

Colecția PLURAL

Coperta colecției: Silviu Lupescu
Pe copertă : Miró, *Interior olandez I*, 1928,
Museum of Modern Art, New York

Henri Bergson
La pensée et le mouvant
Librairie Félix Alcan, Paris, 1944

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. Box 266, 6600 Iași, ROMANIA

Copyright © 1995
by POLIROM Co. S.A. Iași
pentru prezenta traducere

ISBN 973-97410-3-7

Printed in ROMANIA

Henri Bergson

GÎNDIREA ȘI MIȘCAREA

Traducere de Ingrid Ilinca

POLIROM
Iași, 1995

Cuvînt înainte

Culegerea de față cuprinde mai întâi două eseuri introductive scrise special pentru ea și, în consecință, inedite. Ocupă cam o treime din volum. Celelalte sînt articole și conferințe apărute în Franța sau în străinătate, majoritatea de negăsit astăzi. Toate datează din perioada cuprinsă între 1903 și 1923. Ele abordează în principal metoda pe care ne credem îndreptățiți s-o recomandăm filozofului. Obiectul celor două eseuri introductive constă practic în căutarea originii și definirea direcției imprimare cercetării de respectiva metodă.

Într-o carte apărută în 1919 sub titlul de *Energia spirituală* reuniserăm „eseuri și conferințe” vizînd cîteva dintre rezultatele analizelor noastre. Această nouă culegere, în care se află adunate laolaltă „eseuri și conferințe” relative, de astă dată, la munca de cercetare însăși, va fi complementară celei dintîi.

Delegates of the Clarendon Press din Oxford au avut amabilitatea de a ne autoriza reproducerea în prezentul volum a două conferințe pe care le-am susținut în 1911 la Universitatea din Oxford, editate de către ei. Le adresăm pe această cale întregă noastră grațitudine.

H.B.

INTRODUCERE (PARTEA ÎNTÎI)

Creștere a adevărului. Mișcare retrogradă a adevărului

Despre precizie în filozofie. – Sistemele. – De ce au neglijat ele problema Timpului. – Ce devine cunoașterea cînd i se reintegrează considerațiile asupra duratei. – Efecte retroactive ale judecării adevărate. – Iluzia prezentului în trecut. – Despre istorie și explicațiile istorice. – Logica retrospectiei.

Ceea ce îi lipsește filozofiei în special este precizia. Sistemele filozofice nu sînt croite pe măsura realității în care trăim. Sînt prea largi pentru ea. Examinați un astfel de sistem ales cu grijă : veți vedea că s-ar aplica foarte bine unei lumi unde n-ar mai exista nici plante, nici animale, nimic altceva decît oameni ; unde oamenii n-ar mai avea nevoie să bea și să mănînce ; unde ei n-ar dormi, n-ar visa și nici n-ar bate cîmpii ; unde s-ar naște bătrîni și ar sfîrși copii ; unde energia ar urca panta degradării ; unde toate ar merge de-a-ndoaselea și ar fi cu susul în jos. Un sistem adevărat este un ansamblu de concepții atît de abstracte și, în consecință, atît de vaste, încît ar cuprinde tot ce este posibil, chiar imposibil, în marginea realului. O explicație considerată satisfăcătoare trebuie să se muleze perfect după obiectul sistemului : fără goluri, fără interstiții unde să-și facă loc vreo altă explicație. Numai ea i se potrivește acestui obiect, numai obiectul în cauză îi corespunde. Astfel ar putea fi expli-

cația științifică. Ea presupune precizia absolută și evidența completă sau progresivă. Oare am putea spune același lucru despre teoriile filozofice ?

Odinioară, ni se păruse că o anumită doctrină face excepție și, de aceea, ne atașasem de ea în prima tinerețe. Filozofia lui Spencer își propunea să ia amprenta lucrurilor și să se modeleze pe detaliul faptelor. Firește, își căuta punctul de sprijin tot în generalități vagi. Intuiam bine slăbiciunea din *Premiers Principes*. Dar ea părea să vină din faptul că autorul, insuficient pregătit, nu putuse să aprofundeze „ideile ultime” ale mecanicii. Am fi vrut să reluăm această parte a operei sale, să o completăm și să o consolidăm. Ne-am străduit pe măsura propriilor puteri. Astfel, am fost conduși în fața ideii de timp. Dar acolo ne aștepta o surpriză.

Am fost cu adevărat uimiți să vedem în ce fel timpul real, deținând rolul principal în orice filozofie a evoluției, se sustrage matematicii. Fiind esențialmente trecător, abia apare una dintre părțile sale și alta se pregătește să-i ia locul. Suprapunerea a două părți în vederea măsurării este deci imposibilă, inimaginabilă, de neconceput. Fără îndoială, în orice măsurătoare intră un element de convenție și rareori două mărimi, zise egale, pot fi direct suprapuse. Este totuși necesar ca suprapunerea să fie posibilă pentru unul din aspectele sau efectele caracteristice pentru acele mărimi : atunci, acest efect, acest aspect sînt ceea ce se măsoară. Or, în cazul timpului, ideea de suprapunere ar duce la absurd, pentru că orice efect al duratei ce ar putea fi suprapus lui însuși, fiind în consecință măsurabil, s-ar defini prin absența duratei. Din perioada anilor de colegiu, știam bine că durata se măsoară prin

traietoria unui mobil și că timpul matematic este o dreaptă ; dar încă nu remarcasem că această operație se detașează radical de toate celelalte operații de măsurare, căci ea nu se exercită asupra unui aspect sau a unui efect reprezentativ pentru ceea ce vrem să măsurăm, ci asupra a ceea ce-l elimină. Dreapta de măsurat este imobilă, timpul înseamnă mobilitate. Dreapta este gata făcută, timpul este ceea ce se face și chiar ceea ce face ca totul să se facă. Niciodată măsurarea timpului nu are drept obiect durata ca durată ; calculăm doar un anumit număr de extremități ale intervalelor sau de *momente*, adică, pe scurt, opriri virtuale ale timpului. Dacă admitem că un eveniment se va produce după un anumit timp t , înseamnă că vom fi calculat, pînă atunci, un număr t de simultaneități de un anumit fel. Între simultaneități se va întîmpla tot ce dorim. Timpul s-ar putea accelera enorm, chiar la infinit : nimic nu se va schimba pentru matematician, fizician sau astronom. Totuși, pentru conștiință (mă refer, firește, la o conștiință independentă de mișcările intra-cerebrale) diferența ar fi profundă. De la o zi la alta, de la o oră la alta, oboseala așteptării n-ar mai fi aceeași pentru ea. Știința n-are cum să țină cont de așteptarea determinată și de cauza ei exterioară : chiar atunci cînd se ocupă de timpul care se derulează sau se va derula, ea îl tratează ca și cum s-ar fi derulat deja. Este cu totul firesc să se întîmple așa. Rolul ei este de a prevedea. Știința extrage și reține din lumea materială ceea ce este susceptibil să se repete și să se calculeze și, în consecință, ceea ce nu durează. Ea nu face decît să insiste în direcția simțului comun, el însuși punct de plecare al științei ; de obicei, cînd vorbim despre timp, ne gîndim la măsura duratei și nu la durata însăși. Dar

simțim și trăim această durată eliminată de știință, dificil de conceput și de exprimat. Dacă am căuta să vedem ce este ea? Dar durata, cum s-ar înfățișa ea conștiinței atunci când aceasta din urmă n-ar vrea decît s-o vadă fără s-o măsoare, s-o surprindă fără s-o oprească, când și-ar deveni sieși obiect și atunci când, spectatoare și actriță, spontană și chibzuită, ar apropia pînă la a le face să coincidă atenția pe cale de a se fixa și timpul care fuge?

Aceasta era întrebarea. Cu ea am pătruns în domeniul vieții interioare, neabordat de noi pînă atunci. Am recunoscut cu repeziciune insuficiența concepției asociaționiste a spiritului. Comună celor mai mulți psihologi și filozofi ai timpului, concepția respectivă era efectul unei recompuneri artificiale a vieții conștiente. Oare ce ar aduce viziunea directă, imediată, fără interpunerea prejudecăților? O lungă serie de reflecții și de analize ne-a făcut să îndepărtăm una cîte una toate prejudecățile, să abandonăm multe idei acceptate altădată fără rezervă; în final, am crezut că regăsim durata interioară pură, a cărei continuitate nu este nici unitate, nici multiplicitate și nu intră în nici unul din cadrele noastre. Nimic mai firesc decît dezinteresul științei față de durată; poate că funcția ei este tocmai aceea de a ne compune o lume unde să putem eluda efectele timpului, pentru a ne face activitatea mai ușoară. Dar cum a putut filozofia lui Spencer, o doctrină a evoluției, să închidă ochii la ceea ce înseamnă înșăși schimbarea, deși fusese concepută pentru a urmări realul în mobilitatea sa, progresul său și împlinirea lui interioară?

Mai tîrziu, întrebarea de mai sus avea să ne facă să reluăm problema evoluției vieții ținînd seama de timpul real; am descoperit atunci că „evoluționismul” lui Spencer trebuia revizuit

aproape în întregime. Pentru moment, ne captiva viziunea asupra duratei. Trecînd în revistă sistemele, ne-am dat seama că filozofii nu s-au ocupat de ea cîtuși de puțin. De-a lungul întregii istorii a filozofiei, timpul și spațiul au fost puse pe același plan și tratate ca lucruri de același gen. Studiem spațiul, îi determinăm natura și funcția, apoi transferăm timpului concluziile obținute. Astfel, teoria spațiului și cea a timpului sînt complementare. Pentru a trece de la una la alta a fost suficient să se schimbe un cuvînt : s-a înlocuit „juxtapunere” prin „succesiune”. Durata reală a fost ocolită în mod sistematic. De ce? Știința o face pe bună dreptate ; dar metafizica, premergătoare științei, acționa în același fel și nu avea aceleași motive. Examinînd doctrinele, ni s-a părut că limbajul a jucat aici un rol important. Durata se exprimă întotdeauna prin întindere. Termenii care desemnează timpul sînt împrumutați din limbajul spațiului. Cînd evocăm timpul, spațiul răspunde la apel. Metafizica a fost nevoită să se adapteze obiceiurilor lingvistice, ele însele conforme cu cele ale simțului comun.

Dar dacă știința și simțul comun se pun aici de acord, dacă inteligența, spontană sau reflexivă, îndepărtează timpul real, nu cumva rolul intelectului nostru o cere? Așa ceva am observat studiînd structura intelectului uman. Ni s-a dovedit că una din funcțiile lui era tocmai aceea de a masca durata, fie în mișcare, fie în schimbare.

Este vorba despre mișcare? Din ea intelectul nu reține decît o serie de poziții : mai întîi un punct atins, apoi încă unul și încă unul. I se reproșează intelectului că între aceste puncte se petrece ceva? Imediat intercalează noi poziții, și tot așa la nesfîrșit. Își întoarce privirile de la *tranziție*. Dacă insistăm, se

descurcă în așa fel încît mobilitatea, alungată în intervale din ce în ce mai restrînse, pe măsură ce sporește numărul pozițiilor considerate, se retrage, se îndepărtează, dispăre în infinitezimal. Nimic mai normal, mai ales dacă inteligența este menită să pregătească și să călăuzească acțiunea noastră asupra lucrurilor. Acțiunea se exercită cu ușurință numai asupra punctelor fixe ; inteligența noastră caută fixitatea ; ea se întreabă unde este, unde va fi, pe unde *trece* mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare să se intereseze de durată, ea se limitează la a constata simultaneitatea a două opriri virtuale : oprirea mobilului considerat și oprirea unui alt mobil despre a cărui cursă se presupune a fi cea a timpului. Ea vrea să aibă de-a face doar cu imobilități, reale sau posibile. Să lăsăm la o parte reprezentarea intelectuală a mișcării desenate ca o serie de poziții. Să ne ocupăm direct de mișcare, s-o privim fără concept interpus : o vom găsi simplă și unitară. Să mai avansăm ; vedem că ea coincide cu una din mișcările reale de netăgăduit, absolute, produse de noi înșine. De această dată, deținem mobilitatea în esența ei și simțim că ea se confundă cu un efort a cărui durată este o continuitate indivizibilă. De cum un anumit spațiu va fi fost străbătut, inteligența, în căutarea fixității, presupune prea târziu că mișcarea *s-a aplicat* acestui spațiu (ca și cum mișcarea și imobilitatea ar putea să coincidă) și că mobilul este, rînd pe rînd, în fiecare dintre punctele drepte de parcurs. Se poate spune cel mult că *ar fi fost* dacă s-ar fi oprit mai devreme, dacă am fi făcut, în vederea unei mișcări mai scurte, un efort cu totul diferit. De aici la a vedea în mișcare numai o serie de poziții nu-i decît un pas ; durata mișcării se va descompune în

„momente” corespunzătoare fiecărei poziții. Dar momentele timpului și pozițiile mobilului nu sînt decît instantanee luate de intelectul nostru din continuitatea mișcării și a duratei. Prin juxtapunerea secvențelor se ajunge la un succedaneu practic al timpului și al mișcării adaptat la exigențele limbajului, urmînd să se conformeze cerințelor calculelor ; dar nu-i decît o recompunere artificială. Timpul și mișcarea sînt altceva.

Același lucru se întîmplă cu schimbarea. Intelectul o descompune în stări succesive și distincte, socotite invariabile. Să analizăm mai de aproape fiecare din aceste stări ; ne dăm seama că variază, ne întrebăm cum ar putea dura dacă nu s-ar schimba ? Intelectul o înlocuiește repede printr-o serie de stări mai scurte, putînd fi și ele descompuse la rîndul lor, și tot așa la infinit. Totuși, cum să nu vedem că esența duratei este curgerea și că, prin alăturarea a ceea ce este stabil, nu se va face nicio dată ceva care să dureze ? Nu stările, simple instantanee luate în cursul schimbării, sînt reale ; ci, dimpotrivă, reale sînt fluxul, continuitatea tranziției, însăși schimbarea. Cea din urmă este indivizibilă, substanțială chiar. Inteligența se încapățînează s-o considere inconsistentă, să-i asocieze un suport oarecare pentru că a înlocuit-o cu o serie de stări juxtapuse ; dar multiplicitatea este artificială, după cum artificială este și unitatea restabilită. Avem aici un neîntreput impuls către schimbare – o schimbare mereu prinsă de ea însăși într-o durată amplificată la nesfîrșit.

Asemenea reflecții iscau în mintea noastră multe îndoieli și, totodată, mari speranțe. Ne spuneam că problemele metafizicii poate nu fuseseră puse cum se cuvine, dar că, tocmai din acest motiv, nu le mai priveam ca fiind

„veșnice”, adică de nerezolvat. Metafizica datează de cînd Zenon din Elea a semnalat contradicțiile inerente mișcării și schimbării, așa cum și le reprezintă inteligența noastră. Filozofii din vechime și cei moderni s-au străduit, printr-o muncă intelectuală din ce în ce mai rafinată, să depășească și să ocolească dificultățile ridicate de reprezentarea intelectuală a mișcării și a schimbării. Astfel, metafizica a fost călăuzită spre a cerceta realitatea lucrurilor deasupra timpului, dincolo de ceea ce se mișcă și se schimbă și, în consecință, în afara celor percepute de simțurile și conștiința noastră. De atunci, ea n-a mai putut fi decît un aranjament de concepte mai mult sau mai puțin artificiale, o construcție ipotetică. Pretindea că depășește experiența; în realitate, nu făcea decît să înlocuiască experiența dinamică și deplină, susceptibilă de o aprofundare sporită, încărcată de revelații, printr-un extract fixat, secătuit, golit, printr-un sistem de idei generale, abstracte, rezultate din această experiență sau, mai degrabă, din straturile ei superficiale. Tot atît ar merita să se vorbească despre învelișul din care se desprinde fluturele și să se pretindă că fluturele zburător, schimbător, viu își găsește rațiunea de a fi și împlinirea în fixitatea membranei. Dimpotrivă, să lăsăm deoparte învelișul. Să trezim crisalida. Mișcării să-i înapoiem mobilitatea, schimbării să-i restituim fluiditatea, iar timpului – durata. Cine știe dacă nu cumva „marile probleme” de nerezolvat nu vor fi rămînînd încrustate pe înveliș? Ele nu privesc nici mișcarea, nici schimbarea și nici timpul, ci învelișul conceptual pe nedrept confundat cu ele sau considerat drept echivalentul lor. Metafizica va deveni însăși experiența. Durata se va dezvălui așa cum este ea, creație continuă, revărsare neîncetată a noutății.

Este ceea ce reprezentarea obișnuită a mișcării și a schimbării ne împiedică să vedem. Dacă mișcarea este o serie de poziții, iar schimbarea o serie de stări, timpul este făcut din părți distincte și juxtapuse. Firește, mai spunem că ele se succed, dar succesiunea lor seamănă cu aceea a imaginilor unui film cinematografic ; filmul s-ar putea derula de zece, o sută, o mie de ori mai repede fără să modifice ceva în ceea ce se derulează ; dacă ar merge infinit mai repede, dacă derularea (de acum, în afara aparatului) ar deveni instantanee, imaginile ar rămîne aceleași. Succesiunea astfel înțeleasă nu aduce nimic în plus ; mai degrabă suprimă ceva ; marchează o insuficiență ; traduce o infirmitate a percepției condamnate să detalieze filmul imagine cu imagine în loc să-l surprindă global. Pe scurt, timpul astfel imaginat nu-i decît un spațiu ideal în care presupunem că toate evenimentele trecute, prezente și viitoare sînt rînduite și, în plus, împiedicate să ni se înfățișeze în bloc ; derularea în durată ar fi tocmai această neisprăvire, adăugarea unei cantități negative. Conștient sau inconștient, așa gîndesc cam toți filozofii, de altfel în conformitate cu exigențele intelectului, cu necesitățile limbajului, cu simbolismul științei. *Nici unul n-a căutat însușirile pozitive ale timpului.* Ei consideră succesiunea drept o coexistență ratată, iar durata – ca o renunțare la veșnicie. Iată de ce ei nu reușesc, orice ar face, să-și reprezinte nouitatea radicală și imprevizibilul. Nu vorbesc numai de filozofii convinși de existența unei înlănțuiri atît de riguroase a fenomenelor și a evenimentelor, încît efectele trebuie să se deducă din cauze ; aceia își imaginează că viitorul este dat în prezent, că, teoretic, el este vizibil și, în consecință, nu va aduce nimic

nou. Dar și aceia, foarte puțini la număr, care au crezut în liberul arbitru, l-au redus la o simplă „alegere” între două sau mai multe poziții, ca și cum aceste poziții ar fi „posibili” dinainte conturați, iar voința s-ar limita să „realizeze” unul dintre ei. Chiar fără să-și dea seama, ei recunosc că totul este dat. Despre o acțiune cu totul nouă (măcar pe dinăuntru), fără a fi preexistat în nici un fel realizării sale, nici măcar sub forma posibilului pur, ei par să nu-și imagineze nimic. Totuși, așa se prezintă acțiunea liberă. Dar pentru a o percepe astfel și pentru a ne reprezenta orice creație, noutate sau imprezibilitate, trebuie să ne situăm din nou în durata pură.

Prin urmare, încercați să vă imaginați astăzi acțiunea pe care o veți îndeplini mâine, chiar dacă nu știți ceea ce veți face. Imaginația evocă, poate, mișcarea de executat; dar din cele gândite și simțite în timpul executării nu veți putea ști nimic de astăzi, pentru că starea sufletească de mâine va cuprinde toată viața trăită pînă atunci și, în plus, ceea ce va adăuga acel moment deosebit. Pentru a umple dinainte această stare cu conținutul necesar, v-ar trebui tocmai timpul de azi pînă mâine, căci n-ați putea micșora cu nici o clipă viața psihologică fără a-i schimba conținutul. Ați putea scurta durata unei melodii fără s-o denaturați? Viața interioară este însăși melodia. Presupunînd, deci, că știți ce anume veți face mâine, nu prevedeați din acțiune decît configurația ei exterioară; orice strădanie de a-i imagina dinainte interiorul va ocupa o durată și, din prelungire în prelungire, această durată vă va conduce pînă în momentul înfăptuirii actului, cînd nu mai poate fi vorba de a-l prevedea. Ce se va întîmpla dacă acțiunea este cu adevărat liberă, adică creată în momentul îndeplinirii ei

pe de-a-ntregul, atît în desenul ei exterior, cît și în colorația sa internă?

Între o evoluție ale cărei faze continue se întrepătrund printr-un fel de creștere interioară și o derulare ale cărei părți distincte se juxtapun există o diferență radicală. Am putea desface evantaiul din ce în ce mai repede, chiar instantaneu; el va prezenta mereu aceeași broderie imprimată pe mătase. Dar oricît de puțin am accelera sau încetini evoluția reală, ea se modifică, interior, cu totul. Accelerarea sau încetinirea înseamnă tocmai modificarea internă. Conținutul ei se face una cu durata.

Este adevărat că, alături de conștiințele care trăiesc durata incompresibilă și inextensibilă, există sisteme materiale deasupra cărora timpul nu face altceva decît să alunece. Despre fenomenele succesive se poate spune într-adevăr că sînt desfacerea unui evantai sau, mai degrabă, derularea unui film cinematografic. Dinainte calculabile, ele preexistau realizării lor sub forma posibililor (*les possibles*). Astfel sînt sistemele studiate de astronomie, fizică și chimie. În ansamblul său, universul material formează oare un sistem de acest gen? Cînd știința presupune așa ceva, ea înțelege să lase pur și simplu deoparte, în univers, tot ceea ce nu-i calculabil. Dar filozoful, nedorind să lase nimic deoparte, este obligat să constate că stările lumii materiale sînt contemporane cu istoria conștiinței noastre. Cum conștiința durează, trebuie ca acele stări să se lege cumva de durata reală. Teoretic, filmul cuprinzînd desenele stărilor succesive ale unui sistem în întregime calculabil s-ar putea derula cu o viteză oarecare fără să se schimbe ceva. De fapt, viteza este determinată, de vreme ce derularea filmului corespunde unei anumite durate a vieții noastre interioare – acestei durate și nu

alteia. După toate aparențele, filmul în derulare este legat de conștiința care derulează și îi reglează mișcarea. Când vrem să preparăm un pahar cu apă îndulcită, trebuie să așteptăm ca zahărul să se dizolve. Necesitatea așteptării este faptul semnificativ. Ea înseamnă că, dacă putem decupa din univers sisteme în cazul cărora timpul nu-i altceva decât o abstracție, o relație, un număr, universul însuși este altceva. Dacă l-am putea cuprinde în întregime, lipsit de organicitate, dar cu forme de existență organizate, l-am vedea căpătînd mereu înfățișări la fel de originale și de imprezizibile ca stările de conștiință.

Ne este atît de greu să distingem între succesiunea în durată adevărată și juxtapunerea în timpul spațial, între o evoluție și o derulare, între noutatea radicală și rearanjarea preexistentului, în sfîrșit, între creație și simplă alegere, încît n-am putea lămuri această distincție din mai multe perspective totodată. Să spunem că, în durată, văzută ca evoluție creatoare, există o perpetuă creare a posibilității și nu numai a realității. Mulți se vor împotrivi să admită, căci întotdeauna vor crede că un eveniment nu s-ar fi produs, dacă nu s-ar fi putut produce ; așa încît, înainte de a fi real, el trebuie să fi fost posibil. Priviți mai îndeaproape : veți vedea că „posibilitatea” înseamnă două lucruri cu totul diferite și că, de cele mai multe ori, oscilăm între unul și celălalt, profitînd involuntar de sensul cuvîntului. Când un muzician compune o simfonie, opera lui era posibilă înainte de a fi fost reală ? Da, dacă prin asta înțelegem că nu există vreun obstacol de netrecut în calea realizării ei. Dar de la sensul negativ al cuvîntului, trecem fără să ne dăm seama la sensul lui pozitiv ; ne imaginăm că orice lucru produs ar fi putut fi

surprins dinainte de vreo minte suficient informată și că el ar preexista, sub formă de idee, realizării lui ; concepție absurdă în cazul unei opere de artă, căci simfonia este făcută de îndată ce muzicianul are ideea ei precisă și completă. Nici în mintea artistului, nici în mintea oricui altcuiva, comparabilă cu a noastră, fie ea impersonală sau pur și simplu virtuală, simfonia nu se întemeiază pe calitatea de posibil înainte de a fi reală. Dar n-am putea spune la fel despre o stare oarecare din univers, considerat cu toate ființele vii și conștiente ? Nu este ea mai plină de noutate și de imprevizibilitate radicală decît simfonia celui mai renumit maestru ?

Totuși, dăinuie convingerea următoare : chiar dacă n-ar fi fost concepută înainte de a se produce, ea *ar fi putut* să fie astfel și, în acest sens, figurează dintotdeauna, sub formă de posibil, în vreo inteligență reală sau virtuală. Cercetînd temeinic această iluzie, am vedea că ea ține de însăși esența intelectului nostru. Lucrurile și evenimentele se produc în momente determinate ; judecata asupra apariției lucrului sau evenimentului nu poate veni decît după ele, deci are o dată. Dar data se șterge imediat, în virtutea principiului înrădăcinat în mintea noastră, conform căruia orice adevăr este veșnic. Dacă judecata este adevărată în prezent, ni se pare că trebuie să fi fost astfel dintotdeauna. Nu-i nimic dacă n-a fost încă formulată : se stabilește de drept, înainte de a fi fost prezentată de fapt. Astfel, fiecărei afirmații adevărate îi atribuim un efect retroactiv sau, mai degrabă, îi imprimăm o mișcare retrogradă. Ca și cum o judecată ar fi putut să preexiste termenilor care o compun ! Ca și cum acești termeni n-ar data de la apariția obiectelor reprezentate ! Ca și cum lucrul sau ideea

lucrului, realitatea sau posibilitatea lui n-ar fi fost create dintr-odată atunci cînd este vorba de o formă cu totul nouă, zămislită de artă sau de natură.

Nenumărate sînt consecințele acestei iluzii¹. Aprecierea oamenilor și a evenimentelor este cu totul pătrunsă de credința în valoarea retrospectivă a judecății adevărate, în mișcarea retrogradă efectuată automat în timp de adevărul odată stabilit. Prin simplul fapt că se îndeplinește, realitatea își proiectează umbra îndărăt, într-un trecut îndepărtat la nesfîrșit ; astfel, ea pare să preexiste, sub formă de posibil, propriei realizări. De aici, o greșeală deformatoare a concepției asupra trecutului ; de aici, pretenția de a anticipa cu orice prilej viitorul. Ne întrebăm, de pildă, ce se va-nîmpla cu arta, literatura, civilizația de mîine ; ne imaginăm, în mare, curba evolutivă a societăților ; ajungem să prezicem evenimentele în amănunt. Firește că, odată împlinită, vom putea întotdeauna să legăm realitatea de evenimentele precedente și de circumstanțele în care s-a produs ; dar o realitate cu totul diferită (deloc *oarecare*, ce-i drept) poate fi la fel de bine legată de aceleași circumstanțe și de aceleași evenimente, abordate pe altă latură. Dacă s-ar considera *toate* laturile prezentului pentru a-l prelungi în toate direcțiile, s-ar obține de pe acum toți posibiii, iar viitorul, presupunînd că poate s-o facă, va alege dintre ei ? Dar, mai întîi, prelungirile înseși vor putea fi adăugiri de noi calități, create pe de-a-ntregul, absolut im-

1. Asupra acestor consecințe și, mai general, asupra credinței în *valoarea retrospectivă* a judecății adevărate, asupra *mișcării retrograde a adevărului*, am discutat mai amănunțit într-o serie de conferințe prezentate la Columbia University (New York) în ianuarie-februarie 1913. Ne mărginim aici la cîteva indicații.

previzibile ; apoi, o latură a prezentului nu există ca „latură” decît atunci cînd atenția a izolat-o, practicînd o decupare de o anumită formă în ansamblul circumstanțelor actuale ; și atunci, cum ar exista „toate laturile” prezentului înainte de a fi fost create, prin evenimentele ulterioare, formele originale ale decupărilor practicate de atenția noastră ? Deci, laturile nu aparțin decît retrospectiv prezentului de altă dată, adică trecutului ; și n-au mai multă realitate în acest prezent, cînd era încă prezent, decît au în prezentul actual simfoniile viitorilor muzicieni. Să luăm un exemplu simplu : nimic nu ne împiedică astăzi să legăm romantismul secolului al XIX-lea de ceea ce era deja romantic la clasici. Dar aspectul romantic al clasicismului nu s-a desprins decît prin efectul retroactiv al romantismului odată apărut. Dacă n-ar fi existat un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, nu numai că n-am fi remarcat-o niciodată, ci *n-ar fi existat în realitate* romantism la clasicii de altă dată. Romantismul clasicilor nu se realizează decît prin decupajul unui anumit aspect din sfera lor, iar decuparea, cu forma ei particulară, nu exista în literatura clasică înaintea apariției romantismului, tot așa cum nu există în norul trecător desenul amuzant observat de un artist prin organizarea masei amorfe după bunul său plac. Romantismul a acționat retroactiv asupra clasicismului precum desenul artistului asupra norului. El și-a creat retroactiv prefigurarea în trecut și propria-i explicație prin antecedente.

Este totuna cu a spune că avem nevoie de o întîmplare fericită, de un noroc ieșit din comun, ca să surprindem în realitatea de acum tocmai ceea ce va prezenta un interes deosebit pentru istoricul de mîine. Cînd istoricul va analiza prezentul nostru, el va căuta aici explicația

prezentului său și, mai ales, elementele de noutate cuprinse în prezentul său. Astăzi nu putem avea nici o idee despre noutate, dacă tot trebuie să fie o creație. Deci, cum am putea-o lua drept model pentru a alege acum dintre fapte pe cele ce trebuie înregistrate sau, mai degrabă, pentru a fabrica fapte prin decuparea realității prezente în funcție de această indicație? Aspectul capital al timpurilor moderne este instaurarea democrației. Faptul că semne premergătoare găsim și în trecut, așa cum a fost el descris de cei dinainte, este de necontestat; dar poate că n-ar fi notat indicațiile cele mai interesante decât dacă ar fi știut că umanitatea mergea în această direcție; or, direcția acestei mișcări nu era atunci mai marcată decât o alta sau, pur și simplu, nu exista încă, fiind creată prin mișcarea însăși, adică prin mersul înainte al oamenilor, care au conceput și realizat progresiv democrația. În ochii noștri, semnele premergătoare sînt semne pentru că acum le cunoaștem parcursul, pentru că parcursul a fost efectuat. Nici parcursul, nici direcția și, în consecință, nici intervalul de timp nu erau date cînd se produceau aceste fapte; deci, ele nu erau încă semne. Să mergem mai departe. Spuneam că faptele cele mai importante în această privință au putut fi neglijate de către contemporani. Adevărul este că cele mai multe dintre ele nu existau ca fapte la timpul respectiv; ele ar exista pentru noi, retrospectiv, dacă acum am putea reînvia în întregime epoca și dacă am proiecta pe blocul nefragmentat al realității de atunci fascicolul de lumină cu o formă cu totul deosebită, numită ideea democratică; porțiunile astfel luminate, decupate din întreg după contururi la fel de originale și de imprevizibile ca desenul unui maestru, ar fi faptele pregătitoare ale democrației. Pe scurt,

pentru a transmite urmașilor noștri explicația, prin antecedente, a evenimentului cheie al timpului lor, ar trebui ca evenimentul să ni se fi înfățișat sub ochi și să nu fi existat durată reală. Transmitem generațiilor viitoare ceea ce ne interesează, ceea ce atenția noastră cercetează și chiar reliefează în lumina evoluției din trecut și nu ceea ce viitorul va fi făcut captivant pentru ele prin crearea unui nou interes, prin noua direcție imprimată atenției lor. Cu alte cuvinte, originile istorice ale prezentului, prin aspectele lui cele mai importante, n-ar putea fi complet lămurite, căci le-am reconstitui integral numai dacă trecutul ar fi putut fi exprimat de către contemporani în funcție de un viitor nedeterminat și, chiar prin aceasta, imprevizibil.

Să luăm o culoare, portocaliul, de pildă¹. Pentru că mai cunoaștem roșul și galbenul, putem să considerăm portocaliul galben într-un sens și roșu în celălalt și să spunem că este un compus din galben și roșu. Dar să presupunem că, portocaliul existînd ca atare, nici galbenul, nici roșul n-ar fi apărut în lume : portocaliul ar fi deja compus din cele două culori? Evident că nu. Senzația de roșu și senzația de galben, implicînd un întreg mecanism nervos și cerebral și, în același timp, anumite dispoziții speciale ale conștiinței, sînt creații ale vieții ; ele s-au produs, dar ar fi putut foarte bine să nu se producă ; dacă n-ar fi existat niciodată, nici pe planeta noastră, nici în altă parte, ființe care să încerce cele două senzații, cea de portocaliu ar fi fost una simplă ; niciodată galbenul și roșul n-ar fi fost considerate componente sau aspecte ale portocaliului. Trebuie să recunosc

1. Studiul de față a fost scris înaintea cărții noastre *Les deux sources de la morale et de la religion*, în care am folosit aceeași comparație.

că logica obișnuită se împotrivesc. Ea spune : „De vreme ce senzațiile de galben și roșu intră astăzi în compoziția celei de portocaliu, ele se aflau acolo dintotdeauna, chiar dacă a fost un timp când nu existau efectiv : virtual se aflau acolo”. Însă logica obișnuită este o logică a retrospectivității. Ea nu poate să nu proiecteze realitățile actuale în trecut, în stadiul de posibilități sau virtualități, astfel încât, din perspectiva sa, ceea ce este compus acum trebuie să fi fost așa dintotdeauna. Ea nu admite ca o stare simplă să poată, rămânând ceea ce este, să devină o stare compusă numai pentru că evoluția va fi creat noi puncte de vedere din care să fie abordată și, implicit, elemente multiple luate în considerare într-o analiză ideală. Nu vrea să creadă că, dacă aceste elemente nu s-ar fi ivit ca realități, ele n-ar fi existat anterior ca posibilități ; posibilitatea unui lucru nu-i altceva (cu excepția cazului în care lucrul respectiv este un aranjament cu totul mecanic al unor elemente preexistente) decât iluzia, într-un trecut nedeterminat, a realității odată apărute. Logica obișnuită respinge în trecut, sub formă de posibil, ceea ce se ivește din realitate în prezent, tocmai pentru că nu vrea să accepte că se ivește ceva, că se creează ceva, că timpul este eficace. Într-o nouă formă sau într-o nouă calitate nu vede decât redistribuirea elementelor vechi, fără absolut nimic nou. Orice multiplicitate se descompune într-un număr determinat de unități. Nu acceptă ideea de multiplicitate indistinctă și chiar nedivizată, pur intensivă și calitativă. O asemenea multiplicitate, rămânând totodată ceea ce este, va conține un număr mereu crescător de elemente, pe măsură ce vor apărea în lume noi puncte de vedere. Firește că nu se pune problema de a renunța la această logică sau de a se răzvrăti împotriva ei.

Trebuie doar s-o îmbogățim, s-o mlădiem, s-o adaptăm unei durate, în care noutatea răsare neîncetat, iar evoluția este creatoare.

Astfel era calea aleasă de noi spre a o urma. Multe altele ni se deschideau înainte și în jurul nostru, din punctul central unde ne așezaserăm pentru a surprinde din nou durata pură. Ne-am ținut de ea pentru că ne ocupaserăm mai întâi, ca să ne punem metoda la încercare, de problema libertății. Chiar prin aceasta ne-am situa din nou în fluxul vieții interioare din care ni se părea că filozofia nu păstra, de cele mai multe ori, decît o pojghiță neînsemnată. Oare romanțierul și moralistul nu merseseră mai departe pe această cale decît filozoful? Poate că da; însă depășiseră obstacolul numai pe alocuri, sub presiunea necesității; nimănui nu-i trecuse prin cap să meargă metodic „în căutarea timpului pierdut”. Oricum, în prima noastră carte, n-am indicat decît cîteva linii generale ale subiectului; în a doua, ne-am limitat la niște aluzii, cînd am comparat planul acțiunii – în care trecutul se contractă în prezent – cu planul visului, în care totalitatea trecutului se desfășoară indivizibilă și indestructibilă. Dacă literaturii îi revenea rolul de a studia sufletul (*l'âme*) în mod concret, pornind de la exemple individuale, ni se părea că datoria filozofiei era aceea de a stabili condițiile generale ale observării directe, imediate a sinelui de către sine. Observarea interioară este deformată de obiceiurile căpătate de noi. Fără îndoială, denaturarea principală a creat problema libertății – o falsă problemă născută din confundarea duratei cu întinderea. Mai există și alte deformări, după toate aparențele, cu aceeași origine: ni se pare că stările sufletești pot fi numărate; unele dintre ele, astfel dissociate, ar avea o intensitate

măsurabilă ; credem că avem puterea de a le înlocui, pe fiecare în parte și pe toate la un loc, cu termenii care le desemnează și le vor acoperi de-acum încolo ; prin urmare, le atribuim fixitatea, discontinuitatea, generalitatea cuvintelor. Trebuie să surprindem acest înveliș pentru a-l sfișia. Îl vom surprinde numai dacă îi vom cerceta mai întâi aspectul și structura, dacă îi vom înțelege menirea. El este de natură spațială și are o utilitate socială. Spațialitatea și, în această accepție cu totul deosebită, sociabilitatea sînt aici adevăratele cauze ale relativității cunoașterii. Îndepărtînd vălul interpus, revenim în imediat și atingem un absolut.

Primele reflecții ne-au condus la concluzii îndrăznețe pe atunci, devenite între timp accesibile tuturor. Ele cereau psihologiei să se desprindă de asociaționismul universal admis, dacă nu ca doctrină, cel puțin ca metodă. Ele mai impuneau încă o ruptură, abia întrezărită de noi. Alături de asociaționism, exista kantianismul a cărui influență, de multe ori combinată cu prima, era nu mai puțin puternică și generală. Cei ce respingeau pozitivismul unui Comte sau agnosticismul unui Spencer nu îndrăzneau să conteste concepția kantiană a relativității cunoașterii. Kant stabilise că gîndirea se exercită asupra unei materii dinainte răspîndite în Timp și Spațiu și pregătită astfel anume pentru om : „lucrul în sine” ne scapă ; pentru a-l atinge, am avea nevoie de o facultate intuitivă de care nu dispunem. Din analiza noastră rezultă că, dimpotrivă, măcar o parte a realității, propria noastră persoană, poate fi surprinsă în puritatea ei naturală. În orice caz, materialele cunoașterii n-au fost aici create sau sfărîmate și deformate de vreun spirit rău, ce ar fi aruncat apoi o pulbere psihologică într-un recipient artificial, conștiința noastră. Propria

persoană ne apare așa cum este ea „în sine”, de cum renunțăm la obiceiurile deprinse spre a ne face o viață mai ușoară. Oare același lucru nu este valabil pentru alte realități, chiar pentru toate? „Relativitatea cunoașterii”, întrerupînd avîntul metafizicii, era originală și esențială? Nu cumva s-ar dovedi ea mai degrabă accidentală și dobîndită? Va fi provenind pur și simplu din faptul că inteligența a căpătat obiceiuri necesare vieții practice : obiceiurile, transferate în domeniul speculației, ne pun în fața unei realități deformate sau reformate, în orice caz, aranjate ; însă aranjamentul nu ni se impune în mod ineluctabil ; el vine din noi ; ceea ce am făcut, putem să și desfacem ; și atunci, intrăm în contact direct cu realitatea. Respingem nu numai o teorie psihologică, ci, dintr-un motiv asemănător, și o filozofie generală precum kantianismul și tot ceea ce i se alătură. Consideram că și una și cealaltă, aproape unanim acceptate în liniile lor mari, împiedicau filozofia și psihologia să înainteze.

Nu ne rămîne decît să mergem mai departe. Nu era suficient să înlăturăm obstacolul. Prin urmare, ne-am apucat de studiul funcțiilor psihologice, al relației psihofiziologice, apoi al vieții în general, căutînd mereu viziunea directă, suprimînd astfel problemele care nu priveau lucrurile înseși, ci traducerea lor în concepte artificiale. Nu vom povesti aici o istorie al cărei prim rezultat ar fi să arate extrema dificultate a unei metode atît de simple în aparență ; o vom relua, pe scurt, în capitolul următor. Dacă am început prin a spune că ne-am gîndit, înainte de orice, la precizie, să terminăm prin a remarca faptul că precizia nu putea fi obținută, după părerea noastră, prin nici o altă metodă. Căci imprecizia înseamnă, de obicei, includerea unui lucru într-un gen

prea vast, lucruri și genuri corespunzând de altfel unor cuvinte preexistente. Dacă începem prin a îndepărta conceptele gata făcute, dacă ajungem la o viziune directă a realului, dacă subîmpărțim această realitate ținând cont de articulațiile ei, noile concepte necesare pentru a ne exprima vor fi croite de data asta pe măsura exactă a obiectului: imprecizia va putea să se nască numai prin extinderea la alte obiecte cuprinse în generalitatea lor. Când vom dori să le cunoaștem, va trebui să studiem obiectele în ele însele, în afara acestor concepte.

II

INTRODUCERE (PARTEA A DOUA)

Despre punerea problemelor

Durată și intuiție. – Natura cunoașterii intuitive. – În ce sens este ea clară. – Două feluri de claritate. – Inteligența. – Valoarea cunoașterii intelectuale. – Abstracții și metafore. – Metafizica și știința. – Cu ce condiție se pot ele ajuta reciproc. – Despre misticism. – Despre independența spiritului. – Trebuie să acceptăm „termenii” problemei? – Filozofia cetății. – Ideile generale. – Adevăratele și falsele probleme. – Criticismul kantian și teoriile cunoașterii. – Iluzia „intelectualistă”. – Metode de predare. – *Homo loquax*. – Filozoful, savantul și „omul inteligent”.

Considerațiile asupra duratei ni se păreau hotărâtoare. Treptat, ele ne-au făcut să instituim intuiția ca metodă filozofică. Am ezitat mult înainte de a folosi cuvântul „intuiție”. Este cel mai potrivit dintre termenii care desemnează un mod de cunoaștere; totuși, poate stârni confuzie. Pentru că un Schelling, un Schopenhauer și alții au făcut deja apel la intuiție, pentru că au opus mai mult sau mai puțin intuiția inteligenței, se putea crede că aplicăm și noi aceeași metodă. Ca și cum intuiția lor n-ar fi fost o căutare imediată a veșnicului! Ca și cum, pentru noi, n-ar fi fost vorba să regăsim mai întâi durata adevărată! Numeroși filozofi au resimțit neputința gândirii conceptuale de a atinge esența (*le fond*) spiritului. În consecință, mulți au vorbit despre o facultate supraintelectuală de intuiție. Considerând că inteligența acționează în timp, au ajuns la concluzia că a

depăși inteligența constă în a ieși din timp. Nu au văzut că timpul intelectualizat este spațiu, că inteligența lucrează asupra fantomei duratei și nu asupra duratei înseși, că eliminarea timpului este actul obișnuit, normal, banal al intelectului, că relativitatea cunoașterii spiritului vine tocmai de acolo și că, de-acum încolo, pentru a trece de la concepere (*intellection*) la viziune, de la relativ la absolut, nu trebuie să ieșim din timp (am ieșit deja); dimpotrivă, trebuie să ne resituăm în durată și să surprindem realitatea în mobilitate, adică în esența ei. Când o intuiție pretinde că atinge dintr-un salt veșnicul, se mărginește la intelectual. Conceptele furnizate de inteligență, ea le înlocuiește foarte simplu cu un concept unic, rezumându-le pe toate, fiind, în consecință, mereu același, indiferent cum îl numim: Substanța, Eul (*le Moi*), Ideea, Voința. Filozofia astfel înțeleasă, în mod necesar panteistă, nu va avea nici un fel de greutate în a explica toate lucrurile pe calea deducției, de vreme ce își va fi dat dinainte tot realul și tot posibilul într-un principiu, care este conceptul conceptelor. Dar explicația va fi vagă și ipotetică, unitatea va fi artificială, iar filozofia s-ar aplica la fel de bine unei lumi cu totul diferite de a noastră. Cât de instructivă ar fi o metafizică cu adevărat intuitivă, capabilă să urmărească unduțiile realului! N-ar îmbrățișa dintr-o dată totalitatea lucrurilor; însă ar da fiecăruia o explicație perfect și exclusiv adaptată lui. N-ar începe prin a defini sau a descrie unitatea sistematică a lumii: cine știe dacă lumea este într-adevăr numai una? Doar experiența ar putea s-o spună, iar unitatea, dacă există, va apărea la capătul cercetării ca un rezultat; este imposibil s-o stabilim ca principiu de la început. Va fi o unitate bogată și deplină, unitatea unei continuități, unitatea

realității noastre și nu acea unitate abstractă, goală, ivită dintr-o generalizare supremă, putînd fi la fel de bine generalizarea oricărei lumi posibile. Este adevărat că filozofia ar cere o nouă strădanie pentru fiecare nouă problemă. Nici o soluție nu s-ar deduce geometric dintr-alta. Nici un adevăr important nu s-ar obține prin prelungirea unui adevăr deja deținut. Trebuie să renunțăm la a ține virtual într-un principiu știința universală.

