența universului, nu după un raport de simplă echivalență mecanică, ci după un *raport de finalitate, identic cu procesul de personalizare*<sup>2)</sup>. Aceasta este singura „ipoteză de lucru” care se impune. Dacă această ipoteză se dovedește exactă, atunci *antici-pările conștiinței se explică din evoluția universului întreg și perspectiva kantiană devine astfel inutilă*<sup>3)</sup>.

Căci unitatea conștiinței omenești trebuie să cuprindă în sine aceeaș realitate pe care o are și restul universului. Suntem în fața unui raport de identificare, ca aspecte ale uneia și aceleiași realități și nu în fața unui raport de la parte la tot<sup>4)</sup>.

Această realitate consistă în raportul constant între diferitele forme de *energie*. Nu e vorba de o *materie* îmbrăcată cu calități sensibile, ci de un fapt care revine constant: energia. Materia, pentru omul modern de știință, se rezolvă în legile constante și identice cu sine, adică unitare. Această soluțiune se impune azi în locul vechiului paralelism psiho-fizic. Unitatea specifică a conștiinței nu e de loc străină de unitatea universului. Faptul fundamental pe care se sprijină unitatea universului trebuie să se regăsească și în unitatea conștiinței omenești, căci

1) Ibidem, pg. 126.

2) Ibidem, pg. 132.

3) Ibidem, pg. 132.

4) Ibidem, pg. 147.

numai astfel deducțiunile scoase din aceasta din urmă pot fi aplicabile și la fenomenele universului.

Kant a greșit prin urmare, după Rădulescu-Motru, când a făcut separațiunea între unitatea apercepției pure, care se găsește la toți indivizii oameni<sup>1)</sup>. Rațiunea acestei greșite separațiuni stă la urma urmelor în ipoteza făcută că numai identitatea numerică este faptul comun care leagă unitatea conștiinței cu unitatea universului<sup>2)</sup>. Această concepție a lui Kant se datorează modului cum el a înțeles timpul, ca un timp curat matematic, în sens de măsurătoare cronometrică.

În realitate, identitatea conștiinței noastre trebuie căutată în adâncimea personalității și nu la suprafața eului. Fenomenele eului nu trebuie restrânse numai la partea lor luminată de conștiința reflectată, ci trebuie luate în întregimea personalității. Unitatea conștiinței formează un tot cu unitatea organică a individului și nu trebuie despărțită în două unități paralele. Altfel n'am putea înțelege ceea ce se petrece în câmpul luminos al conștiinței. Atunci când fenomenele dispar din conștiință, ele nu dispar din suflet, ci influențează asupra celor ce se petrec în conștiință, mijlocind apercepția noilor acte pentru conștiință. Ele se leagă astfel în numai de fenomenele fiziologice, dar și de cele bio-chimice pe care acestea le presupun și tot astfel de fenomenele energiei universale. Legătura dintre actele conștiinței stă astfel în continuitatea proceselor generale ale energiei sub forma unei legi care stăpânește natura întregă.

Ipoteza energetică are avantajul unității explicării, căci ea pune ca singură realitate absolută energia, înlăuntrul căreia s'ar cuprinde și fenomenele de conștiință. Unitatea energiei este dovedită în mod inductiv prin experiențele care se fac asupra transformării formelor de energie, iar în mod deductiv ea este dovedită prin postulatul uniformității naturei. În această unitate se cuprinde, ca un caz special, forma energiei psihice<sup>3)</sup>. Dar nu se explică încă astfel necesitatea și universalitatea științei: trebuie prin urmare să găsim o nouă formulare, spre a evita scepticismul.

Invingerea dualismului între conștiință și ce e afară de ea, dualism care s'a afirmat la Kant prin recunoașterea unui lucru în sine și prin deosebirea între domeniul determinismului și acel al libertății, nu se poate obține prin suprimarea pur și simplu a unuia din termenii problemei. Trebuie găsită o unitate superioară, în care antiteza să apară ca o rațiune logică<sup>4)</sup>.

Aceasta e calea pe care o urmează monismul psiho-fizic și

1) Comp. C. Rădulescu-Motru, La conscience transcendante, Revue de Métaphysique et de Morale, 1913, pag. 752 ct. s.

2) Ibidem, pg. 155.

3) Ibidem, pg. 178.

4) Ibidem, pg. 181.

pe care Rădulescu-Motru ajunge la ipoteza „personalismului energetic”.

Faptul fundamental e faptul evoluției. Știința de azi îl dovedește pe deplin. Conștiința omenească e însă supusă la rândul ei acestui fapt și e prin el în legătură cu tot universul.

Dar realitatea nu își începe evoluția de la fizic spre a o continua spre psihic și nici de la psihic spre a lua treptat forma energiei fizice. La suprafață, toate fenomenele în transformarea lor neîncetată sunt fizice, dinăuntru toate sunt manifestări de conștiință: energie fizică și conștiința sunt două aspecte deosebite ale uneia și aceleiași realități<sup>1)</sup>. Nu poate fi vorba însă aci numai de un paralelism, ci numai de două puncte de vedere în privirea acelorăși fenomene.

Putem privi o realitate, din punctul de vedere matematic, ca perfect reversibilă. În acest caz o așezăm cu mintea în starea ei anterioară. Adaosul care vine în urma unei transformări este considerat în mod ireal ca inexistent și atunci totul revine matematic la ceea ce a fost. Atunci când considerăm ordinea în care se desfășură o realitate ca reversibilă, facem un calcul matematic: starea în care considerăm că a revenit realitatea este considerată prin ipoteză ca absolut identică cu cea de la care a plecat. În fapt însă ordinea fenomenelor nu este reversibilă. Odată ce o schimbare s'a produs într'un sens, realitatea nu poate reveni întocmai la starea anterioară. Rămâne ceva care trebuie biruit înainte ca evoluția să-și schimbe direcția. Direcția, odată realizată, se impune: trebuie o cauză nouă care să o schimbe și care de altfel e adusă și ea de evoluția dinainte.

Sub primul aspect, cel matematic, facem astfel abstracție, referitor la același fenomen, de *tendențele anticipatoare* asupra evoluției viitoare, izolând astfel acel fenomen numai în prezent, fără determinare reală în timp: îl izolăm de istoria evoluției totale. Sub al doilea aspect, considerăm fenomenul în legătură cu totalitatea și anume și cu ce a fost înainte și ce are să fie după el. Fenomenele sunt aceleași în fond, numai că ele sunt privite astfel prin două perspective deosebite. Această deosebire de punct de vedere fundează de altfel clasificarea științelor în științe naturale, care constată legile de *repetiție* ale fenomenelor, și în științe istorice sau culturale, care se ocupă de valoarea fenomenelor individuale cu privire la o finalitate. În primul caz putem considera fenomenele ca tipice, în veci nealterabile și repetibile; în al doilea caz le privim ca tranziții spre realizarea unor fenomene *finale*. În acest al doilea caz orice fenomen e unic și e purtătorul unei *tendințe*, care se armonizează cu direcția pe care o are evoluția sumei *totale* de fenomene posibile. Circuitul fenomenelor, sub acest din urmă aspect apare cu un sens spre care se îndreaptă, cu un plus de tendențe antici-

1) Ibidem, pg. 183.



patoare asupra viitorului. Unitatea fenomenelor apare susținută de o direcție, de un *scop final*. Fiecare fenomen, luat în dependență cu restul totalității fenomenelor, pare a avea o finalitate spre o țintă necunoscută.

Dar, cum înăuntrul universului cunoscut totul este într'o continuă desfășurare, punctul fix de care are nevoie știința unității fenomenelor nu poate să fie de cât în însăși conștiința noastră reală.

Această conștiință nu trebuie însă înțeleasă ca o oglindă pasivă, nici ca un epifenomen; ea e rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală: în acest înțeles, ea este o personalitate. Conștiința actuală a fiecărui om reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale! Lanțul condiționării conștiinței omenești se continuă în lanțul de condiționare al fenomenelor energiei universale. Cu toate acestea se adaugă un plus: acest plus nu este de cât faptul însuși al producerii evoluției. Evoluând într'o direcție, rămâne în orice realitate o *dispoziție de impulsione* înspre această direcție începută. Fiecare fenomen apare astfel ca un factor al totalității și evoluează în raport cu restul fenomenelor. Partea și totul sunt adaptate între ele, într'o unitate. Între toate elementele universului se stabilește o reciprocitate: poziția și evoluția unui element devine unică în felul ei și se determină prin aceea a restului de elemente, prin evoluția totalității.