După părerea noastră, intuiția se referă, înaintea de orice, la durata interioară. Ea surprinde o succesiune diferită de juxtapunere, o creștere dinspre interior, prelungirea neîntreruptă a trecutului uzurpator al viitorului. Este viziunea directă a spiritului prin spirit. Nimic interpus ; fără refracție printr-o prismă ale cărei fețe sînt, pe de o parte spațiul, iar pe de alta, limbajul. În loc de stări puse alături unele de altele, iată continuitatea indivizibilă, deci substanțială, a fluxului vieții interioare. Intuiție înseamnă mai întîi conștiință, însă conștiință imediată, reprezentare abia distinctă de obiectul văzut, cunoaștere presupunînd contact și chiar coincidență. Mai înseamnă apoi conștiința sporită, apăsînd asupra marginilor unui inconștient care cedează, rezistă, se dă bătut, redevenind stăpîn pe sine : prin alternanțe rapide de întuneric și lumină, ea ne face să constatăm că inconștientul este prezent ; în pofida logicii stricte, afirmă că psihologia ține zadarnic de conștient, pentru că există un inconștient psihologic. – Nu merge ea mai departe ? Nu-i decît propria noastră intuiție ? Separația dintre conștiința noastră și celelalte conștiințe este mai puțin netă decît cea dintre corpul nostru și celelalte corpuri, căci spațiul este cel ce face împărțirile clare. Simpatia și antipatia spontane, de multe ori

prezicătoare, dovedesc întrepătrunderea posibilă a conștiințelor noastre. Ar exista deci fenomene de endosmoză psihologică. Intuiția ne-ar introduce în conștiință în general. – Dar simpatizăm numai cu conștiințele? Dacă orice ființă se naște, se dezvoltă și moare, dacă viața este o evoluție, iar dacă durată este aici o realitate, nu există și o intuiție a vitalului și, în consecință, o metafizică a vieții în prelungirea științei viului (*le vivant*)? Firește, știința ne va furniza din ce în ce mai bine fizico-chimia materiei organizate; cauza profundă a organizării nu intră nici în cadrul mecanismului pur, nici în cel al finalității propriu-zise, nu este nici unitate pură, nici multiplicitate distinctă, iar intelectul nostru o va caracteriza mereu prin simple negații. Oare nu vom ajunge la această cauză profundă surprinzând prin conștiință elanul vieții din noi? – Să mergem mai departe. Dincolo de organizare, considerăm că materia neorganizată poate fi, cu siguranță, descompusă în sisteme deasupra cărora timpul alunecă fără să pătrundă în ele; de sistemele aparținând științei se ocupă intelectul. Dar universul material, în ansamblul său, ne *face* conștiința să *aștepte*; el însuși așteaptă. Ori durează ori este solidar cu durată noastră. Fie că se asociază spiritului prin origini sau prin funcție, și într-un caz, și în celălalt, el ține de intuiție prin tot ceea ce cuprinde în privința schimbării și a mișcării reale. Credem că tocmai ideea de diferențială sau, mai degrabă, de fluxiune a fost sugerată științei de către o viziune de acest gen. Metafizică la origini, ea devenea științifică pe măsură ce devenea riguroasă, adică exprimabilă în termeni statici. Pe scurt, schimbarea pură, durată reală sînt lucruri spirituale sau impregnate de spiritualitate. Intuiția este ceea ce atinge spiritul, durată, schimbarea pură.

Spiritul fiindu-i domeniul propriu, ea ar vrea să surprindă în lucruri, chiar în cele materiale, participarea lor la spiritualitate, la divinitate, am spune, dacă n-am ști tot ce se mai amestecă din cele omenești cu conștiința, chiar purificată și spiritualizată. Amestecul de omenesc este tocmai ceea ce face ca efortul de intuire să se poată împlini la înălțimi diferite, asupra unor puncte diferite și să dea, în diverse filozofii, rezultate distincte, măcar că se pot împăca unele cu altele.

Deci, să nu ni se ceară o definiție simplă și geometrică a intuiției. Vom demonstra cu ușurință că luăm cuvântul într-una din accepțiile care nu se deduc matematic unele din altele. Un eminent filozof danez a semnalat patru dintre acestea. În ceea ce ne privește, noi am găsi mai multe¹. Numai din unghiuri multiple, complementare și nu echivalente, am putea da o idee despre ceea ce nu este abstract și convențional, ci real și concret, cu atît mai mult despre ceea ce nu poate fi reconstituit din componentele cunoscute, despre lucrul încă nedecupat de către intelect din întregul realității, nici prin simțul comun, nici prin limbaj. Departe de a compara pe cel mic cu cel mare, străduința noastră cu cea a maeștrilor, ferească Dumnezeu! Însă varietatea funcțiilor și aspectelor intuiției, așa cum o descriem, nu înseamnă nimic față de multiplicitatea semnificațiilor căpătate de cuvintele „esență” și „existență” la Spinoza sau de termenii „formă”, „putere” (*puissance*), „act” la Aristotel. Parcurgeți lista cu sensurile cuvîntului εἶδος din *Index Aristotelicus*: veți vedea cît de diferite sînt unele față de altele. Dacă luăm două dintre ele, suficient de îndepărtate unul de celălalt,

1. Fără a include în număr cele patru accepții ca atare observate de el. Făceam aluzie aici la Harald Höffding.

vor părea chiar că se exclud. Nu se exclud, pentru că lanțul sensurilor intermediare le leagă între ele. Făcînd efortul necesar pentru a cuprinde întregul, ne dăm seama că ne găsim în real și nu în fața unei esențe matematice prinse într-o formulă simplă.

Există totuși un sens fundamental : a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. De obicei, inteligența pleacă de la imobil și, de bine de rău, reconstruiește mișcarea cu imobilități juxtapuse. Intuiția pleacă de la mișcare, o stabilește sau, mai degrabă, o observă ca pe realitatea însăși și nu vede în imobilitate decît un moment abstract, un instantaneu luat de spirit dintr-o mobilitate. În mod obișnuit, inteligența se ocupă de lucruri, înțelegînd prin aceasta stabilul, și face din schimbare un accident pus pe deasupra. Pentru intuiție, esențialul îl constituie schimbarea : cît despre lucru, așa cum îl înțelege inteligența, el este o secțiune efectuată prin mijlocul devenirii și luată de spiritul nostru drept substitut al întregului. De cele mai multe ori, gîndirea își reprezintă noul ca pe un aranjament de elemente preexistente ; pentru ea, nici nu se pierde, nici nu se creează nimic. Legată de o durată presupunînd creșterea, intuiția percepe o neîntreruptă continuitate de noutate imprevizibilă, ea vede, știe că spiritul scoate din el însuși mai mult decît are, că tocmai în asta constă spiritualitatea și că realitatea, impregnată de spirit, reprezintă o creație. Activitatea obișnuită a gîndirii este ușoară și o prelungim atît cît vrem. Intuiția este ostenitoare și n-ar putea dura. Concepere (*intellection*) sau intuiție, gîndirea folosește întotdeauna limbajul; intuiția, ca orice gîndire, sfîrșește prin a se cuibări în concepte : durată, multiplicitate calitativă sau eterogenă, inconștient, – diferențială chiar, dacă luăm noțiunea

așa cum era ea la început. De origine intelectuală, conceptul este de îndată limpede, măcar pentru un spirit capabil de efortul necesar, în timp ce ideea generată de o intuiție începe de obicei prin a fi confuză, oricare ne-ar fi forța de gîndire. Căci există două feluri de claritate.

O idee nouă poate fi clară pentru că ne prezintă, aranjate simplu într-o nouă ordine, idei elementare cunoscute deja. Găsind vechiul în nou, inteligența se simte pe un tărîm cunoscut ; este în largul ei ; „înțelege”. Așa este claritatea dorită, căutată și sîntem întotdeauna recunoscători celui care ne-o aduce. Mai există și o alta, căreia ne supunem ; de altfel, nu se impune decît în timp. Este claritatea ideii cu totul noi și absolut simple ; ea captează mai mult sau mai puțin o intuiție. Cum, pe de o parte, n-o putem reconstitui din elemente pre-existente pentru că nu are așa ceva și cum, pe de altă parte, a înțelege cu ușurință constă în a recompune noul plecînd de la vechi, prima noastră reacție este s-o considerăm de neînțeles. S-o acceptăm provizoriu și s-o purtăm cu noi prin diversele sectoare ale cunoașterii : vom vedea cum ea, confuză, lămurește confuziile. Prin ea, probleme apreciate drept nerzolubile se vor rezolva sau, mai degrabă, se vor dizolva, fie pentru a dispărea definitiv, fie pentru a se pune altfel. De ceea ce va fi făcut pentru probleme, va profita și ea la rîndul său. Intelectuală, fiecare problemă îi va transmite ceva din intelectualitatea ei. Astfel intelectualizată, ideea va putea fi așintită din nou asupra problemelor care o vor fi servit după ce s-au servit de ea ; va împrăștia încă mai bine confuzia din jur și va deveni ea însăși mai clară. Trebuie deci să facem o distincție : unele idei își păstrează lumina pentru ele însele, făcînd-o să pătrundă imediat în cele mai

îndepărtate unghere, iar altele au o strălucire exterioară, iluminînd o întregă regiune a gîndirii. La început, acestea sînt întunecate în interior; dar lumina răspîndită în jur se răsfrînge asupra lor prin reflexie, pătrunde în ele din ce în ce mai adînc, și atunci au puterea îndoită de a lumina și restul și de a se lumina pe ele.

Trebuie să fim răbdători cu ideile. Filozoful nu are întotdeauna răbdare. Îi este mult mai simplu să se limiteze la noțiunile adunate în limbaj! Ideile au fost formate de inteligență pe măsura nevoilor ei, corespund unui decupaj al realității în funcție de liniile ce trebuie urmate pentru a acționa cu ușurință asupra ei. Deseori, ele distribuie obiectele și faptele după foloasele trase de aici, amestecînd în același compartiment intelectual tot ce privește aceeași nevoie. Cînd reacționăm identic la percepții diferite, spunem că ne găsim în fața unor obiecte „de același gen”. Cînd reacționăm în sensuri contrare, repartizăm obiectele în două „genuri opuse”. Și atunci, va fi clar prin definiție tot ce se va putea transforma în generalități astfel obținute și confuz ceea ce nu se va reduce la așa ceva. Astfel se explică inferioritatea evidentă a punctului de vedere intuitiv în cearta filozofică. Ascultați cum discută doi filozofi din care unul promovează determinismul, iar celălalt libertatea: întotdeauna deterministul pare să aibă dreptate. Poate fi un începător, iar rivalul său experimentat. Își susține cauza cu nonșalanță, în timp ce adversarul trudește din greu pentru a sa. Tot timpul se va spune despre el că e simplu, clar și adevărat. Și chiar este așa fără greutate și în mod firesc, de vreme ce n-are decît să adune cugetări și fraze gata făcute; știință, limbaj, simț comun – inteligența întregă îi stă la dispoziție. Critica unei filozofii intuitive este atît de ușoară și atît de sigură că

va fi bine primită, încît îl va ispiti mereu pe debutant. Mai tîrziu, s-ar putea să apară regretul – cu condiția să nu existe neputința nativă de a înțelege și, din ciudă, resentimentul personal cu privire la tot ce nu poate fi redus la literă, la tot ce înseamnă exact spiritul. Asta se mai întîmplă, căci și filozofia are scribii și fariseii ei.

Metafizicii îi atribuim un obiect limitat, spiritul mai cu seamă, și o metodă specială, intuiția înainte de toate. Prin aceasta distingem clar metafizica de știință. Și tot astfel le dăm o valoare egală. Credem că și una și cealaltă pot atinge temeiul (*le fond*) realității. Respingem tezele susținute de către filozofi și acceptate de savanți, referitoare la relativitatea cunoașterii și la imposibilitatea de a atinge absolutul.

Știința pozitivă se adresează observației sensibile. Ea obține astfel materiale a căror elaborare o încredințează facultății de a abstrage și de a generaliza, judecății și raționamentului, inteligenței. Pornită altădată de la matematica pură, ea va continua cu mecanica, fizica și chimia; mai tîrziu a ajuns la biologie. Domeniul ei primitiv și preferat, totodată, este cel al materiei inerte. Nu prea se simte în largul său în lumea organizată, unde pășește cu siguranță numai dacă se sprijină pe fizică și chimie; ea se agață mai degrabă de ceea ce este fizico-chimic în fenomenele vitale decît de ceea ce este cu adevărat vital în viu (*le vivant*). Se găsește în mare încurcătură cînd ajunge la spirit. Nu s-ar putea spune că i-ar fi imposibil să obțină o anumită cunoaștere; însă această cunoaștere devine cu atît mai vagă cu cît se îndepărtează mai mult de frontiera comună spiritului și materiei. Pe noul teren nu vom înainta ca pe cel vechi, bazîndu-ne numai pe

forța logicii. Trebuie să recurgem fără încetare la acel „esprit de finesse”, depășind „spiritul geometric” : oricît de abstracte ar fi, tot mai rămîne ceva metaforic în formulele la care ajungem, ca și cum inteligența ar fi nevoită să transpună psihicul în fizic pentru a-l înțelege și exprima. Dimpotrivă, de cum revine la materia inertă, știința provenită din inteligența pură se găsește la ea acasă. Nimic demn de mirare. Inteligența noastră este prelungirea simțurilor. Înainte de a specula, trebuie să trăim, iar viața ne cere să profităm de materie, fie prin organele noastre, care sînt instrumente naturale, fie prin instrumentele propriu-zise, care sînt organe artificiale. Cu mult înainte să fi existat o filozofie și o știință, rolul inteligenței consta deja în a fabrica unelte, în a ghida acțiunea corpului nostru asupra corpurilor din jur. Știința a împins activitatea inteligenței mult mai departe, dar nu i-a schimbat direcția. Înainte de orice, ea își propune să ne facă stăpînii materiei. Chiar atunci cînd speculează, ea se preocupă tot să acționeze, valoarea teoriilor științifice măsurîndu-se întotdeauna prin soliditatea contactului stabilit cu realitatea. Nu-i tocmai ceea ce trebuie să ne inspire toată încrederea în știința pozitivă și în instrumentul său, inteligența? Dacă inteligența este făcută pentru a utiliza materia, firește că structura inteligenței este modelată conform structurii materiei. Cel puțin aceasta este ipoteza cea mai simplă și cea mai probabilă. Va trebui să ne bazăm pe ea atîta timp cît nu ni se va fi demonstrat că inteligența deformează, transformă, își construiește obiectul, că nu-i atinge decît suprafața sau că nu-i surprinde decît aparența. Or, pentru această demonstrație, n-au fost invocate decît dificultățile de netrecut ale filozofiei, contradicția în care inteligența se

plasează ea singură, cînd speculează asupra ansamblului lucrurilor : normal că ajungem la dificultăți și contradicții, dacă inteligența este destinată în special studierii unei părți, iar noi pretindem, totuși, s-o folosim în cunoașterea întregului. Și încă n-am spus totul. Este imposibil să analizăm mecanismul inteligenței și progresul științei fără să ajungem la concluzia că între inteligență și materie există efectiv simetrie, concordanță, corespondență. Pe de o parte, sub ochii savantului, materia se descompune tot mai mult în relații matematice și, pe de altă parte, facultățile esențiale ale inteligenței funcționează cu precizie absolută numai atunci cînd vizează geometria. Firește, la origine, știința matematică ar fi putut să nu ia forma dată de greci. Și, orice formă ar adopta, bineînțeles că trebuie să se limiteze la folosirea semnelor artificiale. Însă înaintea matematicii formulate, conținînd o mare parte de convenție, există o alta, virtuală sau implicită, inerentă spiritului uman. Dacă necesitatea de a opera asupra anumitor semne îngreunează abordarea matematicii pentru mulți dintre noi, în schimb spiritul, de cum a depășit obstacolul, se mișcă în acest domeniu cu o ușurință nemaîntîlnită în altă parte ; evidența este aici imediată și, teoretic, instantanee, iar strădania de a înțelege există de cele mai multe ori de fapt, și nu de drept : dimpotrivă, în oricare alt gen de studii, pentru a înțelege este necesar un proces de maturizare (*maturation*) al gîndirii. Acest proces rămîne cumva dependent de rezultat, durează neapărat un anumit timp și n-ar putea fi conceput, nici măcar teoretic, drept instantaneu. Pe scurt, am putea crede într-o distanțare între materie și inteligență, dacă din materie am observa numai impresiile superficiale făcute asupra simțurilor, dacă am lăsa

inteligenței forma vagă și nesigură constatată în operațiile zilnice. Când aducem inteligența la contururile ei precise și când ne aprofundăm impresiile sensibile de-ajuns pentru ca materia să ne descopere interiorul structurii sale, aflăm că articulațiile inteligenței se potrivesc perfect cu cele ale materiei. Deci nu înțelegem de ce știința materiei n-ar atinge un absolut. Ea își atribuie instinctiv această însemnătate, iar orice convingere naturală și orice aparență trebuie privite ca fiind adevărate, reale, atît timp cît nu li s-a dovedit caracterul iluzoriu. Celor care declară știința relativă și pretind că procesul de cunoaștere deformează ori își construiește obiectul, le revine sarcina de a o dovedi. Ei n-au cum să-și îndeplinească obligația, căci doctrina relativității științei nu mai găsește unde să se fixeze, cînd știința și metafizica se află pe adevăratul lor teren, cel pe care le resituăm noi¹. Trebuie să recunoaștem că, de altfel, cadrele

1. Este de la sine înțeles că relativitatea despre care vorbim aici pentru a o exclude din știința considerată la limita ei, adică pentru a înlătura o eroare asupra direcției progresului științific, n-are nimic de-a face cu relativitatea lui Einstein. Metoda lui Einstein constă esențialmente în a căuta o reprezentare matematică a lucrurilor, independentă de punctul de vedere al observatorului (sau, mai precis, de sistemul de referință), constituind, în consecință, un ansamblu de *relații absolute*. Nimic mai diferit decît relativitatea așa cum o înțeleg filozofii atunci cînd consideră relativă cunoașterea lumii exterioare. Expresia „teorie a Relativității” prezintă inconvenientul de a sugera filozofilor tocmai inversul a ceea ce vrem să spunem aici.

Cu privire la teoria Relativității, să adăugăm că n-am putea s-o invocăm nici în sprijinul, nici împotriva metafizicii expuse în diferitele noastre lucrări, metafizică avînd în centru experiența duratei, cu constatarea unui anumit raport între această durată și spațiul folosit pentru a o măsura. Pentru a pune o problemă, fizicianul, relativist sau nu, își ia măsurile în acel Timp al nostru, al întregii omeniri. Dacă rezolvă problema, el își va verifica soluția în același Timp, Timpul lumii întregi. Cît despre Timpul contopit cu Spațiul, a patra dimensiune

inteligenței au o anumită elasticitate, contururile ei sînt destul de vagi, iar imprecizia este tocmai ceea ce îi permite să se ocupe într-o

a unui Spațiu-Timp, el nu există decît în intervalul dintre punerea problemei și rezolvarea ei, adică în calcule, pe foaia de hîrtie. Nu înseamnă că această concepție relativistă nu are o importanță capitală, prin sprijinul acordat fizicii matematice. Însă realitatea Spațiului-Timp este pur matematică și n-am putea s-o luăm drept realitate metafizică sau „realitate” pur și simplu, fără a atribui acestui cuvînt o nouă semnificație.

De cele mai multe ori, numim astfel ceea ce este dat într-o experiență ori ar putea fi dat : este real ceea ce este constatat ori constatabil. Or, a nu putea fi perceput ține de însăși esența Spațiului-Timp. N-am putea fi plasați ori să ne plasăm acolo, de vreme ce sistemul de referință adoptat este, prin definiție, un sistem imobil ; în acest sistem, Spațiul și Timpul sînt distincte, iar fizicianul efectiv existent, luînd efectiv măsuri, este cel care ocupă sistemul : toți ceilalți fizicieni, capabili să adopte alte sisteme, nu mai sînt atunci decît fizicieni imaginați de el. Mai demult, am consacrat o carte demonstrării acestor puncte diferite.

N-o putem rezuma într-o simplă notă. Dar cum cartea a fost deseori prost înțeleasă, reproducem aici pasajul esențial dintr-un articol, unde dădeam cauza neînțelegerii. Iată ce anume scapă unii din vedere : trecînd de la fizică la metafizică, ei instituie în realitate, adică în lucrul perceput sau perceptibil, existent înainte și după calcul, un amalgam de Spațiu și Timp. Or, amalgamul respectiv nu există decît în cursul calculului și, în afara acestuia, și-ar pierde propria lui esență chiar atunci cînd am pretinde că-i constatăm existența.

Spuneam atunci că ar trebui să începem prin a răspunde următoarelor întrebări : de ce, în ipoteza Relativității, este imposibil să asociem în același timp observatori „vii și conștienți” mai multor sisteme diferite ? De ce un singur sistem – cel adoptat efectiv ca sistem de referință – conține fizicieni reali ? Și, mai ales, de ce distincția între fizician real și fizician reprezentat ca real capătă o importanță capitală în interpretarea filozofică a teoriei, în timp ce pînă acum filozofia n-a avut motiv să se preocupe de ea în interpretarea fizicii ? Cauza este totuși foarte simplă.

Din punctul de vedere al fizicii newtoniene, de pildă, există un sistem de referință absolut privilegiat, un repaus absolut și mișcări absolute. În fiecare clipă, universul se compune din puncte materiale, unele dintre ele mobile, iar altele deplasate prin mișcări

anumită măsură de lucrurile spiritului. Materia și spiritul prezintă o latură comună, căci anumite zguduiri superficiale ale materiei se expri-

perfect determinate. Universul are în el însuși, în Spațiu și în Timp, o figură concretă, independentă de poziția pe care se situează fizicianul : toți fizicienii, indiferent cărui sistem mobil îi aparțin, se raportează prin gândire la sistemul de referință privilegiat și atribuie universului figura găsită, percepându-l astfel în absolut. Dacă fizicianul prin excelență este cel plasat în sistemul privilegiat, nu mai avem de ce să stabilim o distincție radicală între acest fizician și ceilalți, pentru că ceilalți procedează ca și cum ar fi în locul lui.

În teoria Relativității nu mai există sistem privilegiat. Toate sistemele sînt echivalente. Oricare dintre ele poate fi luat drept sistem de referință și, în consecință, imobil. În raport cu acest sistem de referință, toate punctele materiale ale universului sînt unele imobile, altele deplasate prin mișcări determinate, însă numai în raport cu acest sistem. Adoptați un altul : imobilul se va mișca, ceea ce mișcă se va opri sau își va schimba viteza ; figura concretă a universului se va fi schimbat radical. Totuși, în ochii voștri, universul n-ar putea avea două figuri în același timp, același punct material nu poate fi imaginat sau conceput, în același timp, în mișcare și imobil. Trebuie deci să alegeți ; cînd ați ales cutare sau cutare figură determinată, veți lua drept fizician viu și conștient, cu adevărat capabil să perceapă, fizicianul asociat sistemului de referință din care universul ia această figură : ceilalți fizicieni, așa cum apar în figura de univers astfel aleasă, sînt fizicieni virtuali, simplu concepuți ca fizicieni de către fizicianul real. Dacă îl faceți real pe unul dintre ei (în calitate de fizician), considerați că el percepe, acționează și măsoară, atunci sistemul lui nu mai este virtual, nu mai este conceput ca putînd deveni real, ci chiar este un sistem de referință real ; el este imobil și aveți de-a face cu o altă figură a lumii ; fizicianul real de mai înainte nu mai este decît un fizician reprezentat.

Langevin a exprimat în termeni definitivi însăși esența teoriei Relativității cînd scrie că „principiul Relativității, sub formă restrînsă și sub formă generalizată, nu-i în fond decît afirmarea existenței unei realități independente de sistemele de referință, în mișcare unele față de altele, datorită cărora observăm perspective schimbătoare. Folosirea coordonatelor permite să dăm legilor universului o formă analitică independentă de sistemul de referință. Deși coordonatele individuale ale fiecărui eveniment depind de el, este posibil să le exprimăm

mă superficial în spiritul nostru, prin senzații ; pe de altă parte, spiritul, pentru a acționa asupra corpului, trebuie să coboare treptat către materie și să se spațializeze. Rezultă de aici că inteligența, deși orientată către lucrurile din afară, se poate exercita și asupra celor din interior, cu condiția să nu se afunde prea în adînc.

Este mare tentația de a împinge pînă la baza (*le fond*) spiritului aplicarea procedeelelor potrivite în apropierea suprafeței. Dacă ne lăsăm în voia ei, vom obține pur și simplu o fizică a

sub formă intrinsecă, cum face geometria pentru spațiu, prin introducerea de elemente invariante și constituirea unui limbaj corespunzător". Cu alte cuvinte, universul Relativității este un univers la fel de real, la fel de independent de spiritul nostru, la fel de existent în mod absolut ca universul lui Newton și al oamenilor de rînd : numai că, în timp ce pentru cei mai mulți oameni și chiar pentru Newton, el este un ansamblu de lucruri (chiar dacă fizica se limitează la a studia relațiile între lucruri), universul lui Einstein nu mai este decît un ansamblu de relații. Elementele invariante socotite aici drept constitutive ale realității sînt expresii conținînd parametri ce înseamnă tot ce vrem noi și nu reprezintă mai mult din Timp și Spațiu decît orice altceva. În ochii științei, va exista numai relația dintre ele, nu mai există nici Timp, nici Spațiu dacă nu mai există lucruri, dacă universul n-are o figură. Pentru a restabili lucrurile și, prin urmare, Timpul și Spațiul (cum facem neapărat de fiecare dată cînd vrem să ne informăm asupra unui eveniment fizic determinat, perceput în puncte determinate ale Spațiului și Timpului) este obligatoriu să restituim lumii o figură ; și asta, pentru că vom fi ales un punct de vedere, vom fi adoptat un punct de referință. Sistemul ales devine, tocmai prin aceasta, sistemul central. Teoria Relativității are drept esență tocmai de a ne garanta că expresia matematică a lumii găsite din punctul de vedere arbitrar ales va fi identică, dacă ne conformăm regulilor stabilite, cu cea pe care o vom fi găsit situîndu-ne dintr-un oricare alt punct de vedere. Nu rețineți decît această expresie matematică ; nu există mai mult Timp decît orice altceva. Reintroduceți Timpul, restabiliți lucrurile, însă ați ales un sistem de referință și un fizician urmînd a-i fi asociat. Pentru moment, nu poate exista un altul, deși oricare altul ar fi putut fi ales.

spiritului, modelată după cea a corpului. Împreună, cele două fizici vor constitui un ansamblu complet al realității, ceea ce numim câteodată metafizică. Cum să nu vedem că metafizica astfel înțeleasă contestă tocmai ce are spiritul propriu-zis spiritual, nefiind decât extinderea spiritului la ceea ce aparține materiei? Și cum să nu vedem că, pentru ca extinderea să devină posibilă, a trebuit să luăm cadrele intelectuale într-o stare de imprecizie permițându-le să se aplice și fenomenelor superficiale ale sufletului, dar condamându-le să cuprindă deja mai puțin strâns faptele lumii exterioare? Este de mirare că o asemenea metafizică, îmbrăcînd totodată materia și spiritul, produce efectul unei cunoașteri aproape nule și, în orice caz, vagi – aproape nulă pe latura spiritului, pentru că din suflet nu poate să rețină efectiv decât aspectele superficiale, sistematic vagă pe latura materiei, pentru că inteligența metafizicianului a fost nevoită să slăbească strînsoarea roțițelor și să lase destul joc cît să poată lucra atît la suprafața materiei cît și la suprafața spiritului?

Metafizica pusă de noi alături de știință este cu totul diferită. Recunoscîndu-i științei puterea de a aprofunda materia doar prin simpla forță a inteligenței, ea își rezervă spiritul. Pe acest teren, specific ei, ar vrea să dezvolte noi funcții ale gândirii. Toată lumea a remarcat că este mai greu să avansezi în cunoașterea de sine decît în cea a lumii exterioare. În afara sinelui, efortul de a învăța este firesc; îl facem cu o ușurință crescîndă; aplicăm reguli. În interior, atenția trebuie să rămînă încordată, iar procesul să devină din ce în ce mai anevoios; am crede că urmăm o înclinație naturală. Nu-i aici ceva surprinzător? Sîntem interiori nouă înșine, iar propria personalitate este ceea ce ar trebui să

cunoaștem cel mai bine. Nici vorbă de așa ceva ; spiritul nostru se simte aici ca un străin, în timp ce materia îi este familiară și, pe terenul ei, se simte ca la el acasă. O anumită necunoaștere de sine, probabil, poate fi folositoare unei ființe, ce trebuie să se exteriorizeze pentru a acționa ; răspunde unei necesități a vieții. Acțiunea noastră se exercită asupra materiei și este cu atît mai eficace cu cît cunoașterea ei a fost împinsă mai departe. Pentru a acționa bine, firește că este avantajos să ne gîndim la ce vom face, să înțelegem ce am făcut, să ne reprezentăm ce am fi putut face : natura ne îndeamnă la așa ceva ; este una dintre trăsăturile care deosebesc omul de animal, în întregime supus impresiei momentului. Însă natura ne cere să aruncăm numai o privire în interiorul nostru : observăm spiritul atunci cînd se pregătește să prelucreze materia, i se conformează și își conferă ceva spațial, geometric, intelectual. O cunoaștere a spiritului, în ce are el propriu-zis spiritual, ne-ar îndepărta de scop. Dimpotrivă, ne apropiem de el cînd studiem structura lucrurilor. Astfel, natura abate spiritul de la spirit, întoarce spiritul către materie. Dacă o dorim, de-acum încolo vedem cum vom putea să dezvoltăm, să aprofundăm, să intensificăm la nesfîrșit viziunea îngăduită nouă asupra spiritului. De vreme ce neajunsul acestei viziuni ține mai întîi de faptul că se bazează pe spiritul deja „spațializat” și distribuit în compartimente intelectuale unde materia se va insera, să desprindem spiritul de spațiul unde se destinde, de materialitatea dobîndită pentru a se sprijini pe materie : îl restituim lui însuși și îl vom surprinde imediat. Viziunea directă a spiritului prin spirit este funcția principală a intuiției, așa cum o înțelegem noi.

Intuiția nu se va comunica decît prin inteligentă. Ea este mai mult decît idee ; pentru a se transmite, va trebui să încalce ideile. Cel puțin, se va adresa cu precădere celor mai concrete idei, înconjurată încă de o franjă de imagini. Comparații și metafore vor sugera aici ceea ce nu vom ajunge să exprimăm. Nu va fi un ocol : vom merge drept la țintă. Dacă am folosi în mod constant un limbaj abstract, așa-zis „științific”, n-am da din spirit decît imitația lui de către materie, căci ideile abstracte au fost extrase din lumea exterioară și implică întotdeauna o reprezentare spațială : totuși, am fi tentați să credem că am analizat spiritul. Doar ideile abstracte singure ne-ar îndemna aici să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei și să-l gîndim prin transpunere, adică, în înțelesul precis al cuvîntului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înșelați de aparențe ; în unele cazuri, limbajul metaforic vorbește la propriu cu bună știință, iar limbajul abstract vorbește la figurat. De cum abordăm lumea spirituală, imaginea, dacă nu încearcă decît să sugereze, ne poate da viziunea directă, în timp ce termenul abstract, de origine spațială, cu pretenția că exprimă, ne lasă de cele mai multe ori în plină metaforă.

Pentru a rezuma, vrem să facem o diferență de metodă și nu admitem o diferență de valoare între metafizică și știință. Mai puțin modest pentru știință decît au fost majoritatea savanților, credem că o știință bazată pe experiență, așa cum cele moderne înțeleg să fie, poate atinge esența realului. Bineînțeles că ea nu îmbrățișează decît o parte a realității ; într-o zi, ea va putea să ajungă la temeiul acestei părți ; în orice caz, se va apropia din ce în ce mai mult de el. Ea duce deja la împlinire jumătate din programul fostei metafizici : ar

putea să se numească metafizică, dacă n-ar prefera să-și păstreze numele de știință. Mai rămîne cealaltă jumătate. Ni se pare că aceasta revine de drept unei metafizici pornite în egală măsură de la experiență, capabilă și ea să atingă absolutul : am numi-o știință, dacă știința n-ar prefera să se limiteze la restul realităților. Metafizica nu este superioară științei pozitive ; ea nu vine în urma științei să analizeze același obiect pentru a obține o cunoaștere mai profundă. Dacă presupunem că ar exista între ele raportul respectiv, după obiceiul aproape constant al filozofilor, înseamnă că le facem și uneia și alteia o nedreptate : științei, pentru că o condamnăm la relativitate ; metafizicii, pentru că nu va mai fi decît o cunoaștere ipotetică și vagă, de vreme ce știința, în mod necesar, va fi luat dinainte pentru ea tot ce se poate ști cu precizie și siguranță despre obiectul său. Relația stabilită de noi între metafizică și știință este cu totul diferită. Credem că ele sînt sau pot deveni în egală măsură precise și sigure. Amîndouă se referă la realitatea însăși. Dar nici una nu reține decît o jumătate din realitate, astfel încît am putea vedea în ele, după plac, două subdiviziuni ale științei sau două sectoare ale metafizicii, dacă ele n-ar marca direcții divergente în activitatea gîndirii.

Tocmai pentru că sînt de același nivel, ele prezintă puncte comune asupra cărora se pot verifica una prin cealaltă. Să stabilim o diferență de rang între metafizică și știință, să le atribuim același obiect, adică ansamblul lucrurilor, postulînd ca una să-l privească de jos, iar cealaltă de sus, înseamnă că excludem ajutorul și controlul reciproce : atunci, metafizica este în mod necesar – numai în caz că pierde orice contact cu realul – un extract condensat sau o prelungire ipotetică a științei. Dimpotrivă, să le

lăsăm obiecte diferite, științei – materia, iar metafizicii – spiritul. Cum spiritul și materia se ating, metafizica și știința vor putea, de-a lungul suprafeței comune, să se pună la încercare una pe alta, pînă cînd atingerea va deveni fertilă. Rezultatele obținute de ambele părți se vor uni, de vreme ce materia se unește cu spiritul. Dacă întrepătrunderea nu va fi perfectă, asta se va întîmpla pentru că mai există ceva de îndreptat în știință, ori în metafizică, ori în amîndouă. Prin partea ei periferică, metafizica va exercita o influență benefică asupra științei. Invers, știința va comunica metafizicii deprinderi legate de precizie, transmise acesteia de la periferie spre centru. Pentru că extremitățile ei și cele ale științei pozitive trebuie să se suprapună perfect, metafizica noastră va fi cea a lumii unde trăim, nu a tuturor lumilor posibile. Ea va îmbrățișa realitățile.

Asta înseamnă că știința și metafizica vor avea obiect și metode diferite, dar vor împărtăși aceeași experiență. Și una, și cealaltă vor înlătura cunoașterea vagă acumulată în concepte uzuale, transmise prin cuvinte. Pe scurt, ce anume ceream noi pentru metafizică, dacă nu ceea ce fusese deja obținut pentru știință? Mult timp științei i-a fost împiedicată evoluția din cauza pretenției de a reconstitui realitatea cu noțiunile sedimentate în limbaj. Elementele folosite pentru explicarea fenomenelor naturii erau: „susul” și „josul”, „greul” și „ușorul”, „uscatul” și „umedul”; cîntăream, cumpăneam, combinam conceptele: era o chimie intelectuală în chip de fizică. Atunci cînd a dat de o parte conceptele pentru a privi lucrurile, știința a părut că se răscoală împotriva inteligenței: „intelectualismul” de atunci recompunea obiectul material, *a priori*, cu idei elementare.

În realitate, această știință a devenit mai intelectualistă decît fizica precară căreia îi lua locul. Ea trebuia să devină așa, din moment ce era adevărată, căci știința și materia sînt modulate una după alta, iar într-o știință ce desenează configurația exactă a materiei, inteligența își găsește în mod necesar propria imagine. Aspectul matematic dobîndit astfel de fizică răspunde cel mai bine realității și, în același timp, ne mulțumește deplin intelectul. Poziția metafizicii adevărate va fi mult mai puțin comodă. Și ea va începe prin a renunța la conceptele gata făcute ; și ea se va încrede în experiență. Dar experiența interioară nu va găsi nicăieri un limbaj corespunzător. Va fi nevoită să revină la concept, adăugîndu-i cel mult imaginea. Va trebui să dezvolte conceptul, să-l mlădieze și să anunțe, prin culoarea cu care îl va înconjura, că nu conține întreaga experiență. Nu este mai puțin adevărat că metafizica va fi împlinit, în domeniul său, reforma făcută de fizica modernă într-al ei.

De la această metafizică, nu așteptați concluzii simple sau soluții radicale. Ar însemna să-i cerem să se limiteze tot la o manevrare de concepte. Ar mai însemna s-o lăsăm în regiunea posibilului pur. Dimpotrivă, pe terenul experienței, cu soluții incomplete sau concluzii provizorii, ea va atinge o probabilitate crescătoare, echivalentă în cele din urmă cu certitudinea. Să luăm o problemă pusă în termenii metafizicii tradiționale : sufletul supraviețuiește corpului ? Este ușor s-o rezolvăm judecînd cu concepte pure. Vom defini sufletul. Vom spune, odată cu Platon, că este unul și simplu. Vom trage concluzia că nu poate fi descompus. Deci este valabilă numai dacă acceptăm definiția, mai precis construcția. Ea este subordonată ipotezei. Este ipotetică. Să renunțăm la a

construi ideea de suflet cum construim ideea de triumphi. Să studiem faptele. Dacă experiența stabilește, așa cum credem, că numai o mică parte a vieții conștiente este determinată de creier, va rezulta că, după toate aparențele, suprimarea creierului lasă să subziste viața conștientă. Sarcina de a o dovedi va reveni acum mai degrabă celui care neagă nemurirea, decît celui care o afirmă. Nu va fi vorba decît despre nemurire, recunosc ; ar trebui alte motive, de data asta luate din religie, pentru a ajunge la o mai mare precizie și pentru a atribui nemuririi o durată fără sfîrșit. Chiar din punct de vedere strict filozofic, nu va mai exista *dacă* : vom afirma categoric – adică fără subordonarea la o ipoteză metafizică – ceea ce afirmăm, fie numai ca probabil. Prima teză avea frumusețea definitivului, dar era suspendată în aer, în regiunea simplului posibil. Cealaltă este neisprăvită, însă are rădăcini solide în real.

O știință pe cale de a se naște este mereu pe punctul de a dogmatiza. Dispunînd numai de o experiență restrînsă, ea acționează mai puțin asupra faptelor, cît asupra cîtorva idei simple, sugerate sau nu de ele, dezvoltate prin deducție. Metafizica era expusă acestui pericol mai mult decît oricare altă știință. Este necesară o întreagă muncă de curățire pentru a deschide căile experienței interioare. Facultatea intuiției există în mulți din noi, însă mascată de funcții mai utile vieții. Metafizicianul a lucrat *a priori* cu noțiuni sedimentate dinainte în limbaj, ca și cum, coborîte din ceruri, ele ar dezvălui spiritului o realitate suprasensibilă. Astfel s-a născut teoria platoniciană a ideilor. Purtată pe aripile aristotelismului sau ale neoplatonismului, ea a străbătut Evul Mediu ; i-a inspirat, cîteodată, fără voia lor, pe filozofii moderni. Deseori, aceștia erau matematicieni ale căror

deprinderi într-ale spiritului îi predispuneau la a nu vedea în metafizică decît o matematică mai vastă, cuprinzînd calitatea și cantitatea în același timp. Așa se explică unitatea și simplitatea geometrică ale celor mai multe dintre filozofii, sisteme complete de probleme definitiv puse, în întregime rezolvate. Acesta nu-i singurul motiv. Trebuie să ținem cont de faptul că metafizica modernă a avut un obiect analog obiectului religiei. Pornea de la o concepție asupra divinității. Că a confirmat ori infirmat dogma, ea se credea obligată să dogmatizeze. Deși bazată numai pe rațiune, avea siguranța judecății pe care teologul o are prin revelație. Ne putem întreba, pe bună dreptate, de ce a ales acest punct de plecare. Pentru că nu depindea de ea să ia un altul. Lucrînd în afara experienței, asupra unor concepte pure, era obligatoriu să se agațe de un concept, de unde să se poată deduce totul, conținînd totul. O asemenea idee își făcea ea despre Dumnezeu.

De ce își face această idee despre Dumnezeu? Că Aristotel a reușit să contopească toate conceptele într-unul singur, să stabilească drept principiu universal de explicare o „Gîndire a Gîndirii”, rudă apropiată a ideii Binelui platonician, că filozofia modernă, continuatoare a filozofiei lui Aristotel, s-a înscris pe o cale asemănătoare, asta se înțelege în cele din urmă. Ceea ce se înțelege mai puțin este faptul că s-a numit Dumnezeu un principiu, care nu are nimic în comun cu cel desemnat de umanitate prin același cuvînt. Firește că zeul mitologiei antice și Dumnezeul creștinismului nu se aseamănă cîtuși de puțin, dar către unul și către celălalt se îndreaptă rugăciunile, și unul și celălalt se interesează de om : statică ori dinamică, religia consideră că acest punct este fundamental. Totuși, se mai întîmplă ca filozofia să

numească Dumnezeu o Ființă a cărei esență ar condamna-o să nu țină cont de invocațiile omenești, ca și cum, cuprinzând teoretic toate lucrurile, ea ar fi, de fapt, oarbă la suferințele noastre și surdă la rugăciuni. Aprofundînd această problemă, am descoperi confuzia, inerentă spiritului uman, între o idee explicativă și un principiu activ. Pentru că lucrurile sînt reduse la concepte, iar conceptele intră unele în altele, ajungem în final la o idee a ideilor și ne imaginăm că totul se explică prin ea. La drept vorbind, ea nu explică mare lucru, mai întîi pentru că acceptă subîmpărțirea și repartizarea realului în concepte. Societatea le-a înregistrat pe amîndouă în limbaj și le-a efectuat de cele mai multe ori spre propria ei comoditate. Apoi, pentru că sinteza realizată pornind de la concepte este golită de materie și pur verbală. Ne întrebăm cum a putut scăpa filozofilor profunzi problema esențială și cum au putut să creadă că ar caracteriza prin ceva principiul instituit de ei ca explicație a lumii, în timp ce se limitau la a-l reprezenta convențional printr-un semn. Spuneam și mai sus : indiferent ce nume am da „lucrului în sine”, că facem din el Substanța lui Spinoza, Eul (*le Moi*) lui Fichte, Absolutul lui Schelling, Ideea lui Hegel sau Voința lui Schopenhauer, degeaba se va prezenta cuvîntul cu semnificația lui bine definită : o va pierde, se va goli de conținut de cum se va aplica totalității lucrurilor. Pentru a nu vorbi decît despre ultima din marile „sinteze”, nu-i clar că o Voință nu este voință decît cu condiția să contrasteze cu ceva lipsit de voință? Și atunci, spiritul cum va contrasta cu materia, dacă materia este ea însăși voință? A pune voința peste tot înseamnă a nu o lăsa nicăieri, pentru că presupune identificarea a ceea ce simt în mine – durată, irupere (*jaillissement*),

creație continuă – cu esența a ceea ce percep în lucruri, unde există, evident, repetiție, previzibilitate, necesitate. Prea puțin contează dacă se spune „Totul este mecanism” sau „Totul este voință” : de fiecare dată, totul se confundă. În ambele cazuri, „mecanism” și „voință” devin sinonime cu „a fi” și, în consecință, sinonime între ele. Aici este cusurul inițial al sistemelor filozofice. Ele cred că ne lămuresc în privința absolutului dîndu-i un nume. Încă o dată, cuvîntul poate avea un sens definit cînd desemnează un lucru ; îl pierde de cum îl aplicați tuturor lucrurilor. Încă o dată, știu ce este voința, dacă înțelegeți prin aceasta facultatea mea de a voi sau cea a ființelor asemănătoare mie, chiar avîntul vital al ființelor organizate, socotit atunci analog elanului propriei mele conștiințe. Cu cît lărgiți sferele termenului, cu atît îi diminueați conținutul. Dacă în sfera lui cuprindeți și materia, îi goliți conținutul de caracterele pozitive datorită cărora spontaneitatea contrastează cu mecanismul, iar libertatea cu necesitatea. În sfîrșit, cînd cuvîntul ajunge să desemneze tot ce există, el nu mai înseamnă decît existență. Ce cîștigați, în fond, dacă spuneți că lumea este voință, în loc să constatați pur și simplu că ea este ?

Se ajunge la un concept cu conținut nedeterminat, mai degrabă fără conținut ; el nu mai reprezintă nimic, dar vrem să însemne totul. Și atunci recurgem la Dumnezeuul religiei : el este însăși determinarea și, mai ales, se dovedește esențialmente activ. El se află pe culmile ființei : facem să coincidă cu el ceea ce considerăm pe nedrept culmile cunoașterii. Ceva din adorația și respectul, pe care omenirea i le consacră, se răsfrînge asupra principiului împodobit cu numele lui. De aici vine, în mare parte, dogmatismul filozofiei moderne.

Adevărul este că o existență nu poate fi dată decît într-o experiență. Ultima se va numi viziune sau contact, percepție exterioară în general, dacă este vorba de un obiect material ; va lua numele de intuiție cînd se va referi la spirit. Pînă unde merge intuiția ? Numai ea va putea s-o spună. Prinde un fir : numai ea poate să vadă dacă firul urcă pînă la cer sau se oprește la o oarecare distanță de pămînt. În primul caz, experiența metafizică se va alătura celei a marilor mistici : în ceea ce ne privește, constatăm că adevărul este aici. Într-al doilea, ele vor rămîne separate, fără să se respingă. În orice caz, filozofia ne va fi înălțat deasupra condiției umane.

Ea ne scapă deja de unele constrîngeri speculative, cînd pune problema spiritului în termeni legați de spirit și nu de materie, cînd, în general, ne scutește de la a folosi conceptele într-un domeniu nepotrivit majorității lor. Conceptele sînt incluse în cuvinte. Cel mai adesea, ele sînt elaborate de organismul social în vederea unui obiect neavînd nimic metafizic. Pentru a le forma, societatea a decupat realul în funcție de nevoile ei. De ce filozofia ar accepta o împărțire, dacă aceasta are toate șansele să nu corespundă articulațiilor realului ? Totuși, ea o acceptă, de obicei. Se supune problemei așa cum este ea pusă de limbaj. Filozofia se condamnă dinainte la a primi o soluție gata-făcută sau, în cel mai fericit caz, la a alege între două sau trei soluții, singurele posibile, la fel de vechi ca punerea problemei. Tot atîta ar fi să spunem că orice adevăr este virtual cunoscut, că modelul lui se află undeva pe rafturile administrative ale cetății, că filozofia este un joc de *puzzle*, unde trebuie să reconstituim, cu piese oferite de societate, desenul ținut fără să ni-l arate. Tot atîta ar fi să atribuim filozofului

rolul și atitudinea școlarului, cînd caută soluția lîngă enunț, în caietul învățătorului. Însă adevărul este că, în filozofie și nu numai, trebuie să *găsim* problema și, prin urmare, s-o *punem*, mai mult decît s-o rezolvăm. Căci o problemă speculativă este rezolvată de îndată ce este bine pusă. Prin asta înțeleg că soluția apare imediat, deși poate rămîne ascunsă și, ca să spunem așa, acoperită : va trebui doar s-o *descoperim*. A pune problema nu înseamnă pur și simplu a descoperi, ci a inventa. Descoperirea se bazează pe ceea ce există deja în prezent sau virtual ; mai devreme sau mai tîrziu, ea își face, cu siguranță, apariția. Invenția dă realitate la ceea ce nu exista și s-ar fi putut să nu apară niciodată. În matematică, și cu atît mai mult în metafizică, efortul de invenție constă, de cele mai multe ori, în a provoca problema, în a crea termenii în care se va pune. Punere și rezolvare ale problemei aproape că sînt aici echivalente ; adevăratele probleme mari nu sînt puse decît atunci cînd sînt rezolvate. Dar multe alte probleme mici sînt în aceeași situație. Deschid un tratat elementar de filozofie. Unul dintre primele capitole se referă la plăcere și durere. Se pune elevului o întrebare ca aceasta : „Plăcerea înseamnă sau nu fericire?” Ar trebui mai întîi să știm dacă plăcerea și fericirea sînt genuri corespunzătoare unei divizări naturale a lucrurilor. Cel mult, fraza ar putea să însemne : „Avînd în vedere înțelesul obișnuit al termenilor *plăcere* și *fericire*, trebuie să spunem că fericirea este o suită de plăceri?” În acest caz, se pune o problemă de lexic : o vom rezolva numai căutînd să vedem în ce fel cuvintele „plăcere” și „fericire” au fost folosite de către scriitorii buni mînuitori ai limbii. De altfel, vom fi lucrat cu folos ; vom fi definit mai bine

termeni uzuali, adică obiceiuri sociale. Dacă pretindem să facem mai mult, să surprindem realitățile și nu să punem la punct niște convenții, de ce vrem ca niște termeni, poate artificiali (nu știm dacă sînt sau nu astfel, de vreme ce nu cunoaștem obiectul) să pună o problemă privitoare la însăși natura lucrurilor? Presupuneți că, examinînd stările grupate sub denumirea de plăcere, nu le găsim nimic în comun, doar faptul că oamenii le caută: omenirea va fi clasat lucruri foarte diferite în același gen pentru că le găsea același interes practic și reacționa la fel în fața tuturor. Pe de altă parte, presupuneți că am ajunge la un rezultat asemănător analizînd ideea de fericire. Imediat problema dispare sau, mai degrabă, se descompune în probleme cu totul noi. Despre aceste probleme nu vom putea ști nimic și nu avem nici măcar termenii lor înainte de a fi studiat în ea însăși activitatea umană surprinsă de societate dinspre exterior, probabil, în imagini superficiale, pentru a forma ideile generale de *plăcere* și *fericire*. Mai întîi, trebuie să ne convingem că însuși conceptul de „activitate umană” corespunde unei diviziuni naturale. Îndată ce părăsim domeniul materiei pentru cel al spiritului, dezarticularea realului în funcție de propriile tendințe devine dificultatea principală.

Chestiunea originii și a valorii ideilor generale se pune cu ocazia oricărei probleme filozofice și cere în fiecare caz o soluție particulară. Discuțiile iscate în jurul ei ocupă istoria filozofiei. Poate că ar fi momentul să ne întrebăm, înaintea oricărei discuții, dacă ideile constituie un gen și dacă nu cumva ne-am păzi de generalități tocmai vorbind despre ideile generale. Firește, dacă vrem, vom putea păstra

cu ușurință ideea generală de idee generală. Va fi suficient să spunem că, de obicei, numim idee generală o reprezentare care grupează sub același nume un număr nedefinit de lucruri : majoritatea cuvintelor corespund astfel unei idei generale. Pentru filozof, problema importantă este de a ști prin ce operație, din ce motiv și, mai ales, în virtutea cărei structuri a realului lucrurile pot fi grupate așa ; problema nu comportă o soluție unică și simplă.

Să spunem că, după părerea noastră, psihologia merge la nimereală în cercetările de acest ordin, dacă nu deține un fir conducător. Îndărătul activității spiritului, care este actul, se află funcția. Îndărătul ideilor generale, se află facultatea de a concepe și de a percepe generalitățile. Mai întâi, trebuie să determinăm semnificația vitală a acestei facultăți. În labirintul actelor, stărilor, facultăților spiritului, niciodată nu trebuie să abandonăm firul oferit de biologie. *Primum vivere*. Memorie, imaginație, concepție și percepție, în sfârșit, generalizare nu sînt puse acolo „de florile mărilor, din plăcere”. Cînd îi auzi pe anumiți teoreticieni, și se pare, într-adevăr, că spiritul a căzut din cer cu o împărțire în funcții psihologice a căror existență trebuie doar constatată : pentru că funcțiile sînt cutare, vor fi utilizate în felul cutare. Dimpotrivă, credem că sînt ceea ce sînt tocmai pentru că sînt utile, necesare vieții : pentru a le explica și justifica existența, pentru a ști dacă subîmpărțirea obișnuită în cutare și cutare facultăți este artificială sau firească, dacă, în consecință, trebuie s-o menținem sau s-o modificăm, este nevoie să ne raportăm la exigențele fundamentale ale vieții ; toate observațiile noastre asupra mecanismului funcției vor fi deformate, dacă nu am făcut decupajul corect din continuitatea

țesutului psihologic. Vom spune oare că necesitățile vieții sînt asemănătoare la oameni, animale și chiar plante, că metoda noastră riscă să neglijeze tocmai ce este propriu-zis omenesc în om? Fără nici o îndoială : nu se termină totul odată ce am decupat și distribuit viața psihologică ; ne rămîne să urmărim creșterea și chiar transfigurarea fiecărei facultăți a omului. Măcar vom avea poate norocul de a nu fi trasat diviziuni arbitrare în activitatea spiritului, nu mai mult decît am da greș în a descurca plantele cu tulpini și frunze împletite, încîlcite, dacă am săpa pînă la rădăcini.

Să aplicăm această metodă la problema ideilor generale : vom observa că orice ființă vie, poate chiar orice organ, orice țesut al unei ființe vii generalizează, clasifică adică, de vreme ce știe să aleagă, de acolo de unde se află, printre substanțele și obiectele cele mai diverse, acele părți sau elemente capabile să satisfacă cutare sau cutare din nevoile sale și neglijează restul. Deci izolează caracterul care o interesează, merge drept la o proprietate comună ; cu alte cuvinte, clasează și, prin urmare, abstrage și generalizează. Bineînțeles, aproape în majoritatea cazurilor și, probabil, la toate celelalte animale, în afară de om, abstracția și generalizarea sînt trăite și nu gîndite. Totuși, chiar la animal, observăm reprezentări cărora nu le lipsesc decît reflecția și un oarecare dezinteres pentru a fi idei generale în adevăratul înțeles al cuvîntului : altfel, cum s-ar opri o vacă în fața unei pajiști oarecare, numai pentru că intră în categoria denumită de noi pajiște ? Și un cal, cum ar deosebi el un grajd de un hambar, un drum de un cîmp, fînul de ovăz ? A concepe sau, mai degrabă, a percepe astfel generalitatea este specific și omului, atît cît este animal, cît are

instincte și nevoi. Fără să intervină reflecția și chiar conștiința lui, printr-una din tendințe, poate fi extrasă o asemănare între obiectele cele mai diferite ; ea va clasa obiectele într-un gen și va crea o idee generală, mai degrabă jucată decît gîndită. Generalitățile extrase automat sînt mai numeroase la om decît la celelalte animale ; instinctul lui este însoțit de obiceiuri mai mult sau mai puțin în măsură să imite actul instinctiv. Să trecem acum la ideea generală completă, deci conștientă, cugetată, creată cu intenție ; la baza ei, vom găsi de cele mai multe ori extragerea automată a asemănărilor, adică esențialul generalizării. Într-un anumit sens, nimic nu seamănă cu nimic, de vreme ce toate obiectele se deosebesc. Într-un alt sens, totul seamănă cu totul, de vreme ce vom găsi întotdeauna, destul de sus pe scara generalităților, vreun gen artificial, unde vor putea intra două obiecte diferite, luate la împlinire. Însă între generalizarea imposibilă și generalizarea inutilă, există cea pe care o provoacă, prefigurînd-o, tendințele, obiceiurile, gesturile și atitudinile, complexe de mișcări săvîrșite automat sau schițate doar, aflate la originea majorității ideilor generale proprii oamenilor. Asemănarea percepută, după spusele noastre, între lucruri sau stări, este înainte de orice proprietatea, comună stărilor și lucrurilor respective, de a obține de la corpul nostru aceeași reacție, de a-l face să schițeze aceeași atitudine și să înceapă aceleași mișcări. Corpul extrage din mediul material sau moral ceea ce l-a putut influența, ceea ce îl interesează : identitatea de reacție la acțiuni diferite, răsfrîngîndu-se asupra lor, introduce asemănarea între ele sau o face să dispară. Din stimulii cei mai diverși – lovitură de pumn, bătaia vîntului, curentul electric, un clopoțel va

scoate mereu același sunet. Pe cei ce sună îi transformă în „trăgători de clopoțel” (*sonneurs*), îi face să semene între ei, să devină indivizi constitutivi ai unui gen numai pentru că rămîne el însuși, doar un clopoțel : dacă reacționează, n-are încotro și trebuie să sune. Este de la sine înțeles că, atunci cînd reflecția va fi înălțat la starea de gîndire pură reprezentări, presupunînd doar inserția conștiinței într-un cadru material, atitudini și mișcări, ea va forma voluntar, direct, prin imitație, idei generale și nimic altceva decît idei. Va fi puternic susținută de cuvînt. Reprezentării, el îi va oferi un cadru, de data asta mai mult spiritual decît corporal, spre a se insera. Nu este mai puțin adevărat că, pentru a ne da seama de adevărata natură a conceptelor, pentru a aborda cu oarecare posibilități de reușită problemele referitoare la ideile generale, va trebui să ne raportăm întotdeauna la interacțiunea gîndirii și a atitudinilor sau a obiceiurilor motrice. La origine, generalizarea nu-i altceva decît obiceiul, urcînd din cîmpul acțiunii în sfera gîndirii.

După ce am determinat originea și structura ideii generale, am stabilit necesitatea apariției ei și, după ce am constatat imitarea naturii prin construirea artificială a ideilor generale, ne rămîne să cercetăm cum sînt posibile ideile generale naturale servind altora de model, de ce experiența ne prezintă asemănări pe care n-avem decît să le traducem în generalități. Unele dintre asemănările respective țin de esența lucrurilor. Ele vor da naștere unor idei generale referitoare, într-o anumită măsură, tot la comoditatea individului și a societății ; va trebui ca știința și filozofia să le scoată de sub acest înveliș, pentru a obține o viziune mai mult sau mai puțin potrivită asupra vreunui

aspect al realității. Ele sînt puțin numeroase ; ideile generale, în marea lor majoritate, sînt elaborate de societate pentru limbaj, în vederea conversației și a acțiunii. Totuși, chiar printre cele din urmă (la ele făceam aluzie în eseul de față), am găsi multe adăugate printr-o serie de intermediari, după tot felul de manipulări, simplificări, deformări, numărul mic de idei traducînd asemănări esențiale : adesea, va fi instructiv să urcăm cu ele, pe o cale mai mult sau mai puțin ocolită, pînă la asemănarea căreia i se alătură. Deci, nu va fi inutil să deschidem aici o paranteză asupra a ceea ce s-ar putea numi generalități obiective, inerente realității înseși. Oricît de restrîns le-ar fi numărul, sînt importante atît prin ele însele, cît și prin încrederea răspîndită în jur, împrumutînd ceva din soliditatea lor unor genuri cu totul artificiale. Astfel se explică faptul că biletele de bancă, în număr exagerat de mare, își datorează bruma de valoare aurului rămas ca acoperire.

Insistînd asupra acestui aspect, ne-am da seama că asemănările se repartizează în trei grupuri ; al doilea dintre ele probabil că va trebui să fie el însuși subîmpărțit pe măsura progreselor în știința pozitivă. Primele asemănări sînt de natură biologică : ele țin neapărat ca viața să lucreze *ca și cum* ar avea ea însăși idei generale, cele de specie și gen, *ca și cum* ar urma planuri de structură în număr limitat, *ca și cum* ar fi instituit proprietăți generale și, în sfîrșit, *ca și cum* ar fi vrut, prin dublul efect al transmiterii ereditare (pentru ceea ce este *înnăscut*) și al transformării mai mult sau mai puțin lente, să-i aranjeze pe cei vii într-o serie ierarhică, de-a lungul unei scări, unde asemănările dintre indivizi sînt din ce în ce mai numeroase pe măsură ce înaintăm. Că ne

exprimăm în termeni de finalitate, că atribuim materiei proprietăți speciale ori că preferăm vreo ipoteză intermediară, subîmpărțirile în genuri, specii etc. – generalități traduse de noi în idei generale – își vor găsi fundamentul în realitatea însăși, în principiu (chiar dacă clasificarea noastră este inexactă în fapt). Și la fel de întemeiate de drept vor fi cele corespunzătoare unor organe, țesuturi, celule, chiar unor „comportamente” ale ființelor vii. Acum, dacă trecem de la organizat la neorganizat, de la materia vie la materia inertă și nemodelată încă de om, vom regăsi genuri reale, dar cu un caracter total diferit; calități, cum ar fi culorile, gusturile, mirosurile; elemente sau combinații, cum ar fi oxigenul, hidrogenul, apa; în sfârșit, forțe fizice, ca greutatea, căldura, electricitatea. Însă cu totul altceva apropie aici unele de altele reprezentările indivizilor grupați sub ideea generală. Fără a intra în detalii, fără a ne complica prezentarea prin luarea în considerare a nuanțelor, moderînd de la bun început ceea ce ar putea fi excesiv în distincția noastră, stabilind să dăm cuvîntului „asemănare” înțelesul cel mai precis, dar și cel mai îngust, vom spune că, în primul caz, principiul de apropiere îl constituie asemănarea propriu-zisă, iar în cel de-al doilea, identitatea. O anumită nuanță de roșu poate fi identică cu ea însăși în toate obiectele la care este întîlnită. Același lucru l-am spune despre două note muzicale cu aceeași înălțime, aceeași intensitate și același timbru. Pe bună dreptate sau nu, ne simțim înaintînd spre elemente sau evenimente identice pe măsură ce aprofundăm mai mult materia și prefacem chimicul în fizic, iar fizicul în matematic. Or, degeaba pretinde o logică simplă că asemănarea este o identitate parțială,

iar identitatea o asemănare completă, pentru că experiența ne arată cu totul altceva. Dacă nu mai dăm cuvîntului „asemănare” înțelesul vag și întrucîtva popular de la început, dacă încercăm să precizăm „asemănarea” printr-o comparație cu „identitatea”, după părerea noastră, vom observa că identitatea ține de *geometric*, iar asemănarea de *vital*. Prima depinde de măsură, cealaltă aparține mai degrabă domeniului artei: deseori, un sentiment pur estetic îl determină pe biologul evoluționist să presupună înrudirea unor forme a căror asemănare o constată pentru prima oară; înseși desenele executate de el dezvăluie uneori o mîină și, mai ales, un ochi de artist. Dacă identicul contrastează astfel cu asemănătorul, ar fi cazul să cercetăm, pentru noua categorie de idei generale, ca pentru cealaltă, ce anume o face posibilă.

O asemenea cercetare ar avea ceva șanse de reușită numai într-un stadiu mai avansat al cunoașterii materiei. Să spunem un cuvînt despre ipoteza la care am ajunge prin aprofundarea vieții. Dacă există verde, în mii și mii de locuri același verde (măcar pentru ochiul nostru, măcar cu aproximație), dacă la fel se întîmplă și cu celelalte culori, dacă diferențele de culoare depind de frecvența mai mare sau mai mică a evenimentelor fizice reunite în percepția culorii, posibilitatea pentru aceste frecvențe de a ne prezenta pretutindeni și oricînd cîteva culori determinate vine din faptul că întotdeauna și peste tot sînt realizate toate frecvențele posibile (firește, între anumite limite): atunci, în mod necesar, cele corespunzătoare diverselor noastre culori se vor produce printre celelalte, oricare ar fi locul și momentul; repetarea identicului, permițînd constituirea genurilor, nu va avea altă origine.

Pentru că fizica modernă ne dezvăluie din ce în ce mai bine diferențele de număr îndărătul deosebirilor de calitate, o explicație a acestui gen este valabilă pentru toate genurile și pentru toate generalitățile elementare (capabile de a fi compuse pentru formarea altora) observate în lumea materiei inerte. Este adevărat că explicația n-ar fi pe deplin multumitoare decât dacă ne-ar spune de ce percepția noastră culege, din câmpul imens al frecvențelor, acele frecvențe determinate care vor deveni diferitele culori – mai întâi, de ce culege, apoi, de ce le culege pe acelea și nu pe altele. Odinioară, am răspuns la această întrebare deosebită definind ființa vie printr-o anumită putere de a acționa, determinată în cantitate și în calitate : acțiunea virtuală extrage din materie percepțiile noastre reale, informații necesare pentru a se orienta, condensări, într-o clipă a duratei noastre, a mii, milioane, miliarde de evenimente săvârșindu-se într-o durată infinit mai puțin tensionată a lucrurilor ; diferența de tensiune măsoară tocmai intervalul dintre determinismul fizic și libertatea umană și le explică, în același timp, dualitatea și coexistența¹. Dacă, așa cum credem, apariția omului sau a unei ființe de aceeași esență este rațiunea

1. Putem, și chiar trebuie să vorbim și despre determinismul fizic, când postulăm, odată cu fizica cea mai recentă, indeterminismul evenimentelor elementare, din care se compune faptul fizic. Căci faptul fizic este perceput de noi ca fiind supus unui determinism inflexibil și, prin aceasta, se distinge radical îndeplinite când ne simțim liberi. Așa cum sugeram mai sus, ne putem întreba dacă nu cumva percepția se oprește la un anumit grad particular de condensare a evenimentelor elementare tocmai pentru a prinde materia în acest determinism, pentru a obține, în fenomenele înconjurătoare, o regularitate a succesiunii permițându-ne să acționăm asupra lor. În general, activitatea ființei vii s-ar determina în funcție de necesitatea aflată la baza lucrurilor, printr-o condensare a duratei lor.

de a fi a vieții pe planeta noastră, va trebui să spunem că toate categoriile de percepții, nu numai ale oamenilor, ci și ale animalelor, chiar ale plantelor (se pot comporta *ca și cum* ar avea și ele percepții) corespund global alegerii unui anumit *ordin de mărime* pentru condensare. Este o simplă ipoteză, dar ni se pare că reiese în mod firesc din speculațiile fizicii asupra structurii materiei. Ce ar deveni masa pe care scriu în acest moment dacă percepția mea și, în consecință, acțiunea mea ar fi făcute pentru ordinul de mărime căruia îi corespund elementele sau, mai degrabă, evenimentele constitutive ale materialității ei? Acțiunea mea ar fi desființată; percepția mea ar îmbrățișa, acolo unde este masa când o privesc, un univers imens și o istorie fără sfârșit. Mi-ar fi imposibil să înțeleg în ce fel imensitatea în mișcare ar putea deveni – ca să lucrez pe ea – un simplu dreptunghi nemișcat și solid. La fel s-ar întâmpla pentru toate lucrurile și toate evenimentele: lumea noastră, cu acțiunile și reacțiunile părților, unele asupra celorlalte, este ceea ce este în virtutea unei anumite alegeri pe scara mărimilor, alegere determinată ea însăși de puterea noastră de a acționa. Nimic n-ar împiedica să existe, în plus, și alte lumi, corespunzătoare unei alte alegeri, în același loc și în același timp: astfel, douăzeci de posturi de emisie diferite difuzează simultan douăzeci de concerte diferite; ele coexistă, fără ca sunetele unuia să se amestece cu ale altuia, fiecare fiind auzit în întregime, numai el, în aparatul fixat pe lungimea de undă a postului de emisie. Să nu insistăm mai mult asupra unei chestiuni întâlnite pe parcurs. Nu mai avem nevoie de o ipoteză asupra structurii intime a materiei, pentru a constata că aceste concepții rezultate din percepții, ideile generale

corespunzătoare proprietăților și acțiunilor materiei nu sînt posibile sau nu sînt ceea ce sînt decît în virtutea matematicii imanente lucrurilor. Este tot ce voiam să reamintim pentru a justifica o clasificare a ideilor generale care pune de o parte geometricul, iar de cealaltă, vitalul, acesta aducînd cu el asemănarea, iar celălalt identitatea.

Acum trebuie să trecem la a treia categorie anunțată, la ideile generale create în întregime prin speculația și acțiunea umane. Omul este esențialmente făuritor. Refuzîndu-i instrumentele gata făcute, cum sînt cele ale insectelor, de pildă, natura i-a dat inteligența, adică puterea de a inventa și de a construi un număr nesfîrșit de instrumente. Oricît de simplă ar fi fabricarea, ea se face după un model, perceput sau imaginat: real este genul definit de modelul însuși sau de schema construirii lui. Toată civilizația noastră se bazează pe un anumit număr de idei generale al căror conținut îl cunoaștem în mod corespunzător, de vreme ce l-am făcut și a căror valoare este excepțională, de vreme ce n-am putea trăi fără ele. Credința în realitatea absolută a Ideilor în general, poate chiar în caracterul lor divin, vine în parte de aici. Știm ce rol a jucat ea în filozofia antică și chiar într-a noastră. Toate ideile generale beneficiază de obiectivitatea unora dintre ele. Să mai adăugăm că fabricarea umană nu se exercită numai asupra materiei. Odată aflați în posesia celor trei feluri de idei generale, enumerate mai sus, în special a celei din urmă, inteligența noastră deține ceea ce numeam ideea generală de idee generală. Acum poate construi idei generale după bunul ei plac. Bineînțeles, începe cu cele care pot înlesni viața socială sau se raportează la viața socială; urmează cele interesante pentru speculația pură

și, în sfîrșit, cele construite de dragul de a fi construite, pentru nimic. Însă pentru aproape toate conceptele din afara primelor două categorii, adică pentru imensa majoritate a ideilor generale, interesul societății împreună cu cel al indivizilor, cerințele conversației și ale acțiunii le veghează nașterea.

Să închidem această lungă paranteză, necesară pentru a arăta în ce măsură trebuie să reformăm și, uneori, să înlăturăm gîndirea conceptuală pentru a ajunge la o filozofie cît de cît intuitivă. Spuneam că această filozofie se va abate de cele mai multe ori de la viziunea socială a obiectului gata făcut ; ne va cere să participăm în spirit la actul care îl face. Din acest punct de vedere, ne va resitua în direcția divinului. Într-adevăr, specific umană este munca unei gîndiri individuale cînd acceptă, ca atare, inserția ei în gîndirea socială și utilizează ideile preexistente ca pe oricare alt instrument oferit de comunitate. Deja există ceva divin în efortul oricît de umil al unui spirit reintegrat în elanul vital, generator al societăților, ele însele generatoare de idei.

Acest efort va alunga fantomele anumitor probleme obsedante pentru metafizician, adică pentru fiecare dintre noi. Vreau să vorbesc despre problemele neliniștitoare, de nerezolvat, pentru că nu se referă la ceea ce este, ci la ceea ce nu este. Iată, de pildă, problema originii ființei (*l'être*) : „Cum se poate să existe ceva – materie, spirit, Dumnezeu ? A fost necesară o cauză și o cauză a cauzei și tot așa la nesfîrșit.” Urcăm din cauză în cauză ; și dacă ne oprim undeva, n-o facem pentru că inteligența noastră nu mai caută nimic dincolo, ci pentru că imaginația sfîrșește prin a-și închide ochii, ca și cum ar fi deasupra prăpastiei și ar dori să scape de amețeață. Iată problema

ordinii în general : „De ce o realitate ordonată, unde gândirea noastră se regăsește ca într-o oglindă? De ce lumea nu este incoerentă?” Spun că aceste probleme se raportează mai degrabă la ceea ce nu este, decît la ceea ce este. Într-adevăr, nu ne-am mira niciodată de faptul că există ceva – materie, spirit, Dumnezeu – dacă n-am recunoaște implicit că s-ar putea să nu existe nimic. Ne închipuim, mai bine zis avem impresia că ne închipuim, că ființa a venit să umple un vid și că neantul preexista logic ființei :realitatea primordială – indiferent cum o numim, materie, spirit sau Dumnezeu – n-ar veni decît ca un adaos și asta-i de neînțeles. Tot așa, nu ne-am întreba de ce există ordinea, dacă n-am concepe o dezordine supusă ordinii și, prin urmare, precedînd-o, măcar la modul ideal. Ordinea ar avea nevoie să fie explicată, în timp ce dezordinea, fiind de drept, n-ar avea nevoie de nici o explicație. Riscăm să rămînem la acest punct de vedere atît timp cît căutăm numai să înțelegem. Să încercăm mai mult decît atît, să creăm (evident că n-o vom putea face decît prin gândire). Pe măsură ce ne sporim voința și tindem să-i reîncorporăm gândirea, pe măsură ce ne implicăm mai mult în efortul creator de lucruri, problemele grave bat în retragere, se micșorează, dispar. Simțim că o voință ori o gândire creatoare de perfecțiune sînt prea pline de ele însele, în imensa realitate, pentru ca ideea unei lipse de ordine sau a unei absențe a ființei să poată măcar să le atingă. A-și imagina posibilitatea dezordinii absolute, cu atît mai mult cea a neantului, ar însemna să-și spună că ar fi putut să nu fie deloc și am avea aici dovada unei slăbiciuni incompatibile cu natura ei, presupunînd forță. Cu cît ne învîrtim mai mult în jurul acestei chestiuni, cu atît

îndoielile chinuitoare pentru omul normal și sănătos ni se par anormale și morbide. Să ne amintim de omul neîncrezător care închide o fereastră, se întoarce să verifice dacă-i închisă, apoi își verifică verificarea și tot așa. Dacă îl vom întreba de ce o face, ne va răspunde că ar fi putut să deschidă din nou fereastra în încercarea de a închide. Dacă este filozof, își va transpune intelectual șovăiala din comportare în enunțul problemei următoare : „Cum să fii sigur o dată pentru totdeauna că ai făcut ceea ce ai vrut să faci?” Adevărul este că puterea lui de a acționa este rănită și de aici provine suferința : nu avea decît o jumătate de voință pentru a săvîrși actul și din această cauză, actul săvîrșit nu-i lasă decît o certitudine pe jumătate. Dar noi putem rezolva problema pusă de omul respectiv ? Evident că nu și nici măcar nu ne-o punem : în asta constă superioritatea noastră. La prima vedere, aș putea crede că superioritatea stă de partea lui și nu de a mea, de vreme ce și unul și celălalt închidem fereastra, iar el ridică o problemă filozofică, în timp ce eu n-o fac. Odată treaba făcută, întrebarea reprezintă un adaos negativ ; nu înseamnă un plus, ci un minus ; este o insuficiență în actul de a voi. Exact acesta este efectul produs asupra noastră de anumite «mari probleme», cînd ne resituăm în direcția gîndirii care le-a dat naștere. Tind către zero, pe măsură ce ne apropiem de ea, nefiind altceva decît distanța dintre noi și ea. Iată ce vom constata : cine își închipuie că face mai mult cînd își pune problemele decît atunci cînd nu și le pune se înșeală. Tot atît ar fi să ne imaginăm că într-o sticlă consumată pe jumătate este mai mult decît într-o sticlă plină, pentru că aceasta din urmă nu conține decît vin, iar în cealaltă există vinul și golul.

De cum am perceput intuitiv adevărul, inteligența noastră se îndreaptă și își formulează greșeala la nivelul intelectului. A primit sugestia ; efectuează controlul. Așa cum scafandrul va pipăi pe fundul apelor epava semnalată de aviator din înaltul cerurilor, tot așa inteligența scufundată în mediul conceptual va verifica punct cu punct, prin atingere, analitic, ceea ce făcuse obiectul unei imagini (*vision*) sintetice și supra-intelectuale. Fără un avertisment venit din exterior, gândul unei posibile iluzii nici n-ar fi atins-o, căci iluzia făcea parte din propria ei natură. Smulsă din somn, inteligența va analiza ideile de neant, dezordine și suratele lor. Va recunoaște – măcar preț de o clipă, pentru că iluzia trebuie să reapară de îndată ce a fost alungată – că nu putem elimina o rînduială fără ca o alta s-o înlocuiască, să scoatem ceva din materie fără ca altceva să-i ia locul. „Dezordine” și „neant” desemnează realmente o prezență – dar această prezență a unui lucru sau a unui ordinii nu ne interesează, ne dezamăgește efortul sau atenția ; cînd numim absența prezența respectivă, dezamăgirea noastră își spune cuvîntul. De-acum încolo, a vorbi despre absența oricărei ordini și a oricăror lucruri, adică despre dezordine absolută și neant absolut, înseamnă a pronunța cuvinte golite de înțeles, *flatus vocis*, de vreme ce o suprimare presupune pur și simplu o substituție luată în considerare pe una din cele două fețe, iar abolirea oricărei ordini sau a oricăror lucruri ar fi o substituție cu o singură față – idee existentă în realitate precum cea de pătrat rotund. Cînd filozoful vorbește despre haos și neant, nu face decît să transpună în ordinea speculației – înălțate la absolut și golite astfel de orice înțeles, de orice conținut efectiv – două idei făcute pentru practică, raportate la un fel

determinat de materie sau de ordine și nu la toată ordinea sau la toată materia. De-acum încolo, ce se întîmplă cu cele două probleme legate de originea ordinii și originea ființei? Dispar, de vreme ce nu se pun decît dacă ne reprezentăm ființa și ordinea ca și cum „ar surveni” și, prin urmare, neantul și dezordinea drept posibile sau măcar imaginabile ; or, astea nu-s decît cuvinte, iluzii de idei.

Gîndirea umană respiră de îndată ce se lasă pătrunsă de această convingere și se eliberează de obsesie. nu se mai încurcă în întrebări ce-i împiedicau mersul înainte¹. Vede cum dispar una cîte una dificultățile ridicate de scepticismul antic și de criticismul modern. Ea poate la fel de bine să treacă pe lîngă filozofia kantiană și „teoriile cunoașterii” provenite din kantianism ; nu se va opri acolo. Obiectul *Criticii rațiunii pure* constă în a explica în ce fel o ordine determinată se asociază unor materiale considerate incoerente. Și știm cu ce preț plătim această explicație : spiritul uman și-ar impune forma unei „diversități sensibile” venite de undeva, nu știm de unde; ordinea observată în lucruri ar fi cea pusă de noi înșine. Astfel

1. Cînd recomandăm o stare sufletească în care problemele dispar, o facem, bineînțeles, numai pentru problemele amețitoare din cauză că ne pun în prezența vidului. Una înseamnă condiția aproape animală a unei ființe cînd nu-și pune nici o întrebare și cu totul altceva starea semi-divină a unui spirit străin de ispita reamintirii, printr-un efect al neputinței omenești, a unor probleme artificiale. Pentru această gîndire privilegiată, problema este mereu pe punctul de a se ivi, dar mereu oprită în ceea ce are propriu-zis intelectual, de către opusul intelectual generat de intuiție. Iluzia nu este analizată, destrămată atît timp cît nu se manifestă ; dar *ar fi* dacă s-ar manifesta ; cele două posibilități antagoniste, amîndouă de ordin intelectual, se anulează pe plan intelectual, pentru a nu mai lăsa loc decît intuiției realului. În ambele cazuri citate, analiza ideilor de dezordine și de neant oferă opusul intelectual al iluziei intelectualiste.

încît știința ar fi legitimă, însă referitoare la facultatea noastră de a cunoaște, iar metafizica ar fi imposibilă, de vreme ce n-ar exista cunoașterea în afara științei. Și așa spiritul uman este pus la colț, ca un școlar pedepsit : îi este interzis să-și întoarcă privirea ca să vadă realitatea așa cum este. Nimic mai firesc, dacă n-am remarcat că ideea de dezordine absolută este contradictorie sau, mai curînd, inexistentă, simplu cuvînt desemnînd o oscilație a spiritului între două ordini diferite : prin urmare, este absurd să presupunem că dezordinea precede logic sau cronologic ordinea. Meritul kantianismului a fost să dezvolte pînă la ultimele ei consecințe și să prezinte sub forma cea mai sistematică o iluzie naturală. Însă a păstrat-o ; chiar pe ea se bazează. Să împrăștiem iluzia : imediat înapoiem spiritului uman, prin știință și prin metafizică știința absolutului.

Să revenim, deci, la punctul nostru de plecare. Spuneam că trebuie să aducem filozofia la o mai mare precizie decît pînă acum, s-o facem capabilă să rezolve probleme specifice, să devină completarea și, dacă este cazul, reformatoarea științei pozitive. Gata cu sistemul cuprinzînd tot posibilul și, uneori chiar imposibilul ! Să ne mulțumim cu realul, materie și spirit. Dar să cerem teoriei noastre să-l îmbrățișeze atît de strîns, încît să nu se poată strecura nici o altă interpretare între cei doi termeni. Nu va mai fi decît o filozofie, tot așa cum nu este decît o știință. Și una și cealaltă se vor face printr-un efort colectiv și progresiv. Este adevărat că se va impune o perfecționare a metodei filozofice, complementară și simetrică cu cea primită odinioară de știința pozitivă.

Aceasta este doctrina considerată de unii prejudiciabilă pentru Știință și Inteligență. Era

o dublă greșeală. Însă greșeala era instructivă și o vom analiza cu folos.

Să începem cu primul punct și să remarcăm că nu adevărații savanți ne-au reproșat că aducem prejucii științei lor. Cutare dintre ei a putut critica una din opiniile noastre : o făcea tocmai pentru că o judeca științific, pentru că transferasem pe terenul științei, unde se simțea competent, o problemă de filozofie pură. Încă o dată, ne doream o filozofie supusă controlului științei, venită în ajutorul ei. Și credem că am reușit, avînd în vedere că psihologia, neurologia, patologia, biologia au devenit din ce în ce mai deschise față de opiniile noastre, considerate la început paradoxale. Chiar și paradoxale, aceste opinii n-ar fi fost niciodată antiștiințifice. Ar fi dovedit întotdeauna strădania de a constitui o metafizică, avînd o frontieră comună cu știința, aptă să se verifice asupra unei sumedenii de puncte. Să nu fi mers de-a lungul acestei frontiere, să fi remarcat doar că exista una, că metafizica și știința se învecinează și deja ne-am fi dat seama de locul acordat științei pozitive ; după cum spuneam, nici o filozofie, nici măcar pozitivismul n-a situat-o atît de sus ; științei și metafizicii le-am atribuit puterea de a atinge un absolut. Atîta doar, că am cerut științei să rămîină științifică și să nu se asocieze unei metafizici inconștiente, prezentîndu-se neștiutorilor sau semidoctilor sub masca științei. Timp de peste o jumătate de secol, acest „scientism” a stat în calea metafizicii. Orice efort de intuire era descurajat de la început ; se lovea de negații considerate științifice. Este adevărat că, în unele cazuri, ele veneau de la savanți adevărați. Într-adevăr, ei se lăsau păcăliți de falsa metafizică desprinsă, chipurile, din știință ; întorcîndu-se indirect la știință, o

denatura în multe privințe. Mergea chiar pînă la a deforma observația punîndu-se, în anumite cazuri, între observator și fapte. Credem că am demonstrat-o mai demult, prin exemple precise, mai ales cel al afaziilor, spre binele general al științei și, în același timp, al filozofiei. Să presupunem că n-am vrea să fim nici destul de metafizician, nici suficient de savant pentru a ne lansa în aceste considerații, că nu ne interesează conținutul doctrinei, că nu-i cunoaștem metoda: o simplă privire îndreptată asupra aplicațiilor ne arată ce muncă de consolidare (*circonvallation*) științifică este necesară înainte de a ataca cea mai neînsemnată problemă. Nici nu trebuie mai mult pentru a vedea ce poziție importantă ocupă știința. În realitate, aici se găsește principala dificultate în cercetarea filozofică, așa cum o înțelegem noi. Este ușor să judecăm asupra unor idei abstracte: construcția metafizică nu-i decît un joc, oricît de puțin am fi pregătiți pentru el. A aprofunda spiritul este, probabil, o muncă anevoioasă, dar nici un filozof nu se chinuie prea mult timp: de fiecare dată, va fi observat foarte repede ceea ce era în stare să observe. În schimb, dacă acceptăm o asemenea metodă, niciodată nu vom fi făcut destule studii pregătitoare, niciodată nu vom fi învățat de-ajuns. Iată o problemă filozofică. N-am ales-o, ci am întîlnit-o. Ne blochează drumul și, prin urmare, trebuie să înlăturăm obstacolul ori să ne lăsăm de filozofie. Nici un șiretlic posibil; să renunțăm la artificiul dialectic, cel care slăbește atenția și dă, în vis, iluzia înaintării. Trebuie să depășim dificultatea și să analizăm problema în elementul ei. Încotro ne vom îndrepta? Nimeni nu știe. Nimeni nu va spune nici măcar cărei științe îi aparțin noile probleme. Poate că vom fi total străini de acea

știință. Ce spun? Nu va fi de-ajuns să facem cunoștință cu ea, nici chiar s-o aprofundăm : cîteodată, vom fi nevoiți să-i îmbunătățim anumite procedee, obiceiuri, teorii perfect adaptate faptelor și rațiunilor care au dus la apariția unor noi întrebări. Fie! Ne vom iniția în știința necunoscută, o vom cerceta temeinic, la nevoie o vom reforma. Și dacă ne trebuie luni sau ani? Îi vom consacra timpul necesar. Și dacă o viață tot nu ne ajunge? Mai multe vieți îi vor da de capăt ; nici un filozof nu-i obligat acum să construiască toată filozofia. Iată limbajul potrivit filozofului. Această metodă i-o propunem. Indiferent de vîrstă, ea îi cere să redevină oricînd student.

La drept vorbind, filozofia aproape că a ajuns aici. În unele privințe, schimbarea s-a înfăptuit deja. Dacă părerile noastre au fost considerate, în general, paradoxale la vremea apariției lor, unele dintre ele au devenit astăzi comune ; altele sînt pe cale de a deveni astfel. Să recunoaștem că nu puteau fi acceptate de la bun început. Trebuia să ne desprindem de obiceiuri adînc înrădăcinate, adevărate prelungiri ale naturii. Toate felurile de a vorbi, de a gîndi, de a percepe implică faptul că imobilitatea și imutabilitatea sînt de drept, că mișcarea și schimbarea se adaugă, ca simple accidente, unor lucruri aflate în imposibilitatea de a se mișca sau de a se schimba prin ele înseși. Reprezentarea schimbării ar consta în succesiunea calităților și a stărilor unei substanțe. Fiecare calitate, fiecare stare ar ține de stabil, schimbarea făcîndu-se prin succesiunea lor : cît despre substanță, menită să suporte succesiunea stărilor și calităților, ea ar fi însăși stabilitatea. Aceasta este logica immanentă limbilor noastre, formulată odată pentru totdeauna de către Aristotel : esența inteligenței

este să judece, iar judecata se efectuează prin atribuirea predicatului unui subiect. Prin simplul fapt că îl numim, subiectul este definit drept invariabil; variația va consta în diversitatea stărilor afirmate rînd pe rînd. Prin asocierea unui predicat cu un subiect, a stabilului cu stabilul, vom urma înclinația inteligenței, ne vom conforma cerințelor limbajului și, finalmente, ne supunem naturii. Căci natura a sortit omul vieții sociale; a dorit munca în comun; munca va fi posibilă, dacă vom pune de o parte stabilitatea absolut definitivă a subiectului, iar de cealaltă, stabilitățile provizorii, relativ constante, ale calităților și ale stărilor, fiind din întîmplare chiar atribute. Enunțînd subiectul, ne sprijinim comunicarea pe o cunoaștere deja deținută de interlocutori, deoarece se presupune că substanța este invariabilă; de-acum încolo, ei știu încotro să-și îndrepte atenția, cînd vrem să le transmitem informația, îi facem s-o aștepte prin introducerea substanței și le-o furnizăm prin atribut. Natura ne-a predestinat să vedem în schimbare și mișcare niște accidente, să înălțăm imutabilitatea și imobilitatea la rangul de esențe sau substanțe, în suporturi. Însă n-a făcut-o numai modelîndu-ne pentru viața socială, lăsîndu-ne toată libertatea în organizarea societății, dezvăluindu-ne necesitatea limbajului. Trebuie să precizăm că însăși percepția noastră se orientează în funcție de această filozofie. Din continuitatea întinderii, ea decupează corpuri alese în așa fel încît să poată fi luate drept invariabile în timp ce le observăm. Cînd variația este prea mare ca să nu ne atragă atenția, vom spune că starea cercetată a lăsat locul alteia, variînd în aceeași măsură. Aici, tot natura, pregătitoare a acțiunii individuale și sociale, a fixat liniile principale ale limbajului

și ale gîndirii, fără să le facă să coincidă, lăsînd un loc important contingenței și variabilității. Pentru a ne convinge, va fi suficient să comparăm durata noastră cu ceea ce am putea numi durata lucrurilor: două ritmuri foarte diferite, calculate în așa fel încît, în cel mai scurt interval perceptibil din timpul nostru, să aibă loc miliarde de oscilații sau, în general, evenimente exterioare repetabile; ne-ar trebui secole întregi ca să desfășurăm această istorie enormă, însă noi o cuprindem într-o sinteză indivizibilă. Percepția, gîndirea, limbajul, toate activitățile individuale sau sociale ale spiritului tind să ne pună în prezența obiectelor, pe care le-am putea lua drept invariabile și imobile în timp ce le cercetăm, și în prezența persoanelor, chiar a noastră, transformate pentru noi în obiecte și, tocmai din aceasta cauză, în substanțe invariabile. Cum să dezrădăcinăm o înclinație atît de profundă? Cum să aducem spiritul uman în stare să inverseze sensul acțiunii lui obișnuite, pornind de la schimbare și mișcare, privite ca însăși realitatea și să nu mai vadă în opriri ori în stări decît instantanee luate din mișcare? Trebuie să arătăm că, dacă mersul obișnuit al gîndirii este util pe planul practic, comod pentru conversație, colaborare, acțiune, el conduce la probleme filozofice de nerezolvat pentru că sînt puse de-a-ndoaselea. Ne pronunțăm pentru relativitatea oricărei cunoașteri și imposibilitatea de a atinge un absolut tocmai din cauză că le credeam insolubile și nu ne dădeam seama că erau prost puse. De aici venea succesul pozitivismului și al kantianismului pe vremea cînd ne-am apucat de filozofie. Pe măsură ce observam adevărata cauză a antinomiilor ireductibile, trebuia să renunțăm treptat la atitudinea smerită. Antinomiile erau produse de om. Ele nu decurgeau

din esența lucrurilor, ci din transferul automat, în planul speculației, al obiceiurilor deprinse în acțiune. Ceea ce se făcuse dintr-o neglijență a inteligenței, un efort al inteligenței putea să desfacă. Ar fi o eliberare pentru spiritul uman.