În mijlocul evoluției generale, se mai stabilesc însă și relații speciale între anume grupări de fenomene, ca unități totale: astfel se produc seriile de diferențieri, pe care le constatăm în realitate. Ființele vii reprezintă asemenea unități de corelațiuni în mijlocul corelațiunii universale. Universul întreg devine mai unitar prin evoluțiune, dar el produce și *sisteme de sine stătătoare din ce în ce mai pronunțate*.

Procesul acesta de individualizare nu merge la întâmplare. Căci e vizibil că el are preferințe; și chiar că preferințele lui se realizează uneori cu o luptă grea, după cum se constată în mod evident la viețuitoare. Acest fapt, care nu se poate contesta, dovedește însă că direcția evoluției se îndreaptă prin diferențierea energiei spre personalizare. De aceea, „realitatea este un personalism energetic”. Totul merge astfel spre o personalitate perfectă. Dar aceasta, ca atare, e curat ideală, pentru că ar presupune oprirea evoluției.

În aceste condiții unitatea conștiinței noastre rezumă lungul proces de adaptare care întovărășește evoluția realității și ea poate explica fundamentul științei. Nu putem pătrunde viitorul, dar prindem în prezent fazele străbătute până acum, făcând abstracție de curgerea lor în timp. „Cunoștințele noastre sunt, de fapt, recunoștințe”. Persoana omenească indică însă totodată direcția evoluției spre care merg diferitele energii ale universului. „Conștiința omenească este dar o carte deschisă în

care se poate citi evoluția realității". Din veșnicele transformări pe care le vedem în univers, ies până la urmă ființe dotate cu caracterele unor personalități armonice. În ele, ca și în fiecare act de conștiință, se regăsește o recapitulare sintetică a lungului șir de adaptări produse prin evoluție, precum și a direcției spre care se desfășoară evoluția universală.

În lăuntrul organismului omenesc, conștiința se înfățișează ca o veșnică curgere. Și cu toate acestea, în mijlocul acestui conținut schimbător, apare așa cum am arătat, ceva cu totul nou, unitatea gândirii și, din aceasta, convingerea. Acest act nou, actul convingerii este stabil și constituie fundamentul adevărului universal și necesar.

Această nouă sinteză provine din atenție; prin atenție e posibilă a percepția, ca funcție unificatoare prin care diferențierile viitoare depind de asocierile trecutului. Atenția mijlocește unificarea diferențelor și ea se bizuește pe o funcție primitivă de unificare. Această funcție primordială este dată. O cunoaștem în psihologie prin efectele exercițiului ei.

Dar această funcție nu poate fi de cât însuși faptul fundamental al evoluției. De aceea, în conștiința lui, individul omenesc trăește viața întregii naturi. Ca funcție primitivă, conștiința este echivalentă cu posibilitatea evoluției. Iată de ce, nu este nici o greșeală de a atribui o conștiință fiecărei unități organice și chiar fiecărui element material. Universul întreg are și el o conștiință și această conștiință este legată de finalitatea lui.

Conștiința omenească are însă, prin gândirea activă, ceva propriu: ea este o conștiință de sine, este reflexivă. Animalul simte și memorează, dar nu gândește asupra celor simțite și memorate. Animalul trăește într-o veșnică pace cu prezentul, pe când omul își croește planuri de viitor și e torturat de ceea ce a făcut în trecut. Pentru animal este de ajuns atenția pasivă, pe când omul are nevoie de o atenție activă. În timp ce animalul își are prevederea înmagazinată ca o mașină în instinctele sale, omul ne apare ca o ființă dotată cu *anticipațiuni spontane*. Nevoia a creat această funcție a omului, alunecat într-o prea mare complicațiune de viață; astfel i s'a format o conștiință creatoare, din ce în ce mai inventivă. Reacțiunile omului nu sunt de aceea nici așa de tipice, nici așa de adaptate la mediu ca ale animalului. Conștiința omenească are un *plan al ei propriu* după care se dezvoltă, printr-o convergență spre o anumită țintă. Această adaptare ideală nu rezultă de loc din interesele actuale. Omul își poate astfel închipui *idealul* și aspira către acest ideal care nu reprezintă actualitatea sa sufletească. Așa este idealul nemuririi, care pare mai obișnuit conștiinței omenești de cât multe alte conștiințe pe care le sugerează experiența. Tot asemenea e idealul adevărului, al frumosului și cel moral. Aceste idealuri nu sunt adaptări la *un lucru cunoscut*, ci la una necunoscută.

Idealul nostru nu este însă arbitrar. El se impune în mod obiectiv. Căci între el și între trecutul individului și mediul cosmic în care individul trăește există o perfectă corelațiune. De aceea, idealul nu vine la întâmplare, ci totdeauna ca o completare la viața organică a individului sau a societății. Nimeni nu-și alege după voe idealul, fiindcă nu este dat nimănui să-și aleagă propriul lui organism. Idealul vine din adâncimea realității și conștiinței nu-i rămâne de cât rolul să-i constate nevoia. Neputând fi ales, idealul nu poate fi nici impus, nici răpus. Nimeni nu poate împiedeca personalitatea pe care el o anunță, ca o însușire a ei. Personalitatea este soarele: idealurile sunt razele<sup>1)</sup>.

Alegerea idealului nu stă în puterea conștiinței, dar în a se recunoaște pe sine ca aleasă pentru a realiza un ideal, aceasta stă în puterea conștiinței: omul cu o asemenea conștiință, simte în el o vocație și el devine astfel pârghia cea mare a progresului.

Vocația face pe individ să se simtă ca o parte necesară a totului: acel ce se simte cu o vocație, se simte cu o responsabilitate față de el însuși. În faptele și convingerile celor înzestrați cu conștiința unei vocații, aflăm în realitate sprijinul experimental al metafizicei<sup>2)</sup>.

Am reprodus pe scurt, cu cuvintele autorului însuși, această splendidă evocare a unei înalte concepții de viață. Am luat drept bază lucrarea lui Rădulescu-Motru intitulată: *Elemente de metafizică*, pentru că, în ea, după *Puterea sufletească*, găsim luminos expusă legătura gândirii proprii cu trecutul, precum și germenele creațiilor care au urmat. Am omis unele idei și nuanțe, am accentuat altele, în credința că am expus ce e esențial și ce rămâne permanent. Printre publicațiile ulterioare, apar în relief *Personalismul energetic* (1927), *Vocația* (1932) și *Românismul* (1936). Aceste lucrări cuprind o mai precisă determinare a personalității spre deosebire de „eu”; ele arată legăturile indisolubile între personalitate și cultură, întemeiată pe realitatea grupului național, și în fine accentuează valoarea spiritualului, așa cum se manifestă în conștiința creatoare. Determinismul universal, luat ca postulat inițial, apare întrecut prin ideea de finalitate, imanentă în univers. Energetismul lui Ostwald, care vede în personalitate un simplu complex mecanic de elemente abstracte și nu o unitate vie de actualizare pe baza realului, rămâne cu mult în urmă<sup>3)</sup>. Dar *Elementele de Metafizică* sunt temeiul pentru oricine încearcă a pătrunde cu adevărat în gândirea lui Rădulescu-Motru: cunoașterea acestei lucrări servește ca cea mai bună preparare și pentru

1) Ibidem, pg. 219-221.

2) Ibidem, pag. 222-233.

3) Ibidem, pag. 244-245.

înțelegerea publicației celei noi a autorului nostru: *Timp și Destin*.

Înainte însă de a arăta pe scurt cuprinsul acestei ultime lucrări, credem că e nevoie de a ne orienta puțin asupra filozofiei atât de atrăgătoare a lui Rădulescu-Motru, situându-o față de concepția kantiană. La lumina câtorva reflecții de acest fel, ideile expuse în *Timp și Destin* vor putea prinde adevărata lor figură.

Dacă nu ne înșelăm, metoda lui Rădulescu-Motru a rămas o metodă empirică-psihologică, spre deosebire de aceea a lui Kant, care încearcă a-și dovedi adevărurile în afară de experiența propriu zisă sau mai bine zis pornind dela ea, dar pe deasupra ei.