Să ne grăbim s-o spunem: o metodă propusă nu se face înțeleasă decît dacă o aplicăm unui exemplu. Aici, exemplul era gata găsit. Era vorba să surprindem viața interioară în spatele juxtapunerii stărilor noastre, juxtapunere efectuată într-un timp spațializat. Experiența era la îndemîna oricui; cine a făcut-o, n-a avut dificultăți în a-și reprezenta substanțialitatea eului (*moi*) ca însăși durata lui. Spuneam că aceasta este continuitatea indivizibilă și indestructibilă a unei melodii, unde trecutul intră în prezent și formează cu el un întreg nedivizat; întregul rămîne nedivizat și chiar indivizibil în ciuda sau, mai degrabă, grație celor ce se adaugă. Noi l-am intuit; de cum îi căutăm o reprezentare intelectuală, punem în șir, una după alta, stările devenite distincte ca perlele unui colier; pentru a le ține împreună, avem nevoie de un fir, nici noi nu știm ce fel de fir, căci nu seamănă cu perlele, nu seamănă cu nimic, este o entitate vidă, un simplu cuvînt. Intuiția ne dă lucrul; inteligența nu surprinde din el decît transpunerea spațială, expresia metaforică.

Iată niște aspecte clare în legătură cu propria noastră substanță. Ce să credem despre substanța lucrurilor? Cînd am început să scriem, fizica nu cunoscuse încă progresele hotărîtoare din domeniul structurii materiei. Încă de pe-atunci, eram convins că imobilitatea și invariabilitatea nu erau decît secvențe luate din ceea ce mișcă și se schimbă. N-aveam cum să credem că materia, a cărei imagine solidă fusese obținută prin imobilizarea unor schim-

bări, percepute drept calități, este compusă tot din elemente solide. Degeaba a fost evitată orice reprezentare metaforică a atomului, a corpusculului, a elementului ultim, oricare ar fi el : era totuși un *lucru*, servind de suport unor mișcări și unor schimbări și, prin urmare, nemișcător și neschimbător prin el însuși. După părerea noastră, mai devreme sau mai târziu, trebuia să renunțăm la ideea de suport. Am spus cîte ceva în prima noastră carte : ajungem la „mișcări de mișcări”, fără a putea, de altfel, să ne ducem gîndul pînă la capăt¹. Am încercat o aproximare mai bună în cartea următoare². Am ajuns încă mai departe în conferințele despre „percepția schimbării”³. Același motiv pentru care scriam mai târziu că „evoluția nu s-ar putea reconstitui din fragmente ale evoluatului” ne făcea să credem că solidul trebuie să se descompună în cu totul altceva decît în solid. Inevitabila înclinație a spiritului de a-și reprezenta elementul ca fiind fix era legitimă în alte domenii, de vreme ce este o cerință a acțiunii : tocmai de aceea speculația trebuia să se păzească de ea. Nu puteam decît să atragem atenția asupra acestei chestiuni. Mai devreme sau mai târziu, credeam noi, fizica va fi în stare să vadă în fixitatea elementului o formă de mobilitate. În acea zi, probabil că știința ar renunța să mai caute reprezentarea figurată, imaginea unei mișcări fiind cea a unui punct (adică tot a unui solid minuscul) care se mișcă. De fapt, marile descoperiri teoretice ale anilor din urmă i-au făcut pe fizicieni să presupună un fel de fuziune între undă și corpuscul – noi

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p.156.
2. *Matière et mémoire*, Paris, 1896, pp.221-228. Cf. cap. IV în întregime și, mai ales, p.233.
3. *La perception du changement*, Oxford, 1911 (conferințe reproduse în prezentul volum).

am spune între substanță și mișcare¹. Un gânditor profund, ajuns de la matematică la filozofie, va vedea într-o bucată de fier „o continuitate melodică”².

Lungă ar fi lista „paradoxelor”, mai mult sau mai puțin înrudite cu „paradoxul” nostru fundamental, care au depășit puțin câte puțin intervalul de la improbabilitate la probabilitate, pentru a se îndrepta, desigur, spre banalitate. Încă o dată, degeaba am plecat de la o experiență directă, rezultatele ei nu puteau fi adoptate decît dacă progresul experienței exterioare și al tuturor procedeeleor de judecată aferente îi impuneau adoptarea. Noi înșine eram în aceeași situație : o atare consecință a primelor noastre reflecții a fost clar observată și definitiv acceptată numai atunci cînd am ajuns din nou la ea pe o altă cale.

Vom da ca exemplu concepția noastră asupra relației psiho-fiziologice. Cînd ne-am pus problema acțiunii reciproce a corpului și a spiritului, am făcut-o numai pentru că o întîlnisem în studiul despre „datele imediate ale conștiinței”. Libertatea ne apăruse atunci ca un fapt ; în schimb, afirmarea determinismului universal, stabilită de către savanți ca regulă de bază, era în general acceptată de către filozofi ca o dogmă științifică. Libertatea umană era ea compatibilă cu determinismul naturii ? Cum libertatea devenise pentru noi un fapt neîndoielnic, ea făcea obiectul primei noastre cărți aproape în întregime : determinismul s-ar îmbi-

1. Vezi în legătură cu aceasta Bachelard, *Noumène et microphysique*, pp.55-65 din culegerea „*Recherches philosophiques*”, Paris, 1931-1932.

2. Cu referire la ideile lui Whitehead și la înrudirea lor cu ideile noastre, vezi Jean Wahl, *La philosophie spéculative de Whitehead*, pp.145-155, în „*Vers le concret*”, Paris, 1932.

na cu ea cum ar putea; s-ar îmbina cu siguranță, pentru că nici o teorie nu poate rezista prea mult unui fapt. Însă problema lăsată deoparte în cursul primei lucrări se ridică acum inevitabil în fața noastră. Statornici în metodă, i-am cerut să se pună în termeni mai puțin generali și chiar, dacă era cu putință, să ia o formă concretă, să prindă contururile cîtorva fapte asupra cărora să se exercite observația directă. Inutil să mai povestim aici în ce fel problema tradițională a „relației spiritului cu corpul” s-a tot restrîns pînă la a deveni cea a localizării cerebrale a memoriei. Aceasta din urmă, ea însăși prea vastă, a ajuns treptat să se refere numai la memoria cuvintelor, mai precis la bolile acestei memorii speciale, la afazii. Studiul diverselor afazii, efectuat cu singura grijă de a detașa faptele în stare pură, ne-a arătat că între conștiință și organism există o relație imposibil de construit *a priori* printr-un raționament, o corespondență diferită și de paralelism, și de epifenomenism, și de orice altceva de genul ăsta. Rolul creierului era de a alege în fiecare clipă, dintre amintiri, pe cele care puteau lămuri acțiunea începută și să le excludă pe celelalte. Atunci redeveneau conștiente amintirile capabile să se insereze în cadrul motor mereu schimbător, dar întotdeauna pregătit; restul rămînea în inconștient. Astfel, rolul corpului era să îndrepte viața spiritului, să-i sublinieze articulațiile motorii, așa cum face un dirijor cu partitura muzicală; funcția creierului nu era aceea de a gîndi, ci de a împiedica gîndirea să se piardă în vis; era organul *atenției la viață*. La o asemenea concluzie am ajuns prin studierea amănunțită a faptelor normale și a celor patologice și, în general, prin observația exterioară. Numai atunci ne-am dat seama că experiența

interioară în stare pură, dîndu-ne o „substanță” a cărei esență însăși este de a *dura* și, prin urmare, de a prelungi fără încetare în prezent un trecut indestructibil, ne-ar fi scutit și chiar ne-ar fi interzis să căutăm locul unde se păstrează amintirea. Ea se păstrează singură, așa cum recunoaștem cu toții cînd pronunțăm un cuvînt, de pildă. Pentru a-l pronunța, trebuie să ne amintim prima lui jumătate în momentul cînd o rostim pe a doua. Totuși, nimeni nu va crede că prima a fost așezată imediat în vreun sertăraș, cerebral sau nu, pentru ca, în clipa următoare, să vină conștiința să-l caute. Dacă așa stau lucrurile cu prima jumătate a cuvîntului, la fel se va întîmpla și cu cuvîntul precedent : se unește cu ea în ceea ce privește sunetul și sensul ; tot așa se va întîmpla și cu începutul frazei, și cu fraza anterioară, și cu tot discursul, oricît de lung am fi vrut să-l facem, chiar infinit. Or, viața noastră întregă, de la prima trezire a conștiinței, se aseamănă cu acest discurs prelungit la nesfîrșit. Durata ei este substanțială, indivizibilă în calitate de durată pură. Astfel am fi putut, în cel mai rău caz, să economisim cîtiva ani de cercetare. Cum inteligența noastră nu era diferită de cea a celorlalți oameni, forța de convingere, asociată cu intuiția duratei, cînd ne limitam la viața interioară, nu se întindea cu mult mai departe. Mai ales, cu ceea ce notasem despre viața interioară în prima carte, nu puteam aprofunda, așa cum am făcut-o ulterior, diversele funcții intelectuale, memorie, asociație de idei, abstracție, generalizare, interpretare, atenție. Psiho-fiziologia pe o parte, psiho-patologia pe alta, ne-au îndreptat atenția asupra cîtorva probleme a căror studiere am fi neglijat-o fără ele ; studiul ne-a făcut să le punem altfel. Rezultatele astfel obținute au acționat asupra

psiho-fiziologiei și a psiho-patologiei însăși. Pentru a ne referi numai la știința din urmă, vom menționa importanța crescîndă căpătată treptat de considerațiile asupra tensiunii psihologice, a atenției la viață și de tot ce înconjoară conceptul de „schizofrenie”. Pînă și ideea conservării integrale a trecutului și-a găsit tot mai mult verificarea empirică în vastul ansamblu al experiențelor inițiate de discipolii lui Freud.

Opiniile situate în punctul de convergență a trei speculații diferite, în loc de două, se fac mai încet acceptate. Ele sînt de ordin metafizic. Se referă la cuprinderea materiei de către spirit și ar trebui să pună capăt conflictului antic dintre realism și idealism, deplasînd linia de demarcație între subiect și obiect, între spirit și materie. Și aici problema se rezolvă punîndu-se altfel. Analiza psihologică singură ne arătase în memorie planurile de conștiință succesive, de la „planul visului”, cel mai întins dintre toate, unde este desfășurat, ca la baza unei piramide, tot trecutul persoanei, pînă la punctul comparabil cu vîrfurile piramidei, unde memoria nu mai este decît percepția actualului cu acțiuni pe cale de a se naște în prelungirea ei. Percepția tuturor corpurilor înconjurătoare își are locul în corpul organizat? Așa se crede în general. Acțiunea corpurilor înconjurătoare s-ar exercita asupra creierului prin intermediul organelor de simț, în creier s-ar elabora senzații și percepții inextensive : aceste percepții ar fi proiectate în afară prin conștiință și, într-un anumit sens, ar acoperi obiectele exterioare. Însă comparația între datele psihologiei și cele ale fiziologiei ne-ar arăta cu totul altceva. Ipoteza unei proiecții excentrice a senzațiilor ne apărea drept falsă cînd o cercetam cu superficialitate, din ce în ce mai inteligibilă pe

măsură ce o aprofundam, destul de firească cînd țineam cont de direcția în care se angajaseră psihologia și filozofia și de iluzia inevitabilă căreia îi cădeam pradă, cînd decupam realitatea într-un anumit fel pentru a pune problemele în anumiți termeni. Era obligatoriu să imaginăm în creier nu știu ce reprezentare redusă, o miniatură a lumii exterioare, reducîndu-se mereu pînă la a nu mai avea întindere, ca să treacă de acolo, în conștiință : aceasta, înzestrată cu Spațiul ca și cu o „formă”, restituia întinderea neîntinsului (*l'inétendu*) și regăsea, printr-o reconstrucție, lumea exterioară. Toate aceste teorii cădeau odată cu iluzia care le dăduse naștere. Nu în noi, ci în ele percepem obiectele ; măcar în ele le-am percepe, dacă percepția noastră ar fi „pură”. Aceasta era concluzia trasă. În fond, reveneam pur și simplu la ideea simțului comun. Iată ce scriam : „Pe un om străin de speculațiile filozofice l-am uimi spunîndu-i că obiectul din fața lui, văzut și atins, nu există decît în spiritul lui și pentru spiritul lui sau chiar că nu există, în general, decît pentru un spirit, după cum voia Berkeley... Pe de altă parte, la fel de mult l-am uimi pe acest interlocutor spunîndu-i că obiectul este cu totul deosebit de ceea ce observă la el... Deci, pentru simțul comun, obiectul există în el însuși și, pe de altă parte, obiectul este, în el însuși, așa pitoresc cum îl observăm : este o imagine, însă o imagine existentă în sine”¹. O doctrină plasată în punctul de vedere al simțului comun cum a putut să pară atît de stranie ? Acest fapt ni-l putem lămuri cu ușurință, cînd urmărim dezvoltarea filozofiei moderne și cînd vedem cum s-a orientat ea de la bun început către

1. *Matière et mémoire*, Cuvînt înainte la ediția a șaptea, p.II.

idealism, lăsîndu-se purtată de avîntul științei pe cale de a se naște. Realismul se afirmă în același fel ; el s-a formulat prin opoziție cu idealismul, utilizînd aceiași termeni ; astfel încît filozofilor le-au fost create anumite deprinderi ale spiritului în virtutea cărora „obiectivul” și „subiectivul” erau diferențiați de toți aproape în același chip, indiferent de raportul stabilit între cei doi termeni și de școala filozofică căreia îi aparțineau ei. Să renunțăm la aceste deprinderi era extrem de dificil ; ne-am dat seama de asta cu ocazia efortului aproape dureros, mereu reînnoit, făcut de noi înșine ca să putem reveni la un punct de vedere atît de asemănător cu cel al simțului comun. Primul capitol din *Materie și memorie*, unde consemnam rezultatul reflecțiilor asupra „imaginilor”, a fost socotit drept confuz de către toți cei cît de cît deprinși cu speculația filozofică și chiar în virtutea acestei deprinderi. Nu știu dacă s-a risipit confuzia : sigur este faptul că teoriile cunoașterii apărute în ultimul timp, mai ales în străinătate, par să lase deoparte termenii aleși deopotrivă de susținătorii și de rivalii lui Kant pentru a pune problema. Revenim la datul imediat sau tindem către el.

Iată ce aveam de spus despre Știință și despre reproșul primit pentru că am combătut-o. În ceea ce privește Inteligența, nu era cîtuși de puțin nevoie să ne agităm pentru ea. De ce n-o consultam pe ea mai întîi ? Fiind inteligență și, prin urmare, înțelegînd orice, ar fi trebuit să înțeleagă și să spună că nu-i voiam decît binele. În realitate, ni se împotriva, întîi, un raționalism sec, făcut mai ales din negații ; i-am eliminat partea negativă prin simplul fapt că am propus anumite soluții. Apoi, un fel de verbiaj vicia, în cea mai mare măsură, probabil,

încă o bună parte a cunoașterii ; am vrut să-l înlăturăm definitiv.

Într-adevăr, ce este inteligența ? Felul omenesc de a gândi. Ea ne-a fost dată, așa cum instinctul a fost dat albinei, pentru a ne călăuzi comportamentul. Pentru că natura ne-a sortit să folosim și să stăpânim materia, inteligența evoluează cu ușurință numai în spațiu și se simte în largul ei numai în neorganizat. De la origine, tinde să făurească ; ea se manifestă printr-o activitate premergătoare artei mecanice și printr-un limbaj prevestitor al științei ; restul de mentalitate primitivă constă în credință și tradiție. Deci, dezvoltarea normală a inteligenței se efectuează în direcția științei și tehnicității. O mecanică încă grosolană determină o matematică încă imprecisă ; devenită științifică, aceasta din urmă face să apară alte științe în jurul ei și perfecționează la nesfârșit arta mecanică. Știința gândește materia, iar arta o modelează ; amîndouă ne introduc în intimitatea naturii. Pe această latură, inteligența ar sfîrși, în principiu, prin a atinge un absolut. Atunci ar fi în întregime ea însăși. Nesigură la început, pentru că nu era decît un presentiment al materiei, ea se desenează cu atît mai clar cu cît cunoaște materia mai bine. Cum ar putea fi spiritul tot inteligență cînd se răsfrînge asupra lui însuși ? Este posibil să dăm lucrurilor ce nume vrem noi și repet că nu văd nici un mare neajuns dacă cunoașterea spiritului prin spirit se numește tot inteligență, pentru că ținem noi neapărat. Însă va trebui să precizăm că există două funcții intelectuale, inverse una față de cealaltă, căci spiritul nu gândește spiritul decît urcînd panta obiceiurilor deprinse în contact cu materia, iar aceste obiceiuri sînt ceea ce numim în mod curent tendințe intelectuale. Și atunci n-ar fi mai bine să desemnăm prin alt

nume o funcție evident diferită de ceea ce numim în general inteligență? Noi spunem că este intuiția. Ea reprezintă atenția îndreptată de spirit asupra lui însuși, ca surplus, în timp ce se fixează asupra materiei, obiectul său. Această atenție suplimentară poate fi metodic cultivată și dezvoltată. Astfel se va constitui o știință a spiritului, o adevărată metafizică; ea va defini pozitiv spiritul, în loc să-i nege tot ce știm despre materie. Cînd înțelegem în acest fel metafizica și-i atribuim cunoașterea spiritului, nu afectăm cu nimic inteligența. Susținem că metafizica, atunci cînd era operă a inteligenței pure, elimina timpul și, din acel moment, nega spiritul sau îl definea în termeni negativi. Această cunoaștere a spiritului în întregime negativă, noi o cedăm cu plăcere inteligenței, dacă vrea neapărat s-o păstreze; atîta doar, noi afirmăm că există și o alta. Nu reducem rolul inteligenței în nici o privință; nu o alungăm de pe nici unul dintre terenurile ocupate pînă acum; iar acolo unde se simte ca la ea acasă, îi acordăm o putere contestată, în general, de filozofia modernă. Numai că, alături de ea, constatăm existența unei alte facultăți, capabile de un alt fel de cunoaștere. Pe de o parte, știința și arta mecanică țin de inteligența pură; pe de altă parte, metafizica recurge la intuiție. Între aceste două extremități, vor veni să se așeze științele vieții morale, ale vieții sociale și chiar ale vieții organice, acestea din urmă mai intelectuale, iar celelalte mai intuitive. Intuitivă sau intelectuală, cunoașterea va purta pecetea preciziei.

Dimpotrivă, în conversație, sursa obișnuită a „criticii”, nu există nimic precis. De unde provin ideile vehiculate? Care este importanța cuvintelor? Nu trebuie să credem că viața socială este un obicei dobîndit și transmis.

Omul este făcut pentru societate, așa cum furnica este făcută pentru furnicar, cu diferența că furnica posedă mijloacele gata făcute pentru a-și atinge țelul, în timp ce noi aducem cele necesare pentru a le reinventa și, prin urmare, pentru a le varia forma. Degeaba fiecare cuvânt din limbă este convențional, căci limbajul nu este o convenție, iar omul vorbește cu aceeași naturalețe ca atunci când merge. Care este funcția primitivă a limbajului? Aceea de a stabili o legătură în vederea cooperării. Limbajul transmite ordine sau avertismente. Prescrie ori descrie. În primul caz, avem de-a face cu acțiunea imediată, în cel de-al doilea, cu semnalarea unui lucru sau a uneia din proprietățile lui, în vederea acțiunii viitoare. Dar și într-un caz, și-n celălalt, funcția este industrială, comercială, militară, întotdeauna socială. Lucrurile descrise de limbaj au fost decupate din real de percepția umană, în vederea activității umane. Proprietățile semnalate sînt chemările lucrului la o muncă umană. După cum spuneam, cuvîntul va fi același când demersul sugerat va fi același. Spiritul va atribui unor lucrări diferite aceeași proprietate, și le va reprezenta în același chip, le va grupa în cele din urmă sub aceeași idee, peste tot unde sugestia aceluiași profit de obținut și a aceleiași acțiuni de făcut va determina același cuvînt. Acestea sînt originile cuvîntului și ale ideii. Firește că amîndouă au evoluat. Nu mai sînt utilitare într-un mod chiar așa de grosolan. Totuși, au rămas utilitare. Gîndirea socială nu poate să nu-și păstreze structura de la origine. Ce este ea : inteligență ori intuiție? Accept ca intuiția să-și trimită lumina : nu există gîndire fără spirit de finețe (*esprit de finesse*), iar spiritul de finețe înseamnă reflexul intuiției în inteligență. Accept ca această parte de intuiție

atît de neînsemnată să se mărească, să dea naștere poeziei, apoi prozei, să convertească în instrumente artistice cuvintele care nu erau la început decît semnale : acest miracol a fost săvîrșit mai ales de către greci. Nu este mai puțin adevărat că gîndirea și limbajul sînt destinate de la origine să organizeze activitatea oamenilor în spațiu, sînt de esență intelectuală. Societatea trebuie neapărat să utilizeze intelectualitatea vagă – adaptare generală a spiritului la materie. Că filozofia s-a mulțumit mai întîi cu atît, că a început prin a fi dialectică pură, nimic mai firesc. Nu dispunea de altceva. Un Platon, un Aristotel adoptă decupajul realității găsit în întregime în limbaj : „dialectic”, din aceeași familie ca διαλέγειν, διαλέγεσθαι înseamnă în același timp „dialog” și „distribuire” ; o dialectică precum cea a lui Platon era concomitent o conversație în cadrul căreia se încerca să se ajungă la un acord asupra sensului unui cuvînt și o repartizare a lucrurilor în funcție de indicațiile limbajului. Mai devreme sau mai tîrziu, sistemul ideilor modelate în funcție de cuvinte ar trebui să lase locul unei cunoașteri exacte, reprezentate prin semne mai precise ; atunci s-ar constitui știința luîndu-și explicit ca obiect materia, ca mijloc experimentarea, ca ideal matematica ; astfel, inteligența ar ajunge la completa aprofundare a materialității și, prin urmare, a ei însăși. Mai devreme sau mai tîrziu, s-ar dezvolta o filozofie care, la rîndul său, s-ar elibera de cuvînt, de data asta pentru a merge în sens invers față de matematică și pentru a accentua, din cunoașterea primitivă și socială, intuitivul în loc de intelectual. Limbajul trebuia totuși să rămîină între intuiția și inteligența astfel consolidate. Într-adevăr, el rămîne ceea ce a fost dintotdeauna. Degeaba a luat asupra-i mai

multă știință și filozofie, funcția nu și-o îndeplinește mai puțin. Inteligența, legată la început de el și la fel de imprecisă ca el, s-a exprimat cu precizie în știință ; a pus stăpânire pe materie. Intuiția, făcîndu-l să-i simtă influența, ar vrea să crească în filozofie și să devină coextensivă spiritului. Între cele două forme de gîndire izolată, dănuie totuși gîndirea în comun, întreagă gîndirea omenească înainte de toate. Pe ea continuă limbajul s-o exprime. Că s-a lăsat impregnat de știință, de acord ; însă spiritul științific impune ca totul să fie repus în discuție în fiecare clipă, iar limbajul are nevoie de stabilitate. Are deschidere către filozofie ; însă spiritul filozofic se obișnuiește cu reînnoirea și reinventarea aflate la baza lucrurilor, iar cuvintele au un sens determinat, o valoare convențională relativ fixă ; ele nu pot exprima noul decît ca repunere în ordine a celor vechi. De obicei, numim „rațiune”, poate cu o oarecare imprudență, logica aceasta conservatoare, dominînd gîndirea în comun : conversație (*conversation*) seamănă mult cu conservare (*conservation*). Aici este în largul ei. Aici își exercită autoritatea legitimă. Într-adevăr, conversația ar trebui să se refere, teoretic, numai la lucrurile din viața socială. Obiectul esențial al societății este de a introduce o anumită fixitate în modalitatea universală. Cîte societăți, tot atîtea insulițe întărite pe ici, pe colo, în oceanul devenirii. Această întărire este cu atît mai reușită cu cît activitatea socială este mai inteligentă. Inteligența generală, facultatea de a aranja conceptele dînd dovadă de „cumpătare” și de a mînuie cuvintele în mod corespunzător, trebuie să se înscrie în viața socială, tot așa cum inteligența, în sensul strict al cuvîntului, funcție matematică a spiritului, trebuie să se

ocupe de cunoașterea materiei. Cînd spunem despre un om că este inteligent, ne gîndim mai ales la primul tip de inteligență. Prin asta înțelegem că are îndemînarea și ușurința de a îmbina concepte uzuale spre a trage concluzii probabile. De altfel, nu putem decît să-i fim recunoscători atîta timp cît se limitează la lucrurile vieții de zi cu zi, în vederea căreia au fost făcute conceptele. Însă n-am accepta ca un om pur și simplu inteligent să se amestece în rezolvarea problemelor științifice, atît timp cît inteligența manifestată în știință devine spirit matematic, fizic, biologic și substituie cuvintelor niște semne mai bine adaptate. Cu atît mai mult ar trebui să i se interzică filozofia, unde problemele puse nu țin numai de inteligență. Dimpotrivă, este de la sine înțeles că omul inteligent este aici un om competent. Ne opunem acestei păreri. Inteligența o ținem la mare preț. Însă nu avem nici un fel de stimă față de „omul inteligent” capabil să vorbească, după toate aparențele, despre orice.

Iscusit la vorbă, activ în critică. Cine s-a detașat de cuvinte ca să ajungă la lucruri, pentru a le regăsi articulațiile naturale, pentru a aprofunda experimental o problemă, știe bine că spiritul merge din surpriză în surpriză. În afara domeniului propriu-zis omenesc, social vreau să spun, verosimilul nu este aproape niciodată adevărat. Naturii prea puțin îi pasă să ne ușureze nouă conversația. Ce distanță între realitatea concretă și cea pe care o vom fi reconstruit *a priori*! Un spirit critic și nimic mai mult se limitează la această reconstruire, de vreme ce rolul lui nu este de a acționa asupra lucrului, ci de a cîntări ceea ce altcineva a spus despre el. Cum va aprecia el, dacă nu comparînd soluția ce i se oferă, extrasă din lucru, cu soluția compusă din ideile curente,

adică din cuvintele depozitare ale gândirii sociale? Și ce altceva însemna judecata lui decît că nu mai avem nevoie de cercetare, că aceasta deranjează societatea, că trebuie să tragem o linie sub cunoștințele imprecise acumulate în limbaj, să facem totul și să ne limităm la atît? „Noi știm totul” – iată postulatul metodei. Nimeni n-ar mai îndrăzni să-l aplice în critica teoriilor fizice ori astronomice. Însă în filozofie, se procedează așa în mod obișnuit. Celui ce a muncit, a luptat, a trudit pentru a înlătura ideile gata făcute și pentru a lua contact cu lucrurile, i se opune soluția așa-zis „cumpătată”. Adevăratul cercetător ar trebui să protesteze. Lui îi revine sarcina de a arăta că facultatea de a critica astfel înțeleasă este o părere preconcepută datorată neștiinței și că singura critică acceptabilă ar fi un nou studiu, mai aprofundat, dar la fel de direct asupra lucrului însuși. Din nefericire, el însuși este înclinat să critice cu orice ocazie, în timp ce n-a putut cerceta minuțios decît două-trei probleme. Contestîndu-i „inteligenței” pure puterea de a aprecia ceea ce face el, s-ar lipsi el însuși de dreptul de a judeca în acele situații, în care nu mai este nici savant, nici filozof, ci pur și simplu „inteligent”. Deci preferă să adopte iluzia comună. De altfel, toate îl conduc la această iluzie. Se întîmplă frecvent ca, într-o problemă dificilă, să se ceară sfatul unor persoane incompetente, pentru că au atins celebritatea prin competența lor în cu totul alte domenii. Ceea ce se laudă la ei și, mai ales, se întărește în mintea publicului este ideea că există o facultate generală de a cunoaște lucrurile fără a le fi studiat. O asemenea „inteligență” nu-i nici obiceiul de a mînuși în conversație conceptele utile în viața socială, nici funcția matematică a spiritului, ci o anumită capacitate de

a obține cunoașterea realului din conceptele sociale, combinîndu-le cu mai multă sau mai puțină abilitate. Îndemînarea superioară ar fi tocmai ceea ce face superioritatea spiritului. Ca și cum adevărata superioritate ar putea fi altceva decît o mai mare forță de concentrare (*attention*)! Ca și cum această concentrare n-ar fi în mod obligatoriu specializată, adică înclinată prin natură sau obiceiuri spre anumite obiecte mai degrabă decît spre altele! Ca și cum nu ea ar fi viziunea directă, străpungînd vălul cuvintelor, ca și cum nu neștiința însăși ar da ușurința de a vorbi! În ceea ce ne privește, prețuim în egală măsură cunoașterea științifică, competența tehnică și viziunea intuitivă. Credem că este esențial omului să creeze material și moral, să fabrice lucruri și să se fabrice pe el însuși. *Homo faber* – iată definiția propusă de noi. *Homo sapiens*, născut din reflecția lui *Homo faber* asupra propriei lui fabricații, ni se pare la fel de respectabil atît timp cît rezolvă prin inteligență problemele specifice numai ei: în alegerea acestor probleme, un filozof se poate înșela, un altul îi va deschide ochii; amîndoi vor fi lucrat spre binele lor; amîndoi vor fi demni de recunoștința și de admirația noastră. Ne înclinăm și în fața lui *Homo faber*, și în fața lui *Homo sapiens*, mai ales că tind să se confunde unul cu altul. Singurul antipatic ni se pare *Homo loquax*, a cărui gîndire, atunci cînd gîndește, nu-i decît o reflecție asupra cuvintelor.

Odinioară, metodele de învățămînt tindeau să formeze și să perfecționeze acest tip de om. N-o mai fac și acum într-o oarecare măsură? Firește, defectul este mai puțin pronunțat la noi decît în alte părți. Nicăieri mai mult ca în Franța, profesorul nu încurajează inițiativa studentului, chiar a elevului. Totuși, ne mai rămîn

multe de făcut. Nu voi vorbi aici despre lucrul manual, despre rolul ce l-ar putea juca într-o școală. Sîntem predispuși să vedem în el doar o destindere. Uităm că inteligența este esențialmente facultatea de a manipula materia, că tocmai așa a început, că aceasta era dorința naturii. Și atunci cum n-ar profita inteligența de educația mîinii? Să mergem mai departe. Mîna copilului încearcă în mod firesc să construiască. Ajutînd-o, oferindu-i cel puțin posibilitatea, mai tîrziu vom obține de la omul matur un randament superior; am spori în mod deosebit inventivitatea. Un ansamblu de cunoștințe preponderent livresc înlătură activitățile dornice să-și ia avînt. Deci, să-l punem pe copil la lucrul manual și să nu lăsăm să-i fie predat de o persoană necalificată. Să apelăm la învățătorul adevărat, ca să desăvîrșească pipăitul pînă la a deveni tact. Nu mă opresc asupra acestui punct. La orice disciplină, litere sau științe, învățămîntul nostru a rămas prea verbal. Au trecut timpurile cînd era de-ajuns să fii om de lume și să știi să conversezi. Cînd este vorba de știință, expunem mai ales rezultatele. N-ar fi mai bine să-i inițiem pe elevi în metode? I-am face să le practice imediat; i-am încuraja să observe, să experimenteze, să reinventeze. Și cum am fi ascultați! Cum am fi înțeleși! Copilul este cercetător și inventator, pîndește mereu noutatea, este neliniștit de reguli, în sfîrșit, mai aproape de natură decît de omul matur. Acesta este o ființă esențialmente sociabilă, el predă: bineînțeles că acordă prioritate unui întreg ansamblu de rezultate dobîndite, alcătuiind patrimoniul social, de care este mîndru pe bună dreptate. Totuși, așa enciclopedic cum este programul, elevul va reține puține lucruri din toată știința asta gata făcută, de multe ori va fi studiat fără pasiune și întotdeauna va fi uitat

foarte repede. Firește, toate rezultatele obținute de umanitate sînt prețioase, însă țin de știința adultului, iar adultul le va găsi cînd va avea nevoie, dacă a învățat unde să le caute. Să cultivăm în spiritul copilului o știință pe măsura vârstei lui și să nu înăbușim sub nici un strat de crengi și frunze uscate, produs al vegetației din trecut, planta nouă, dornică să crească.

Oare n-am găsi neajunsuri de același fel în învățămîntul nostru literar (atît de înaintat totuși față de cel din alte țări)? Va fi util să disertăm asupra operei unui mare scriitor; astfel, o vom face mai bine înțeleasă și mai plăcută. Elevul începe s-o aprecieze și, prin urmare, s-o înțelege. Înseamnă să spunem că mai întîi, copilul va trebui să reinventeze sau, cu alte cuvinte, să-și însușească pînă la un anumit punct inspirația autorului. Și cum va reuși dacă nu mergînd pe urmele lui, imitîndu-i gesturile, mersul? A citi bine cu voce tare chiar asta implică. Mai tîrziu, inteligența va adăuga nuanțele. Însă nuanța și culoarea nu reprezintă nimic fără desene. Înaintea conceperii (*intellection*) propriu-zise, există percepția structurii și a mișcării; în pagina citită, există punctuația și ritmul¹. Arta dicției constă în a le marca așa cum trebuie, în a ține cont de re-

1. Despre faptul că ritmul desenează în linii mari sensul frazei cu adevărat *scrise*, că ne asigură comunicarea directă cu gîndirea scriitorului înainte ca studiul cuvintelor să fi adus culoarea și nuanța, am vorbit altădată, mai ales într-o conferință ținută în 1912, cu titlul *L'âme et le corps* (cf. volumului *L'Energie spirituelle*, p.32). Ne limitam la a rezuma o lecție făcută mai înainte la Collège de France. În această lecție, luaserăm drept exemplu o pagină sau două din *Discours de la méthode* și încercaserăm să arătăm în ce fel mișcările de du-te-vino ale gîndirii, fiecare în direcție determinată, trec din spiritul lui Descartes într-al nostru doar prin efectul ritmului așa cum îl indică punctuația și, mai ales, așa cum îl marchează o lectură corectă cu voce tare.

lațiile temporale dintre diversele fraze ale paragrafului și diverșii membri ai frazei, în a urmări fără încetare acel *crescendo* al sentimentului și al gândirii pînă la punctul culminant, notat ca într-o partitură. N-avem dreptate s-o considerăm o artă de divertisment. În loc să ajungă, la sfîrșitul studiilor, un simplu ornament, ar trebui să fie de la bun început un suport. Pe ea s-ar baza restul, dacă ne mai lăsăm încă pradă iluziei că principalul este să știm să vorbim despre lucruri și că le cunoaștem suficient cînd știm să discutăm despre ele. Însă nu cunoaștem și nu înțelegem decît ceea ce putem reinventa într-o oarecare măsură. În trecut fie spus, există o anumită analogie între arta lecturii, așa cum am definit-o mai înainte, și intuiția recomandabilă filozofului. În pagina aleasă din marea carte a lumii, intuiția ar vrea să regăsească mișcarea și ritmul alcătuirii, să retrăiască evoluția creatoare pătrunzînd în ea prin simpatie. Am deschis o paranteză prea lungă. Este timpul s-o închidem. Nu mai trebuie să elaborăm un program de educare. Voiam doar să semnalăm anumite deprinderi ale spiritului, după părerea noastră, supărătoare și încurajate de școală în practică, deși le respinge în principiu. Voiam mai ales să protestăm încă o dată împotriva substituirii lucrurilor prin concepte și împotriva a ceea ce am numi socializarea adevărului. Ea este firească spiritului uman, pentru că spiritul uman nu este destinat științei pure, cu atît mai puțin filozofiei. Această socializare trebuie s-o rezervăm adevărilor de ordin practic, în vederea cărora este făcută. N-are nimic de-a face cu domeniul cunoașterii pure, știință sau filozofie.

Respingem ușurința. Recomandăm o anumită manieră încurcată (*difficultuense*) de a gândi. Mai presus de orice, prețuim efortul.

Cum au putut unii să se înșele în această privință? Nu spunem nimic despre cei ce ar dori ca „intuiția” să fie instinct ori sentiment. Nici un rînd despre faptul că ceea ce am scris nu se potrivește cu o asemenea interpretare. În tot ce am scris, există afirmația contrarie; intuiția înseamnă reflecție. Pentru că îndreptam atenția asupra mobilității aflate la baza lucrurilor, s-a pretins că încurajam nu știu ce lîncezeală a spiritului. Pentru că, în ochii noștri, substanța era o continuitate în schimbare, s-a spus că doctrina noastră era o justificare a instabilității. Tot atît ar fi să ne imaginăm că bacteriologul ne recomandă bolile microbiene, cînd ne arată peste tot numai microbi sau că fizicianul ne prescrie exercițiul datului în scrînciob, cînd reduce fenomenele naturii la simple oscilații. Una înseamnă un principiu de explicație și cu totul altceva o normă de comportament. S-ar putea spune chiar că numai filozoful, pentru că vede mobilitatea pretutindeni, nu poate s-o recomande, de vreme ce o crede inevitabilă, de vreme ce o descoperă în ceea ce se numește de obicei imobilitate. Adevărul este că degeaba își reprezintă stabilitatea ca o complexitate în schimbare sau ca un aspect particular al schimbării; degeaba descompune, indiferent cum, stabilitatea în schimbare: ca toată lumea, nu va deosebi mai puțin stabilitatea și schimbarea. Și pentru el, ca pentru toată lumea, se va pune întrebarea în ce măsură să se recomande societăților umane aparența specială numită stabilitate și în ce măsură schimbarea pură și simplă. Analiza schimbării lasă această chestiune neatinsă. Oricît de puțin bun simț ar avea, ca toată lumea, va judeca necesară o anume permanență a ceea ce este. Va spune că instituțiile trebuie să ofere un cadru relativ invariabil diversității și mobilității

desenelor individuale. Și poate va înțelege mai bine ca nimeni altul rolul acestor instituții. Oare ele nu continuă în domeniul acțiunii, stabilind imperative, opera de stabilizare înfăptuită de simțuri și de intelect, când condensează în percepție oscilațiile materiei și în concepte denumirea lucrurilor? Fără îndoială, în cadrul rigid al instituțiilor, societatea evoluează, susținută fiind de această rigiditate. Îndatorirea omului de stat este să urmărească această variație și să modifice instituția atît cît este încă timpul s-o facă : din zece erori politice, nouă constau pur și simplu în a crede adevărat ceea ce a încetat să mai fie astfel. A zecea eroare, poate cea mai gravă, constă în a nu crede adevărat ceea ce mai este încă așa. În general, acțiunea cere un punct de sprijin solid, iar ființa vie tinde esențialmente către acțiunea eficace. Iată de ce am văzut într-o anumită stabilizare a lucrurilor funcția primordială a conștiinței. Spunem că, instalată în universală mobilitate, conștiința capătă, într-o viziune aproape instantanee, o istorie enorm de îndelungată, derulată în afara ei. Cu cît mai înaltă este conștiința, cu atît mai puternică este această tensiune a duratei sale în raport cu cea a lucrurilor.

Tensiune, concentrare – iată prin ce cuvinte caracterizam o metodă care cere spiritului o strădanie cu totul nouă pentru fiecare nouă problemă. Niciînd n-am fi putut da la iveală, din *Matière et mémoire*, anterioară cărții despre *L'Evolution créatrice*, o adevărată doctrină a evoluției (n-ar fi fost decît o aparență) ; nici din *Essai sur les données immédiates de la conscience* o teorie asupra raporturilor dintre corp și suflet precum cea expusă ulterior în *Matière et mémoire* (n-am fi avut decît o construcție ipotetică) ; nici din pseudo-filozofia de care

eram legat înainte de *Données immédiates* – adică niște noțiuni generale acumulate în limbaj – concluziile asupra duratei și vieții interioare prezentate în această primă lucrare. Inițierea în adevărata metodă filozofică datează din ziua cînd am respins soluțiile verbale, găsind în viața interioară un prim cîmp de experiență. Apoi, fiecare progres a fost o mărire a acestui cîmp. A extinde logic o concluzie, a o aplica la alte obiecte fără a fi lărgit cu adevărat cercul investigațiilor este o înclinație naturală a spiritului uman în fața căreia nu trebuie să cedăm niciodată. Filozofia se lasă cu naivitate în voia ei cînd este dialectică pură, adică o încercare de a construi o metafizică folosind cunoștințele rudimentare acumulate în limbaj. Continuă s-o facă atunci cînd ridică anumite concluzii trase din anumite fapte la rangul de „principii generale” aplicabile la restul lucrurilor. Toată activitatea noastră a fost un protest îndreptat împotriva acestui mod de a filozofa. Astfel, am fost nevoiți să lăsăm deoparte chestiuni importante, cărora le-am fi dat cu ușurință un simulacru de răspuns prelungind pînă la ele rezultatele lucrărilor noastre precedente. Vom răspunde la una sau la alta dintre ele numai dacă ni se acordă timpul și forța de a o rezolva în ea însăși, pentru ea însăși. Dacă nu, recunoscîndu-i metodei noastre meritul de a ne fi dat ceea ce credem să fie soluția precisă a cîtorva probleme, constatînd în ceea ce ne privește, că putem găsi mai multe, ne vom limita la atît. N-am ținut niciodată să facem neapărat o carte.¹

1. Eseul de față a fost terminat în 1922. Am adăugat numai cîteva pagini referitoare la teoriile fizice actuale. La acea dată, nu eram încă în posesia rezultatelor pe care le-am expus în recenta lucrare *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932. Aceasta va explica ultimele rînduri din prezentul eseu.