Pentru Kant, experiența însăși e o problemă. Experiența trebuie fundată. Trebuie cercetat, nu tendința însăși spre obiectivitate a cunoașterii noastre, tendință care e de la sine evidentă, ci mecanismul ei. Faptul de la care Kant pleacă în *Critica Rațiunii Pure*, lucrare pe care o are singură în vedere Rădulescu-Motru, e că noi oamenii, cunoaștem ceva: el consideră cunoștințele a priori ale metafizicei, și cele ale științelor naturii ca sigure și de netăgăduit. Ar fi mai exact să se spună, mai ales azi, că noi tindem a cunoaște ceva, fie chiar prin aproximații succesive și fără sfârșit.

Faptul inițial este astfel știința, ca ceva necontestat. Cunoștința obiectivă e deci posibilă: în acest sens știința există. Bine înțeles, gândul lui Kant a mers la știința newtoniană, așa cum era pe timpul lui, dar problema astfel pusă este valabilă pentru orice știință în genere. Întrebarea lui Kant este însă cum e posibilă o asemenea cunoștință obiectivă.

Răspunsurile marelui cugetător nu sunt întotdeauna ușor de desprins. Terminologia lui e greoaie, uneori chiar nesigură, și în ori ce caz străină de a noastră. Ideile lui au fost într-o continuă evoluție. *Critica Rațiunii Pure* a suferit modificări importante după șase ani prin a doua ediție, modificări care nu au fost nici ele definitive. În cursul transformărilor gândirii kantiene care au urmat, *Critica Rațiunii Pure* apare încă nedesăvârșită: nu numai în lucrările publicate, dar chiar și în scrierile neterminate din ultimul timp al vieții lui Kant, se mai mărturisește încă încercarea de a pune *Critica* la punct și de a o complecta<sup>1)</sup>. *Critica Rațiunii Pure* ea însăși e în mare

1) Așa, în afară de Nachträge, care sunt note scrise de Kant pe un exemplar al primei ediții a *Criticii Rațiunii Pure*: *Lose Blätter și Reflexionen*, publicate mai întâi de Erdmann și Reicke, în care se găsesc texte scrise până la 1804, precum și lucrarea neterminată pe care o pregătea Kant până în ultimele zile ale vieții, publicată întâi de Reicke, apoi, mai bine, de Krause, sub numele *Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's* (1888) și reluată de Adickes

parte un conglomerat de fragmente scrise în timpuri deosebite. În fine, în mintea lui Kant, viziunea marelui descoperiri care face importanța acestui cugetător în istoria gândirii omezești nu s'a putut în totul libera de balastul concepțiilor curente, astfel că e sigur că se pot găsi prea multe texte cu înțelesuri care pot îndrepta pe cetitor în direcții divergente.

Să încercăm cu toate acestea să prindem sumar esențialul.

Problema lui Kant nu e *ce* cunoaștem, ci *cum* putem cunoaște, în mod obiectiv. Întrebarea pe care Kant și-o pune este cum devin posibile cunoștințele obiective despre natură. Cunoștința noastră se petrece de sigur în conștiința noastră reală. Ea este, în acest sens, *immanentă* și nu *transcendentă*. Dar, în ea, Kant distinge o parte pasivă și particulară (elementele „diversului”) și o parte activă, sintetică *a priori*, necesară și și universală, care o condiționează pe cea dintâi. Aceasta a doua parte, întrucât ne dă astfel puțința să aspirăm la cunoașteri obiective, e numită, în terminologia lui, *transcendentală*; transcendental nu înseamnă dar transcendent<sup>1)</sup>.

Prin urmare, nu e întemeiată obiecția adusă lui Kant că el s'ar îndepărta de ceea ce știm prin conștiința reală. Dar el constată că, prin această conștiință, noi afirmăm sau încercăm a afirma și adevăruri. Adevărul astfel afirmat și spre care aspirăm nu mai e însă subiectiv, ca toate fenomenele conștiinței reale; el este unul și nu poate fi în principiu deosebit după diferitele conștiințe individuale: el trebuie să fie același pentru toți. În acest sens, el există, pentru că altfel nu am mai încerca a cunoaște nimic, și el e general, pentru că spre el tindem la fel toți, atunci când încercăm a cunoaște ceva. De aceea, conștiința lui e numită de Kant „conștiință în genere” (*Bewusstsein überhaupt*)<sup>2)</sup>. Această conștiință în genere nu apare dar cu o realitate deosebită, suprapusă conștiinței umane individuale, ci e una din caracteristicile acesteia. Ea reprezintă însăși directiva obiectivă a actelor noastre de cunoaștere<sup>3)</sup>. Ea nu mai trebuie dovedită, pentru că existența unui

sub numele *Opus postum* (*Kantstudien, Ergänzungshefte No. 50, 1920*).

1) E de notat că Rădulescu-Motru opune imanentului transcendentalul, așa cum am văzut, pe când pentru Kant, imanentul e opus transcendentalului și nu transcendentalului.

2) „Conștiința în genere” nu e pomenită în prima ediție a *Criticii Rațiunii Pure*; ea e odată menționată în a doua ediție și de patru ori în *Prolegomenene la orice metafizică viitoare*. (H. Amrhein, *Kants Lehre von Bewusstsein überhaupt, Kantstudien, Ergänzungsheft No. 10, 1909, pag. 49-56*). E caracteristic însă cum Kant o înlocuiește în ediția a doua cu „Conștiința obiectivă”.

3) Au fost, într'adevăr, unii interpreți care au identificat conștiința în genere cu conștiința psihologică, cu conștiința empirică individuală. Dar

adevăr obiectiv spre care tindem în mod real prin eforturile cunoștinței noastre este evidentă de la sine și e presupusă în însăși definițiunea cunoașterii: altfel nici o cunoaștere, nici o încercare de a ști ceva, nu ar mai avea sens.

Afirmarea kantiană a „conștiinței în genere” nu trebuie prin urmare luată în sens ontologic obișnuit. E vorba de rațiune, de adevărul care, posedând necesitate intrinsecă, se impune oricărei ființe cugetătoare capabile a-l înțelege, fie om, fie orice altă ființă de acest fel. Rațiunea nu există de sine stătătoare în vre un fel oare care înainte de om și de conștiința lui, nici în timp și nici aiurea de cât în această conștiință: numai prin conștiința noastră îl putem descoperi. Kant pornește de la cunoștința noastră reflexivă, fie ea științifică sau morală, fie ea în fapt greșită sau adevărată, și o supune unei analize pe care el o numește în concluzia *Criticei Rațiunii Practice* o analiză analoagă cu cea chimică: scopul său e de a distinge în ea ce e permanent și rațional, adică „pur”, nu ceea ce poate prinde ea la un moment dat din realitate; în felul acesta el determină cum putem noi căuta ceva ca adevărat și obiectiv și nu ce găsim astfel în diferitele momente ale cercetării întreprinse.

Cunoștințele noastre psihologice, ca și cele pe care le putem dobândi despre natura externă, sunt tocmai *ceea ce* putem obține la un moment dat prin acest procedeu, iar nu cum obținem aceasta. A le lua ca punct de plecare, așa cum ele se prezintă azi minții noastre, e a vedea numai produsul pasiv și trecător al procedurii însuși. De aceea Kant, în repetite rânduri, deosebește metoda sa, care e obiectivă și pe care o numește *transcendentală*, de metoda empirică și, cu toate că uneori el însuși cade în greșala pe care caută să o evite, el ne atrage cu insistență atenția că metoda sa nu e în acest sens una psihologică. Psihologismul lui Fries, ca și al lui Wundt, în interpretarea doctrinei kantiene nu se poate menține. Dacă privim gândirea ca un element curat psihologic, ca un datum experimental de cercetat în desfășurarea lui causală, nu mai găsim de cât subiectivul și vremelnicul: toate contradicțiile relevate de Rădulescu-Motru în gândirea lui Kant sunt atunci întemeiate. Aceasta a fost de altfel admirabil pus în lumină de un mare număr de autori. Datele psihologiei

---

acest fel de a o înțelege e azi părăsit. Alți interpreți i-au atribuit o existență transcendentă, considerând-o ca o entitate supraindividuală; Windelband, Rickert și școala lor au fundat pe ea o filosofie a valorilor. Dar Kant nu s'a gândit a-i da un sens transcendent. Pentru neokantienii din școala dela Marburg conștiința în genere e o valoare, o ordine logică în opoziție cu ordinea subiectivă. Dacă ea e astfel ordinea logică, găsim în ea apersepsiunea transcendentă, cunoștința obiectivă. Altă interpretare nu e posibilă.

propriu zise, ca și de altfel datele, întotdeauna și ele provizorii, ale științelor exacte, trebuie excluse ca puncte fixe de bază din metoda kantiană. Pozitivismul empiric, fie și cel psihologic, este o concepție cu totul alta decât aceea a lui Kant. Acest cugetător se întreabă tocmai între altele în ce constă experiența însăși, de la care pozitivismul pleacă fără a permite discutarea ei.

Din punctul de vedere empiric și istoric, care nu este prin urmare acela a lui Kant, gândirea omenească este supusă de sigur unei evoluții fiind totodată produsul cauzal al unei evoluții. Dar adevărul nu se poate subordona evoluției empirice. Evoluția e pentru noi azi un fapt constatabil. Această evoluție este *ceea ce* gândim noi azi ca adevărat. Problema e însă cum și prin ce procedeu logic, gândim chiar și evoluția ca adevărată sau eventual ca falsă. Evoluția e un *obiect* de gândire ca oricare altul, ca și energia de altfel; ea presupune prin urmare gândirea ca o funcțiune rațională care o „pune” ca obiect. A porni de la faptul evoluției spre a explica gândirea este astfel o imposibilitate. A considera gândirea ca o simplă realitate constatabilă în mod empiric, ca simplu *obiect* de gândire, în loc de a o lua în sensul ei superior de activitate rațională care ne face să descoperim asemenea *obiecte*, este o contradicție. Căci nu putem descoperi nici un obiect de gândire, nu putem constata nimic, fie chiar pe cale empirică-experimentală, de cât prin gândirea însăși. Evoluția ca și energia, sunt și ele, ca tot ce constatăm prin cunoașterea noastră, un produs al gândirii, adică al activității de cunoaștere. Problema este tocmai de a cerceta această activitate de cunoaștere în ea însăși.

Kant nu încearcă dar principial a dovedi adevăruri științifice universale și necesare, ci numai principiile universale și necesare ale adevărilor științifice, ori care ar fi acestea.

Asemenea principii nu pot fi manifestări empirice și cunoștințe ale sufletului nostru<sup>1)</sup>, manifestările de acest fel fiind întotdeauna relative, ci sunt însăși condițiile cunoașterii obiective în genere și tot astfel prin urmare și ale cunoașterii acestor manifestări empirice ale sufletului. Adevărul nu apare dar, nici ca planând ca o realitate constatabilă, ea însăși empirică, pe deasupra omului, în loc sau timp, nici ca aflându-se ca fapt constatabil în sufletul omului: ar fi prea ușor atunci de a-l descoperi; el se arată numai ca întrezărirea unei pure direcții spre care cunoștința noastră reală se îndreaptă în mod necesar, ori de câte ori noi vrem să fim obiectivi în cunoașterile noastre. Aceasta nu infirmă existența erorii în cunoștințele noastre reale, ci din contra o așează ca ceva necesar care trebuie întrecut; cunoștințele noastre reale sunt în acest sens

1) Elemente de Metafizică, pag. 65.

relative și se îndreaptă spre un ideal inaccesibil, ele trebuie neconținut depășite și sunt astfel întotdeauna relative.

Iată de ce Kant nu avea nevoie să definească conștiința reală, conștiința noastră psihologică, cu elementele ei: aceasta e, întocmai ca și obiectele din natură externă, ceva *cunoscut* în mod empiric. Problema lui era alta: cum e posibil a *cunoaște* cunoscutul, ori care ar fi el. Nu ce constatăm, dar ce e constatarea însăși. Completarea filosofiei lui Kant nu poate deci veni de la psihologia propriu zisă.

În aceste condiții, „conștiința în genere” nu poate fi considerată la Kant ca „deslipită” de viața reală. O descoperim în orice conștiință rațională reală, dar nu ca unul din elementele ei empirice, ci sub aspectul superior al modului cum noi aspirăm a cunoaște ori și ce, a cunoaște chiar și conștiința noastră reală ea însăși.

Negreșit, actele noastre de cunoștință pot fi considerate și ele ca obiecte de studiu pentru psihologie, ca elemente date ale conștiinței noastre psihologice; dar, în acest caz, le privim ca simple fenomene empirice, și, pentru aceasta, cugetul nostru le supune, cum supune și fenomenele naturei, legii prin care realitățile se determină în mod constant unele pe altele. Ele sunt atunci cercetate numai ca „obiecte” de cunoștință, produse ale „cunoașterii” ca act și, într'un asemenea caz, cunoașterea rațională în sine scapă cercetării. Kant studiază în principiu numai această cunoaștere și nu ce ajungem a cunoaște empiric prin ea, în viața reală și istorică, la un moment dat. În aceasta consistă metoda lui proprie, metoda transcendentă. Nu e vorba de anume adevăruri, despre care știm azi fără îndoială că omul le cunoaște întotdeauna numai în mod fragmentar și relativ, ci de criteriul însuși al adevărului ca metodă a căutării adevărului, metodă sau procedeu care nu poate fi, prin definiție, de cât la fel în ori ce ființă rațională și care singură este dar universală și necesară.

Numai prin activitatea spontană a cunoașterii impresiile se leagă între ele. Această activitate e *a priori* și ea unifică diversitatea. Numai ea poate explica modul cum impresiile se împreunează. Altfel, așa zisele „afinități” de împreunare ale cunoștințelor noastre ar rămâne o simplă afirmare și un mister de neînțeles, pe care tocmai Kant își propune să-l lumineze. De aceea, din doctrina kantiană se desprinde ideea că totul se formează prin judecată, adică prin relații, și Kant caută să lămurească anume prin ce mecanism rațional activ aceste relații se formează și se închiagă obiectiv între ele. Nu e, în aceasta, o cercetare pur formală, a relațiilor și a judecăților prin care noi le gândim, cum o face logica formală, ci e cercetarea izvorului însuși al ori cărei cunoștințe posibile și deci și al oricărei realități sau al legilor realităților.

Iată de ce eul cunoscător, din teoria apărcepției, eul numit



de Kant transcendental, este identic cu sine: el reflectează însăși activitatea rațională de cunoaștere obiectivă prin care se unifică și se identifică diversitatea lucrurilor între ele și prin care cunoaștem chiar și eul nostru empiric. Identitatea eului în a percepția kantiană e *a priori*: nu avem cum o căuta în experiență. Deducția transcendentală a lui Kant cercetează *quid juris*, nu *quid facti*. Eul empiric este așa dar cu totul altceva de cât eul transcendental. El este fluent și neîncetat în schimbare. Eul empiric, ca obiect de cunoștință, poate apărea uneori în realitate ca neidentic cu sine și putem astfel constata în psihologie dedublări și chiar multiplicări ale aceleiași personalități. Dar chiar această multiplicare presupune postulatul că, sub o anume formă, personalitatea e una. De altfel, fiecare din aceste personalități nu poate să nu se recunoască în mod rațional identică cu sine, cel puțin în clipa în care omul e capabil de cunoaștere și în măsura numărului de cunoștințe în care el se poate astfel recunoaște.

Prin această identificare, fiecare din noi prindem orice cunoștință ca a *noastră*: ori ce gând este *al meu*. Dar acest cuvânt are un dublu înțeles. Dacă fiecare cunoștință e socotită ca un simplu fenomen de fapt care se petrece în conștiința mea reală și o constat ca atare, nu mai e vorba în mod propriu de un *posesiv*, ci numai de o constatare a unei părți dintr'un tot, la fel cunoscut în mod empiric sub forma conștiinței mele psihologice: e un *quid facti*, „Posesia”, propriu vorbind, are un alt sens, — *quid juri*, — și reprezintă o atribuire rațională nu eului empiric, ci eului cunoscător care e cu totul altceva<sup>1</sup>).