III

Posibilul și realul

*Eseu publicat în revista suedeză Nordisk
Tidskrift în noiembrie 1930¹*

Aș vrea să revin la un subiect deja abordat, la crearea continuă a noutății imprevizibile ce-și urmează drumul în univers. În ceea ce mă privește, cred că o experimentez la fiecare pas. Degeaba îmi reprezintă în amănunt ceea ce mi se va întâmpla : cât de săracă, abstractă, schematică este reprezentarea mea în comparație cu evenimentul efectiv produs ! Realizarea aduce cu ea un ceva imprevizibil și acesta schimbă totul. De pildă, trebuie să asist la o reuniune : știu pe cine voi întâlni, în jurul cărei mese, în ce ordine, pentru a discuta cutare problemă. Să spunem că persoanele vin, se așează și discută conform așteptărilor mele, că vor rosti exact ceea ce credeam eu că vor rosti : cu toate acestea, ansamblul îmi dă o impresie unică și nouă, ca și cum abia acum ar fi fost desenat dintr-o singură trăsătură de mîna unui artist. Adio imagine gata făcută, simplă juxtapunere, dinainte imaginabilă, a lucrurilor deja cunoscute ! Recunosc că tabloul n-are valoarea artistică a unui Rembrandt sau

1. Articolul reprezintă dezvoltarea cîtorva opinii prezentate în deschiderea „întîlnirii filozofice” de la Oxford, din 24 septembrie 1920. Scriindu-l pentru revista suedeză *Nordisk Tidskrift*, vroiam să ne exprimăm regretul de a nu fi putut merge la Stockholm, după cum e obiceiul, pentru a ține o conferință cu ocazia decernării Premiului Nobel. Pînă în prezent, articolul n-a apărut decît în limba suedeză.

Velásquez : el este, în schimb, la fel de neașteptat și, în acest sens, la fel de original. Se va invoca faptul că nu cunoșteam detaliul circumstanțelor și nu dispuneam de personaje, de gesturile și de atitudinile lor și că ansamblul îmi aduce ceva nou pentru că îmi pune la dispoziție un surplus de elemente. Însă aceeași impresie de noutate o am și în față derulării vieții mele interioare. O simt mai puternică decît oricînd în fața acțiunii dorite de mine, al cărei singur stăpîn sînt eu. Dacă reflectez înainte de a acționa, momentele de chibzuire îmi apar în conștiință ca schițele succesive, fiecare unică în felul său, făcute de un pictor pentru un tablou ; iar actul însuși, împlinindu-se, degeaba realizează ceva dorit și, prin urmare, prevăzut, căci nu are mai puțin forma lui originală. – Fie, ni se va spune ; poate că există ceva original și unic într-o stare sufletească ; însă materia înseamnă repetiție, lumea exterioară se supune legilor matematice ; o inteligență supraumană, cunoscînd poziția, direcția și viteza tuturor atomilor și electronilor din universul material la un moment dat, ar putea calcula orice stare ulterioară a acestui univers, așa cum facem cu eclipsele de soare sau de lună. – Să spunem că ar fi adevărat, dar numai pentru lumea inertă, deși problema începe să fie controversată, cel puțin pentru fenomenele elementare. Lumea aceasta nu e decît o abstracție. Realitatea concretă înglobează ființele vii, conștiente, cuprinse în materia anorganică. Spun vii și conștiente, căci consider că viul este conștient în principiu ; devine inconștient în fapt doar acolo unde conștiința adoarme ; pînă acolo unde conștiința dormitează, la regnul vegetal de exemplu, există evoluție uniformă, progres determinat, îmbătrînire și, în sfîrșit, toate semnele exte-

rioare ale duratei caracterizînd conștiința. De altfel, de ce să vorbim de o materie inertă atunci cînd viața și conștiința se inserează ca într-un cadru? Cu ce drept să situăm pe locul întîi inertul? Cei din vechime își imaginaseră un fel de Suflet al Lumii care ar asigura continuitatea de existență a universului material. Dînd la o parte vîlul mitic al acestei concepții, aș spune că lumea anorganică este o serie de repetiții sau de cvasi-repetiții infinit de rapide însumate în schimbări vizibile și previzibile. Le-aș compara cu oscilațiile balansierului unui ceas: acestea depind de destinderea continuă a unui resort, care le leagă între ele; progresul este marcat prin aceste oscilații. Repetițiile ritmează viața ființelor conștiente și le măsoară durata. Astfel, ființa vie durează prin esența ei: durează tocmai pentru că elaborează fără încetare noul și pentru că nu există elaborare fără cercetare, nici cercetare fără tatonări. Timpul este chiar această ezitare sau nu este deloc. Eliminați conștientul și viul (și n-o veți putea face decît printr-un efort artificial de abstragere, căci, încă o dată, poate că lumea materială implică prezența necesară a conștiinței și a vieții) și, într-adevăr, veți obține un univers ale cărui stări succesive sînt teoretic calculabile dinainte, ca imaginile, anterioare derulării, juxtapuse pe filmul cinematografic. Și atunci, la ce bun derularea? De ce realitatea se desfășoară? Cum de nu este ea desfășurată? La ce-i bun timpul? (Vorbesc de timpul real, concret și nu de acel timp abstract, reprezentînd doar a patra dimensiune a spațiului¹.) Odi-

1. În *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p.82, am arătat că Timpul măsurabil putea fi considerat drept „o a patra dimensiune a Spațiului”. Bineînțeles că era vorba de Spațiul pur și nu de amalgamul Spațiu-Timp al teoriei Relativității, însemnînd cu totul altceva.

nioară, acesta a constituit punctul meu de plecare. Acum vreo cincizeci de ani, mă simțeam foarte legat de filozofia lui Spencer. Într-o bună zi, mi-am dat seama că acolo timpul nu era bun de nimic și nu făcea nimic. Totuși, mi-am spus eu, timpul înseamnă ceva. Deci acționează. Oare ce-ar putea el să facă? Simplul bun simț îmi răspundea: timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată. Frînează sau este mai degrabă frînare. Deci trebuie să fie elaborare. Nu cumva este chiar mijlocul de creare și de alegere? Oare existența timpului n-ar dovedi că există indeterminare în lucruri? Oare timpul n-ar fi chiar această indeterminare?

Nu asta este și părerea majorității filozofilor, pentru că inteligența umană este făcută să apuce lucrurile de celălalt capăt. Spun inteligență și nu gîndire, nici spirit. Într-adevăr, alături de inteligență există percepția imediată, de către fiecare dintre noi a propriei activități și a condițiilor în care ea se desfășoară. Numiți-o cum doriți; avem sentimentul că noi sîntem creatorii intențiilor, deciziilor, actelor noastre și, prin urmare, ai obiceiurilor și caracterului, în fine, propriii noștri creatori. Meșteșugari ai propriei vieți, chiar artiști cînd o dorim, lucrăm neîncetat pentru a modela, cu materia oferită de trecut și de prezent, prin ereditate și circumstanțe, o figură unică, nouă, originală, imprevizibilă, ca forma dată argilei de către sculptor. Firește că avem cunoștința de această muncă și de ceea ce are ea unic, în timp ce se face, însă principalul este s-o facem. N-avem motive s-o aprofundăm, nici n-avem nevoie să fim deplin conștienți de ea, nu mai mult decît are artistul nevoie să-și analizeze puterea creatoare; el lasă această grijă pe seama filozofului și se mulțumește să creeze. În schimb, trebuie ca

sculptorul să cunoască tehnica artei lui și să știe tot ce se poate învăța despre ea : această tehnică privește mai ales ceea ce opera lui va avea comun cu celelalte ; tehnica răspunde exigențelor materiei asupra căreia acționează artistul, iar materia i se impune lui ca tuturor celorlalți artiști ; în artă, tehnica ține de repetiție, de fabricarea și nu de creația însăși. Asupra ei se concentrează atenția artistului, ceea ce-aș numi intelectualitatea lui. Tot așa, în făurirea propriului caracter, știm foarte puține despre puterea creatoare : pentru a afla mai multe, ar trebui să ne întoarcem asupra noastră înșine, să filozofăm, să urcăm panta naturii, căci natura a dorit acțiunea, nu s-a gândit cîtuși de puțin la speculație. De cum nu se mai pune simpla problemă de a simți în noi un elan și de a ne asigura că putem acționa, ci de a răsfrînge gîndirea asupra ei însăși ca să surprindă această putere și să capteze acest elan, dificultatea crește, ca și cum ar trebui să inversăm direcția normală a cunoașterii. Dimpotrivă, avem interesul major de a ne familiariza cu tehnica acțiunii noastre, adică de a extrage, din condițiile ei de desfășurare tot ceea ce ne poate oferi modele și reguli generale pe care se va bizui comportamentul nostru. În actele noastre, va exista noutate numai datorită repetiției găsite în lucruri. Prin esența ei, facultatea de a cunoaște este capacitatea de a extrage din fluxul realului ceea ce este stabil și regulat. Percepția ia în stăpînire excitațiile infinit repetate cum sînt, de exemplu, lumina sau căldura, concentrîndu-le în senzații relativ invariabile : vederea unei culori condensează în ochii noștri, într-o fracțiune de secundă, miliarde și miliarde de oscilații. Este vorba de a concepe? A ne forma o idee generală înseamnă a abstrage din lucrurile diverse și

schimbătoare un aspect comun neschimbător sau care, cel puțin, oferă măcar acțiunii noastre o bază invariabilă. Uniformitatea atitudinii, identitatea reacției eventuale sau virtuale în fața multiplicității și a variabilității obiectelor reprezentate, iată ce marchează și conturează generalitatea ideii. În sfîrșit, este vorba de a înțelege? Aceasta înseamnă a găsi pur și simplu raporturi, a fixa relații stabile între fapte trecătoare, a desprinde legi: operație cu atît mai reușită cu cît relația este mai precisă, iar legea mai matematică. Toate funcțiile acestea sînt constitutive inteligenței. Amatoare de regularitate și de stabilitate, inteligența se află întru adevăr atît timp cît se leagă de ceea ce este stabil și regulat în real, de materialitate. Atunci ea atinge una dintre laturile absolutului, așa cum conștiința atinge o alta cînd surprinde în noi o perpetuă erupție de noutate sau atunci cînd, sporindu-se, îmbrățișează zbaterea infinit înnoitoare a naturii. Greșeala începe doar cînd inteligența pretinde să gîndească unul dintre aspecte tot așa cum l-a gîndit pe celălalt și să se ocupe de ceva pentru care n-a fost făcută.

Consider că marile probleme metafizice sînt, în general, rău puse, că ele se rezolvă deseori de la sine, dacă li se corectează enunțul, sau că sînt probleme puse în termeni iluzorii, spulberați de îndată ce privim mai de aproape termenii formulei. Într-adevăr, ele își fac apariția pentru că transpunem în fabricație ceea ce este creație. Realitatea înseamnă creștere globală și nedivizată, invenție treptată, durată: la fel s-ar umfla un balon elastic luînd în fiecare clipă forme neașteptate. Inteligența își reprezintă originea și evoluția ei ca pe o aranjare și o rearanjare a părților avînd drept urmare schimbarea locului; teoretic, ea ar putea să prevadă oricare stare a întregului: fixînd un

număr determinat de elemente stabile, se ajunge implicit, dinainte, la toate combinațiile posibile. Asta nu-i totul. Așa cum o percepem direct, realitatea este un plin care se dilată fără încetare, necunoscînd vidul. Ea are întindere, după cum are și durată ; dar această suprafață concretă nu este spațiul infinit și divizibil la infinit folosit de inteligență ca teren pentru a construi. Spațiul concret a fost extras din lucruri. Nu lucrurile există în el, ci el există în lucruri. Numai că, de îndată ce gîndirea judecă asupra realității, ea face din spațiu un loc de convergență. Cum are obiceiul să asambleze părțile într-un vid relativ, își imaginează că realitatea umple nu știu ce vid absolut. Or, dacă necunoașterea noutății radicale se află la originea problemelor metafizice rău puse, obiceiul de a merge de la vid la plin reprezintă o sursă de probleme inexistente. De altfel, este ușor să vedem că a doua eroare rezultă din prima. Însă aș vrea s-o definesc cu mai multă precizie.

Spun că există pseudo-probleme, iar acestea sînt problemele neliniștitoare ale metafizicii. Le reduc numărul la două. Una a generat teoriile ființei, cealaltă – teoriile cunoașterii.

Prima constă în a ne întreba de ce există ființa, de ce există ceva sau cineva. Prea puțin contează natura a ceea ce este : spuneți-i materie, ori spirit, ori și una și alta, ori că materia și spiritul nu sînt suficiente trimițînd la o Cază transcendentă : în orice caz, cînd observăm existențele, și cauzele, și cauzele cauzelor, ne simțim atrași într-o goană fără sfîrșit. Ne oprim numai pentru a scăpa de amețeală. Întotdeauna constatăm, sau credem astfel, că problema se mai pune încă și nu-și va găsi nicicînd rezolvarea. Într-adevăr, nu va fi niciodată rezolvată, dar nici măcar n-ar fi trebuit pusă. N-o putem ridica decît dacă ne imaginăm un

neant, ce ar preceda ființa. Spunem : „s-ar putea să nu existe nimic” și atunci ne mirăm că există ceva – sau cineva. Analizați fraza următoare : „s-ar putea să nu existe nimic”. Veți vedea că aveți de-a face cu termeni, cîtuși de puțin cu idei, și că „nimic” nu are aici nici o semnificație. „Nimic”, ca termen din limbajul obișnuit, nu poate avea sens decît dacă rămînem pe terenul propriu omului, al acțiunii și al fabricării. „Nimic” desemnează absența a ceea ce căutăm, dorim, așteptăm. Într-adevăr, dacă am presupune că experiența ne-ar prezenta vreodată un vid absolut, el ar fi limitat, conturat, deci tot ar fi ceva. Însă în realitate nu există vid. Nu percepem și chiar nu concepem decît plinul. Un lucru dispare numai pentru că un altul i-a luat locul. Astfel, suprimare înseamnă substituire. Atîta doar, spunem „suprimare” cînd nu luăm în considerare decît una dintre cele două jumătăți ale substituirii sau, mai degrabă, una dintre cele două fețe, cea care ne interesează ; astfel, dovedim că ne place să ne îndreptăm atenția asupra obiectului dispărut și să o întoarcem de la cel ce îl înlocuiește. Și atunci spunem că nu mai există nimic, înțelegînd prin aceasta că ceea ce este nu ne interesează, că nu ne interesăm decît de ceea ce nu mai este sau ar fi putut fi. Ideea de absență, ori de neant, ori de nimic este inseparabil legată de cea de suprimare, reală sau eventuală, iar cea de suprimare, ea însăși, nu este decît un aspect al ideii de substituire. Avem aici moduri de a gîndi folosite în viața practică ; în profesiunea noastră, contează în special ca gîndirea să știe să se aplece asupra realității și să rămîna legată, atunci cînd trebuie, de ceea ce era sau ar fi putut să fie, în loc să se lase acaparată de ceea ce este. Însă atunci cînd trecem de la domeniul

făuririi la cel al creației, cînd ne întrebăm de ce există ființa, de ce există ceva sau cineva, de ce există lumea sau Dumnezeu și nu neantul, în sfîrșit, cînd punem cea mai neliniștitoare dintre problemele metafizice, acceptăm virtual o absurditate; dacă orice suprimare înseamnă o substituie, dacă ideea unei suprimări nu este decît ideea trunchiată a unei substituiri, atunci a vorbi despre suprimare a întregului și a stabili o substituie inexistentă în fapt ar conduce la o contradicție cu sine însuși. Ori ideea suprimării întregului este la fel de reală ca ideea de pătrat rotund – ca existența unui sunet, *flatus vocis*, – ori, în eventualitatea că reprezintă ceva, ea traduce o mișcare a inteligenței mergînd de la un obiect la altul; inteligența îl preferă pe cel abia părăsit în defavoarea obiectului aflat în fața ei și desemnează prin „absență a primului” prezența celui de-al doilea. Am stabilit întregul, apoi am făcut să dispară una cîte una fiecare din părțile lui, fără a accepta să vedem ce anume o înlocuiește: cînd vrem să totalizăm absențele, ceea ce avem în fața noastră este totalitatea prezențelor pur și simplu puse în altă ordine. Cu alte cuvinte, pretinsa reprezentare a vidului absolut este, în realitate, cea a plinului universal, într-un spirit care sare mereu de la o parte la alta, cu hotărîrea fermă de a nu cerceta decît vidul nemulțumirii lui în loc de plinul lucrurilor. Ceea ce revine la a spune că ideea de Nimic, cînd nu este decît un simplu cuvînt, implică tot atîta materie ca ideea de Întreg și, în plus, o operație a gîndirii. Același lucru l-aș spune despre ideea de dezordine. De ce este universul dezordonat? Cum se impune regula în fața neregulatului, iar forma în fața materiei? De unde vine faptul că gîndirea noastră se regăsește în lucruri? Ceea ce în Antichitate a

constituit problema ființei, a devenit la moderni problema cunoașterii și s-a născut dintr-o iluzie de același fel. Ea dispare dacă socotim că ideea de dezordine are un sens determinat în câmpul iscusinței umane sau, cum spuneam noi, al fabricației și nu în cel al creației. Dezordinea este pur și simplu ordinea pe care n-o căutăm. Nu puteți suprima o ordine, nici măcar prin gîndire, fără a face să apară o alta. Nu există finalitate sau voință pentru că există mecanism ; dacă mecanismul cedează, o face în favoarea voinței, a capriciului, a finalității. Atunci cînd vă așteptați la una din aceste ordini și o găsiți pe cealaltă, spuneți că este dezordine, formulînd ceea ce este în termenii a ceea ce ar putea sau ar trebui să fie și obiectivîndu-vă regretul. Astfel, orice dezordine presupune două lucruri : în afara noastră, o ordine ; în noi, reprezentarea unei ordini diferite, singura care să ne intereseze. Deci, suprimare înseamnă tot substituire. Iar ideea suprimării oricărei ordini, adică a dezordinii absolute, ascunde o contradicție, de vreme ce constă în a recunoaște o singură față a unei operații conținînd, prin ipoteză, două. Ori ideea de dezordine absolută nu reprezintă decît o combinație de sunete, *flatus vocis*, ori, dacă ea corespunde unui lucru, traduce mișcarea spiritului sărind de la mecanism la finalitate, de la finalitate la mecanism ; pentru a marca locul unde se află, lui îi place să indice de fiecare dată punctul unde nu se află. Deci, dacă vreți să suprimați ordinea, faceți să apară două sau mai multe. Ceea ce revine la a spune că această concepție a unei noi ordini venind să se alăture unei „absențe de ordine” implică o absurditate, iar problema dispare.

Cele două iluzii semnalate alcătuiesc în realitate una singură. Ele constau în a crede că

există un *minus* în ideea de vid față de ideea de plin, un *minus* în conceptul de dezordine față de cel de ordine. În realitate, există un conținut intelectual mai mare în ideile de dezordine și neant, când ele reprezintă ceva, decât în cele de ordine și existență; primele implică mai multe ordini, mai multe existențe și, în plus, un joc al spiritului jonglând inconștient cu ele.

Aceeași iluzie o găsesc și în cazul nostru. La baza doctrinelor care ignoră noutatea radicală a fiecărui moment al evoluției se află multe neînțelegeri și erori. Se află mai ales ideea că posibilul înseamnă *mai puțin* decât realul și că, din această cauză, posibilitatea lucrurilor le precede existența. Astfel, ele ar putea fi dinainte reprezentate; ele ar putea fi gândite înainte de a fi realizate. Însă situația inversă este cea adevărată. Dacă lăsăm deoparte sistemele închise, supuse unor legi pur matematice, izolarele pentru că durata nu le afectează, dacă luăm în considerare ansamblul realității concrete sau pur și simplu lumea vieții și, cu atât mai mult, cea a conștiinței, vom observa că există un plus și nu un minus în posibilitatea fiecăreia din stările succesive față de realitatea lor. Căci posibilul nu reprezintă decât realul ce conține în plus un act al spiritului care îi respinge imaginea în trecut, odată ce ea s-a produs. Însă obiceiurile noastre intelectuale ne împiedică să ne dăm seama de toate astea.

În timpul marelui război (primul război mondial, *n.tr.*), ziarele și revistele lăsau deoparte câteodată tulburările îngrozitoare ale prezentului pentru a se gândi la ceea ce se va petrece mai târziu, după restabilirea păcii. Erau preocupate mai ales de viitorul literaturii. Într-o zi, a venit cineva la mine să mă întrebe cum

îmi reprezintă eu acest viitor. Am răspuns, cu o oarecare nesiguranță, că nu mi-l reprezentăm nicicum. „Nu distingeți nici măcar cîteva direcții posibile?, mi s-a spus. Să presupunem că nu puteți prevedea în detaliu; însă, în calitatea dumneavoastră de filozof, aveți cel puțin o idee de ansamblu. De pildă, cum concepeți, marea operă dramatică de mîine?” Îmi voi aminti mereu uimirea interlocutorului meu, cînd i-am răspuns: „Dacă aș ști ce va fi marea operă dramatică de mîine, aș face-o”. Am văzut bine că el concepea opera viitoare ca fiind închisă, chiar de atunci, în nu știu ce fel de dulap cu posibili: în virtutea vechilor mele relații cu filozofia, trebuia să fi obținut de la ea cheia dulapului. „Însă opera de care vorbiți nu este încă posibilă”, îi spun eu. – „Ba trebuie să fie, pentru că se va realiza” – „Nu, nu este posibilă. Cel mult, să spunem că *va fi fiind*” – „Ce înțelegeți prin aceasta?” – „Este foarte simplu. Cînd apare un om talentat sau genial, el creează o operă: iată-o reală și chiar prin aceasta ea devine retrospectiv și retroactiv posibilă. Ea n-ar fi fost posibilă, dacă n-ar fi apărut acest om. Iată de ce vă spun că ea va fi fiind posibilă astăzi, dar nu este încă.” „– E puțin exagerat! Doar n-o să spuneți că viitorul are influență asupra prezentului, că prezentul introduce ceva în trecut, că acțiunea urcă panta timpului și că imprimă ceva trecutului?” – „Depinde. Niciodată n-am pretins că am putea să inserăm realul în trecut și să lucrăm astfel mergînd îndărăt. Dar este în afara oricărei îndoieli faptul că am putea introduce posibilul în trecut sau mai degrabă că ar putea să se ducă singur acolo, în orice moment. Pe măsură ce se creează realitatea, imprevizibilă și nouă, imaginea ei se reflectă îndărăt, într-un trecut nedefinit; așa se face că ea a fost dintotdeauna

posibilă ; constatăm în acest moment precis că ea a fost dintotdeauna posibilă și de aceea spuneam că posibilitatea ei, care nu-i precede realitatea, o va fi precedat, odată realitatea apărută. Deci, posibilul este iluzia prezentului în trecut ; știind că viitorul va sfârși prin a fi prezent, efectul de miraj continuând să se producă fără încetare, ne spunem că în prezentul nostru actual, adică trecutul de mâine, imaginea ulterioară este deja cuprinsă, deși nu reușim s-o surprindem. Tocmai aici stă iluzia. Este ca și cum ne-am fi închipuit că, zărindu-ne imaginea într-o oglindă în fața căreia ne-am așezat, am fi putut s-o atingem, dacă ne-am fi dus în spatele oglinzii. De altfel, crezând că posibilul nu presupune realul, recunoaștem că realizarea adaugă ceva simplei posibilități : posibilul n-ar fi fost acolo dintotdeauna, fantomă așteptându-și ceasul ; el ar fi devenit realitate prin adăugarea a ceva, vreo transfuzie de sânge sau de viață. Nu vedem că, dimpotrivă, posibilul implică realitatea corespunzătoare și ceva pe deasupra alăturându-i-se, de vreme ce posibilul este efectul combinat al realității odată apărute și al unui dispozitiv ce o aruncă îndărăt. Deci ideea, imanentă majorității filozofilor și naturală spiritului uman, a posibililor care s-ar realiza prin dobândirea de existență, este iluzie pură. La fel ar fi să pretindem că omul în carne și oase provine din materializarea imaginii lui zărite în oglindă, sub pretext că în acest om real se află tot ce se găsește în imaginea virtuală cu, în plus, soliditatea ce ne-ar permite s-o atingem. Adevărul este că avem nevoie de ceva în plus pentru a obține virtualul decît pentru real, ceva în plus pentru imaginea omului decît pentru omul însuși, căci imaginea omului nu se va contura dacă nu ne facem rost de un om și, în plus, de o oglindă.”

Este ceea ce uita interlocutorul meu cînd îmi punea întrebări despre teatrul de mîine. Poate că specula inconștient sensul cuvîntului „posibil”. Fără îndoială că *Hamlet* era posibil înainte de a fi fost realizat, dacă înțelegem prin aceasta că nu exista vreun obstacol de netrecut în calea realizării lui. În acest sens special, numim posibil ceea ce nu este imposibil ; este de la sine înțeles că această non-imposibilitate a unui lucru este condiția realizării lui. Însă posibilul în această accepție nu se află la nici un nivel al virtualului, al preexistentului ideal. Coborîți bariera și veți ști că nimeni nu va trece calea ferată : nu rezultă de aici că veți putea prezice cine o va traversa atunci cînd o veți ridica. Totuși, de la sensul negativ al termenului „posibil” veți trece pe nesimțite, inconștient, la sensul lui pozitiv. Mai înainte, posibilitatea însemna „absența interdicției” ; acum faceți din ea o „preexistență sub formă de idee”, ceea ce înseamnă cu totul altceva. În primul înțeles al cuvîntului, a spune că posibilitatea unui lucru îi precede realitatea era un truism : prin asta, înțelegeți pur și simplu că obstacolele, fiind învinse, erau surmontabile¹. În cel de-al doilea înțeles, avem de-a face cu o absurditate, căci este evident faptul că atunci cînd *Hamlet* de Shakespeare s-a conturat în mintea cuiva sub formă de posibil, chiar în acea clipă acel cineva l-a creat în realitate : or, acel cineva nu poate fi, prin definiție, decît Shakespeare însuși. Degeaba vă imaginați la început că acest altcineva ar fi putut să apară înaintea lui Shakespeare : încă nu v-ați gîndit

1. Ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva, în anumite cazuri, obstacolele au devenit surmontabile datorită acțiunii creatoare care le-a învins : acțiunea, imprevizibilă în ea însăși, ar fi creat atunci „surmontabilitatea”. Înaintea ei, obstacolele erau de neînvinș și, în absența ei, ar fi rămas astfel.

la toate detaliile dramei. Pe măsură ce le completați, nu știu cum se face că predecesorul lui Shakespeare gîndește tot ce va gîndi Shakespeare, simte tot ce va simți el, știe tot ce va ști el, percepe tot ce va percepe el, ocupă, prin urmare, același loc în timp și în spațiu, are același corp și același suflet : este Shakespeare însuși.

Insist prea mult asupra unor lucruri de la sine înțelese. Cînd este vorba de o operă de artă, se impun toate aceste considerații. În cele din urmă, ni se va părea evident că artistul creează în același timp și posibilul și realul atunci cînd își execută opera. De unde vine șovăiala de a spune probabil aceleași lucruri despre natură ? Nu cumva lumea este o operă de artă, incomparabil mai bogată decît a celui mai mare artist ? Și n-ar fi tot o absurditate, poate chiar mai ceva decît în primul caz, să presupunem că viitorul se conturează aici dinainte, că posibilitatea ar preexista realității ? Încă o dată, accept faptul că stările viitoare ale unui sistem închis de puncte materiale sînt calculabile și, prin urmare, vizibile în starea lui prezentă. Repet însă că acest sistem este extras sau abstras dintr-un întreg și că, în afară de materia inertă și neorganizată, acest întreg conține organizarea. Luați lumea concretă și completă, cu viața și conștiința prinse în cadrul ei ; observați natura întregă zămisind alte specii cu forme la fel de originale și de noi ca desenul unui artist ; dintre aceste specii, ocupați-vă de indivizii, plante sau animale, avînd fiecare propriul său caracter – eram cît pe ce să spun propria sa personalitate (căci un fir de iarbă seamănă cu un alt fir de iarbă tot așa cum o pictură de Rafael seamănă cu una de Rembrandt) ; dincolo de omul individual, înălțați-vă pînă la societățile derulînd acțiuni și

situații comparabile cu cele dintr-o dramă : și atunci, cum să mai vorbești despre posibili care și-ar preceda propria realizare? Dacă evenimentul se explică întotdeauna, după înfăptuirea lui, prin cutare sau cutare evenimente antecedente, cum să nu vezi că un eveniment cu totul diferit s-ar fi explicat la fel de bine, în aceleași circumstanțe, prin antecedente altfel alese – ce spun eu ? – prin aceleași antecedente altfel decupate, altfel distribuite, în sfîrșit altfel observate de către atenția retrospectivă? Printr-o mișcare orientată îndărăt, se efectuează o remodelare constantă a trecutului de către prezent, a cauzei de către efect.

Nu ne dăm seama de acest fapt mereu din același motiv, mereu pradă aceleiași iluzii, pentru că întotdeauna considerăm ca un plus ceea ce reprezintă un minus și ca un minus ceea ce reprezintă un plus : evoluția devine cu totul altceva decît realizarea unui program ; porțile viitorului sînt larg deschise ; libertății i se oferă un cîmp nelimitat. Eroarea doctrinelor – foarte rare în istoria filozofiei – care au știut să facă loc indeterminării și libertății în lume, este aceea de a nu fi văzut implicațiile celor afirmate de ele. Cînd vorbeau despre determinare, despre libertate, înțelegeau prin determinare o întrecere între posibili, prin libertate, o alegere printre posibili – ca și cum posibilitatea n-ar fi creată prin libertatea însăși ! Ca și cum oricare altă ipoteză, stabilind pre-existența ideală a posibilului față de real, n-ar reduce noul la o simplă rearanjare a elementelor vechi ! Ca și cum n-ar fi pusă în situația de a-l lua, mai devreme sau mai tîrziu, drept calculabil și previzibil ! Acceptînd postulatul teoriei adverse, se făcea loc dușmanului. Trebuie să ne resemnăm : realul devine posibil și nu posibilul devine real.

Adevărul e că filozofia nu a recunoscut niciodată deschis această creație continuă de noutate imprevizibilă. Anticii o respingeau deja ; mai mult sau mai puțin platonicieni, își imaginau că Ființa era dată o dată pentru totdeauna, completă și perfectă, în sistemul imuabil al Ideilor : deci lumea, desfășurându-se sub ochii noștri, nu poate să mai adauge nimic. Dimpotrivă, ea nu înseamnă decît diminuare sau degradare ; stările ei succesive ar măsura distanța crescătoare sau descrescătoare dintre ceea ce este, umbră proiectată în timp, și ceea ce ar trebui să fie, Idee situată în eternitate ; ele ar contura variațiile unui deficit, forma schimbătoare a unui gol. Timpul, chipurile, ar fi stricat totul. Modernii adoptă, într-adevăr, un alt punct de vedere. Ei nu se mai poartă cu Timpul ca și cînd ar fi un intrus, tulburînd eternitatea, ci l-ar reduce cu o deosebită plăcere la o simplă aparență. Și atunci, temporalul nu este decît forma confuză a raționalului. Ceea ce este perceput ca o succesiune de stări este conceput de către inteligență, odată cu împrăștierea ceței, drept un sistem de relații. Realul devine încă o dată etern, atîta doar că reprezintă eternitatea legilor în care se dizolvă fenomenele, în loc să fie eternitatea Ideilor care le servește drept model. Și-ntr-un caz, și-n celălalt, avem de-a face cu niște teorii. Să rămînem la fapte. Timpul este un dat imediat. Aceasta ni-i de-ajuns și, așteptînd să ni se demonstreze inexistența ori perversitatea lui, vom constata pur și simplu că există irupere efectivă de noutate imprevizibilă.

Filozofia va avea de cîștigat dacă va găsi vreun absolut în lumea mișcătoare a fenomenelor. Și noi vom cîștiga pentru că ne vom simți mai bucuroși și mai puternici. Mai bucuroși fiindcă realitatea va da fiecăruia dintre noi,

atunci cînd se inventează sub ochii noștri, anumite satisfacții pe care arta le îngăduie pe alocuri privilegiaților sortii ; dincolo de fixitatea și de monotonia percepute la început de simțurile hipnotizate prin stăruința nevoilor noastre, ea ne va descoperi noutatea mereu renăscîndă, originalitatea dinamică a lucrurilor. Vom fi mai puternici, fiindcă vom simți că participăm, făurindu-ne pe noi înșine, la marea operă de creație aflată la originea tuturor lucrurilor, urmîndu-și calea sub ochii noștri. Facultatea noastră de a acționa, surprinzîndu-se pe sine, va deveni mai intensă. Umiliți pînă acum, într-o atitudine de ascultare, sclavi ai nu știu cărei necesități naturale, ne vom înălța, stăpîni asociați unui Stăpîn mai mare. Aceasta este concluzia studiului nostru. Să ne ferim de a vedea un simplu joc într-o speculație asupra raporturilor dintre posibil și real. Poate fi un început în a trăi mai bine.

IV

Intuiția filozofică

*Conferință ținută la Congresul filozofic de la
Bologna, 10 aprilie 1911*

Aș vrea să supun atenției dumneavoastră câteva reflecții asupra spiritului filozofic. Mi se pare că, la ora actuală, – fapt dovedit și de câteva studii prezentate la acest congres – metafizica încearcă să se simplifice și să se apropie de viață. Cred că are dreptate s-o facă și în acest sens ar trebui să ne îndreptăm eforturile. Afirm însă că așa nu vom înfăptui nici o revoluție ; ne vom limita să dăm forma cea mai potrivită temeiul (*le fond*) oricărei filozofii, vreau să spun oricărei filozofii deplin conștiente de funcția și menirea sa. Dificultatea literei nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere simplitatea spiritului. Dacă nu ținem cont decît de doctrinele deja formulate, de sinteza în cadrul căreia ele par să cuprindă concluziile filozofiilor anterioare și ansamblul cunoștințelor dobîndite, riscăm să nu mai observăm ceea ce este esențialmente spontan în gîndirea filozofică.

Toți cei ce predau istoria filozofiei, toți cei ce au ocazia să revină deseori asupra studiului aceluiași doctrine și să le aprofundeze din ce în ce mai mult ajung să facă următoarea remarcă. Un sistem filozofic pare să se înalțe mai întîi ca un edificiu complet, unde toate au fost în așa fel rînduite încît să încapă orice problemă. Cînd îl completăm sub această formă, simțim o bucurie estetică dublată de o satis-

facție profesională. Prin urmare, nu numai că găsim aici ordinea în complexitate (iar noi contemplăm cîteodată în joacă această ordine descriind-o), ci ne și spunem cu mulțumire în glas că știm de unde provin materialele și cum a fost realizată construcția. În problemele puse de filozof recunoaștem chestiunile dezbătute în jurul lui. În soluțiile date de el, regăsim aranjate sau deranjate, însă abia modificate, elementele filozofiilor anterioare ori contemporane. Părerea asta trebuie să-i fi fost sugerată de cutare, cealaltă părere de cutare. Cu ceea ce a citit, înțeles, învățat el, firește că am putea recompune cea mai mare parte din ceea ce a făcut. Ne apucăm de lucru, urcăm la surse, punem în cumpănă influențele, izolăm similitudinile și sfîrșim prin a vedea distinct în doctrină ceea ce căutam : o sinteză mai mult sau mai puțin originală a ideilor în mijlocul cărora a trăit filozoful.

Însă contactul mereu reînnoit cu gîndirea maestrului ne poate aduce, printr-o impregnare treptată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că activitatea de comparare desfășurată la început ar fi fost pierdută ; fără străduința prealabilă de a recompune o filozofie din ceea ce nu este ea și de a o lega de ceea ce o înconjoară, poate că n-am ajunge niciodată s-o atingem cu adevărat ; căci spiritul uman este în așa fel făcut încît începe să-nțeleagă noul numai atunci cînd a făcut tot ce-i stătea în putință pentru a-l reduce la vechi. Pe măsură ce căutăm să pătrundem în gîndirea filozofului, în loc să-i dăm ocol, vedem cum doctrina lui se transfigurează. La început scade dificultatea. Apoi părțile intră unele în altele. În sfîrșit, totul se concentrează într-un punct unic de care ne-am putea apropia din ce în ce mai mult, deși ne pierdem speranța că l-am putea atinge.

În acest punct se găsește ceva simplu, infinit de simplu, atît de simplu încît filozoful nu reușește niciodată s-o spună. De aceea a vorbit o viață întregă. Nu putea formula ceea ce avea în minte fără a se simți obligat să-și corecteze formula, apoi să-și corecteze corectarea : astfel, din teorie în teorie, îndreptîndu-se atunci cînd credea că se completează, printr-o complicație generatoare de complicații și prin dezvoltări juxtapuse altor dezvoltări, n-a făcut altceva decît să redea cu o aproximație sporită simplitatea intuiției lui originare. Toată complexitatea doctrinei sale, tinzînd spre infinit, nu-i altceva decît distanța incomensurabilă dintre intuiția simplă și mijloacele de care dispune pentru a o exprima.

Ce reprezintă această intuiție? Dacă filozoful n-a putut să-i dea formula, noi nici atît nu vom reuși. Însă vom ajunge să surprindem și să fixăm o anumită imagine intermediară între simplitatea intuiției concrete și complexitatea abstracțiilor ce o traduc. Această imagine schimbătoare și amețitoare, neobservată poate să chinuie mintea filozofului, îl urmărește ca o umbră prin toate meandrele gîndirii ; chiar dacă nu este însăși intuiția, ea se apropie de aceasta mai mult decît expresia conceptuală, în mod necesar simbolică, adoptată în scopul furnizării „explicațiilor”. Să privim bine această umbră : vom ghici atitudinea corpului care o proiectează. Și dacă ne străduim să imităm atitudinea respectivă, mai bine zis dacă ne plasăm în ea, vom revedea, atît cît este posibil, ceea ce a văzut filozoful.

De la bun început, această imagine se caracterizează prin puterea de *negare* cuprinsă în ea. Vă amintiți cum proceda demonul lui Socrate : la un moment dat, bloca voința filozofului și îl împiedica să acționeze în loc să-i indice ce

anume avea de făcut. Mi se pare că uneori intuiția se comportă în materie speculativă ca demonul lui Socrate în viața practică ; cel puțin așa debutează, sub această formă își continuă manifestările cele mai clare : interzice. În fața unor idei curent acceptate, a unor teze evidente la prima vedere, a unor afirmații considerate drept științifice pînă atunci, ea șoptește la urechea filozofului cuvîntul : *Imposibil !* Imposibil, deși înseși faptele și rațiunile te-ar îndemna să crezi că e posibil și real și sigur. Imposibil pentru că o anumită experiență, confuză, poate, însă hotărîtoare, îți spune prin mine că este incompatibilă cu faptele invocate și cu rațiunile date și că, prin urmare, faptele nu sînt observate cum trebuie, iar raționamentele sînt false. Cît de deosebită este această putere intuitivă de negare ! Cum de nu a atras atenția istoricilor filozofiei ? Nu se vede oare că primul demers al filozofului, atunci cînd gîndirea nu-i este încă sigură și nu există ceva definitiv în doctrină, este de a respinge pentru totdeauna anumite lucruri ? Mai tîrziu, va oscila în ceea ce va afirma ; însă nu va oscila cîtuși de puțin în ceea ce neagă. Dacă afirmă lucruri diferite, o face tot în virtutea puterii de negare imanente intuiției ori imaginii ei. Se va fi lăsat în voia deducției leneșe a consecințelor în funcție de regulile unei logici rectilinii ; deodată, în fața propriei afirmații, încearcă același sentiment de imposibilitate trăit în fața afirmației altcuiva. Într-adevăr, părăsind curba propriei gîndiri pentru a urmări tangenta, și-a devenit exterior sieși. Se întoarce în el cînd revine la intuiție. Din aceste plecări și întoarceri sînt făcute oscilațiile unei doctrine care „se dezvoltă”, adică se pierde, se regăsește și se corectează singură la nesfîrșit.

Să lăsăm deoparte complicațiile și să ne întoarcem la intuiția simplă sau măcar la ima-

ginea care o traduce : vedem dintr-o dată cum doctrina depășește condițiile de timp și de loc, deși părea să depindă de ele. Firește, filozoful s-a ocupat de problemele puse pe vremea lui ; știința utilizată sau criticată era știința vremii sale ; în teoriile susținute de el, vom putea regăsi, dacă le vom căuta, chiar ideile contemporanilor și ale înaintașilor săi. Cum ar putea fi altfel ? Pentru a face să se înțeleagă noul, trebuie să-l exprimăm în funcție de vechi ; problemele deja puse, soluțiile găsite, filozofia și știința timpului său au fost, pentru fiecare mare gânditor, materia pe care trebuia s-o folosească pentru a da o formă concretă gândirii. Fără a mai pune la socoteală faptul că, încă din Antichitate, se obișnuiește să se prezinte orice filozofie drept un sistem complet, îmbrățișînd tot ce se cunoaște. Însă ar însemna să ne înșelăm într-un mod ciudat dacă am lua drept element constitutiv al doctrinei ceea ce nu a fost decît mijlocul ei de exprimare. Așa cum spuneam mai înainte, aceasta este prima greșeală căreia îi cădem pradă cînd abordăm studiul unui sistem. Unele asemănări parțiale ne surprind, unele apropieri par să ni se impună. Semnale atît de numeroase și de stăruitoare sînt lansate din toate direcțiile către ingeniozitatea și erudiția noastră, încît sîntem tentați să recompunem gândirea maestrului din fragmente de idei luate de aici, de colo, cu riscul de a-l lăuda apoi că a știut să execute o frumoasă lucrare în mozaic – așa cum dovedim că am putea face și noi, de altfel. Însă iluzia nu durează cîtuși de puțin ; imediat ne dăm seama că, tocmai acolo unde filozoful pare să repete lucruri deja spuse, el le gîndește în felul său. Și atunci renunțăm la a recompune ; de cele mai multe ori, ni se întîmplă să alunecăm către o nouă iluzie, desigur, mai puțin gravă decît

prima, însă mai persistentă ca ea. Bucuroși ne imaginăm doctrina – chiar dacă aparține unui maestru – ca fiind ivită din filozofiile anterioare, reprezentînd „un moment dintr-o evoluție”. Firește, nu ne înșelăm în întregime, căci mai degrabă seamănă o filozofie cu un organism decît cu o asamblare și-i mai bine să vorbim aici de evoluție decît de compoziție. Această nouă comparație, pe lîngă faptul că atribuie istoriei gîndirii mai multă continuitate decît există în realitate, prezintă inconvenientul de a ne menține atenția fixată asupra complicației exterioare a sistemului și asupra elementelor previzibile din forma lui superficială, în loc să ne îndemne să atingem cu degetul noutatea și simplitatea fondului. Un filozof demn de acest nume n-a spus niciodată decît un singur lucru : mai binezis, a încercat să-l spună decît l-a spus cu adevărat. Și n-a spus decît un singur lucru pentru că n-a văzut decît un singur punct : n-a fost o viziune, cît un contact ; contactul a dat naștere unui impuls, iar impulsul, unei mișcări. Dacă această mișcare, asemănătoare unui anumit vârtej cu o anumită formă caracteristică, ni se arată în fața ochilor numai prin cele adunate de pe drum, nu este mai puțin adevărat că la fel de bine ar fi putut fi stîrnite și alte colburi, vârtejură rămînînd același. Cînd o gîndire aduce pe lume ceva nou, este obligată să se manifeste prin intermediul ideilor gata făcute întîlnite în cale și pe care le prinde în mișcarea ei ; ea pare să se refere la timpul cînd a trăit filozoful ; de cele mai multe ori, aceasta nu-i decît o aparență. Filozoful ar fi putut să trăiască cu cîteva secole mai devreme ; ar fi avut de-a face cu o altă filozofie și cu o altă știință, și-ar fi pus alte probleme ; ar fi găsit alte formule ; poate că nici un capitol din cărțile scrise n-ar fi fost ceea ce este ; totuși, ar fi spus același lucru.

Dați-mi voie să aleg un exemplu. Recur-geam mai devreme la amintirile dumneavoastră profesionale ; dacă vreți, mă voi opri și la câteva de-ale mele. Ca profesor la Collège de France, unul din cele două cursuri ținute acolo îl consacru istoriei filozofiei. Astfel că, timp de câțiva ani consecutiv, am putut efectua asupra lui Berkeley, apoi asupra lui Spinoza, experiența descrisă mai sus. Nu mă voi referi la Spinoza, ne-ar duce prea departe. Totuși, nimic nu mi se pare mai instructiv decît contrastul dintre formă și fond, existent într-o carte precum *Etica*. Pe de o parte, lucrurile acelea enorme numite Substanță, Atribut și Mod, echipamentul alcătuit din teoreme cu toată încâlceala de definiții, corolare și scolii, complexitatea de mașinărie și forța de strivire îl fac pe debutant ca, în prezența *Eticii*, să fie cuprins de admirație și de teamă, ca și cum s-ar găsi în fața cuirasatului de tip Dreadnought. Pe de altă parte, există ceva subtil, foarte ușor și aproape aerian, care fuge cînd ne apropiem de el. Acel ceva nu poate fi privit, nici măcar de la distanță, căci nu ne vom mai ocupa apoi de nimic altceva, nici de ceea ce trece drept esențial, nici chiar de dualitatea Gîndirii și a Întinderii. Îndărătul masei apăsătoare de concepte înrudite cu cartezianismul și aristotelismul, găsim intuiția lui Spinoza ; nici o formulă, oricît de simplă, nu va fi suficient de simplă pentru a o exprima. Să spunem, mulțumindu-ne cu o aproximație, că ar consta în sentimentul unei coincidențe între actul prin care spiritul nostru cunoaște perfect adevărul și operația prin care Dumnezeu îl generează. Cînd devine completă, „convertirea” alexandrinilor se face una cu „procesiunea” lor, iar atunci cînd omul, ieșit din divinitate, ajunge să intre din nou în ea, nu mai observă decît o mișcare unică acolo unde

văzuse mai întîi cele două mișcări inverse de plecare și de întoarcere. Experiența morală își asumă aici rolul de a rezolva o contradicție logică și de a face, printr-o suprimare bruscă a Timpului, în așa fel încît întoarcerea să fie o plecare. Cu cît ne înălțăm către această intuiție originară, cu atît înțelegem mai bine că, dacă Spinoza ar fi trăit înaintea lui Descartes, bineînțeles că ar fi scris altceva ; totuși, Spinoza trăind și scriind, iată-ne siguri că avem spinozismul.

Ajung la Berkeley și, de vreme ce-l iau ca exemplu, sper că nu vă veți supăra dacă îl voi analiza în detaliu : aici, concizia ar lucra în defavoarea rigorii. Este suficient să aruncăm o privire asupra operei lui Berkeley pentru a vedea cum se rezumă, ca de la sine, la patru teze fundamentale. Prima, definind un anumit idealism căruia i se alătură noua teorie a viziunii (*vision*) (deși filozoful consideră nimerit s-o prezinte drept independentă pe aceasta din urmă), s-ar formula astfel : „materia este un ansamblu de idei”. A doua constă în a pretinde că ideile abstracte și generale se reduc la cuvinte : ăsta-i nominalismul. A treia afirmă realitatea spiritelor și le caracterizează prin voință : să spunem că ar fi spiritualismul și voluntarismul. În sfîrșit, ultima, putînd fi numită teism, stabilește existența lui Dumnezeu bazîndu-se cu precădere pe observarea materiei. Or, nimic mai ușor decît să regăsim, la contemporanii sau la înaintașii lui Berkeley, cele patru teze formulate în termeni aproape identici. Ultima o întîlnim la teologi. A treia, la Duns Scot ; Descartes a spus ceva asemănător. A doua a întreținut controversile din Evul Mediu, înainte de a-și fi găsit locul în filozofia lui Hobbes. Cît despre prima, ea seamănă mult cu „ocazionalismul” lui Malebranche ; ideea și

chiar formulare acestuia le descopeream în anumite texte de-ale lui Descartes. De altfel, nu se așteptase apariția unui Descartes pentru a observa că visul are întreaga aparență a realității și că, în nici una din percepțiile noastre luate separat, nimic nu ne poate garanta existența unui lucru situat în afara noastră. Astfel, cu filozofii antici sau, dacă nu vrem să ne ducem prea departe, cu Descartes și Hobbes, cărora li-l alăturăm pe Locke, vom avea elementele necesare pentru reconstituirea exterioară a filozofiei lui Berkeley : îi vom lăsa cel mult teoria viziunii, propria lui operă în acest caz, a cărei originalitate, răsfrîngîndu-se asupra restului, ar conferi ansamblului doctrinei aspectul său original. Să luăm deci feliile de filozofie veche și modernă, să le punem în același castron, să adăugăm, în chip de oțet și ulei, o anumită nerăbdare agresivă cu privire la dogmatismul matematic și dorința, firească la un episcop filozof, de a împăca rațiunea cu credința, să amestecăm și să le întoarcem bine, să aruncăm pe deasupra, ca tot atîtea verdețuri, cîteva aforisme culese de la neoplatonicieni și vom avea – iertată-mi fie expresia – o salată destul de asemănătoare cu ceea ce a făcut Berkeley.

Ei bine, cine va proceda așa, va fi incapabil să pătrundă în gîndirea lui Berkeley. Nu mai vorbesc de dificultățile și de imposibilitățile întîlnite în explicațiile de amănunt : foarte deosebit este „nominalismul” atunci cînd ajunge să instituie un număr important de idei generale în esențe eterne, imanente Inteligenței divine ! Ciudată negarea realității corpurilor exprimată printr-o teorie pozitivă cu privire la natura materiei, teorie fertilă, îndepărtată pe cît posibil de idealismul steril ce confundă percepția și visul ! Vreau să spun că ne este imposibil să

examinăm cu atenție filozofia lui Berkeley fără a vedea cum se apropie, apoi se întrepătrund cele patru teze precizate mai sus, astfel încît fiecare dintre ele pare să le cuprindă pe celelalte trei, să capete relief și profunzime, să se deosebească radical de teoriile anterioare ori contemporane cu care le-am putea face să coincidă la suprafață. Firește că al doilea punct de vedere conform căruia doctrina apare ca un organism și nu ca o asamblare nu este punctul de vedere definitiv. Măcar este mai apropiat de adevăr. Nu pot intra în toate amănunțele ; totuși, trebuie să arăt cum putem deduce, pornind de la una sau două teze din cele patru, pe oricare din celelalte două sau trei.

Să luăm idealismul. El nu constă numai în a spune că toate corpurile sînt idei. La ce bun ? Am fi obligați să afirmăm în continuare despre idei ceea ce experiența ne determină să afirmăm despre corpuri și am înlocui pur și simplu un cuvînt cu un altul ; căci Berkeley sigur nu crede că materia va înceta să existe atunci cînd el va fi încetat să trăiască. Idealismul lui Berkeley înseamnă că materia este coextensivă reprezentării noastre ; că nu are interior, nu are dedesubturi ; că nu ascunde nimic, nu închide nimic în sine ; nu posedă nici puteri, nici virtualități de nici un fel ; că se desfășoară la suprafață și că se păstrează în întregime, în fiecare clipă, prin ceea ce dă. De obicei, cuvîntul „idee” desemnează o existență de acest gen, adică o existență complet realizată, unde *l'être* (existența) este totuna cu *le paraître* (aparența), pe cînd cuvîntul „lucru” ne face să ne gîndim la o realitate care ar fi în același timp un rezervor de posibilități ; din acest motiv, Berkeley preferă să dea corpurilor numele de idei și nu de lucruri. Dacă ne imaginăm astfel „idealismul”, vedem cum coincide

el cu „nominalismul” ; a doua teză, cu cît se afirmă mai limpede în mintea filozofului, cu atît mai clar se limitează la negarea ideilor generale abstrase, adică *extrase* din materie ; evident că n-am putea să extragem ceva din ceea ce nu conține nimic și, prin urmare, nici să scoatem dintr-o percepție altceva decît pe ea însăși. Culoarea nu-i decît culoare, iar rezistența nu-i decît rezistență ; deci culoarea și rezistența nu vor avea niciodată nimic în comun, din datele văzului nu veți izola niciodată un element comun cu datele pipăitului. În caz că reușiți totuși să abstrageți și din unele, și din celelalte ceva comun tuturor, vă veți da seama, privind acest ceva, că aveți de-a face cu un cuvînt : iată nominalismul lui Berkeley ; iată, dintr-aceeași lovitură, și „noua teorie a viziunii”. Dacă o întindere vizuală și, în același timp, tactilă nu-i decît un cuvînt, cu atît mai mult același lucru este valabil pentru o întindere care s-ar adresa tuturor simțurilor : avem aici tot nominalism, căruia i se alătură însă respingerea teoriei carteziene a materiei. Nici să nu mai vorbim despre întindere ; avînd în vedere structura limbajului, să ne limităm la a constata sinonimia expresiilor „am această percepție” și „această percepție există”. Prin introducerea cuvîntului „existență” în descrierea unor percepții cu totul diferite, cea de-a doua expresie ne face să credem că ele au ceva în comun și ne imaginăm că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanțe” care nu este în realitate decît cuvîntul *existență* ipostaziat : aveți aici tot idealismul lui Berkeley ; și, după cum spuneam, idealismul acesta se unește cu nominalismul. – Să trecem acum, cu voia dumneavoastră, la teoria despre Dumnezeu și la cea despre spirite. Dacă un corp este făcut din „idei” sau,

cu alte cuvinte, dacă este în întregime pasiv și terminat, lipsit de puteri și de virtualități, el nu poate acționa asupra altor corpuri ; din acea clipă, mișcările corpurilor trebuie să fie efectele unei forțe active, generatoare a corpurilor înseși ; avînd în vedere ordinea vădită a universului, această forță nu poate fi decît o cauză inteligentă. Ne înșelăm atunci cînd instituiem în realități, sub numele de idei generale, numele date de noi unor grupuri de obiecte sau unor percepții mai mult sau mai puțin artificial organizate pe planul materiei. Cu totul altfel stau lucrurile cînd ni se pare că descoperim, îndărătul planului pe care se desfășoară materia, intențiile divine : desigur că ideea generală ce nu există în altă parte decît la suprafață, unind corpurile între ele, nu-i decît un cuvînt ; însă ideea generală existentă în profunzime, legînd corpurile de Dumnezeu sau, mai degrabă, coborînd de la Dumnezeu la corpuri, este o realitate. Astfel, nominalismul lui Berkeley impune într-un mod cu totul firesc dezvoltarea doctrinei în *Siris*, pe nedrept considerată o fantezie neoplatoniciană. Cu alte cuvinte, idealismul lui Berkeley este doar un aspect al teoriei ce-l pune pe Dumnezeu îndărătul tuturor manifestărilor materiei. În sfîrșit, dacă Dumnezeu imprimă percepțiile sau, cum spune Berkeley, „ideile” în fiecare dintre noi, atunci ființa care primește percepțiile sau, mai bine zis, merge în întîmpinarea lor, este inversul unei idei : este o voință, limitată fără încetare de către voința divină. Punctul de întîlnire al celor două voințe este tocmai ceea ce numim noi materie. Dacă *percipi* înseamnă pasivitate pură, *percipere* este activitatea pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin termenii pe care îi putem exprima numai unul în funcție de ceilalți. Spiritualismul lui Berkeley se dove-

dește a fi el însuși doar un aspect al oricăreia din cele trei teze.

Astfel, diferitele părți ale sistemului se întrepătrund, ca la o ființă vie. Dar, așa cum spuneam la început, spectacolul acestei întrepătrunderi ne dă, desigur, o imagine mai exactă a corpului doctrinei ; totuși, ea nu ne permite încă să-i atingem sufletul.

Ne vom apropia de el numai dacă vom atinge *imaginea mediatoare* (vorbeam despre ea mai devreme). Această imagine este aproape materie prin aceea că se lasă încă văzută și aproape spirit prin aceea că nu se mai lasă atinsă ; fantoma ei ne bîntuie în timp ce ne învîrtim în jurul doctrinei și trebuie să ne adresăm ei pentru a obține semnul hotărîtor, indicația atitudinii de luat și a punctului de unde să privim. Imaginea mediatoare conturată în mintea interpretului pe măsură ce înaintează în studiul operei, exista altădată ca atare în mintea maestrului ? Dacă nu a fost aceea, a fost o alta putînd să aparțină unui ordin de percepție diferit și să nu aibă nici o asemănare materială cu ea ; totuși, imaginile sînt echivalente precum două traduceri în limbi diferite ale aceluiași original. Poate că ambele imagini, poate că și alte imagini, tot echivalente au fost prezente în același timp în mintea filozofului, urmărindu-l pas cu pas, de-a lungul evoluției gîndirii lui. Sau poate n-a observat nici una, și s-a limitat la a relua contactul direct, pe alocuri, cu acest lucru mult mai subtil, cu însăși intuiția. Atunci, noi, interpreții, n-avem încotro și restabilim imaginea intermediară, sub amenințarea de a avea de vorbit de „intuiția originară” ca despre un gînd confuz și de „spiritul de doctrină” ca despre o abstracție ; însă acest spirit reprezintă tocmai ceea ce este concret, iar această intuiție tocmai ceea ce este precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, cred că văd două imagini diferite. Cel mai mult mă surprinde nu aceea a cărei indicație completă o găsim la Berkeley însuși. Mi se pare că Berkeley consideră materia drept o *peliculă transparentă, subțire*, situată între om și Dumnezeu. Ea rămîne transparentă atît timp cît filozofii nu se ocupă de ea, și atunci Dumnezeu se arată direct. De cum metafizicienii sau simțul comun – atît cît are de-a face cu metafizica – se apropie de ea, imediat pelicula își pierde luciul și se îndesește, devine opacă și formează un ecran, deoarece niște cuvinte ca Substanță, Forță, Întindere abstractă alunecă îndărătul ei, se acumulează acolo ca un strat de praf și ne împiedică să-l zărim pe Dumnezeu prin transparență. Imaginea este abia schițată de Berkeley însuși, deși a spus cu propriile-i cuvinte că „sîrnim praful și apoi ne plîngem că nu mai vedem”. Există o altă comparație, deseori amintită de filozof, nimic altceva decît transpunerea auditivă a imaginii vizuale abia descrise : materia ar fi limba pe care ne-o vorbește Dumnezeu. Metafizicile materiei, îndeșind fiecare silabă, punînd-o în valoare, instituind-o ca entitate independentă, ne-ar abate atenția de la sens, ar dirija-o către sunet și ne-ar împiedica să urmăm cuvîntul divin. Fie că ne oprim la una, fie la cealaltă, în ambele cazuri avem de-a face cu o imagine simplă și este necesar s-o păstrăm sub ochii noștri. Dacă ea nu este intuiția generatoare a doctrinei, totuși rezultă imediat din această intuiție și se apropie de ea mai mult decît oricare alte teze luate separat sau chiar împreună.

Oare putem surprinde intuiția însăși? Nu avem decît două mijloace de exprimare, conceptul și imaginea. Sistemul se dezvoltă prin concepte ; el se concentrează în imagine atunci

cînd îl împingem către intuiția din care coboară : dacă vrem să depășim imaginea urcînd mai sus decît ea, în mod necesar dăm tot peste concepte și încă peste niște concepte mai vagi și mai generale decît cele de la care plecaserăm în căutarea imaginii și a intuiției. Nevoită să ia această formă, îmbuteliată la ieșirea din izvor, ni se pare că nu există nimic în lumea asta mai searbăd și rece ca intuiția originară : banalitatea însăși. Să spunem, de pildă, că Berkeley consideră sufletul uman ca fiind parțial unit cu Dumnezeu și parțial independent, că ar fi în fiecare clipă conștient de el însuși, ca de o activitate imperfectă legată de o activitate mai înaltă, cu condiția să nu existe, pus între cele două, ceva sinonim cu pasivitatea absolută. Din intuiția originară a lui Berkeley, am exprima tot ce se poate traduce imediat în concepte și am obține totuși ceva atît de abstract, încît ar fi aproape golit de conținut. Să ne limităm la aceste formule de vreme ce nu găsim altceva mai bun, dar să ne străduim să le insuflăm puțină viață. Să luăm tot ce a scris filozoful, să purtăm aceste idei către imaginea de unde coborîseră, odată închise în imagine, să le înălțăm pînă la formula abstractă sporită acum prin imagine și idei. Să ne ocupăm de ea și să vedem cît e de simplă și cît se mai simplifică încă. Este cu atît mai simplă cu cît vom fi împins în ea mai multe lucruri. În sfîrșit, împreună cu ea, să ne înălțăm spre punctul unde se concentrează în tensiune tot ce era dat în extensiune în cadrul doctrinei : acum, ne vom reprezenta felul în care, din acest centru de forță, inaccesibil de altfel, pleacă impulsul dătător de elan, adică intuiția însăși. De acolo s-au ivit cele patru teze ale lui Berkeley, pentru că mișcarea respectivă a întîlnit în calea sa idei și probleme ridicate de contemporanii lui

Berkeley. Bineînțeles, în alte timpuri, Berkeley ar fi formulat alte teze ; deoarece mișcarea rămîne aceeași, tezele lui s-ar fi situat în același fel unele în raport cu altele ; între ele ar fi existat aceeași relație, ca între cuvintele noi ale unei fraze noi purtătoare a unui sens vechi ; și ar fi fost aceeași filozofie.

Relația unei filozofii cu filozofiile anterioare sau contemporane nu-i deloc ceea ce ne-ar face să presupunem o anumită concepție despre istoria sistemelor. Filozoful nu ia idei preexistente pentru a le topi într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. La fel ar fi să credem că, pentru a vorbi, vom căuta niște cuvinte și le vom pune cap la cap prin intermediul unui gînd. Adevărul este că mai presus de cuvînt și de frază se află ceva mult mai simplu decît ele : sensul ; iar sensul este mai puțin un lucru gîndit, cît o mișcare a gîndirii, mai puțin o mișcare, cît o direcție. Așa cum impulsul dat vieții embrionare determină diviziunea unei celule primitive în celule care se divid la rîndul lor pînă ce se formează organismul complet, tot astfel mișcarea caracteristică a oricărui act de gîndire aduce această gîndire, printr-o subdiviziune treptată a ei, să se desfășoare din ce în ce mai mult pe planurile succesive ale spiritului, pînă ajunge la planul vorbirii. Acolo, ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente ; însă ea poate să aleagă aproape arbitrar primele elemente ale grupului, cu condiția ca următoarele să fie complementare : același gînd se traduce la fel de bine în diferite fraze compuse din cuvinte cu totul diferite, cu condiția ca între cuvinte să existe același raport. Acesta este procesul vorbirii. Și asta este operația prin care se constituie o filozofie. Filozoful nu pleacă de la idei preexistente ; cel

mult, putem spune că ajunge la ele. În sfârșit, cînd accedem acolo, ideea prinsă în mișcarea spiritului său, pentru că primește o viață nouă așa cum primește și cuvîntul sens de la frază, nu mai este ceea ce era în afara vârtejului.

Am descoperi o relație de același fel între un sistem filozofic și ansamblul cunoștințelor științifice din vremea cînd a trăit filozoful. Există o anumită concepție a filozofiei conform căreia orice efort al gînditorului tinde să cuprindă într-o sinteză de mari proporții rezultatele științelor particulare. Firește, mult timp s-a considerat că filozoful deține știința universală. Astăzi, multiplicitatea științelor particulare, diversitatea și complexitatea metodelor, masa enormă a faptelor fac imposibilă acumularea tuturor cunoștințelor omenesti într-un singur spirit. Totuși, filozoful rămîne omul științei universale în sensul că, deși nu mai poate să știe totul, el trebuie să fie în stare să învețe orice. Rezultă de aici că sarcina lui este aceea de a pune stăpînire pe știința gata făcută, să o aducă la un grad ridicat de generalitate și să se îndrepte, din condensare în condensare, spre ceea ce s-a numit unificarea științei? Mi se pare straniu să ni se propună, în numele științei și din respect pentru știință, o asemenea concepție asupra filozofiei: nu cunosc o alta mai nepoliticoasă față de știință și mai jignitoare pentru savant. Timp îndelungat, un om a aplicat o anumită metodă științifică, a obținut cu trudă niște rezultate și vine apoi să ne spună: „experiența, cu sprijinul raționamentului, ne conduce pînă la punctul acesta; cunoașterea științifică începe aici și sfîrșește dincolo; iată concluziile mele”; iar filozoful ar avea dreptul să-i răspundă: „Foarte bine, lăsați-mi mie toate astea și veți vedea ce

pot face eu din ele! Cunoașterea dumneavoastră este incompletă, eu o voi completa. Ceea ce mi se prezintă separat, eu voi unifica. Cu aceleași materiale, de vreme ce este de la sine înțeles că mă voi mărgini la aceleași fapte observate de dumneavoastră, prin același fel de activitate, de vreme ce trebuie să mă limitez ca dumneavoastră la inducție și deducție, voi face mai mult și mai bine decît ați făcut dumneavoastră.” Într-adevăr, ciudată pretenție! În ce fel profesiunea de filozof acordă celui ce o practică puterea de a merge mai departe decît știința în aceeași direcție ca ea? Recunosc că, în comparație cu alții, anumiți savanți sînt înclinați să avanseze cu repeziciune și să-și generalizeze rezultatul, să revină asupra lor și să-și critice metodele. În acest sens special al cuvîntului, îi putem numi filozofi și, de altfel, fiecare știință poate și trebuie să aibă propria filozofie astfel înțeleasă. Însă acea filozofie este tot știință și cine o face este tot un savant. Nu mai este vorba, ca mai înainte, de a ridica filozofia la rangul de sinteză a științelor pozitive și de a pretinde, în numele spiritului filozofic, că se înalță mai presus de știință în generalizarea aceluiași fapte.

O asemenea concepție despre rolul filozofului ar fi jignitoare pentru știință și cu atît mai jignitoare pentru filozofie. Dacă savantul se oprește într-un anumit punct pe calea generalizării și a sintezei, nu-i clar că acolo se oprește ceea ce experiența obiectivă și raționamentul sigur ne permit să afirmăm? Și de-acum încolo, pretinzînd că înaintăm în aceeași direcție, oare nu ne-am situa sistematic în arbitrar sau măcar în ipotetic? Să faci din filozofie un ansamblu de generalități depășind generalizarea științifică înseamnă să vrei ca filozoful să se mulțumească cu plauzibilul și

probabilitatea. Pentru majoritatea celor ce ne urmăresc de departe discuțiile, filozofia este într-adevăr domeniul simplului posibil, cel mult al probabilului ; ei ar spune cu dragă inimă că filozofia începe acolo unde sfârșește certitudinea. Dar cine urmărește o asemenea situație pentru filozofie ? Firește, nu tot ceea ce propune o filozofie este, în egală măsură, verificat și verificabil. În multe momente și în multe privințe, a impune spiritului să accepte niște riscuri ține de esența filozofiei. Filozoful își asumă riscurile pentru că are încheiat un contract de asigurare și pentru că se simte de nezdruncinat în certitudinile lui asupra anumitor lucruri. Ne va convinge și pe noi în măsura în care va ști să ne comunice intuiția de unde își trage puterea.

Adevărul este că filozofia nu reprezintă o sinteză a științelor particulare. Dacă ea se situează de multe ori pe terenul științei, dacă uneori cuprinde într-o viziune mai simplă obiectele de care se ocupă știința, n-o face prin intensificarea științei sau prin aducerea rezultatelor din știință la un grad mai înalt de generalitate. Nu ar fi loc pentru două moduri de a cunoaște, filozofie și știință, dacă experiența nu s-ar prezenta sub două aspecte diferite. Pe de o parte, faptele se juxtapun altor fapte, aproape că se repetă, se măsoară cu aproximație și, în sfârșit, se desfășoară în sensul multiplicității și al spațialității. Pe de altă parte, întrepătrunderea lor ține de durata pură, nesupusă legii și măsurii. În ambele cazuri, experiența înseamnă conștiință ; însă în primul caz, conștiința se deschide în afară și devine exterioară în raport cu ea însăși exact atît cît observă lucruri exterioare unele față de altele ; în al doilea caz, conștiința se întoarce în ea însăși, redevine stăpînă pe sine și se adîncește. Cercetîndu-și astfel propria

adîncime, oare reușește ea să pătrundă mai mult în interiorul materiei, al vieții, al realității în general? Am putea nega acest fapt dacă materiei i s-ar fi adăugat conștiința ca un simplu accident; însă am arătat că o asemenea ipoteză, în funcție de latura abordată, este absurdă ori falsă, în contradicție cu ea însăși sau contrazisă de fapte. L-am putea nega și dacă această conștiință umană, deși înrudită cu o conștiință mai vastă și mai înaltă, ar fi dată la o parte și dacă omul ar trebui să stea la vreun colț al naturii ca un copil pedepsit. Nici vorbă! Materia și viața dau conținut lumii și tot ele există și-n noi; forțele care acționează asupra tuturor lucrurilor, le simțim și noi; oricare ar fi esența intimă a ceea ce este și a ceea ce se face, o găsim și-n noi. Să ne coborîm atunci înlăuntrul nostru; cu cît mai în adînc va fi fiind punctul atins, cu atît mai puternic va fi avîntul care ne trimite din nou la suprafață. Intuiția filozofică este tocmai acest contact, iar filozofia este tocmai elanul. Aduși afară printr-un impuls venit din adîncuri, ne alăturăm științei pe măsură ce gîndirea ni se deschide împrăștiindu-se. Este necesar deci ca filozofia să se poată modela după știință. Dacă o idee de origine așa-zis intuitivă n-ar izbuti, prin divizări și subdivizarea diviziunilor, să acopere faptele observate în exterior și legile cu ajutorul cărora știința le leagă unele de altele, dacă n-ar fi capabilă să corecteze anumite generalizări și să îndrepte anumite observații, ea n-ar fi decît o pură fantezie, nu ar avea nimic comun cu intuiția. Dar, pe de altă parte, ideea în stare să aplice cu precizie faptelor și legilor această împrăștiere a ei înseși nu a fost obținută prin unificarea experienței exterioare; căci filozoful nu a ajuns la unitate, ci a plecat de la ea. Vorbesc, desigur, de o unitate restrînsă și în același timp relativă, precum

aceea care decupează o ființă vie din ansamblul lucrurilor. Activitatea prin intermediul căreia filozofia pare să asimileze rezultatele științei pozitive, nu este o sinteză, ci o analiză, la fel ca operația în cursul căreia filozofia creează impresia că adună fragmente din filozofii anterioare.

Știința este auxiliarul acțiunii, iar acțiunea vizează un singur rezultat. Deci, inteligența științifică se întreabă ce anume va trebui să facem pentru ca un anumit rezultat dorit să fie obținut sau, în general, ce condiții sînt necesare pentru ca un anumit fenomen să se producă. Ea merge de la o aranjare a lucrurilor la o rearanjare a lor, de la o simultaneitate la o altă simultaneitate. Ea neglijează în mod obligatoriu ceea ce se petrece în interval ; sau, dacă se ocupă de asta, o face pentru a observa și alte aranjări, alte simultaneități. Cu metode menite să surprindă lucrurile gata făcute, ea n-ar putea, în general, să pătrundă în ceea ce se face, să urmeze mișcarea, să se înscrie în devenire, adică în viața lucrurilor. Această ultimă obligație îi revine filozofiei. Savantul este nevoit să surprindă din mișcare doar secvențe imobile și să culeagă repetiții de-a lungul a ceea ce nu se repetă. El are grijă să separe realitatea cît mai comod cu putință pe planurile succesive pe care este ea desfășurată, cu scopul de a o supune acțiunii omului. În timp ce savantul este obligat să umble cu tot felul de șiretlicuri, să adopte o atitudine bănuitoare și războinică față de natură, filozoful se poartă cu ea prieteneste. Regula științei este cea stabilită de Bacon : a se supune pentru a comanda. Filozoful nici nu se supune, nici nu comandă ; el încearcă să se implice prin simpatie.

Din acest punct de vedere, esența filozofiei constă în spiritul de simplitate. Fie că

examinăm spiritul filozofic în el însuși sau prin operele sale, fie că facem comparație între filozofie și știință ori între o filozofie și alte filozofii, întotdeauna vom descoperi cît de superficială este complicația ; construcția nu-i decît un accesoriu, iar sinteza, o aparență : a filozofa este un act simplu.

Cu cît ne convingem mai mult de acest adevăr, cu atît vom fi tentați să scoatem filozofia din școală și s-o apropiem de viață. Desigur, atitudinea gîndirii comune, așa cum rezultă ea din structura simțurilor, din inteligență și limbaj, se învecinează mai mult cu atitudinea științei decît cu cea a filozofiei. Prin asta înțeleg nu numai că acele categorii generale ale gîndirii coincid cu categoriile științei, că marile drumuri deschise de simțurile noastre de-a curmezișul continuității realului sînt cele pe unde va trece știința, că percepția este știința pe cale de a se naște, iar știința, o percepție adultă. Cunoașterea obișnuită și cunoașterea științifică, menite amîndouă să pregătească acțiunea noastră asupra lucrurilor, sînt neapărat două viziuni de același gen, deși precizia și însemnătatea lor sînt inegale. Ceea ce vreau să spun este mai ales faptul că de regulă cunoașterea este silită, după cum este și cunoașterea științifică, din aceleași motive, să ia lucrurile într-un timp pulverizat, adică o clipă fără durată urmează unei clipe ce nu durează nici ea mai mult. Pentru ea, mișcarea este totuna cu o serie de poziții, schimbarea-i o serie de calități, iar devenirea în general nu-i decît o serie de stări. Ea pleacă de la imobilitate (ca și cum imobilitatea ar putea fi altceva decît o aparență comparabilă cu efectul special produs de un mobil asupra altui mobil cînd se deplasează paralel, cu aceeași viteză)

și, printr-un aranjament iscusit de imobilități, recompune o imitație a mișcării luând locul mișcării înseși. Practic, operația aceasta este comodă, însă absurdă din punct de vedere teoretic. O năpădesc toate contradicțiile, toate falsele probleme întâlnite de Metafizică și de Critică în calea lor.

Pentru că tocmai aici simțul comun întoarce spatele filozofiei, ne va fi de-ajuns să-i ordonăm stînga-mprejur pentru a-l resitua în direcția gîndirii filozofice. Fără îndoială că intuiția presupune numeroase grade de intensitate, iar filozofia numeroase nivele de profunzime ; însă spiritul adus la durata reală deja va trăi viața intuitivă, iar cunoașterea lui asupra lucrurilor va fi deja filozofie. În locul unei discontinuități de momente care își iau locul într-un timp divizat la nesfîrșit, el ar observa fluiditatea continuă a timpului real curgînd indivizibil. Stările superficiale nu mai vin rînd pe rînd să ascundă un lucru oarecare și nu mai întrețin cu el misteriosul raport dintre fenomen și substanță. În locul lor, spiritul va surprinde o singură și aceeași schimbare prelungindu-se mereu, ca într-o melodie unde totul este devenire ; pentru că aici devenirea este substanțială, nu are nevoie de suport. S-a terminat cu stările inerte, cu lucrurile moarte ; nimic altceva decît mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieții. O asemenea viziune, unde realitatea se dovedește a fi continuă și indivizibilă, se află pe drumul ducînd spre intuiția filozofică.

Pentru a ajunge la intuiție, nu-i nevoie să părăsim domeniul simțurilor și al conștiinței. A fost greșeala lui Kant s-o creadă. Mai întîi, el a dovedit prin argumente hotărîtoare că nici un suport dialectic nu ne va introduce vreodată în lumea de dincolo și că o metafizică eficace ar

fi neapărat o metafizică intuitivă. Apoi, a adăugat că o asemenea intuiție ne lipsește și o astfel de metafizică este cu neputință. Și, într-adevăr, așa ar fi dacă nu ar exista alt timp și altă schimbare decît cele observate de Kant și cu care, de altfel, avem și noi de-a face ; căci percepția obișnuită nu ar putea nici să iasă din timp, nici să surprindă altceva decît schimbarea. Pentru a ușura acțiunea asupra lucrurilor, simțurile și conștiința noastră fac praf timpul în care ne situăm în mod firesc și schimbarea la al cărei spectacol asistăm de obicei. Să desfacem ceea ce au făcut ele, să ne aducem percepția la origini și vom avea o cunoaștere nouă fără a fi avut nevoie să recurgem la noi facultăți.

Din generalizarea acestei cunoașteri va câștiga nu numai speculația. Viața de toate zilele va primi lumină și căldură. Căci lumea în care ne introduc simțurile și conștiința nu este decît propria ei umbră ; și-i rece ca moartea. Aici totul este rînduit spre a ne asigura tihna, însă prezentul pare să reînceapă mereu ; noi înșine, modelați artificial după imaginea unui univers nu mai puțin artificial, ne observăm în instantaneu, vorbim despre trecut ca despre trecut, vedem în amintire un fapt straniu sau, în orice caz, străin, un sprijin acordat spiritului de către materie. Dimpotrivă, să ne surprindem așa cum sîntem, într-un prezent dens și, în plus, flexibil : îl putem dilata la nesfîrșit spre trecut, împingînd astfel din ce în ce mai departe ecranul care ne ține ascunși de noi înșine. Să surprindem lumea exterioară așa cum este, nu numai la suprafață, în clipa de față, ci și în profunzime, acolo unde trecutul apropiat o apasă și-i imprimă elanul ; într-un cuvînt, să ne obișnuim să vedem toate lucrurile *sub specie durationis* ; imediat crispatul se destinde,

așipitul se trezește, iar mortul învie în percepția noastră înflăcărată. Satisfacțiile oferite de artă numai unor privilegiați ai naturii și ai sorții – și atunci cu zgîrcenie –, filozofia astfel înțeleasă ni le va dăruia tuturor, în fiecare clipă, însușind fantomele din jur și nouă înșine dîndu-ne viață. Astfel, ea devine complementară științei și în practică și în speculație. Pentru că aplicațiile ei urmăresc doar comoditatea existenței, știința ne promite bunăstarea, cel mult plăcerea. Însă filozofia ne-ar putea oferi bucuria.

V

Percepția schimbării

*Conferințe ținute la Universitatea din Oxford
26 și 27 mai 1911*

Prima conferință

Aș dori să încep prin a mulțumi Universității din Oxford pentru marea onoare făcută invitându-mă să vorbesc aici. În mintea mea, Oxford a reprezentat întotdeauna unul dintre puținele sanctuare unde se păstrează întreținute cu evlavie, transmise de la o generație la alta, căldura și lumina gândirii antice. Mai știu însă că acest atașament față de Antichitate nu împiedică Universitatea dumneavoastră să fie foarte modernă și activă. În ceea ce privește filozofia, în special, sînt surprins să văd cu cîtă profunzime și originalitate se studiază aici filozofii antici (nu cumva unul dintre profesorii dumneavoastră reînnoia recent interpretarea teoriei platoniciene a Ideilor asupra unor puncte esențiale?) și, pe de altă parte, să văd cum Oxford-ul se găsește în avangarda mișcării filozofice prin cele două concepții extreme despre natura adevărului: raționalismul integral și pragmatismul. Această alianță a prezentului cu trecutul este fertilă în toate domeniile, dar nicăieri mai mult ca în filozofie. Bineînțeles că avem ceva nou de făcut și poate că a venit momentul să ne dăm seama pe deplin: însă, pentru a fi nou, nu este neapărată nevoie să fii revoluționar. Mai degrabă să-i studiem pe antici, să ne pătrundem de spiritul lor și să

încercăm să facem, pe măsura forțelor noastre ceea ce ar face și ei înșiși dacă ar trăi printre noi. Inițiați în știința noastră (și nu mă refer numai la matematică sau fizică pentru că, probabil, nu le-ar schimba radical felul de a gândi, ci la biologia și la psihologia de acum, mai ales), ei ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele obținute atunci. Este tocmai ceea ce mă uimește în legătură cu schimbarea, problema pe care o voi prezenta astăzi.

Am ales-o deoarece o consider capitală și apreciez că totul s-ar simplifica dacă am fi convingși de realitatea schimbării și dacă am face efortul necesar pentru a o surprinde. Ar dispărea dificultățile filozofice socotite de neînvins. Nu numai filozofia ar avea de câștigat, ci și viața noastră de toate zilele. Poate că impresia făcută de lucruri asupra noastră și reacția inteligenței, a sensibilității și a voinței noastre în contact cu lucrurile ar suferi o transformare și un fel de transfigurare. De obicei, ne uităm bine la schimbare, dar nu o remarcăm. Vorbim despre schimbare, dar nu ne gândim la ea. Spunem că totul se schimbă, că schimbarea există și stă în firea lucrurilor: da, o spunem și o repetăm: însă astea nu-s decât cuvinte, iar noi judecăm și filozofăm ca și cum schimbarea nici n-ar exista. Pentru a gândi și pentru a vedea schimbarea, trebuie să dăm la o parte vălul prejudecăților, unele artificiale, create prin speculația filozofică, altele inerente simțului comun. Cred că vom sfârși prin a ne înțelege în această privință și că vom constitui împreună o filozofie. Deci, prima noastră conferință se va referi nu atât la schimbarea în sine, cât la caracterele generale ale unei filozofii interesate de intuiția schimbării.

Iată un punct cu care toată lumea va fi de acord. Dacă simțurile și conștiința ar avea o

rază de acțiune nelimitată, dacă, în dubla direcție a materiei și a spiritului, facultatea de a percepe ar fi nedeterminată, n-ar mai apărea nevoia de a concepe, nici de a raționa. A concepe este cazul cel mai rău cînd nu există posibilitatea de a percepe, iar raționamentul este menit să acopere vidul percepției ori să-i mărească raza de acțiune. Nu tăgăduiesc utilitatea ideilor abstracte și generale – după cum nu contest valoarea biletelor de bancă. Așa cum un bilet nu este decît o făgăduială a aurului, tot astfel o concepție nu are valoare decît prin eventualele percepții pe care le reprezintă. Sigur, nu este vorba de percepția unui lucru, a unei calități ori a unei stări. Se poate concepe o ordine, o armonie și, în general, un *adevăr*, preschimbat atunci într-o *realitate*. Deci, sîntem de acord asupra acestui punct. Toată lumea a putut constata că, într-adevăr, concepțiile îmbinate cu cea mai mare iscusință și raționamentele construite cu cea mai mare pricepere se prăbușesc ca niște castele din cărți de joc atunci cînd un fapt – un singur fapt observat în realitate – vine să le zdruncine. De altfel, metafizicienii și teologii sînt gata să afirme că ființa perfectă este aceea care cunoaște intuitiv toate lucrurile, fără a mai avea nevoie să treacă prin raționament, abstracție și generalizare. Prin urmare, nici o dificultate asupra primului punct.

Nici asupra celui de-al doilea nu vor fi mai multe. Insuficiența facultăților noastre de percepție – insuficiență constatată prin facultăți legate de concepere și raționament – este ceea ce a dat naștere filozofiei. Istoria doctrinelor o dovedește din plin. Concepțiile primilor gînditori greci erau, desigur, vecine apropiate ale percepției, deoarece ele își completau senzația imediată prin transformările unui element

sensibil ca apa, aerul sau focul. Însă au venit filozofii școlii din Elea și, criticînd ideea de transformare, au demonstrat sau au crezut că demonstrează imposibilitatea de a se menține aproape de datele simțurilor. De atunci, filozofia a mers mereu pe aceeași cale ducînd spre lumea „suprasensibilă” : lucrurile urmau să fie explicate prin „idei” pure. Este adevărat că, pentru filozofii antici, lumea inteligibilă era situată în afara și deasupra celei observate de simțurile și de conștiința noastră : facultățile de percepție nu ne arătau decît umbrele proiectate în timp și spațiu de către Ideile imuabile și veșnice. Dimpotrivă, pentru moderni, aceste esențe sînt constitutive înseși lucrurilor sensibile ; sînt adevărate substanțe unde fenomenele formează doar o peliculă superficială. Însă toți - și anticii, și modernii- consimt să vadă în filozofie o substituie a perceptului prin concept. Datorită insuficienței simțurilor și conștiinței noastre, toți recurg la facultăți ale spiritului diferite de cele perceptive, adică la funcțiile de abstracție, generalizare și raționament.

Deci putem cădea la înțelegere și asupra celui de-al doilea punct. După părerea mea, nici al treilea nu va isca discuții.

Dacă aceasta este metoda filozofică, nu se poate să existe o filozofie, așa cum există o știință ; dimpotrivă, vor exista atîtea filozofii diferite cîți filozofi originali întîlnim. Cum ar putea fi altfel? Oricît de abstractă ar fi o concepție, ea își are întotdeauna punctul de plecare într-o percepție. Inteligența combină și separă ; aranjează, de-ranjează, coordonează ; nu creează. Îi trebuie o materie, iar această materie nu poate veni decît de la simțuri ori de la conștiință. Cînd o filozofie construiește sau completează realitatea cu idei pure, ea nu face decît să substituie ori să adauge ansamblului

de percepții concrete una dintre ele, elaborată, subțiată, rafinată, preschimbată astfel în idee abstractă și generală. Însă în alegerea percepției privilegiate va exista întotdeauna ceva arbitrar. Știința pozitivă a păstrat pentru ea tot ceea ce era incontestabil comun lucrurilor diferite, *cantitatea*. Filozofiei nu i-a mai rămas decît domeniul *calității*, unde toate sînt eterogene, unde o parte nu va reprezenta niciodată întregul decît în virtutea vreunui decret contestabil, dacă nu arbitrar. Întotdeauna acestui decret îi vom putea opune altele. Se vor ivi multe filozofii diferite, înzestrate cu diferite concepte. Se vor lupta la nesfîrșit între ele.

După părerea mea, problema esențială este următoarea. De vreme ce orice încercare de filozofie pur conceptuală sîrnește mișcări antagoniste, iar pe terenul dialecticii pure nu există sistem căruia să nu-i putem opune un altul, vom rămîne noi oare pe acest teren? Oare n-ar fi mai bine să revenim la percepție, s-o facem să se extindă (bineînțeles, fără a renunța la exercițiul facultăților de concepție și de raționament)? Spuneam că insuficiența percepției naturale i-a determinat pe filozofi să-și completeze percepția prin concepție – aceasta din urmă trebuind să acopere intervalurile dintre datele simțurilor sau ale conștiinței și, astfel, să unifice și să sistematizeze cunoașterea asupra lucrurilor. Examinarea doctrinelor ne arată că facultatea de a concepe, în timp ce înaintează în această activitate de integrare, este constrînsă să elimine din real numeroase diferențe calitative, să atenueze în mare parte percepțiile, să ne sărăcească viziunea concretă asupra universului. Tocmai pentru că fiecare filozofie ajunge, cu sau fără voia ei, în situația de a proceda așa, ea generează filozofiile antagoniste bazate exact pe ceea ce lasă ea deoparte.

Metoda nu-și atinge scopul, dimpotrivă : teoretic, trebuia să extindă și să completeze percepția ; în realitate, ea se vede obligată să șteargă o mulțime de percepții în favoarea uneia dintre ele, considerată reprezentativă pentru toate celelalte. Să presupunem că, în loc să ne înălțăm deasupra percepției lucrurilor, vrem să ne cufundăm în ea pentru a o adânci și spori. Să presupunem că ne-am implica și voința și că, prin amplificarea ei, ni s-ar amplifica și viziunea asupra lucrurilor. De data asta, vom obține o filozofie unde nu vom sacrifica nimic din datele simțurilor ori ale conștiinței : nici o calitate, nici un aspect al realului nu ar lua locul restului sub pretextul că l-ar explica. Mai mult decât orice, am avea o filozofie căreia nu i-am putea opune alte filozofii, deoarece n-ar lăsa nimic pe dinafară, astfel încât să aibă ce să culeagă celelalte doctrine : ar cuprinde totul. Ea ar sesiza tot ce este dat și chiar mai mult decât atât, căci simțurile și conștiința, chemate să se alătore unui efort neobișnuit, i-ar oferi mult mai multe decât de obicei. Multiplicității sistemelor care luptă între ele, înarmate cu notiuni diferite, i-ar putea lua locul unitatea unei doctrine capabile să-i împace pe toți gânditorii într-o aceeași percepție. De altfel, această percepție s-ar lărgi mereu datorită efortului comun al filozofilor îndreptat în aceeași direcție.

Se va spune că aceasta lărgire este imposibilă. Cum să ceri ochilor, chiar și ochilor minții, să vadă mai mult decât ceea ce văd? Atenția poate preciza, lămuri, intensifica : totuși, ea nu face să răsară în câmpul percepției ceea ce nu se găsea acolo de la bun început. Iată obiecția. – După părerea mea, ea este contrazisă de experiență. Într-adevăr, de secole încoace, există oameni a căror menire este

aceea de a vedea și de a ne face să vedem ceea ce nu observăm în mod firesc. Aceștia sînt artiștii.