Legea activității energiei este astfel ea însăși o lege cunoscută ca și aceea a ireversibilității evoluției. Acestea sunt legi științifice ca și oricare altele: le cercetăm și le dovedim numai prin activitatea gândirii. Nu le-am putea afirma fără gândirea însăși. Problema kantiană nu poate găsi așa dar o soluție în pura afirmare a legii unității energiei reale sau în aceea a ireversibilității evoluției în natură, ci în însuși modul cum le poate dovedi și produce activitatea gândirii obiective. De ce unitate în energie? De ce unitate în natură? De ce ireversibilitate în desfășurarea formelor reale de energie? De ce energia însăși ca explicare a fenomenelor? Natura, sub toate aspectele ei interne sau externe, apare ca diversă, ca un flux de schimbări neîncetate. Unificarea nu poate fi datorată de cât tocmai activității raționale a gândirii. Tot asemenea ireversibilitatea nu se poate concepe de cât prin raportul de la parte la totalitate, cum observă cu adâncime Rădulescu-Motru, adică prin finalitate: dar aceasta e pusă tocmai de activitatea rațională a gândirii, prin adaptarea părții și a totului într'o

1) Aceasta se vedește clar în drept și în morală dând naștere noțiunilor de persoană și de răspundere.

unitate. Unicitatea lucrurilor, ca și elementele lor generale, sunt numai rezultatul activității gândirii prin procesul ei specific creator, cu dublu aspect, de unificare și diferențiere. De aceea, cu drept cuvânt, arată Rădulescu-Motru, că și dualismul kantian, recunoscut prin afirmarea lucrului în sine ca și prin aceea a opoziției între determinism și libertate, trebuie depășit, dar nu prin suprimarea unuia din termenii problemei ci prin o „rațiune logică”<sup>1)</sup>. O asemenea rațiune logică reprezintă însă chiar activitatea gândirii, e *gândirea* care în ea însăși nu poate fi de cât liberă, spre deosebire de *ceea ce* ea gândește ca *gândit* și astfel devenit pasiv: ceea ce gândirea gândește este întotdeauna determinat, tocmai prin faptul că este astfel *gândit*.

Activitatea gândirii nu poate fi dar privită prin prisma evoluției temporale. Ea nu *începe* în sine la un moment dat decât numai ca fenomen psihologic empiric; de aceea ea nu e nici produsul fizicului, cum nici fizicul nu e produsul ei empiric. Prin faptul gândirii se îmbrățișează și se domină însuși timpul în toată desfășurarea lui posibilă; gândirea însăși îl concepe ca un act de cuget rațional, sub toate formele lui, și tot ea așează astfel fenomenele la un anume moment determinat al evoluției reale, pe care, și pe aceasta, ea și-o concepe. Prin urmare, gândirea e, în mod rațional și bine înțeles nu spațial, deasupra evoluției reale temporale. În felul acesta, ea nu poate fi ea însăși o realitate temporală și nu trebuie înțeleasă în sens ontologic, ca ceva real cunoscut, ci numai ca rațiune care cunoaște sau, spre a întrebuița expresia școlii neokantiene de la Marburg, ca metodă. Nu poate fi dar vorba aci de un paralelism sau de un epifenomen, cum pe dreptate observă Rădulescu-Motru, ci de două puncte de vedere cu totul deosebite; atât că, prin paralelismul și epifenomenismul pe care le înlătură psihologia nouă, ea înțelege realități empirice sufletești în comparație cu cele ale naturii moarte, pe când, pentru doctrina kantiană, și unele și celelalte sunt numai obiecte ale cunoașterii, problema lui Kant fiind cum le cunoaștem<sup>2)</sup>.

1) Elemente de Metafizică, pag. 181.

2) Actul de cunoaștere nu presupune prin urmare ca dat dinainte obiectul său, pe care-l prinde și îl contemplează; realitatea nu se dedublează astfel în cursul evoluției în o serie de subiecte și obiecte paralele și distincte, așa cum cred chiar unii autori recenți, de exemplu G. Alexander (Space, Time and Deity, 1920, II).

Aceasta ar fi a rămâne la concepția cunoștinței-ogîndă, așa de sugestiv și de temeinic combătută de Rădulescu-Motru. Tot asemenea este o greșală a crede, cum face bunioară Whitehead, că subiectul nu ar fi de cât un simplu moment empiric actual, obiect de experiență, în măsura în care percepe („a percipient event”), și că formula subiect-obiect ar conduce la solipsism, în timp ce realitatea nu ne-ar revela raportul subiect-obiect de

Iată cum ajunge Kant să facă deosebirea între elementele necesare și universale ale cunoașterii și între cele individuale. Sensul concepției lui nu stă în afirmarea unor adevăruri necesare și universale prinse odată pentru totdeauna de conștiința noastră reală, ci numai în cercetarea elementelor universale și necesare aflate în afirmările prin care noi tindem prin eforturi succesive spre un adevăr total, adevăr pe care nu-l putem prinde niciodată în integritatea lui. Arătarea kantiană a mecanismului a priori al cunoașterii adevărului cuprinde astfel de la sine o *direcție*, deci un finalism: aceasta se manifestă printr'un *Sollen* spre care trebuie să se îndrepte *Sein*.

De altfel, făcând această deosebire între universal și individual, Kant a fost în cele din urmă conștient că și pentru individual se pune o problemă similară. Pe aceasta din urmă el a încercat să o rezolve în *Critica puterii de a judeca*, apelând de astădată direct la noțiunea de *finalitate*.

Finalitatea pusă prin judecata reflexivă desăvârșește astfel concepția; iar judecata logică în genere, activă și spontană, ca o *relație* care se fundează pe sine, ca o corelație între termeni, se descopere a fi la baza întregii filosofii a lui Kant.

Intreaga realitate cunoscută, tot ce e *Sein*, apare ca o desfășurare prin *Sollen* într'o anume direcție și ca un produs al judecății, adică al rațiunii, dar, bine înțeles, al unei judecăți obiective, realizată după legile rațiunii însăși.

În însăși *Critica Rațiunii Pure* se arată că, prin judecata care e generatoare a rațiunii, rațiunea pură propriu zisă (*Vernunft*) cu ideile ei regulatoare, are un rol dominant, că astfel fiecare lucru se află în relație cu *totalitatea*, afirmându-se tocmai finalitatea.

Iar filosofia practică a lui Kant este tot asemenea o afirmare, încă mai accentuată, a acestui rost al finalității.

Omul, ca ființă rațională, apare astfel ca scopul întregii naturi.

Nu suntem prea departe de monada lui Leibniz, considerată ca o oglindă vie a ordinii universale pe care ea aspiră a o înțelege; cu o deosebire însă, pe care ultimele lucrări ale lui Kant au pus-o într'o lumină încă mai puternică, cu deosebire că acea ordine universală nu e străină de rațiune, ci e însuși produsul rațiunii obiective considerată ca activitate creatoare. Timpul rațional din *Estetica transcendențială* a lui Kant e așa

---

cât ca o realitate experimentală printre altele de acelaș fel (*Science and the modern World*, 1927, ed. 2, pag. 86 et. s., pag. 118). Tot astfel gândirea este de sigur un proces constant de formare și transformare desfășurat ca obiect empiric în timpul științific, cum afirmă **John Dewey** (*Reconstruction in Philosophy*, 1920, pag. 96; *Experience and nature*, 1925, pag. 158), dar ea nu este numai atât, pentru că acest obiect empiric e prins prin însăși gândirea.

cum e numai pentru că e privit ca formă măsurabilă a datelor sensibile; prin finalitate, însă, se poate spune că doctrina lui Kant introduce un altfel de timp<sup>1)</sup>. Natura internă și externă se arată ca dominată de legi în care fenomenele se înlănțuiesc cu determinare cauzală unele pe altele; dar, după cum arată Kant de la început în *Fundarea Metafiziceii Moravurilor*, numai raportul ei față de ființe raționale considerate ca scopuri ale ei permite a o înțelege în unitatea ei totală și sistematică: de aci și obligația practică de a face totul ca și cum regnul naturei ar trebui să fie în armonie cu regnul ideal al scopurilor sistematizate. O asemenea înțelegere totală și dintr'odată nu e însă realizabilă pentru oameni, ci ea ar fi posibilă numai pentru o ființă ideală, similară personalității perfecte a lui Rădulescu-Motru, ființă care ar actualiza dintr'odată toată finalitatea și pentru care totul ar putea fi cunoscut în mod direct. Cunoștințele noastre reale în viața istorică, și cu ele realitățile ele însele, merg spre o neîncetată întrecere pe sine, care dă un sens ideii de progres.

Cu această perspectivă în înțelegerea doctrinei kantiene suntem care așa departe de unele afirmații fundamentale ale lui Rădulescu-Motru?