Ce anume urmărește arta dacă nu să ne arate, în natură și în spirit, în afara noastră și în noi, niște lucruri care nu ne impresionau în mod explicit simțurile și conștiința ? Atunci cînd exprimă o stare sufletească, poetul și romancierul nu o creează în întregime ; ei ar rămîne de neînțeles dacă n-am observa și-n noi, pînă la un anumit punct, ceea ce spun ei despre cineva. Pe măsură ce ne vorbesc, ni se dezvăluie nuanțele emoției și ale gîndirii lor ; ele puteau fi reprezentate și-n noi, cu mult timp înainte, însă rămîneau invizibile : ca o imagine fotografică înainte de a fi introdusă în baia de revelator. Acest revelator este pentru noi poetul. Nicăieri menirea artistului nu se arată cu mai multă claritate ca în artele bazate în mare măsură pe imitație – mă refer aici la pictură. Marilor pictori li se datorează o anumită viziune asupra lucrurilor ; ea a devenit sau va deveni viziunea tuturor. Un Corot, un Turner, pentru a nu-i cita decît pe aceștia, au remarcat în natură multe aspecte neobservate de noi pînă atunci. Se va spune că ei n-au văzut, ci au creat, că ne-au oferit produsele imaginației lor, că noi ne însușim invențiile lor pentru că ne plac, că ne delectăm pur și simplu privind natura prin intermediul imaginii executate de ei ? – Într-o anumită măsură, este adevărat ; dacă asta ar fi totul, de ce am mai spune despre anumite opere – cele ale maștrilor – că sînt *adevărâte* ? Unde ar mai fi diferența între marea artă și fantezia pură ? Să analizăm ce anume simțim în fața unui Turner sau a lui Corot : vom descoperi că, dacă îi acceptăm și-i admirăm, o facem pentru că percepusem deja ceva din ceea ce ne arată ei. Însă

percepusem fără a o remarca. Pentru noi, era viziunea strălucitoare și amețitoare, pierdută în mulțimea viziunilor la fel de strălucitoare și de amețitoare ascunse în experiența noastră obișnuită ca niște „dissolving views”, constituind prin interferență viziunea ștearsă pe care o avem de obicei asupra lucrurilor. Pictorul a izolat-o ; a fixat-o atât de bine pe pânză, încât nimic nu ne mai împiedică de-acum încolo să remarcăm în realitate ceea ce a văzut el însuși.

Deci, arta ar fi suficientă pentru a dovedi că este posibilă extinderea facultăților de a percepe. Dar cum se produce ea? Trebuie să remarcăm că artistul a fost luat întotdeauna drept „un idealist”. Prin asta se înțelege că el este mai puțin preocupat decât noi de latura pozitivă și materială a vieții. Este, în înțelesul propriu al cuvântului, un „distrat”. Fiind mai detașat de realitate decât noi, de ce ajunge el să vadă în ea mai multe decât noi? Ne-ar fi cu neputință să înțelegem, dacă viziunea noastră obișnuită asupra obiectelor exterioare și asupra noastră-înșine n-ar fi limitată și secătuită de nevoia de a trăi și de a acționa. Ne-ar fi ușor să arătăm că, de fapt, cu cât sîntem mai preocupați să trăim, cu atât mai puțin sîntem dispuși să contemplăm, iar necesitățile acțiunii tind să restrîngă câmpul viziunii. Nu pot intra în detaliile acestei demonstrații ; consider că multe chestiuni psihologice și psiho-fiziologice s-ar lămurii întrucîtva dacă am recunoaște că percepția distinctă este pur și simplu decupată de către nevoile vieții practice dintr-un ansamblu mult mai vast. Și în psihologie, și în alte discipline, ne place să mergem de la parte la întreg, iar sistemul obișnuit de explicație constă în a reconstitui viața mentală în mod ideal, cu niște elemente simple, apoi în a presupune că îmbinarea acestor elemente a produs cu adevă-

rat viața noastră mentală. Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, percepția ar fi, într-adevăr, inextensibilă; ea ar rezulta din asamblarea anumitor materiale determinate, în cantitate determinată, și-n ea n-am găsi nimic altceva decît ceea ce s-a pus la început. Însă faptele, cînd le luăm ca atare, fără prejudecata că am putea explica spiritul în mod mecanic, sugerează o cu totul altă interpretare. În viața psihologică normală, ele ne arată efortul constant al spiritului de a-și limita orizontul și a se îndepărta de ceea ce are interesul material să nu vadă. Înainte de a filozofa, trebuie să trăim; viața ne cere să ne punem ochelari de cal, să nu privim nici la dreapta, nici la stînga sau în urmă, ci drept înainte, în direcția în care avem de mers. Departe de a se constitui printr-o asociere treptată a unor elemente simple, cunoașterea este efectul unei disocieri bruște: din cîmpul imens al cunoașterii virtuale, am adunat cu scopul de a obține o cunoaștere actuală tot ceea ce privește acțiunea asupra lucrurilor; am neglijat restul. Creierul pare să fi fost construit în vederea acestei activități de selectare. Am putea s-o dovedim cu ușurință pentru operațiile memoriei. Așa cum vom vedea în conferința următoare, trecutul se păstrează în mod necesar, automat. Supraviețuiește în întregime. Interesul practic ne cere să-l îndepărtăm sau să nu acceptăm decît ceea ce poate lămuri și completa cu mai mult sau mai puțin folos situația prezentă. Același lucru s-ar spune și despre percepție. Auxiliară acțiunii, ea izolează ceea ce ne interesează din ansamblul realității; ne arată mai puțin lucrurile înseși, cît partea pe care o putem desprinde. Abia privim obiectul, ne estep de-ajuns să știm din ce categorie face parte, căci percepția îl clasează și-l etichetează

dinainte. Din cînd în cînd, printr-un accident fericit, apar oameni a căror conștiință sau ale căror simțuri sînt mai puțin prinse de viață. Natura a uitat să le unească facultatea de a percepe cu facultatea de a acționa. Cînd privesc un lucru, atenția lor este îndreptată asupra lucrului și nu asupra lor înșiși. Ei nu percep pur și simplu în vederea acțiunii; percep de dragul de a percepe, în mod dezinteresat. Printr-o anumită latură a lor ținînd fie de conștiință, fie de simțuri, ei se nasc *detașați*; după cum această detașare este cea a unui simț sau a conștiinței, ei sînt pictori sau sculptori, muzicieni sau poeți. Prin urmare, în artă găsim o viziune directă asupra realității, fiindcă artistul percepe numeroase lucruri fără să se gîndească prea mult cum să-și utilizeze percepția.

Ceea ce face natura cîteodată, din plăcere pentru cîtiva privilegiați, n-ar putea să încerce și filozofia în aceeași materie, în alt sens și în alt fel, pentru toată lumea? Oare rolul filozofiei n-ar fi acela de a ne determina o percepție completă a realității printr-o anumită deplasare a atenției noastre? Ar trebui să deturneze atenția atenția de la aspectul practic al universului returnînd-o spre ceea ce nu servește la nimic. Această deturnare a atenției ar fi însăși filozofia.

La prima vedere, ni se pare că asta s-a făcut cu mult timp înainte. Într-adevăr, nu numai un singur filozof a spus că trebuie să ne detașăm pentru a filozofa și că speculația este inversul acțiunii. Vorbeam mai devreme despre filozofii greci: nici unul n-a exprimat ideea cu mai multă putere de convingere ca Plotin.

„Orice acțiune, spunea el (și adaugă chiar „orice fabricare”) înseamnă o slăbire a contemplației.” (πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα). Fidel spiritului lui Platon,

el credea că descoperirea adevăratului impune o *conversiune* (ἐπιστροφή) a spiritului care se desprinde de aparențele de jos și se prinde de realitățile de sus : „Să fugim către patria noastră scumpă !” Însă, după cum vedeți, se pune problema de „a fugi”. Mai exact, pentru Platon și cei ce au înțeles astfel metafizica, a se detașa de viață și a-și converti atenția constă în a face un salt imediat într-o lume diferită de cea în care trăim, în a suscita alte facultăți de percepție decît simțurile și conștiința. Nu le-a trecut prin minte că educarea atenției constă deseori în a-i scoate ochelarii de cal, în a o scuti de limitarea impusă de exigențele vieții. Ei n-au crezut că, măcar pentru o jumătate din speculațiile lui, metafizicianul trebuie să privească în continuare ceea ce privește toată lumea : din punctul lor de vedere, ei ar trebui să se întoarcă întotdeauna către altceva. Așa se explică faptul că recurg, în mod constant și în fiecare clipă, la facultăți de viziune (*facultés de vision*) diferite de cele folosite de noi, în cunoașterea lumii exterioare și a noastră înșine.

Kant a crezut că metafizica este imposibilă tocmai pentru că tăgăduia existența acestor facultăți transcendente (*transcendantes*). Una dintre cele mai importante și mai profunde idei din *Critica rațiunii pure* este următoarea : metafizica este posibilă prin viziune și nu prin dialectică. Dialectica ne conduce la filozofii opuse ; demonstrează la fel de bine și teza și antiteza antinomiilor. Numai o intuiție superioară (numită de Kant „intelectuală”), adică o *percepție* a realității metafizice, i-ar permite metafizicii să se constituie. Rezultatul cel mai clar al *Criticii* kantiene este de a arăta că n-am putea pătrunde *dincolo* (*l'au-delà*) decît printr-o viziune și că, în acest domeniu, o doctrină este valabilă numai prin percepția

conținută ; luați această percepție, o analizați, o recompuneți, o suciți pe toate fețele, îi aplicați cele mai rafinate operații ale unei chimii desăvârșite : din creuzet nu veți scoate vreodată decît ceea ce veți fi pus în el. Cîtă viziune veți fi introdus, tot atît veți fi găsit, iar raționamentul nu vă va fi permis să înaintați nici un pas *dincolo* de ceea ce ați perceput inițial. Iată ce a scos Kant la lumină ; după părerea mea, acesta este cel mai mare serviciu adus filozofiei speculative. El a stabilit o dată pentru totdeauna că, dacă filozofia este posibilă, ea nu poate fi astfel decît printr-un efort al intuiției. După ce a dovedit că intuiția ar fi singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat doar că această intuiție este imposibilă.

De ce a crezut-o el imposibilă ? Tocmai pentru că și-a reprezentat o viziune de acest gen – adică o viziune a realității „în sine” – așa cum și-au reprezentat Plotin și, în general, toți cei care au recurs la intuiția metafizică. Toți au înțeles-o ca o facultate de a cunoaște, radical deosebită de conștiință și de simțuri, chiar orientată în direcția inversă. Toți au crezut că a se detașa de viața practică e totuna cu a-i întoarce spatele.

De ce au crezut toți la fel ? De ce Kant, rivalul lor, a făcut aceeași greșeală ? De ce au judecat cu toții la fel, deși au ajuns la concluzii opuse, unii construind imediat o metafizică, iar celălalt declarînd metafizica imposibilă ?

Și-au imaginat că simțurile și conștiința, așa cum funcționează ele în viața de toate zilele, ne fac să surprindem direct mișcarea. Ei au crezut că prin simțuri și conștiință, prin activitatea lor obișnuită, observăm în realitate schimbarea în lucruri și schimbarea în noi. Este de necontestat faptul că, urmînd datele obișnuite furnizate de simțuri și de conștiință, ajun-

gem la contradicții nerezolvabile în ordinea speculației. Și atunci, au tras concluzia că această contradicție este inerentă schimbării și că, pentru a scăpa de ea, trebuie să ieșim din sfera schimbării și să ne înălțăm deasupra Timpului. Iată fundamentul gîndirii metafizicienilor și, totodată, al celor care, împreună cu Kant, neagă posibilitatea metafizicii.

Într-adevăr, metafizica a luat naștere din argumentele lui Zenon din Elea, referitoare la schimbare și mișcare. Atrăgînd atenția asupra absurdității a ceea ce numea el mișcare și schimbare, Zenon i-a făcut pe filozofi - Platon, cel dintîi - să caute realitatea coerentă și adevărată în ceea ce nu se schimbă. Kant și-a închipuit că simțurile și conștiința funcționează efectiv într-un Timp adevărat, adică într-un Timp mereu schimbător, într-o durată care durează. Pe de altă parte, el și-a dat seama de relativitatea datelor obișnuite ale simțurilor și ale conștiinței noastre (de altfel, oprită de el cu mult înainte de a fi ajuns la capătul transcendent - *transcendant* - al efortului). Iată de ce a socotit că metafizica este imposibilă fără o altă viziune decît aceea a simțurilor și a conștiinței - viziune din care nu găsea nici o urmă la om.

Să presupunem că am putea stabili următoarele: ceea ce Zenon și apoi metafizicienii, în general, au considerat drept mișcare și schimbare nu reprezintă nici mișcarea, nici schimbarea. Din schimbare au reținut numai ceea ce nu se schimbă, iar din mișcare, ceea ce nu se mișcă. Au luat drept o percepție imediată și completă a mișcării și a schimbării o cristalizare a acestei percepții, o solidificare în scopuri practice. Să încercăm să arătăm, totodată, că ceea ce Kant luase drept timpul însuși este un timp care nu curge, nici nu se schimbă, nici nu durează. Atunci, pentru a ne sustrage

contradicțiilor de felul celor semnalate de Zenon și pentru a ne desprinde cunoașterea cotidiană de relativitatea unde o plasase Kant, n-am avea nevoie să ieșim din timp (am ieșit deja!), nici să ne eliberăm de schimbare (ne-am eliberat și încă prea mult!), ci dimpotrivă, ar trebui să surprindem schimbarea și durata în mobilitatea lor originară. Am vedea atunci nu numai cum cad una câte una numeroasele dificultăți și cum dispar unele probleme; prin extinderea și reînsuflețirea facultății noastre de a percepe, poate prin prelungirea dată intuiției de către niște ființe privilegiate (deocamdată nu-i cazul să ne ridicăm la asemenea înălțimi), am restabili continuitatea în ansamblul cunoștințelor, iar această continuitate n-ar mai fi ipotetică și construită, ci experimentată și trăită. Este posibil un asemenea demers? Vom cerceta împreună, în cea de-a doua conferință, măcar în ceea ce privește cunoașterea lumii noastre înconjurătoare.

Conferința a doua

Ieri, m-ați urmărit cu o atenție atât de încordată, încât să nu vă mire dacă astăzi voi încerca să întrec măsura. Vă voi cere să faceți un efort intens pentru a înlătura unele scheme artificiale pe care le plasăm involuntar între realitate și noi. Trebuie să renunțăm la anumite obiceiuri de a gândi și de a percepe, obiceiuri intrate în sînge. Să revenim la percepția directă a schimbării și a mobilității. *Ne vom reprezenta orice schimbare, orice mișcare ca fiind absolut indivizibile.*

Să începem cu mișcarea. Mîna mea se află în punctul A. O port pînă în punctul B, parcurgînd intervalul AB. Spun că mișcarea de la A la B nu-i mare lucru.

Aceasta este prima noastră impresie. Firește, în timp ce ducem mîna din A în B, ne spunem că am putea s-o oprim într-un punct intermediar, însă în acest caz n-am mai avea de-a face cu aceeași mișcare. N-ar mai exista mișcarea unică de la A la B; prin ipoteză, ar exista două mișcări, cu un interval de oprire. Nici în interior, prin ceea ce simte mușchiul, nici în exterior, prin vîz, n-am avea aceeași percepție. Dacă lăsăm mișcarea de la A la B așa cum este ea, o simțim nedivizată și trebuie s-o declarăm indivizibilă.

Este adevărat că, atunci cînd îmi privesc mîna mergînd din A în B și descriind intervalul AB, îmi spun : „intervalul AB se poate diviza în atîtea părți cîte vreau eu, deci mișcarea de la A la B se poate diviza în atîtea părți cît am eu chef, de vreme ce mișcarea se aplică acestui interval”. Sau : „în fiecare clipă a traiectoriei, mobilul trece printr-un anumit punct, deci putem distinge în mișcare atîtea etape cîte vrem, deci mișcarea este divizibilă la infinit”. Dar să ne gîndim puțin. Cum ar putea mișcarea să se *aplice* spațiului parcurs? Cum ar putea să coincidă ceea ce se mișcă (*le mouvant*) și ceea ce este imobil? Cum să *fie* obiectul în mișcare într-un punct al traiectoriei sale? El *trece* pe acolo sau, cu alte cuvinte, *ar putea* să fie acolo. Ar fi, dacă s-ar opri; dar, dacă s-ar opri, n-am mai avea de-a face cu aceeași mișcare. O traiectorie este parcursă dintr-un singur salt, atunci cînd nu există nici o oprire pe traseu. Saltul poate dura cîteva secunde sau zile, luni, ani : prea puțin contează asta. De vreme ce este unic, el nu poate fi descompus. Odată parcursul efectuat, cum traiectoria înseamnă spațiu, iar spațiul este divizibil la infinit, ne imaginăm că mișcarea însăși este divizibilă la infinit. Ne place să ne-o imaginăm astfel,

pentru că, într-o mișcare, nu ne interesează schimbarea de poziție, ci pozițiile înseși: cea din care pleacă mobilul, cea în care ajunge, cea în care ar ajunge dacă s-ar opri în drum. Avem nevoie de imobilitate. Pe măsură ce reușim să ne reprezentăm mișcarea coincizând cu imobilitățile punctelor din spațiul parcurs, ni se pare că o pricepem mai bine. La drept vorbind, niciodată nu există imobilitate adevărată, dacă prin asta înțelegem absența mișcării. Mișcarea este însăși realitatea. Ceea ce numim imobilitate este o anumită stare de lucruri analogă celei ce se produce când două trenuri merg cu aceeași viteză, în același sens, pe două căi paralele: fiecare dintre cele două trenuri pare imobil pentru călătorii aflați în celălalt. O asemenea situație, într-un cuvânt – excepțională, ni se pare a fi cea firească, deoarece ea ne permite să acționăm asupra lucrurilor, iar lucrurilor le permite să acționeze asupra noastră: călătorii din cele două trenuri pot să-și întindă mâna prin fereastră și să stea de vorbă numai dacă sînt „imobili”, adică merg în același sens și cu aceeași viteză. Pentru că acțiunea are nevoie de „imobilitate”, o instituim pe aceasta din urmă în realitate, o absolutizăm și vedem în mișcare ceva adăugat. În practică, nimic mai legitim decît asta. Dar atunci când transpunem acest obicei al spiritului în domeniul speculației, pierdem adevărata realitate, creăm cu dragă inimă probleme nerezolvabile, închidem ochii la ceea ce este viu în real.

Nu-i nevoie să vă reamintesc argumentele lui Zenon din Elea. Toate presupun confundarea mișcării cu spațiul parcurs sau măcar convingerea că putem trata mișcarea așa cum tratăm spațiul, că o putem diviza fără a ține cont de articulațiile ei. După cum ni se spune, Ahile nu va ajunge niciodată din urmă broasca

țestoasă : cînd el va ajunge în punctul unde era broasca, ea va fi avut timp să meargă, și tot așa la infinit. Filozofii au respins acest argument în multe feluri, atît de diferite unele de altele încît fiecare din respingeri le răpește celorlalte dreptul de a se crede definitive. Totuși, ar fi existat un mijloc foarte simplu de a rezolva problema : să-l fi întrebat pe Ahile. De vreme ce Ahile sfîrșește prin a o ajunge pe broască și chiar prin a o depăși, el trebuie să știe mai bine decît oricine cum este posibil s-o faci. Filozoful antic care demonstra, mergînd, posibilitatea mișcării era pe calea cea bună : singura lui greșeală a fost aceea de a face gestul fără a-i alătura comentariul. Să-i cerem lui Ahile să-și comenteze cursa : iată ce anume ne va răspunde, fără urmă de îndoială : „Zenon vrea să mă duc din punctul unde sînt în punctul părăsit de broască, de aici, în următorul punct părăsit de ea și tot așa mai departe ; astfel procedează el pentru a mă face să fug. Dar eu, ca să fug acționez altfel. Fac un pas, mai fac încă unul etc. ; în final, după un anumit număr de pași, îl fac și pe ultimul, întrecînd-o astfel pe broască. În felul acesta, săvîrșesc o serie de acte indivizibile. Cursa mea este seria acestor acte. Cîți pași are ea, atîtea părți puteți distinge. Dar n-aveți dreptul s-o dezarticulați în funcție de o altă lege, nici să presupuneți că ar fi articulată în alt mod. A proceda ca Zenon înseamnă a admite descompunerea arbitrară a cursei, la fel cu cea a spațiului parcurs ; este totuna cu a crede că traiectul se aplică cu-adevărat traiectoriei și cu a face să coincidă, deci să se confunde, mișcarea și imobilitatea.”

Tocmai în asta constă metoda noastră obișnuită. Judecăm asupra mișcării ca și cum ar fi făcută din imobilități și, cînd o privim, o reconstituim cu ajutorul imobilităților. Pentru

noi, mișcarea este o poziție, apoi încă o poziție și așa la nesfârșit. Ne spunem că trebuie să existe altceva și că, de la o poziție la alta, prin *trecere*, se depășește intervalul. De cum ne fixăm atenția asupra trecerii, imediat facem din ea o serie de poziții, indiferent că între două poziții succesive trebuie să recunoaștem existența unei treceri. Amînăm mereu momentul în care să examinăm această trecere. Mărturisim că există, îi dăm un nume și ne este de-ajuns : după ce ne facem datoria în privința asta, ne îndreptăm atenția asupra pozițiilor și preferăm să ne ocupăm numai de ele. Avem o teamă instinctivă de dificultățile stîrnite în mintea noastră de către viziunea mișcării prin ceea ce are ea mișcător ; și avem dreptate, de vreme ce mișcării i-am atribuit imobilitățile. Dacă mișcarea nu-i totul, înseamnă că nu-i nimic ; dacă am stabilit la început că imobilitatea poate fi o realitate, mișcarea ne va scăpa printre degete tocmai cînd vom crede că o ținem mai bine.

Am vorbit despre mișcare ; același lucru l-aș spune despre oricare schimbare. Orice schimbare reală este o schimbare indivizibilă. Ne place s-o considerăm drept o serie de stări distincte, aliniată cumva în timp. Este ceva normal. Schimbarea este continuă și-n noi, și-n lucruri. Totuși, pentru ca schimbarea neînteruptă numită „eu” de fiecare dintre noi să poată acționa asupra schimbării numite „un lucru”, este necesar ca ambele schimbări să se găsească una față de cealaltă într-o situație analogă celei a trenurilor, din exemplul dat mai devreme. Spunem, de pildă, că un obiect își schimbă culoarea și că schimbarea constă într-o serie de nuanțe. Nuanțele ar fi elementele constitutive ale schimbării, numai că ele nu s-ar schimba. Pe de o parte, la fiecare

nuanță există obiectiv o oscilație infinit de rapidă, deci o schimbare. Pe de altă parte, percepția noastră asupra nuanțelor, prin ceea ce are ea subiectiv, nu-i decît un aspect izolat, abstract, din starea generală a ființei noastre ; iar ea se schimbă neîncetat în ansamblu și face să participe la schimbare și această percepție așa-zis invariabilă ; de fapt, nu există percepție care să nu se modifice în fiecare clipă. Așa încît culoarea, în afara noastră, este însăși mobilitatea, iar ființa noastră este și ea tot mobilitate. Întregul mecanism al percepției lucrurilor, ca și cel al acțiunii asupra lucrurilor, a fost reglat în așa fel încît să producă, între mobilitatea exterioară și mobilitatea interioară, o situație comparabilă cu situația celor două trenuri – mai complicată, desigur, dar de același tip : cînd cele două schimbări, cea a obiectului și cea a subiectului, au loc în condiții speciale, ele determină aparența specială numită „stare”. De cum ne aflăm în posesia „stărilor”, spiritul recompune schimbarea cu ajutorul lor. Nimic mai firesc decît asta : fragmentarea schimbărilor în stări ne face capabili să acționăm asupra lucrurilor și, practic, mai folositor este să ne ocupăm de stări decît de schimbarea însăși. Însă ceea ce favorizează acțiunea, ar fi o lovitură mortală pentru speculație. Reprezentați-vă o schimbare ca și cum ar fi cu adevărat compusă din stări : dintr-un foc, dați ocazia să răsară probleme metafizice de nerezolvat. Ele nu se bazează decît pe aparențe. Ați închis ochii la adevărata realitate.

Nu mai insist acum. Să facă fiecare experiența și să obțină viziunea directă a unei schimbări, a unei mișcări : va avea sentimentul de absolută indivizibilitate. Ajung la al doilea punct, înrudit cu primul. *Există schimbări, însă sub schimbare nu există lucruri care se*

*schimbă: schimbarea nu are nevoie de un suport. Există mișcări, însă nu există obiect inert, invariabil, care să se miște: mișcarea nu implică un mobil*¹.

Ne vine greu să ne reprezentăm astfel lucrurile, pentru că văzul reprezintă simțul prin excelență, iar ochiul a luat obiceiul de a decupa, din ansamblul câmpului vizual, figuri relativ stabile, socotite nedeformabile în timpul deplasării: mișcarea s-ar adăuga mobilului ca din întâmplare. Într-adevăr, este convenabil să avem zilnic de-a face cu niște obiecte stabile și întrucâtva responsabile, cărora ne adresăm ca unor persoane. Simțul văzului se adaptează spre a putea privi lucrurile în această perspectivă: furnizând date pipăitului (*éclairéur du toucher*), pregătește acțiunea noastră asupra lumii exterioare. Dacă recurgem la auz, ne va fi ceva mai ușor să percepem mișcarea și schimbarea ca realități independente. Să ascultăm o melodie și să ne lăsăm legănați de ea: nu cumva avem percepția clară a unei mișcări ce nu este asociată unui mobil și a unei schimbări fără nimic schimbător în ea? Această schimbare își ajunge sieși, ea este

1. Reproducem aceste opinii în aceeași formă dată și în timpul conferinței, deși ele vor stârni, probabil, aceleași neînțelegeri ca atunci, în ciuda aplicațiilor și explicațiilor prezentate în lucrările ulterioare. Dacă o ființă este acțiune, trebuie oare să tragem concluzia că existența ei este amețitoare? Se aduce vreo precizare față de cele spuse de noi atunci când se consideră că ea ar consta într-un „substratum”? Oricum, acest „substratum” n-are nimic determinat, de vreme ce, prin ipoteză, determinarea lui și, prin urmare, esența lui constituie însăși acțiunea. Durata reală implică persistența trecutului în prezent și continuitatea indivizibilă a unei derulări; atunci, o existență astfel concepută încetează oare vreodată să fie prezentă în raport cu ea însăși? Toate neînțelegerile provin din faptul că aplicațiile concepției noastre asupra *duratei reale* au fost abordate prin prisma ideilor consacrate despre *timpul spațializat*.

lucrul însuși. Degeaba se desfășoară în timp, pentru că tot indivizibilă rămîne. Dacă melodia s-ar opri mai devreme, n-ar mai fi aceeași masă sonoră ; ar fi o alta, indivizibilă și ea. Avem, desigur, tendința de a o diviza și de a ne reprezenta, în locul continuității neîntrerupte a melodiei, o juxtapunere de note distincte. De ce? Fiindcă ne gîndim la seria discontinuă de eforturi necesare pentru a recompune cu aproximație sunetul auzit cîntînd noi înșine, fiindcă percepția noastră auditivă s-a deprins să se impregneze cu imagini vizuale. Și atunci, avem în minte imaginea partiturii privite de dirijor în timp ce dirijează. Ne imaginăm niște note alăturate altor note pe o foaie imaginară. Ne gîndim la pianul pe care se cîntă, la mișcarea de du-te-vino a arcușului, la fiecare muzician participînd alături de ceilalți. Să facem abstracție de imaginile spațiale : rămîne schimbarea pură, suficientă sieși, în nici un fel divizată ori asociată vreunui lucru schimbător.

Să revenim la vîz. Fixîndu-ne mai mult atenția, constatăm că nici mișcarea nu are nevoie de un vehicul, iar schimbării nu-i este necesară substanța, în sensul obișnuit al cuvîntului. Știința fizică ne sugerează această viziune asupra lucrurilor materiale. Cu cît progresează, cu atît descompune materia în acțiuni desfășurate în spațiu, în mișcări care străbat pe ici și colo ca un tremur, astfel încît mobilitatea devine realitatea însăși. Firește că știința începe prin a-i atribui acestei mobilități un anumit suport. Pe măsură ce ea avansează, suportul se retrage ; masele se pulverizează în molecule, moleculele în atomi, atomii în electroni sau corpusculi : în cele din urmă, suportul atribuit mișcării pare să fie doar o schemă comodă – simplă concesie a savantului față de obiceiurile imaginației noastre vizuale. Nici nu-i nevoie să

mergem așa departe. Ce este „mobilul” căruia ochiul îi asociază mișcarea, ca unui vehicol? Pur și simplu o pată de culoare, reducându-se la o simplă serie de oscilații extrem de rapide. Pretinsa mișcare a unui lucru nu-i, în realitate, decît o mișcare de mișcări.

Nicăieri *substanțialitatea* schimbării nu este atît de vizibilă, atît de concretă ca în domeniul vieții interioare. Dificultățile și contradicțiile de tot felul existente în teoriile personalității se datorează faptului că ne-am reprezentat, pe de o parte, o serie de stări psihologice distincte, invariabile fiecare în parte, care ar produce variațiile eului prin simpla lor succesiune și, pe de altă parte, un eu nu mai puțin variabil, servindu-le drept suport. Cum s-ar putea întîlni această unitate și această multiplicitate? De vreme ce nu durează nici una, nici alta – prima, pentru că schimbarea îi este ceva adăugat; a doua, pentru că este făcută dintr-o serie de elemente neschimbătoare – cum ar putea ele constitui un eu care durează? Adevărul este că nu există nici un substrat rigid, imuabil, nici stări distincte perindîndu-se ca actorii pe o scenă. Nu există decît o melodie continuă a vieții noastre interioare, melodie ce își urmează și își va urma drumul de la începutul pînă la sfîrșitul existenței noastre conștiente. Chiar în asta constă personalitatea noastră.

Tocmai continuitatea indivizibilă a schimbării constituie adevărata durată. Nu pot intra aici în amănuntele unei probleme dezbătute în altă parte. Pentru a răspunde celor ce văd în „durata reală” ceva inefabil și misterios, voi spune doar că ea este lucrul cel mai clar din lume: *durata reală* este ceea ce am numit dintotdeauna *timp*, însă timpul perceput ca fiind indivizibil. Nu tăgăduiesc faptul că timpul implică succesiunea. Dar că succesiunea se

prezintă conștiinței noastre mai întîi ca o distincție între un „înainte” și un „după” juxtapuși, cu asta n-aș mai putea fi de acord. Cînd ascultăm o melodie, avem cea mai pură impresie de succesiune din cîte ar putea exista— impresie cît se poate de îndepărtată de cea de simultaneitate ; totuși, însăși continuitatea melodiei și imposibilitatea de a o descompune produc asupra noastră această impresie. Dacă o decupăm în note distincte, în atîția „înainte” și „după” cîți avem noi chef, o facem pentru că o amestecăm cu imagini spațiale și impregnăm succesiunea cu simultaneitate : în spațiu și numai în spațiu există distincția netă a părților exterioare unele față de altele. Recunosc că, de obicei, ne situăm în timpul spațializat. N-avem cîtuși de puțin interesul să ascultăm freamătul neîntrerupt al vieții profunde. Și totuși, acolo se află durata reală. Datorită ei se produc într-unul și același timp schimbările mai mult sau mai puțin lungi la care asistăm în noi sau în lumea exterioară.

Astfel, că este vorba de înlăuntru sau în afară, de noi sau de lucruri, realitatea este însăși mobilitatea. Asta voiam să spun atunci cînd afirmam că există schimbare, dar că nu există lucruri schimbătoare.

În fața spectacolului oferit de mobilitatea universală, unii dintre noi vor fi cuprinși de amețeaală. Sînt obișnuiți cu uscatul și nu se pot adapta la tangajul de pe mare. Au nevoie să-și agațe gîndirea și existența de puncte „fixe”. Ei socotesc că, dacă totul trece, nimic nu există ; dacă realitatea este mobilitate, ea deja nu mai există atunci cînd o gîndim și, prin urmare, scapă gîndirii. După părerea lor, lumea se va dizolva, iar spiritul se va îneca în fluxul impetuos al lucrurilor. Să se liniștească ! Dacă vor accepta să privească schimbarea direct, fără

văluri interpuse, vor constata că nimic pe lume nu-i mai substanțial și mai durabil decât ea. Soliditatea ei este infinit superioară celei ținând de fixitate, adică de o combinație efemeră de mobilități. Ajung acum la cel de-al treilea punct asupra căruia voiam să vă atrag atenția.

Dacă schimbarea este reală și chiar constitutivă realității, trebuie să cercetăm trecutul cu totul altfel decât am fost obișnuiți s-o facem prin filozofie și limbaj. Sîntem tentați să ne reprezentăm trecutul ca inexistent, iar filozofii stimulează în noi această tendință naturală. Pentru ei și pentru noi, numai prezentul există prin el însuși : dacă supraviețuiește ceva din trecut, faptul este cu putință numai prin ajutorul acordat de prezent, prin bunăvoința arătată de prezent ; în sfîrșit, să lăsăm la o parte metaforele și să precizăm că este vorba de intervenția unei funcții speciale, numită memorie, al cărei rol ar fi să conserve în mod excepțional unele părți din trecut, acumulîndu-le într-un fel de cutie. – Total greșit ! Recunosc că ar putea fi o greșeală necesară acțiunii, însă fatală speculației. Acolo s-ar găsi, închise „in a nutshell”, după cum ați spune voi, majoritatea iluziilor care pot corupe gîndirea filozofică.

Într-adevăr, să ne gîndim la acest „prezent”, singurul existent. La drept vorbind, ce este prezentul ? Dacă este vorba de clipa actuală – adică de clipa matematică însemnînd pentru timp ceea ce punctul matematic este pentru dreaptă – atunci este clar că o asemenea clipă reprezintă o abstracție pură, o nălucă a spiritului ; ar fi cu neputință să aibă existență reală. Niciodată nu veți realiza timpul cu asemenea clipe, tot așa cum nu veți obține o linie din puncte matematice. Să presupunem totuși că o astfel de clipă ar exista : cum ar putea fi o clipă anterioară ei ? Cele două clipe n-au cum

să fie separate printr-un interval de timp, de vreme ce, prin ipoteză, reduceți timpul la o juxtapunere de clipe. Prin urmare, ele n-ar fi separate de nimic și s-ar face una singură : cînd două puncte matematice se ating, ele se confundă. Să lăsăm deoparte asemenea subtilități. Conștiința ne spune că, atunci cînd vorbim despre prezent, ne gîndim la un anumit interval de timp. Ce fel de timp, de durată ? Imposibil s-o fixăm cu exactitate ; este ceva șovăielnic. În acest moment, prezentul meu este fraza pe care vreau s-o pronunț. Și este astfel pentru că îmi place să-mi limitez cîmpul atenției la fraza respectivă. Atenția se poate lungi ori scurta, ca intervalul dintre vîrfurile unui compas. Pentru moment, vîrfurile se îndepărtează atît cît trebuie ca să meargă de la începutul pînă la sfîrșitul frazei mele ; dar dacă m-ar apuca cheful de a le îndepărta mai mult, prezentul meu ar cuprinde, pe lîngă ultima frază, pe cea precedentă : mi-ar fi de-ajuns să adopt altă punctuație. Să mergem mai departe : o atenție extensibilă la nesfîrșit ar ține sub privire, odată cu fraza precedentă, toate frazele anterioare lecției, toate evenimentele precedente lecției și o porțiune din ceea ce numim trecutul nostru, porțiune atît de mare cît vom dori. Deci, distincția făcută între prezent și trecut este, dacă nu arbitrară, cel puțin relativă la întinderea cîmpului pe care îl poate cuprinde atenția acordată vieții. „Prezentul” ocupă exact atît loc cît îi permite acest efort de cuprindere. De îndată ce atenția specială scapă ceva din cele ținute sub privire, ceea ce ea abandonează din prezent devine, *ipso facto*, trecut. Într-un cuvînt, prezentul nostru cade în trecut cînd încetăm să-i mai arătăm un interes actual. Prezentul indivizilor pățește la fel ca prezentul națiunilor : un eveniment aparține

trecutului și intră în istorie atunci când nu mai interesează în mod direct politica momentului și poate fi neglijat fără ca afacerile să fie afectate. Atît timp cît acțiunea lui se face simțită, el este prins în viața națiunii și-i rămîne prezent.

De-acum încolo, nimic nu ne împiedică să împingem îndărăt, cît mai departe cu putință, linia de demarcație dintre prezent și trecut. Dacă ar fi suficient de puternică și detașată de orice interes practic, atenția la viață ar cuprinde într-un prezent nedivizat întreaga istorie a persoanei conștiente. Ar îmbrățișa-o nu ca pe ceva instantaneu sau ca pe un ansamblu de părți simultane, ci ca pe un continuu prezent, în permanentă mișcare. Repet exemplul melodiei. O percepem indivizibilă și constituie, de la un capăt la altul, în înțelesul larg al cuvîntului, un prezent perpetuu, deși această perpetuitate n-are nimic comun cu imutabilitatea, așa cum nici indivizibilitatea n-are nimic comun cu instantaneitatea. Prezentul acesta durează.

N-avem aici o simplă ipoteză. În cazuri excepționale, se întîmplă ca atenția să renunțe dintr-o dată la interesul față de viață : imediat, ca prin farmec, trecutul devine din nou prezent. Cînd unii oameni se simt amenințați de o moarte bruscă – alpinistul căzînd în prăpastie, înecatul, spînzuratul, de pildă – se pare că se poate produce o conversiune bruscă a atenției, ceva ca o schimbare de orientare a conștiinței : pînă atunci fusese îndreptată spre viitor și absorbită de necesitățile acțiunii și deodată se vede indiferentă la toate. Este de-ajuns pentru ca mii și mii de amănunte „uitate” să fie rememorate, pentru ca întreaga istorie a persoanei să i se deruleze în fața ochilor, ca o panoramă mobilă.

Memoria nu are nevoie de explicație. Mai bine spus, nu există o facultate specială al cărei

rol să fie reținerea trecutului spre a-l readuce în prezent. Trecutul se păstrează de la sine, automat. Desigur, dacă închidem ochii la indivizibilitatea schimbării, la faptul că trecutul nostru cel mai îndepărtat se prinde de prezent și constituie împreună una și aceeași schimbare neîntreruptă, normal că trecutul ni se pare totuna cu neantul și că păstrarea trecutului are ceva extraordinar : și atunci ne credem obligați să concepem un aparat a cărui funcție ar fi să înregistreze părțile trecutului demne să reapară în conștiință. Dacă ținem cont de continuitatea vieții interioare și, prin urmare, de indivizibilitatea ei, nu se mai pune problema de a explica păstrarea trecutului, ci aparenta lui abolire. De altfel, explicația se găsește în structura creierului. Natura a inventat un mecanism pentru a ne canaliza atenția în direcția viitorului, pentru a o abate de la trecut, adică de la acea parte a istoriei noastre care nu mai interesează acțiunea din prezent. Îi aduce, sub formă de „amintiri”, cel mult o anumită simplificare a experienței anterioare, destinată să completeze experiența momentului ; în asta constă funcția creierului. Nu vom lua în discuție teoria conform căreia creierul servește la păstrarea trecutului, acumulînd amintirile ca tot atîtea clișee fotografice din care vom extrage ulterior niște probe, ca tot atîtea fonograme menite să redevină sunete. Teza respectivă am analizat-o altundeva. În mare parte, doctrina își are originea într-o anumită metafizică acceptată în mod firesc, influențînd psihologia și psihofiziologia contemporane : de aici rezultă aparenta ei claritate. Însă pe măsură ce o examinăm mai de aproape, vedem cum se adună tot felul de dificultăți și neputințe. Să luăm cazul cel mai prielnic pentru această teză, cazul unui obiect material făcînd impresie asupra ochiului

și lăsînd o amintire vizuală în minte. Ce anume va putea fi amintirea, dacă rezultă într-adevăr din fixarea, în creier, a unei impresii primite de către ochi? Oricît de puțin s-ar mișca obiectul sau ochiul, n-a existat o singură imagine, ci au fost zeci, sute, mii de imagini, tot atîtea sau chiar mai multe decît pe un film cinematografic. Oricît de puțin ar fi fost examinat obiectul într-un anumit interval de timp ori revăzut în momente diferite, avem milioane de imagini deosebite ale acestui obiect. Și am luat cazul cel mai simplu! Să presupunem că imaginile respective sînt toate înmagazinate; la ce vor fi bune? Pe care dintre ele o vom folosi? Să admitem chiar că am avea motivele noastre să alegem una, de ce și cum o vom arunca în trecut cînd o vom observa? Să trecem peste asemenea dificultăți. Cum vom explica bolile memoriei? În bolile corespunzătoare unor leziuni locale ale creierului, adică în afazii, leziunea psihologică nu constă atît în abolirea amintirilor, cît în neputința de a și le reaminti. Un efort, o emoție pot să readucă brusc în conștiință niște cuvinte crezute pe veci pierdute. Aceste fapte, și încă multe altele, tind să dovedească faptul că aici creierul nu face altceva decît să aleagă în trecut, să-l diminueze, să-l simplifice, să-l utilizeze și nu să-l conserve. N-am avea nici o greutate în a considera lucrurile în această perspectivă, dacă n-am fi căpătat obiceiul de a crede că trecutul este abolit. Reaparitia lui parțială produce asupra noastră efectul unui eveniment ieșit din comun, impunînd o explicație. Iată de ce ne imaginăm ici și colo, în creier, niște cutiuțe cu amintiri, pline cu fragmente din trecut; de altfel, creierul se conservă de la sine. Ca și cum asta n-ar însemna că noi eludăm dificultatea și amînăm pur și simplu punerea problemei! Ca și cum, stabilind

că materia cerebrală se păstrează de-a lungul timpului sau că, în general, orice materie durează, nu i-am atribui tocmai memoria, pe care pretendem că o explicăm prin ea! Orice-am face, chiar dacă presupunem că creierul acumulează amintiri, tot nu scăpăm de concluzia că trecutul se păstrează de la sine, automat.

Nu numai propriul nostru trecut, ci și trecutul oricărei schimbări, cu condiția să avem de-a face cu o schimbare unică și, tocmai prin aceasta, indivizibilă: păstrarea trecutului în prezent nu înseamnă altceva decît indivizibilitatea schimbării. Cînd schimbările se săvîrșesc în afara noastră, este adevărat că nu știm aproape niciodată dacă ne găsim în față unei schimbări unice sau a unei combinații de mișcări punctate de opriri (de altfel, oprirea este întotdeauna relativă). Ar trebui să ne aflăm în interiorul ființelor sau al lucrurilor, așa cum sîntem interiori nouă înșine, pentru a ne putea pronunța asupra acestui aspect. Dar nu asta contează. Este de-ajuns să ne fi convins o dată pentru totdeauna că realitatea înseamnă schimbare, că schimbarea este indivizibilă și că, într-o schimbare indivizibilă, trecutul se unește cu prezentul.

Să acceptăm acest adevăr și vom vedea cum dispar numeroase enigme filozofice. Unele probleme durabile, precum cea a substanței, a schimbării și a raportului dintre ele, vor înceta să se mai pună. Toate dificultățile apărute în jurul acestor aspecte – dificultăți din cauza cărora substanța s-a retras treptat pînă în domeniul incognoscibilului – veneau din faptul că treceam cu vederea indivizibilitatea schimbării. Dacă schimbarea, ca element constitutiv al oricărei experiențe, este lucrul trecător despre care au vorbit cam toți filozofii, dacă nu vedem în ea decît o pulbere de stări

înlocuind alte stări, sîntem nevoiți să refacem continuitatea între stări printr-o legătură artificială. Pentru că nu poate poseda nici unul dintre atributele cunoscute de noi – de vreme ce toate sînt schimbări -, substratul imobil al mobilității se retrage pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el, însă nu poate fi surprins, așa cum nu putem sesiza nici năluca schimbării, pe care el ar fi trebuit s-o fixeze. Dimpotrivă, să ne străduim să observăm schimbarea ca atare, în indivizibilitatea ei normală : constatăm că ea este însăși substanța lucrurilor. De-acum încolo, nici mișcarea nu ne mai apare sub forma amețitoare, imposibil de surprins prin gîndire, nici substanța nu se mai prezintă cu imuabilitatea ce o făcea inaccesibilă pentru experiența noastră. Instabilitatea radicală și imutabilitatea absolută nu sînt decît niște secvențe abstracte, luate dinspre exterior, din continuitatea schimbării reale, abstracții ulterior ipostaziate de spirit în *stări* multiple pe de o parte, în *lucru* sau substanță, pe de alta. Dispar dificultățile stîrnite de antici în jurul problemei mișcării și de moderni în jurul problemei substanței, acestea din urmă pentru că substanța înseamnă mișcare și schimbare, iar primele pentru că mișcarea și schimbarea sînt substanțiale.