Autorul român constată că în cursul evoluției de fapt și al mersului de fapt al energiei, așa cum le înțelegem noi azi în realitatea empirică, s'a produs la un moment dat, prin înlănțuirea cu trecutul, *ceva nou*; acest *ceva* reprezintă o treaptă majoră de realizare a țintei evoluției universale: anume omul așa cum îl cunoaștem în noi, adică cu puțința reflexivă a conștiinței noastre, spre deosebire de cea a animalului. Această reflexiune a conștiinței noastre pune pe de o parte postulatul uniformității naturei și pe de alta idealul spre care ea tinde prin libertate. Reacțiunile noastre nu mai sunt o simplă adaptare utilitară la mediul prezent: ele se dezvoltă după un plan propriu, zice Rădulescu-Motru, printr'o convergență spre o anume țintă. De aceea mintea noastră caută, atât în cunoaștere cât și în acțiune, o unitate superioară, pe un plan logic: acesta este și efortul filosofiei. Personalitatea trebuie să fie cât mai „armonică”. În mijlocul veșnicei scurgeri din conținutul schimbător al conștiinței, se impune astfel unitatea fixă a gândirii cu funcțiunea ei unificatoare: convingerile care apar în noi nu sunt însă puncte stabile, ele sunt supuse unei neconținute verificări și apar prin urmare ca elemente labile pe linia evoluției în efortul ei spre idealul intangibil al unei cunoștințe universale și necesare. Conștiința noastră, ca activitate de cunoaștere, își făurește astfel un *ideal* spre care aspiră și spre care împinge activitatea noastră creatoare. Activitatea e atunci creație, pentru că acest ideal nu mai e produsul experienței, după cum el nu este

1) „Ambiguitățile conceptelor reflexiunii” o dovedesc între altele.

nici arbitrar. Aşa cum îl avem în realitate la un anumit moment dat, el este fără îndoială explicabil prin ambianţă şi trecut. Dar el nu e numai atât. El e o directivă spirituală care cuprinde neîncetat imboldul de a se întrece pe sine. Această directivă reprezintă o finalitate unitară care e obiectivă şi se impune minţii noastre. Ea reprezintă astfel o unificare raţională. Este sigur că evoluţia într-un câmp e realizată impune directiva începută; dar aceasta nu se poate datora de câmp finalităţii idealului. Realizarea deplină a acestei directive nu e însă în putinţa noastră, ci numai în aceea a unei fiinţe ideale inexistente; e spiritul care ar cunoaşte structura definitivă a ştiinţei, adică ar poseda în întregime şi în tot felul adevărul: dar o asemenea cunoştinţă e în afară de ori ce realitate şi ar presupune oprirea evoluţiei însăşi. Prin acest ideal, prin simţirea lui, se obţine vocaţia, care face astfel pe individul de elită să se simtă ca o parte necesară a totului şi-i dă în gradul cel mai înalt o responsabilitate. Prin descoperirea în noi a idealului, se pun bazele experimentale ale metafizicei.

Intocmai la fel, Kant descoperise în conştiinţa noastră elementele care servesc de directivă permanentă şi necesară în orice cunoaştere posibilă. Intocmai la fel, el a dedus de aci o schiţare a „metafizicei naturei”, că şi a „metafizicei moralei”.

A simţi însă directiva însăşi a idealului, spre deosebire de ceea ce considerăm în fapt la un moment dat ca un ideal al nostru, este altceva de cât a cunoaşte date empirice; este a concepe altfel timpul de cât ştiinţa exactă, a-l concepe anume ca destin. Noi izolăm datele empirice fiecare în parte, le scoatem cu mintea din fluxul progresului şi abstragem astfel din ele ceea ce ne pare repetibil, constituind ştiinţa. O asemenea ştiinţă, cu posibilitatea repetiţiei empirice a unor fapte izolate, nu se poate întemeia de cât pe conceperea matematică a timpului, bazată pe identitatea mecanică; prin ea timpul devine linear, el se poate subîmpărţi în elementele liniei care-l reprezintă şi el se poate măsura: reversibilitatea lui se pierde printr-o operaţie de artificiu. Din contră, dacă fiecare element este pus în corelaţie cu totalitatea, dacă ajungem să ne dăm seama de ceea ce simţim direct ca trăit sub forma unui total care-şi are finalitatea şi deci direcţia lui inerentă spre ideal, timpul apare, ca şi în concepţia duratei bergsoniene, ca ireversibil, fiind un imbold neîncetat spre ţinta finală spre care totul tinde. Timpul apare astfel legat de ceea ce se poate numi destinul.

Iată cum şi pe ce baze Rădulescu-Motru a fost adus, pornind de la evoluţia energiei ca de la un fapt, să cerceteze în cele din urmă problema timpului trăit, adică a viitorului, a Destinului. Aceasta era o fatalitate pentru gândirea filosofului nostru, o fatalitate impusă tocmai de adevărata perspectivă kantiană. Cugetătorul român a simţit-o chiar şi împotriva empirismului scientist şi a psihologismului de la care a pornit.

Noua lucrare a lui Rădulescu-Motru reprezintă precizarea, sub o formă cu totul nouă și științifică, a acestui adaos.

În această lucrare, autorul a ținut să reamintească principiile personalismului energetic, accentuându-i nuanțele; el a făcut și o nouă excursie în domeniul istoriei filosofiei cu o sugestivă trecere în psihologia de azi. În special se vede cum concepția lui Rădulescu-Motru a ajuns să se despartă de aceea a lui Wundt. Nu ne vom ocupa însă de aceste laturi ale noii scrieri; în privința lor, citirea textului e necesară și ea răsplătește cu prisosință pe acel care o face. Ne interesează aci mai ales altceva: să urmărim mai departe, în măsura posibilului, linia pe care am desprins-o din compararea gândirii cugetătorului român cu aceea a lui Kant.

Timpul științific, așa cum apare în *Estetica transcendentă* a lui Kant, este o cronometrare, o măsurătoare lineară în vederea prevederii fenomenelor considerate sub aspectul lor fizic, identic cu sine. Spre deosebire de acest timp Bergson ne-a desvăluit durata trăită, ca un avânt intern și esențial spre altceva. Am văzut cum Rădulescu-Motru dovedește că în timpul acesta trăit există finalitatea universală și cum autorul se integrează astfel în rostul perspectivei kantiane.

În aceste condiții, finalitatea se opune cauzalității mecanice, pe care o domină, și ea se confundă cu vechea intuiție a destinului<sup>1)</sup>. Măsurătoarea este numai un mijloc, nu scopul însuși al vieții. Nu există dar de cât un singur timp real, acela care este trăit. Acest timp este un ritm individual al fiecărei vieți în parte: fiecare vieată își are legea ei proprie. Pe baza timpului omogen matematic nu se poate explica împrejurarea că mai multe fapte sufletești se petrec de odată, avându-și fiecare timpul său diferit<sup>2)</sup> și că ele constituie astfel, în fiecare suflet individual, părți de personalitate, ale căror „melodii kinetice”, deși deosebite, formează componentele unei manifestări totale<sup>3)</sup>. Nu numai fiecare individ om, dar și fiecare clasă socială, fiecare popor, fiecare rasă își are astfel originalitatea profundă proprie, întemeiată pe o simțire proprie a timpului, cu un alt *tempo* de desfășurare. Există pentru fiecare substanță sufletească, o ordine rațională de realizare; această ordine se desfășoară spre o finalitate, care se manifestă și în substanța materială, dar care e mai pronunțată în cea sufletească<sup>4)</sup>.

Destinul este timpul real și individual el însuși, cu direcția spre care se îndreaptă în fiecare din noi. În acest sens, destinul

1) Timp și Destin, pag. 8.

2) Comp; I. Gherea, *Le Moi et le Monde*, București, 1938, precum și expunerea noastră, *Filosofia D-lui Gherea*, Revista de Filosofie. No. 3-4, 1939.

3) Timp și Destin, pag. 18-19.

4) *Ibidem*, pag. 175.

este aceea ce trebuie să se întâmple după legea imanentă de finalitate a fiecărei substanțe sufletești, iar nu după legile mecanice. Vieța de pe pământ, mai ales cea sufletească, nu este o mașinărie de ceasornic, ci o potențialitate care se înfăptuiește în realizări multiple, în scene de destin<sup>1)</sup>. Destinul stă în legătură cu desfășurarea universală, care aduce la lumină corelații de unități organice, din ce în ce mai apropiate de o personalitate cât mai armonică: el reprezintă tragedia umanizării vieții pe pământ și se îndreaptă neconținut spre finalitatea universală.

Nu înseamnă oare aceasta, că, în concepția lui Rădulescu-Motru, destinul e comandat de idealul obiectiv considerat ca o direcție de desfășurare?

Dar întrebarea mare este dacă noi ne putem prevedea și fără destinul: aceasta e problema pe care o sugerează autorul.

Nu poate fi tăgăduit că destinul se realizează pe baza ambianței și a trecutului. Timpul matematic, pe care se întemeiază explicarea mecanică, ia naștere în matricea intuiției destinului. Explicarea cauzală mecanică nu este aci suficientă. Nu este suficientă, pentru că vieța se îndreaptă spre o finalitate și finalitatea scapă explicării și măsurătoareii mecanice prin timpul matematic. Rămâne astfel un element fără determinare precică în făurirea viitorului. Acest element e datorat *direcției* condiționărilor în care legile cauzale se realizează<sup>2)</sup>. Presimțirea destinului este anticiparea devenirii universale<sup>3)</sup>. Totul e să știm cum poate fi cunoscută și apoi influențată această direcție.

Dacă, în fiecare unitate de vieță, individuală sau socială, se ascunde legea ei individuală de realizare<sup>4)</sup>, atunci în această lege și numai în ea putem citi ceea ce se poate citi dinainte în destin. Pentru aceasta, însă, nu trebuie uitat că, în destin individualitatea sufletească a omului și mai ales a poporului este luată ca o expresie a vieții lui totale sufletești. De aceea, de altfel, timpul matematic nu e aci aplicabil. Prevederea după legea individuală este o prevedere de *finalitate*, iar nu o prevedere de oră fixă. În acest sens, piedicile puse înaintea destinului sunt numai provocări care-l întârzie; linia lui rămâne neschimbată. Nu putem calcula matematic și exact *când* se va realiza destinul fiecărui din noi, dar el vine de la sine.

Aceasta nu însemnează însă că știința modernă este falimentară și că ar trebui înlocuită cu misticismul. Destinul atrage pentru noi îndatorirea de a cerceta din nou problema prevederii în lumea viețuitoarelor și această prevedere nu se poate face fără cunoștința cât mai amănunțită a condițiilor de fapt, prin mijloacele științei. Căci de la situația prezentă, datorată energiei

1) Ibidem, pag. 208.

2) Ibidem, pag. 39.

3) Ibidem, pag. 141.

4) Ibidem, pag. 151.

universale, destinul pornește spre a se realiza în viitor, în conformitate cu direcția începută.

În destin, mintea omenească și-a reprezentat întotdeauna neprevăzutul. Dar nu orice neprevăzut. Simpla întâmplare n'a fost luată ca destin. Destinul e o ordine de necesitate deasupra oricărei alte ordine găsite de știință. O astfel de ordine, ca orice ordine necesară, nu poate rămâne în vecii vecilor necunoscută. Dar, în lumina științei actuale, vechile prejudecăți sunt înlăturate. În primul rând, vechea prejudecată a determinismului universal, care arunca în domeniul iraționalului tot ce nu se potrivește cu legile de echivalență cauzală.

Ne aflăm așa dar în fața unei alt fel de prevedere, bazată pe finalitate și prin urmare pe cunoașterea *totalității*. E vorba de prevederea care e scoasă din dependența în care stau părțile față de totalitate și care joacă azi în știință un rol tot așa de important ca și prevederea cauzală de succesiune. Dar totalitatea nu poate fi cunoscută de noi de cât numai ca idee formală, după expresia lui Kant, și nu în întreg conținutul ei real. De aceea, o asemenea prevedere poate da numai o directivă necesară, dar nu o precizare a timpului exact și a modului determinat cum această directivă se va realiza neapărat odată.

Căci, în cunoștința matematică, omul prevede mersul unor fapte în care activitatea sa proprie e fără amestec. Este vorba aci de obiecte ale activității de cunoaștere, desvestite de ori ce vestigii ale activității însăși. În felul acesta, faptele cunoscute ajung a fi considerate printr'o simplă abstracție ca repetibile, adică reversibile, în timpul rațional: această reversibilitate singură face posibilă, prin mijlocirea unui artificiu, măsurătoarea precisă și deci prevederea în științele exacte. Din contră, fiecare clipă trăită are, ca atare, o semnificație valabilă pentru o singură dată. Unitatea de măsură precisă, a timpului rațional, nu există. De aceea, tipuri după tipuri sufletești se perindă, unele după altele, fără ca două să fie la fel. Iar destinul este tocmai desfășurarea mănunchiului de posibilități cu care o conștiință vine pe lume, desfășurare care se face conform legii individuale a acelei conștiințe și care e prin urmare unică pentru fiecare.

Dar rolul conștiințelor noastre nu e numai pasiv, cu fața îndreptată spre trecut. Ea e dotată cu *anticipațiuni spontane*, așa cum am arătat mai sus. Ea este deci creatoare, creatoare și a destinului propriu. Totul se îndreaptă spre o finalitate: în această desfășurare, conștiința, prin propria ei activitate specifică, ajută înlăturarea evoluției spre ținta ei și o ajută prin puterile pe care singură și le pune în mișcare. De aceea, întreaga activitate culturală a omenirii și a fiecărui popor se face într'o direcție care presupune încrederea că conștiința își



făurește singură destinul<sup>1)</sup>. În latura științifică ea crează mereu știință. În latura frumosului ea realizează opere de artă. În latura etică ea își impune directiva propriei sale conduite în legătură cu finalitatea totală pe care o simte în sine, ca „idee”, și procede la educație, realizând instituții politice.

Organele corporale sunt în adevăr corporale, dar ele sunt totodată energii vitale. Ele posedă posibilități noi de realizare. Conștiința omenească își exercită astfel înrâurirea. E adevărat că, dacă n'ar fi funcțiile sistemului nervos, n'ar fi memorie și ereditate. Dar aceasta nu înseamnă cătuși de puțin, că materia nervoasă crează memoria și ereditatea, și încă mai puțin conștiința, tipul de suflet și de cultură, ci înseamnă numai că ea este un instrument dinamic pus la dispoziția vieții de conștiință și formând o unitate cu structura acesteia<sup>2)</sup>.

Făurirea destinului nu este însă tot una cu înfăptuirile practice pe care le dobândim prin realizările științei experimentale. Se poate spune că acestea sunt utilitare, pe când făurirea destinului este în afară de ori ce utilitate imediată, cum e idealul însuși care se impune conștiinței și care e reflexul destinului.

Făurirea destinului se reduce numai la o organizare de *posibilități* sufletești<sup>3)</sup>. În acest scop, e nevoie să începem prin a avea mai întâi o cunoștință adâncă despre natura omului și bine înțeles a societății. Dar aceasta nu e suficient. Trebuie acțiune creatoare, ca urmare a idealului de viață. De oare ce suntem nevoiți să nu pierdem din vedere cunoștința exactă a posibilităților de care dispunem, e necesar să luăm în considerare toate posibilitățile și prin urmare și aspirațiile pe care le sugerează idealul spiritual. *Destinul tocmai de acest ideal depinde*<sup>4)</sup>. E vorba de o ierarhie în care stau astfel între ele posibilitățile în desfășurarea lor<sup>5)</sup> și prin urmare pe de o parte în zadar ne-am avânta spre ideal fără să ne biziim pe ceea ce putem în realitate, iar pe de alta a ne mărgini numai la realitatea prezentă e a închide ochii în fața destinului. Arta făuririi destinului consistă tocmai în a pregăti aceste condiții optime pentru fiecare. Încercarea de a ne făuri destinul este astfel departe de a fi absurdă, dar ea e determinată de anume condiții. Ea este, într-o anumită măsură, în însăși firea aspirațiilor omenești, iar cultura spirituală a epocii noastre o încurajează în special.

Această încercare trebuie în fine să fie metodică și nu mistică. În descoperirea subită a destinului la misticul rolul principal

1) *Ibidem*, pag. 217.

2) *Ibidem*, pag. 219.

3) *Ibidem*, pag. 220.

4) *Ibidem*, pag. 227.

5) *Ibidem*, pag. 227.

il joacă întâmplarea. Întâmplarea trebuie dirijată pe căile cunoștinței raționale.

Iată cum, pentru ridicarea popoarelor și a indivizilor, rolul de seamă îl joacă selecțiunea elitelor. Faptele istorice presupun pe înfăptuitorii istorici. Prin vocația lor se actualizează posibilitățile pe care le are o grupare omenească de a-și făuri destinul<sup>1)</sup>. Dar, în privința aceasta, realizările de azi sunt de parte de ce ar trebui să fie.

„Când va veni oare și rândul secolelor mari și glorioase, pregătite mai înainte prin selecțiunea elitelor și punerea lor în valoare! Atunci, când va veni rândul acestor secole, se va putea zice că făurirea destinului a intrat cu desăvârșire sub stăpânirea rațiunii omenești. Ideal îndepărtat și poate chiar chimeric”<sup>2)</sup>. Iată cuvintele și perspectiva cu care Rădulescu-Motru își încheie noua lucrare.

Din cele expuse se vede cum Rădulescu-Motru, prin *Timp și Destin*, precizează și completează una din laturile cele mai sugestive ale doctrinei sale<sup>3)</sup>. El trece, hotărât și definitiv, dincolo de determinismul universal de la care a pornit, care domină încă în *Elemente de Metafizică* și pe care-l depășise deja în *Personalismul energetic*. Credem că din cele expuse va reeși pentru un cetitor atent că autorul nu se abate nici de această dată de la linia filosofiei kantiene. Finalismul de la baza acesteia, cu idealul pe care-l pune ca o pură directivă sub formă de Sollen, duce la conceperea destinului așa cum îl desprinde și-l descrie în mod cu totul original cugetătorul român, conturându-și din ce în ce mai desăvârșit doctrina.

Așteptăm în viitor de la Rădulescu-Motru și o determinare a Eticei în cadrul concepției lui. Știm că aci va fi o pledică mare: însăși metoda cu care s'a obișnuit autorul nostru și anume pura constatare. Etica presupune nu numai constatări, dar și justificări. Constatarea nu e tot una cu justificarea, după neuitata formulă a lui Titu Maiorescu, formulă care e un reflex al deosebirei kantiane între cunoștința teoretică și cunoștința practică. Dar justificările ele însele se pot constata în anume fel. De aceea credem în posibilitățile creatoare de Etică ale doctrinei lui Rădulescu-Motru.

Nu ne incumetăm a face o expunere a Eticei lui Rădulescu-Motru desprinzând anume părți din scrierile lui de până acum spre a le combina într'o concepție unitară. Expunerea eticei sale numai singur autorul o va putea face. Nu ne putem însă opri de a arăta oarecare sugestii pe care el ni le oferă până acum.

Să nu uităm, într'adevăr, accentul pe care Rădulescu-

1) Ibidem, pag. 129.

2) Ibidem, pag. 236.

3) Ar fi interesantă o comparare cu unele filosofii antice, apoi cu Vico și Schelling și cu autorii recenti îndreptați în aceeași direcție.

Motru îl pune pe spiritualitate ca bază necesară a acțiunii o-menești și să nu uităm modul cum concepe idealul. Prin aceasta, credem că nu suntem nici aci prea departe de Etica kantiană.

Natura și în deosebi conștiința noastră tinde spre crearea personalității cât mai armonice, spune Rădulescu-Motru. Această armonie reprezintă de sigur o ordine rațională unitară, adică tocmai idealul. În realizarea acestei ordine, omul posedă spon-taneitate, el are în conștiința lui darul anticipațiunii finalității to-tale. Prin aceasta nu se afirmă oare libertatea, fără de care nici o Etică nu e posibilă? Pe de altă parte, idealul astfel conceput nu poate fi utilitar și el se desprinde astfel ca o lege care se im-punc cu forța unui Sollen activității umane. Omul de vocație îl simte în sine ca o putere covârșitoare: dar care e omul care nu-l simte în oare care măsură prin faptul însuși al existenței con-științei sale specifice de om? Cel care se îndreaptă astfel, în înfăptuirile reale, spre idealul care îl chiamă ca un destin necesar, posedă cu adevărat libertatea. În raport cu această chemare naște și simțământul responsabilității. Libertatea devine astfel, așa cum se desprinde și din gândirea kantiană, con-formitatea acțiunii cu ordinea ideală universală, adică cu le-gile inerente ale rațiunii. Căci prevederea destinului pe linia ideală nu e o prevedere matematică, ci una condusă de legea finalității.

Morala și dreptul nu rămân astfel fără nici o bază: ele pot fi fondate și stau la temelia esenței întregii noastre vieți. De sigur, realizarea lor în viața istorică trece prin nenumărate vicisitudini și contingente. De sigur fiecare cultură, fiecare rasă, fiecare popor și chiar fiecare individ își are morala și dreptul propriu. Dar pe deasupra, idealul determină o direcție unitară care e însăși direcția finalității universale a destinului.

De aceea, găsim la Rădulescu-Motru formule ca aceasta: „destinul nu cântărește, ci justifică sau condamnă”<sup>1)</sup>. Prevederile vieții istorice, sufletești și morale cuprind în ele aceea ce *trebuie să fie* (aceea ce filosofii germani numesc *Sein-Sollen*) pe când prevederile asupra viitorului faptelor materiale cuprind numai aceea ce este (*Sein*)<sup>2)</sup>. „Prevederea asupra faptelor materiale se restrânge la aceea ce este *dut*, pe când prevederea pe baza destinului, urmează și aceea ce *trebuie să fie*”<sup>3)</sup>. De aceea, vechia *prejudecată a determinismului universal* trebuie înlăturată<sup>4)</sup> și se face astfel loc pentru ceea ce omul din toate timpurile a numit libertate și a simțit în sine ca o realitate ultimă. Direcția finalistă a condiționărilor în care legile cauzale

1) Timp și Destin, pag. 55.

2) Ibidem, pag. 35.

3) Ibidem, pag. 164. (sublinierile sunt făcute de noi).

4) Ibidem, pag. 201.

se realizează poate fi astfel cunoscută și influențată. Destinul propriu, fiecare și-l poate pregăti.

Se știe că filosofia practică a lui Kant derivă din jocul rațiunii pure, pe deasupra cunoștințelor reale experimentale, adică din dependența în care stau părțile față de totalitatea finală. Această finalitate universală spre care idealul ne îndreaptă, este tocmai aceea pe care o accentuează cugetătorul nostru. Pentru el, totul se îndrumază spre această finalitate, iar conștiința noastră, cu propria ei activitate specifică, ajută realizarea ei, prin puterile pe care le pune atunci singură în mișcare. Ea crează. Ea produce ca ceva nou știința, arta, înfăptuirile etice. Ea își impune directiva propriei sale conduite în legătură cu finalitatea totală considerată ca un ideal și de aceea ea organizează instituții de educație și instituții politice. Morala și dreptul prind astfel un înțeles superior. Dar ele nu se pot realiza de cât în măsura ierarhiei în care stau realitățile față de posibilitățile lor de desfășurare. Ele stau în aceeași legătură cu realitățile ca și destinul.

Admirabila evocare a adâncurilor vieții pe care ne-o oferă filosofia lui Rădulescu-Motru ar putea găsi astfel o nouă și rafinată desăvârșire.

Însă, chiar și fără aceasta, cugetătorul nostru înfățișează, prin tot ce a produs până acum, o doctrină originală și bine încheată.

Această doctrină este, credem, pe linia kantiană. Ea a pornit la început de la o interpretare psihologistă a vieții, care nu e imposibil să fi avut bazele ei parțiale în înfățișarea dată de la catedră de Titu Maiorescu criticismului kantian, dar care, după toate probabilitățile, și-a găsit izvorul mai apropiat în metodele lui Wundt; această interpretare s'a lărgit însă în contact cu știința pozitivă contemporană și, prin o înțelegere proprie a energiei universale, a ajuns să se prefacă, sub formă de personalism, într'un logicism obiectiv, apropiat de transcendențialismul kantian.

Teoria personalismului energetic dovedește o puternică personalitate și o vocație. Rădulescu-Motru a dat o „creație” și, în plus, ea o investimântează cu un stil de o claritate vie și o eleganță care sunt atât de greu atinse de alții în asemenea materie și prin care ne provoacă multiple ecouri de gândire, noi și neașteptate. Opera lui Rădulescu-Motru constituie astfel un produs de înaltă valoare al culturii românești, putând deveni roditoare cu adevărat, dacă va fi înțeleasă și folosită la noi așa cum i se cuvine.

MIRCEA DJUVARA

Sinaia-Cumpătul. Iulie, 1940.