În timp ce ambiguitățile teoretice se împrăștie, se întrevede soluția posibilă a mai multor probleme considerate de nerezolvat. Discuțiile referitoare la liberul arbitru ar lua sfîrșit dacă ne-am examina pe noi înșine acolo unde ne situăm cu adevărat, într-o durată concretă unde ideea de determinare își pierde orice semnificație, de vreme ce trecutul se unește cu prezentul și creează fără încetare cu el – măcar prin simplul fapt că i se adaugă – ceva absolut nou. Relația omului cu natura ar deveni

susceptibilă de o aprofundare treptată, dacă am ține cont de adevărata natură a *stărilor*, a *calităților*, în sfîrșit, a tuturor celor ce ni se prezintă cu aparența stabilității. În asemenea cazuri, obiectul și subiectul trebuie să stea în față, să fie într-o situație analogă celei a trenurilor menționate la început: o anumită reglare a unui mobil în funcție de alt mobil produce efectul de imobilitate. Să ne lăsăm pătrunși de această idee, să nu pierdem niciodată din vedere relația specială între subiect și obiect, tradusă printr-o viziune statică asupra lucrurilor: tot ceea ce ne va învăța experiența despre unul, va spori cunoașterea noastră asupra celuilalt, iar lumina primită de acesta din urmă va putea, prin reflexie, să-l lumineze, la rîndu-i, pe primul.

După cum spuneam la început, nu numai speculația va trage foloase din această viziune a devenirii universale. O vom face să pătrundă în viața noastră de toate zilele și, prin ea, vom obține de la filozofie niște satisfacții asemănătoare celor oferite de artă, însă acestea vor fi mai dese, continue și mai accesibile muritorilor de rînd. Firește, datorită artei descoperim în lucruri mai multe calități și nuanțe decît de obicei. Ne mărește cîmpul percepției, însă mai mult la suprafață decît în adîncime. Ne îmbogățește prezentul, dar prin ea nu-l depășim cîtuși de puțin. Prin filozofie, ne-am putea obișnui să nu mai izolăm niciodată prezentul de trecutul pe care-l poartă cu el. Datorită filozofiei, toate lucrurile capătă profunzime și, mai mult decît profunzime, o a patra dimensiune, permițînd percepțiilor anterioare să rămîină legate de percepțiile actuale, iar viitorului apropiat să se contureze parțial în prezent. Prin felul ei de a fi, realitatea nu ne mai apare ca statică; ea se afirmă dinamic,

prin continuitatea și variabilitatea tendinței sale. Ceea ce era înainte imobil și înghețat în percepția noastră, se încălzește și se pune în mișcare. Totul se însuflețește în juru-ne, totul prinde viață în noi. Un elan puternic cuprinde ființele și lucrurile. El ne stârnește, ne poartă și ne înalță. Trăim mai mult și acest surplus de viață ne aduce convingerea că enigmele filozofice pline de gravitate își vor găsi soluția. De fapt, ele nici n-ar trebui să fie luate în seamă, fiind generate de o viziune înțepenită asupra realului și, în termenii gândirii, aducându-ne dovada slăbirii artificiale a vitalității noastre. Într-adevăr, cu cât ne vom obișnui să gândim și să percepem toate lucrurile *sub specie durationis*, cu atât ne vom cufunda în durata reală. Cu cât ne cufundăm în ea, cu atât ne situăm iarăși în direcția principiului, transcendent totuși, de care ținem și noi și a cărui veșnicie nu trebuie să fie una a imutabilității, ci o veșnicie a vieții : altfel, cum am putea să trăim și să ne mișcăm în ea ? *In ea vivimus et movemur et sumus.*

VI

Introducere în metafizică¹

Dacă vom compara între ele diversele definiții ale metafizicii și concepțiile despre absolut, ne vom da seama că filozofii, în ciuda divergențelor aparente, sînt de acord să distingă două moduri fundamental diferite de a cunoaște un lucru. Primul atrage după sine faptul că ne învîrtim în jurul acestui lucru ; al doilea, faptul că pătrundem în el. Primul depinde de perspectiva aleasă și de simbolurile folosite pentru a ne exprima. Al doilea nu ține de nici o perspectivă și nu se bizuie pe nici un

-
1. Acest eseu a apărut în *Revue de métaphysique et de morale*, în 1903. De atunci, am fost mereu puși în situația de a preciza semnificația termenilor *metafizică* și *știință*. Sîntem liberi să dăm cuvintelor oricare sens am dori, cu condiția să-l definim : nimic nu ne-ar împiedica să numim „știință” sau „filozofie” orice fel de cunoaștere, așa cum s-a procedat timp îndelungat. După cum spuneam mai sus (p.45) am putea chiar să înglobăm totul în metafizică. Totuși, este de necontestat faptul că cunoașterea insistă într-o direcție bine definită cînd își pregătește obiectul în vederea măsurării și că merge într-o direcție diferită, inversă chiar, atunci cînd se detașează de orice prejudecată referitoare la relație și comparație, pentru a *simpatiza* cu realitatea. Am arătat că prima metodă se potrivește cu studierea materiei, iar a doua cu studierea spiritului ; de altfel, cele două obiecte își calcă hotarele unul altuia, iar cele două metode trebuie să se ajute reciproc. În primul caz, avem de-a face cu timpul spațializat și cu spațiul ; în al doilea, cu *durata reală*. Ni s-a părut din ce în ce mai folositor, pentru claritatea ideilor să numim „științifică” prima cunoaștere și „metafizică” pe cea de-a doua. Prin urmare vom pune pe seama metafizicii această „filozofie a științei” sau „metafizică a științei” caracteristică marilor savanți, imanentă științei lor și, cîteodată, nevăzuta lor inspiratoare. În articolul de față, o mai lăsăm încă pe seama științei, pentru că, de fapt, a fost practică de

simbol. Despre prima cunoaștere vom spune că se oprește la *relativ*; despre a doua, acolo unde este posibil, că atinge *absolutul*.

Să luăm, de pildă, mișcarea unui obiect în spațiu. O percep diferit, în funcție de punctul de vedere, mobil sau imobil, din care o privesc. O exprim diferit, în raport cu sistemele de axe și cu punctele de referință alese, adică în funcție de simbolurile prin care o traduc. Numesc această mișcare *relativă* dintr-un dublu motiv: și-ntr-un caz, și-n celălalt, mă situez în afara obiectului însuși. Dacă vorbesc despre mișcarea absolută, o fac pentru că atribui mobilului un interior și un fel de stări sufletești, pentru că simpatizez cu stările și mă inserez în ele printr-un efort al imaginației. Voi simți ceva diferit, după cum obiectul va fi mobil sau imobil, după cum va adopta o mișcare sau alta¹. Ceea ce voi simți nu va depinde nici de punctul de vedere adoptat asupra obiectului, de vreme ce voi fi în obiectul însuși, nici de simbolurile prin care voi putea să-l traduc, de vreme ce voi fi renunțat la orice traducere pentru a intra în posesia originalului. Pe scurt, mișcarea nu va mai fi surprinsă din exterior, ci cumva din mine, din interiorul ei, din ea, din sine. Voi deține un absolut.

Să mai luăm, de exemplu, un personaj de roman, ale cărui aventuri mi se povestesc.

către cercetători numiți mai degrabă „savanți” decât „metafizicieni” (cf. *infra* pp.35-47).

Pe de altă parte, să nu uităm că prezentul eseu a fost scris într-o perioadă în care criticismul lui Kant și dogmatismul urmașilor săi erau, în general, recunoscute, dacă nu ca o concluzie, cel puțin ca punct de plecare în speculația filozofică.

1. Mai este nevoie să spunem că nu propunem aici nici un mijloc de a recunoaște că o mișcare este sau nu absolută? Definem pur și simplu *ceea ce avem în minte* când vorbim despre mișcarea absolută, în sensul metafizic al cuvântului.

Romancierul va putea înmulți trăsăturile de caracter, îl va face pe erou să vorbească și să acționeze după bunul lui plac : toate acestea nu se compară cu ceea ce aș simți eu dacă m-aș identifica măcar preț de o clipă cu personajul însuși. Atunci, acțiunile, gesturile, vorbele mi s-ar părea firești în curgerea lor, ca dintr-un izvor. N-ar mai fi vorba aici despre niște accidente adăugate ideii mele despre personaj ; ele nu fac decît să îmbogățească mereu această idee, fără a reuși s-o completeze vreodată. Personajul mi-ar fi dat dintr-odată, în întregul lui. Miile de întîmplări prin care trece, în loc să se adauge ideii și s-o îmbogățească, mi s-ar părea, dimpotrivă, că se desprind de ea, fără a-i secătuși esența. Tot ceea ce mi se povestește despre ființa respectivă îmi oferă tot atîtea puncte de vedere asupra ei. Toate trăsăturile din descrierea ei nu mi-o pot prezenta decît prin intermediul unor comparații cu persoane sau lucruri deja cunoscute ; ele sînt niște semne cu ajutorul cărora o exprimăm în chip mai mult sau mai puțin simbolic. Deci, simbolurile și punctele de vedere mă situează în afara ei ; nu-mi dau din ea decît ceea ce are comun cu alte ființe și nu-i aparține pe de-a-ntregul. Dar ceea ce îi este propriu și-i constituie esența nu ar putea fi observat din exterior, deoarece îi este prin definiție lăuntric, nici nu se poate exprima prin simboluri, deoarece este incomparabil cu alte lucruri. Descriere, istorie și analiză mă lasă în relativ. Numai identificarea cu acea ființă mi-ar da absolutul.

Numai în acest sens, *absolutul* este sinonimul *perfectiunii*. Fotografiiile luate la nesfîrșit din toate unghiurile posibile se vor completa zadarnic unele pe altele, căci nu vor reuși să egaleze exemplarul în relief, adică orașul prin care ne plimbăm. Traducerile unui poem în

toate limbile degeaba vor aduce nuanțe peste nuanțe, corectându-se astfel reciproc, degeaba vor da o imagine din ce în ce mai fidelă a poemului, căci oricum nu vor reda sensul interior al originalului. O imagine luată dintr-un anumit unghi, o traducere făcută cu ajutorul anumitor simboluri rămân întotdeauna imperfecte în comparație cu obiectul reprezentat sau exprimat prin simboluri. Însă absolutul este perfect prin aceea că este perfect ceea ce este.

Bineînțeles că, din același motiv, *absolutul* și *infinitul* au fost deseori considerate identice. Dacă vreau să comunic unui necunoscător al limbii grecești simpla imagine făcută asupra-mi de un vers din Homer, voi da traducerea versului, apoi îmi voi comenta traducerea, apoi îmi voi dezvolta comentariul și, din explicație în explicație, mă voi apropia din ce în ce mai mult de ceea ce vreau să exprim ; însă nu voi ajunge niciodată pînă acolo. Cînd ridicăți brațul, efectuați o mișcare a cărei percepție simplă o aveți înlăuntrul vostru ; însă în exterior, pentru mine – cel ce o privește – brațul vostru trece printr-un punct, apoi prin alt punct, iar între cele două puncte vor mai exista încă alte puncte, astfel încît, dacă mă pun pe numărare, operația va continua la nesfîrșit. Văzut din interior, un absolut este ceva simplu ; privit de dinafară, adică în legătură cu altceva, el devine, în raport cu semnele care-l exprimă, banul de aur în schimbul căruia nu vom izbuti niciodată să dăm rest mărunțișul. Or, ceea ce se potrivește în același timp cu o cuprindere indivizibilă și cu o enumerare inepuizabilă este, chiar prin definiție, un infinit.

Rezultă de aici că un absolut n-ar putea fi dat decît prin *intuiție*, în timp ce restul ține de *analiză*. În cazul de față, intuiție înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în

interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic și, prin urmare, inexprimabil. Dimpotrivă, analiza este operația prin care obiectul este redus la elementele deja cunoscute, deci comune altor obiecte. A analiza constă în a exprima un lucru în funcție de ceea ce nu este el. Astfel, orice analiză este o traducere, o dezvoltare prin simboluri, o reprezentare realizată din puncte de vedere succesive, de unde se notează tot atîtea contacte între noul obiect, cel studiat, și celelalte, socotite deja cunoscute. În dorința-i veșnic nepotolită de a îmbrățișa obiectul în jurul căruia este condamnată să se învîrtă, analiza multiplică la infinit punctele de vedere pentru a contempla reprezentarea întotdeauna incompletă, transformă simbolurile fără întrerupere pentru a face perfectă o traducere mereu imperfectă. Ea continuă așa la nesfîrșit. În schimb, intuiția este simplă, atunci cînd e posibilă.

Odată stabilite toate acestea, s-ar vedea cu ușurință că știința pozitivă are drept funcție normală să analizeze. Înainte de orice, ea lucrează cu simboluri. Chiar cele mai concrete dintre științele naturii, științele vieții, se limitează la forma vizibilă a ființelor vii, a organelor lor, a elementelor anatomice. Compară unele forme cu altele, le reduce pe cele mai complexe la cele mai simple și, în sfîrșit, studiază funcționarea vieții prin ceea ce am putea numi simbolul vizual. Dacă există vreun mijloc de a poseda o realitate în chip absolut în loc de a o cunoaște relativ, de a se situa în ea în loc să se adopte puncte de vedere asupra ei, de a-i avea intuiția în loc să i se facă analiza, în sfîrșit, de a o surprinde în afara oricărei expresii, traducerii sau reprezentări simbolice, acesta nu poate fi decît metafizica. Deci, *metafizica este știința care vrea să se lipsească de simboluri.*

*
* *

Toți putem surprinde măcar o realitate din interior, prin intuiție și nu prin simplă analiză. Este vorba de propria noastră ființă în curgerea ei de-a lungul timpului. Este eul (*le moi*) nostru care durează. Intelectual sau, mai degrabă, spiritual, nu putem simpatiza cu nimic altceva. Desigur că simpatizăm cu noi înșine.

Cînd îmi plimb privirea interioară a conștiinței asupra ființei mele, chipurile inactivă, observ mai întîi, ca o crustă solidificată la suprafață, toate percepțiile venite din lumea materială. Aceste percepții sînt clare, distincte, juxtapuse sau juxtapozabile unele altora ; ele caută să se grupeze în *obiecte*. Apoi observ amintiri mai mult sau mai puțin legate de aceste percepții, înlesnind interpretarea lor ; amintirile sînt parcă desprinse din străfundurile ființei, sînt atrase la periferie de percepțiile asemănătoare lor ; ele se bazează pe mine, fără a fi în mod necesar eu însumi. În sfîrșit, simt cum se manifestă tendințe, obiceiuri motorii, o mulțime de acțiuni virtuale mai mult sau mai puțin în strînsă legătură cu percepțiile și amintirile. Toate aceste elemente cu forme bine consolidate îmi par cu atît mai distincte de mine cu cît sînt mai distincte unele de altele. Orientate dinăuntru spre exterior, ele constituie laolaltă suprafața unei sfere tinzînd să se lărgească și să se piardă în lumea exterioară. Dar dacă mă voi aduna de la periferie spre centru, dacă voi căuta în adîncurile eului ceea ce este cel mai uniform, cel mai constant, cel mai durabil în mine însumi, voi descoperi cu totul altceva.

Sub aceste cristale bine decupate, sub gheața superficială, există o continuitate a curgerii imposibil de comparat cu ceea ce am

văzut eu curgînd. Este o succesiune de stări, iar fiecare stare în parte anunță ceea ce urmează și conține ceea ce precede. La drept vorbind, ele nu constituie niște stări multiple decît atunci cînd le-am depășit deja și cînd privesc înapoi pentru a le observa urma. În timp ce eu le simțeam, ele erau atît de solid organizate și atît de profund însuflețite de o viață comună, încît n-aș fi putut spune unde începe una și unde sfîrșește cealaltă, ci toate se prelungesc unele prin altele.

Este, dacă putem spune așa, derularea continuă a unui film, căci nu există ființă care să nu simtă cum se îndreaptă spre sfîrșitul zilelor ; a trăi înseamnă a îmbătrîni. Dar este și o continuă înfășurare, ca aceea a unui fir pe un ghem ; căci trecutul ne urmărește și înghite fără încetare prezentul. Conștiința înseamnă memorie.

În definitiv, nu-i nici înfășurare, nici desfășurare, căci cele două imagini evocă reprezentarea unor linii sau a unor suprafețe ale căror părți sînt omogene și se suprapun. Or, la o ființă conștientă nu există momente identice. Luați sentimentul cel mai simplu, presupuneți că ar fi constant și captați în el întreaga personalitate : conștiința care însoțește acest sentiment nu poate să rămînă identică ei înseși în două momente consecutive, de vreme ce momentul următor conține întotdeauna, pe lîngă cel precedent, și amintirea lăsată de aceasta. Dacă ar avea două momente identice, conștiința ar fi fără memorie. Ar pieri și ar renaște fără încetare. Cum altfel să ne reprezentăm inconștiența ?

Va trebui deci să evocăm imaginea unui spectru cu mii de nuanțe, cu treceri imperceptibile de la o nuanță la alta. Cînd curentul unui sentiment ar traversa spectrul s-ar impregna, rînd pe rînd, cu fiecare nuanță și ar

cunoaște schimbări treptate. Fiecare schimbare ar anunța-o pe următoarea și ar cuprinde în sine pe cele precedente. Totuși, nuanțele succesive ale spectrului vor rămîne întotdeauna exterioare unele față de altele. Ele se juxtapun. Ocupă spațiu. Dimpotrivă, ceea ce este durată pură exclude orice idee de juxtapunere, de exterioritate reciprocă și de întindere.

Să ne imaginăm mai degrabă un elastic minuscul, contractat, dacă ar fi cu puțință, într-un punct matematic. Să-l tragem progresiv în așa fel încît din punct să iasă o linie lungindu-se mereu. Să ne fixăm atenția nu asupra liniei ca atare, ci asupra acțiunii prin care este ea trasată. Să considerăm că, în ciuda duratei, acțiunea este indivizibilă, dacă presupunem că se efectuează fără oprire ; dacă se intercalează vreo oprire, avem două acțiuni în loc de una singură, și atunci fiecare dintre cele două acțiuni va fi indivizibilă, așa cum spuneam mai sus. Nu acțiunea implicînd mișcare este vreodată divizibilă, ci linia imobilă lăsată îndărăt, ca o urmă în spațiu. Să lăsăm deoparte spațiul care subîntinde mișcarea și să ținem cont numai de mișcarea însăși, de actul întinderii și al extinderii, în sfîrșit, de mobilitatea pură. De data asta, vom avea o imagine mai fidelă a dezvoltării în durată.

Chiar și această imagine va fi tot incompletă, ca orice altă comparație de altfel ; pe de o parte, derularea duratei noastre seamănă cu unitatea unei mișcări progresive și, pe de altă parte, cu o multiplicitate a unor stări care se arată. Nici o metaforă nu poate să redea unul din cele două aspecte, fără să-l sacrifice pe celălalt. Dacă mă refer la un spectru cu mii de nuanțe, am în fața mea un lucru gata făcut, în timp ce durata se face continuu. Cînd mă gîndesc la în care se lungește un elastic sau

cum se întinde și destinde un resort, uit bogăția coloristică specifică duratei trăite, pentru a nu vedea decît mișcarea simplă datorită căreia conștiința trece de la o nuanță la alta. Viața interioară înseamnă toate astea laolaltă, varietate de calități, continuitate în progres, unitate a direcției. Este imposibil s-o reprezentăm prin niște imagini.

Cu atît mai puțin am reprezenta-o prin *concepte*, adică prin idei abstracte, generale sau simple. Bineînțeles că nici o imagine nu va reda pe de-a-ntregul sentimentul deosebit asupra propriei mele energii. Însă nici nu-i nevoie să-l redau. Celui incapabil să-și ofere singur intuiția duratei constitutive a ființei lui, nimic nu i-o va da vreodată, nici conceptele, nici imaginile. Aici, unicul scop al filozofului ar fi să provoace o anumită activitate pe care deprinderile spiritului folositoare în viață tind s-o împiedice, în cazul majorității oamenilor. Imaginea are cel puțin avantajul de a ne menține în concret. Nici o imagine nu va înlocui intuiția duratei, însă multe imagini diverse, selectate din ordini de lucruri foarte diferite, prin convergența acțiunii lor, vor putea călăuzi conștiința către punctul precis unde există o intuiție de surprins. Alegînd imagini cît se poate de disparate, vom evita ca una dintre ele să submineze locul intuiției pe care trebuie s-o evoce, de vreme ce ar fi alungată imediat de rivala ei. Dacă vom proceda astfel încît, în pofida diferențelor de aspect, toate aceste imagini să ceară spiritului nostru același fel de atenție și, oarecum, același nivel al tensiunilor, atunci ne vom obișnui treptat conștiința cu o dispoziție foarte deosebită și bine determinată, tocmai aceea în mod necesar adoptată spre a-și apărea sieși fără ascunzișuri¹. Însă conștiința

1. Imaginile în chestiune pot apărea în mintea filozofului

mai trebuie să și accepte o asemenea trudă. Căci nu-i vom fi arătat nimic. O vom fi adus la atitudinea convenită pentru a împlini efortul cerut și a ajunge ea singură la intuiție. Dimpotrivă, neajunsul conceptelor prea simple, în materie de așa ceva, este acela de a fi cu adevărat simboluri substituindu-se obiectului simbolizat, fără să ne ceară nici un efort. Privind mai de aproape, am vedea că fiecare dintre ele reține din obiect numai ceea ce are el în comun cu alte obiecte. Fiecare dintre ele exprimă, într-o mai mare măsură decât imaginea, o *comparație* între obiect și cele asemănătoare lui. Fiindcă din comparație se desprinde o asemănare, fiindcă asemănarea este o proprietate a obiectului, iar o proprietate pare să fie o *parte* a obiectului ce o posedă, ne convingem cu ușurință că, prin juxtapunerea conceptelor, recompunem obiectul în întregul său, cu toate părțile lui și că vom obține oarecum echivalentul lui intelectual. Vom avea astfel impresia că formăm o reprezentare fidelă a duratei prin înșiruirea conceptelor de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită sau infinită etc. Tocmai aici se află iluzia. Tot aici, și pericolul. Cu cât ideile abstracte susțin analiza, adică studierea științifică a obiectului în relațiile lui cu toate celelalte obiecte, cu atât se dovedesc incapabile să înlocuiască intuiția, adică investigarea metafizică a obiectului în ceea ce are el esențial și specific. Într-adevăr, pe de o parte, conceptele puse cap la cap nu ne vor da niciodată decât o recompunere artificială a obiectului, căci ele nu fac altceva decât să simbolizeze anumite aspecte generale și întrucâtva impersonale

când vrea să prezinte altcuiva concepția. Lăsăm deoparte imaginea, înrudită cu intuiția, rămasă deseori neexprimată, de care filozoful are nevoie pentru el însuși.

de-ale lui : în zadar ne imaginăm că, prin ele, surprindem o realitate a cărei umbră se limitează să ne-o arate. Pe de altă parte, pe lângă iluzie, mai există un pericol foarte grav. Conceptul generalizează și, în același timp, abstrage. Conceptul nu poate simboliza o proprietate specială decît făcînd-o comună unei infinități de lucruri. Întotdeauna o deformează mai mult sau mai puțin prin extensie. Resituată în obiectul metafizic care o posedă, o proprietate coincide cu el, se modelează după el, adoptă aceleași contururi. Extrasă din obiectul metafizic și reprezentată printr-un concept, ea se lărgește nelimitat de mult, își depășește obiectul de vreme ce trebuie să-l conțină, de-acum încolo, împreună cu altele. Diversele concepte formate din proprietățile unui lucru descriu în jurul lui cercuri din ce în ce mai largi, fără ca vreunul să i se suprapună perfect. Totuși, în lucrul însuși, proprietățile coincideau cu el și, prin urmare, coincideau unele cu altele. Pentru a restabili coincidența, vom fi obligați să recurgem la un artificiu. Luăm un concept oarecare și, prin el, ajungem la celelalte concepte. Joncțiunea se va efectua în funcție de cum plecăm de la un concept sau altul. De exemplu, după cum vom pleca de la unitate sau de la multiplicitate, vom concepe în mod diferit unitatea multiplă a duratei. Totul va depinde de greutatea atribuită unui concept sau altuia, iar greutatea va fi întotdeauna arbitrară, de vreme ce conceptul, extras din obiect, nu are greutate, nemaifiind decît umbra unui corp. Astfel, se va ivi o multitudine de *sisteme* diferite, tot atîtea cîte puncte de vedere exterioare avem asupra realității examinate sau cîte cercuri mai largi în care s-o închidem. Conceptele simple prezintă nu numai inconvenientul de a diviza unitatea concretă a obiec-

tului într-un număr egal de expresii simbolice, dar împart și filozofia în școli distincte. Fiecare școală își ocupă locul, își alege jetoanele și începe o partidă fără sfârșit cu celelalte școli. Ori metafizica nu-i decît un joc de idei, ori, dacă se consideră o ocupație serioasă a spiritului, este necesară depășirea conceptelor pentru a ajunge la intuiție. Firește, conceptele îi sînt indispensabile, căci toate celelalte științe lucrează, de obicei, cu concepte, iar metafizica nu s-ar putea lipsi de celelalte științe. Metafizica devine cu adevărat ea însăși numai atunci cînd depășește conceptul sau cînd scapă măcar de conceptele înțepenite, gata făcute, pentru a crea altele cu totul diferite de cele manevrate în mod obișnuit; mă refer la reprezentări suple, mobile, aproape fluide, capabile să se modeleze după formele fulgurante ale intuiției. Vom reveni ceva mai încolo asupra acestui punct important. Să ne mulțumim cu a fi arătat că durata ne poate fi prezentată direct printr-o intuiție, că ne poate fi sugerată indirect prin imagini, dar că n-ar putea fi închisă într-o reprezentare conceptuală – dacă lăsăm cuvîntului concept sensul lui propriu.

Să încercăm, preț de o clipă, să facem din durată o multiplicitate. Va trebui să adăugăm că termenii acestei multiplicități, în loc să se distingă precum cei ai unei multiplicități oarecare, se uzurpă unii pe alții. Desigur că, printr-un efort al imaginației, putem să solidificăm durata odată scursă, s-o divizăm în bucăți care se juxtapun și să le numărăm. Însă această operație se săvîrșește asupra amintirii înțepenite a duratei, asupra urmei imobile lăsate de mobilitatea duratei și nu asupra duratei înseși. Dacă avem aici o multiplicitate, să recunoaștem că nu seamănă cu nici o altă multiplicitate. Vom spune atunci că durata are unitate? Fără îndoială că o

continuitate de elemente prelungindu-se unele prin altele ține în egală măsură și de unitate, și de multiplicitate, dar această unitate dinamică, schimbătoare, colorată, vie nu seamănă cîtuși de puțin cu unitatea abstractă, imobilă și goală pe care o circumscrie conceptul de unitate pură. De aici vom trage oare concluzia că durata trebuie să se definească în același timp prin unitate și multiplicitate? Însă, lucru nemaîntîlnit, degeaba voi manipula cele două concepte, degeaba le voi doza și combina în fel și chip, degeaba voi efectua asupra lor cele mai subtile operații de chimie mentală, tot nu voi obține nimic asemănător cu intuiția simplă pe care o am eu asupra duratei; în schimb, dacă mă resituez în durată printr-un efort al intuiției, descopăr imediat cum este ca unitate, multiplicitate și încă multe altele. Diferitele concepte nu erau decît niște puncte de vedere exterioare asupra duratei. Nici luate separat, nici împreună, nu ne fac să pătrundem în durata însăși.

Totuși, pătrundem în ea dar numai prin intuiție. În acest sens, este cu puțință o cunoaștere interioară, absolută a duratei sinelui de către sine. Dacă metafizica impune și obține aici o intuiție, asta nu înseamnă că știința are mai puțină nevoie de o analiză. Discuțiile dintre școli și conflictele dintre sisteme generează confuzia între rolul analizei și cel al intuiției.

Într-adevăr, psihologia recurge la analiză, ca toate celelalte științe. Eul care i-a fost dat mai întîi ca o intuiție simplă, ea îl descompune în senzații, sentimente, reprezentări etc., studiate separat. Deci, ea înlocuiește eul cu o serie de elemente constituind faptele psihologice. Însă aceste *elemente* sînt ele niște *părți*? Asta este întrebarea și tocmai pentru că a fost deseori ocolită s-a pus problema personalității umane în termeni insolubili.

Este de necontestat faptul că orice stare psihologică, din simplul motiv că aparține unei persoane, reflectă ansamblul unei personalități. Orice sentiment, oricât de simplu ar fi, cuprinde virtual trecutul și prezentul ființei căruia îi aparține ; nu se poate desprinde de ea și constitui o „stare” decît printr-un efort de abstragere sau de analiză. La fel de incontestabil este și faptul că, fără acest efort de abstragere sau de analiză, dezvoltarea științei psihologice nu ar fi posibilă. Or, în ce constă operația prin care psihologul desprinde o stare psihologică pentru a o erija în entitate mai mult sau mai puțin independentă ? Începe prin a neglija colorația specială a persoanei, inexprimabilă prin termeni cunoscuți sau comuni. Apoi, în persoana astfel simplificată, se străduie să izoleze cutare sau cutare aspect prielnic pentru un studiu interesant. Să luăm, de pildă, înclinația. O nuanță imposibil de redat îi dă culoare și o face unică în raport cu înclinațiile celorlalți. Psihologul o lasă deoparte și se agață de mișcarea prin care personalitatea *se îndreaptă spre* un anumit obiect ; el va izola această atitudine și va erija în fapt independent tocmai aspectul special al persoanei, tocmai punctul de vedere asupra mobilității vieții interioare și „schema” înclinației concrete. Avem aici o muncă asemănătoare celei făcute de un artist, în trecere prin Paris, unde ar face crochiul unui turn al catedralei Notre-Dame. Turnul este legat de întregul edificiu ; acesta, la rîndul lui, este legat de sol, de împrejurimi, de tot Parisul etc. Începem prin a-l detașa ; din ansamblu, nu vom reține decît un anumit aspect, adică acest turn de la Notre-Dame. Acum, turnul este constituit în realitate din niște pietre a căror dispunere particulară îi dă formă ; însă desenatorul nu dă atenție pietrelor, el notează numai

silueta turnului. Înlocuiește organizarea reală și interioară a unui lucru printr-o reconstituire exterioară și schematică. Pe scurt, desenul lui corespunde unui anumit punct de vedere asupra obiectului și alegerii unui anumit mod de reprezentare. Or, exact același lucru se poate spune despre operația prin care psihologul extrage o stare psihologică din ansamblul persoanei. Această stare psihologică izolată nu-i cîtuși de puțin începutul unei recompuneri artificiale; este întregul privit sub un anumit aspect elementar, notat cu grijă, căruia i s-a arătat un interes deosebit. Nu este o parte, ci un element. Nu a fost obținut prin fragmentare, ci prin analiză.

Desigur, în jurul crochiurilor făcute la Paris, străinul va scrie, spre aducere aminte, cuvîntul „Paris”. Pentru că a văzut Parisul de-adevăratelea, el va ști, coborînd din nou de la intuiția originară a întregului, să-și situeze crochiurile în ea și să le unească astfel pe unele cu celelalte. Însă nu există nici un mijloc de a executa mișcarea inversă; nici chiar cu o infinitate de crochiuri oricît de exacte le-am vrea, nici cu numele „Paris”, indicînd că trebuie să le punem împreună, nu va fi posibil să ajungem la o intuiție ce n-am avut-o niciodată și să dăm impresia Parisului fără a-l fi văzut. Și aceasta fiindcă n-avem de-a face aici cu *părți* ale întregului, ci cu *note* luate asupra ansamblului. Ca să aleg un exemplu mai frapant, un caz unde notația este complet simbolică, să presupunem că mi se prezintă, amestecat la voia întîmplării, literele care alcătuiesc un poem necunoscut mie. Dacă literele ar fi *părți* ale poemului, aș putea încerca să-l reconstitui cu ele, încercînd diferite aranjamente posibile, așa cum face copilul în jocul cu imagini decupate pentru a reconstitui întregul. Nici

vorbă de așa ceva, pentru că literele nu sînt *părți componente*, ci *expresii parțiale*, ceea ce înseamnă cu totul altceva. Iată de ce, dacă știi poemul, imediat pun literele la locul convenit și le unesc fără dificultate printr-o linie continuă, în timp ce operația inversă este imposibilă. Chiar atunci cînd încerc să fac operația inversă și pun literele una lîngă alta, încep prin a-mi reprezenta o semnificație plauzibilă : îmi dau o intuiție, iar de la intuiție încerc să cobor la simbolurile elementare, care îi reconstituie expresia. Pînă și ideea de a reconstitui un lucru prin operații efectuate numai asupra elementelor simbolice implică o absurditate. O asemenea absurditate nu i-ar trece nimănui prin minte, dacă nu ne-am da seama că nu avem de-a face cu niște fragmente ale lucrului ci, într-un anumit sens, cu fragmentul de simbol.

Tocmai asta fac filozofii cînd încearcă să recompună o persoană cu ajutorul unor stări psihologice, fie că se limitează la stările înseși, fie că adaugă un fir menit să lege stările unele de altele. Empiriști și raționaliști cad pradă aceleiași iluzii. Și unii și alții iau *notațiile parțiale* drept niște *părți reale*, confundînd astfel punctul de vedere al analizei cu cel al intuiției, știința cu metafizica.

Primii spun pe bună dreptate că analiza psihologică nu descoperă în persoană nimic mai mult decît stările psihologice. Într-adevăr, în asta constă funcția, însăși definiția analizei. Psihologul nu are nimic altceva de făcut decît să analizeze persoana, adică să-i noteze stările : cel mult, va pune rubrica „eu” deasupra acestor stări, spunînd că sînt „stări ale eului”, tot așa cum desenatorul scrie cuvîntul „Paris” pe fiecare crochiu al său. Pe terenul unde se situează psihologul, unde trebuie să se situeze, „eul” nu-i decît un semn menit să amintească

intuiția primitivă (de altfel, foarte confuză) care i-a furnizat psihologiei obiectul : nu-i decît un cuvînt și marea greșeală constă în a crede că am putea descoperi în spatele lui un lucru, rămînînd totodată pe același teren. Iată greșeala celor ce n-au putut să se mulțumească cu a rămîne psihologi în domeniul psihologiei, printre ei numărîndu-se Taine și Stuart Mill, de pildă. Psihologi prin metoda aplicată, ei au rămas metafizicieni prin obiectul ales. Ei și-ar dori o intuiție și, printr-o ciudată inconsecvență, cer această intuiție în cazul analizei, adică însăși negația celei dintîi. Ei caută eul și pretind că-l descoperă în stările psihologice, pe cînd diversitatea stărilor psihologice nu poate fi obținută decît ieșind din eu pentru a lua o serie de crochiuri, note, reprezentări mai mult sau mai puțin schematice și simboluri cu privire la persoana respectivă. Degeaba au juxtapus stările, au multiplicat contactele, au explorat interstițiile, eul scapă întotdeauna, astfel încît sîrșesc prin a-i zări doar o fantomă iluzorie. La fel ar fi să negăm că *Iliada* are un sens, sub pretextul că am căutat zadarnic un înțeles în intervalurile dintre literele care o compun.

Deci empirismul filozofic se naște dintr-o confuzie între punctul de vedere al intuiției și cel al analizei. El constă în a căuta originalul în traducere, unde bineînțeles că nu poate fi găsit, și în a nega originalul, sub pretextul că nu-l găsim în traducere. El ajunge în mod necesar la negații : privind însă mai de aproape, ne dăm seama că negațiile astea înseamnă pur și simplu că analiza nu este intuiție, ceea ce ține de evidența însăși. De la intuiția originară și confuză, furnizîndu-i științei obiectul, știința trece imediat la analiza care multiplică la infinit punctele de vedere asupra

acestui obiect. Foarte repede ajunge să creadă că, punându-le împreună, ar reconstitui obiectul. Mai este de mirare că obiectul îi scapă printre degete, așa cum pățește și un copil când vrea să-și construiască o jucărie solidă cu umbrele profilate pe pereți?

Și raționalismul se lasă păcălit de aceeași iluzie. El pleacă de la confuzia săvârșită de empirism și rămîne la fel de neputincios când e vorba să ajungă la personalitate. La fel ca empirismul, el consideră stările patologice tot atîtea *fragmente* desprinse dintr-un eu care le-ar uni. Tot ca empirismul, încearcă să lege fragmentele între ele pentru a reface unitatea persoanei. În sfîrșit, ca empirismul, în efortul reînnoit de a cuprinde unitatea persoanei, o vede dispărînd mereu ca o fantomă. Însă în timp ce empirismul, obosit de-atîta luptă, se lasă păgubaș, spunînd că nu există altceva decît multiplicitatea stărilor psihologice, raționalismul se încapățînează să afirme unitatea persoanei. Într-adevăr, căutînd unitatea pe terenul stărilor psihologice înseși, obligat fiind să pună pe socoteala lor toate calitățile sau determinările găsite cu ocazia analizei (de vreme ce analiza, chiar prin definiție, ajunge întotdeauna la stări), raționalismul trebuie să se mulțumească, pentru unitatea persoanei, cu ceva pur negativ, cu absența oricărei determinări. În această analiză, întrucît stările psihologice au luat și au păstrat pentru ele tot ceea ce prezenta cea mai neînsemnată urmă de materialitate, „unitatea eului” nu va mai putea fi decît o formă fără materie. Nu vor mai fi decît nedeterminatul și vidul absolut. Alături de stările detașate, de umbrele eului a căror colectare era, pentru empiriști, echivalentul persoanei, raționalismul aduce, spre a reconstitui personalitatea, ceva mai ireal încă, și

anume vidul în care se mișcă umbrele, locul umbrelor, am putea spune. Cum se poate ca această „formă”, de fapt o non-formă, să caracterizeze o personalitate vie, concretă, dinamică și să-i deosebească pe Petru de Paul? Să ne mai mirăm că, după ce au izolat această „formă” a personalității, filozofii o găsesc imediat incapabilă să determine o persoană? Treptat, ei sînt aduși în situația de a face din Eul lor vid un receptacul lipsit de fundament. El nu aparține nici lui Paul, nici lui Petru, ci în el va fi loc pentru întreaga omenire sau pentru Dumnezeu sau pentru existență, după cum dorim. Între empirism și raționalism constat o singură diferență. Căutînd unitatea eului într-un fel de interstiii ale stărilor psihologice, empirismul este nevoit să umple interstiiiile cu alte stări și așa mai departe, pînă cînd eul, închis într-un interval mereu pe cale de a se micșora, tinde spre Zero pe măsură ce mergem mai departe cu analiza. În schimb, raționalismul, făcînd din eu locul unde se instalează stările, se află în prezența unui spațiu vid. N-avem nici un motiv să delimităm acest spațiu în vreun fel, el depășește fiecare dintre limitele impuse succesiv, se mărește neîncetat și tinde să se piardă nu în Zero, ci în Infinit.

Prin urmare, distanța dintre un așa-zis „empirism”, precum cel al lui Taine, și speculațiile transcendente ale anumitor pantești germani este mult mai mică decît ne imaginăm. Metoda este asemănătoare în cele două cazuri : ea constă în a judeca asupra *elementelor* traducerii ca și cum ar fi părți ale originalului. Un adevărat empirism își propune să îmbrățișeze originalul însuși cît mai strîns cu putință, să-i cunoască viața în profunzime și, printr-un fel de *ascultare spirituală* (*auscultation spirituelle*), să-i simtă sufletul palpitînd ; acest empirism

autentic este adevărata metafizică. Aici, munca este extrem de dificilă deoarece nici una dintre concepțiile gata făcute utilizate de gândire în operațiile ei zilnice nu mai poate fi de folos. Nimic mai ușor decât să spui că eul este multiplicitate, ori unitate, ori sinteza celor două. În cazul de față, unitatea și multiplicitatea sînt niște reprezentări pe care n-avem nevoie să le croim după obiect, căci le găsim deja fabricate ; n-avem decât s-alegem dintr-o grămadă, hainele potrivite în egală măsură și pentru Paul, și pentru Petru, pentru că nu desenează nici forma unuia, nici a celuilalt. Însă un empirism demn de acest nume, lucrînd numai pe bază de măsuri, se vede obligat să depună un efort absolut nou pentru fiecare nou obiect studiat. El croiește un concept numai pe măsura unui singur obiect. Abia dacă mai putem spune că este concept, de vreme ce se aplică doar unui singur lucru. El nu operează prin combinarea unor idei găsite în comerț, cum ar fi unitatea și multiplicitatea ; dimpotrivă, el ne orientează spre o reprezentare unică, simplă. Odată formată această reprezentare, înțelegem foarte bine de ce o putem plasa în cadrele unitate, multiplicitate etc., mult prea largi pentru ea. În sfîrșit, filozofia astfel înțeleasă nu constă în a alege printre noțiuni și în a ține partea unei școli, ci în a merge în căutarea unei intuiții unice, de unde coborîm la fel de bine spre concepte diferite, pentru că ne-am situat deasupra vrăjbei dintre școli.

Că personalitatea este unitară, asta-i sigur : însă o asemenea afirmație nu-mi aduce nimic nou asupra naturii extraordinare a acestei unități care e persoana. Sînt gata să accept că eul nostru este multiplu ; însă trebuie să recunoaștem că această multiplicitate nu are nimic comun cu altele. Ceea ce contează cu

adevărat pentru filozofie este să știe *ce fel de* unitate, *ce fel de* multiplicitate, *ce fel de* realitate superioară unului și multiplului abstracți constituie unitatea multiplă a persoanei. N-o va ști decît dacă va surprinde intuiția simplă a eului prin eu. Atunci, în funcție de versantul ales spre a coborî de pe această culme, ea va ajunge la unitate ori la multiplicitate, ori la vreunul dintre conceptele prin intermediul cărora încercăm să definim viața dinamică a persoanei. Repetăm, însă, că nici un amestec al acestor concepte între ele nu ar da nimic asemănător persoanei care durează.

Puneți-mi în fața ochilor un con solid și văd cu ușurință cum se îngustează spre vîrf și tinde să se confunde cu un punct matematic, cum se mărește baza într-un cerc mereu crescător. Însă nici punctul, nici cercul, nici juxtapunerea celor două într-un plan nu-mi vor da nici cea mai mică idee despre un con. Tot așa stau lucrurile cu multiplicitatea și unitatea vieții psihologice, cu Zero și Infinitul spre care empirismul și raționalismul îndrumă personalitatea.

Așa cum vom arăta în altă parte, conceptele se prezintă de obicei în cupluri și reprezintă contrariile. Orice realitate concretă poate fi privită din cele două puncte de vedere opuse și, prin urmare, subsumate celor două concepte antagoniste. Degeaba vom încerca să împăcăm logic teza și antiteza, niciodată nu vom face un lucru cu ajutorul conceptelor și al punctelor de vedere. În multe cazuri însă, de la obiectul surprins prin intuiție vom trece fără trudă la conceptele contrare și, observînd cum ies din realitate teza și antiteza, vom înțelege îndată și felul în care se opun și se conciliază.

Pentru asta, este adevărat că trebuie să operăm o răsturnare în activitatea normală a gîndirii. De obicei, *a gîndi* constă în a merge

de la concepte la lucruri și nu de la lucruri la concepte. În sensul propriu al cuvîntului, „a cunoaște” o realitate înseamnă să luăm conceptele gata făcute, să le dozăm, să le combinăm, pînă ce obținem un echivalent practic al realului. Să nu uităm însă că activitatea normală a gîndirii este departe de a fi dezinteresată. În general, noi nu năzuim să cunoaștem de dragul de-a cunoaște, ci pentru a lua o hotărîre, pentru a trage un profit, în sfîrșit, pentru a ne satisface un interes. Cercetăm în ce măsură obiectul de cunoscut este *ceva* sau *altceva*, cărui gen îi aparține, ce fel de acțiune, de demers sau de atitudine ar trebui să ne sugereze. Diversele acțiuni și atitudini posibile sînt tot atîtea *direcții conceptuale* ale gîndirii, determinate odată pentru totdeauna; nu ne mai rămîne decît să le numărăm; tocmai în asta constă aplicarea conceptelor la lucruri. A potrivi un concept pe măsura unui obiect naște întrebările: ce putem face cu obiectul, ce poate face el pentru noi? Cînd lipim pe obiect eticheta unui concept, marcăm în termeni preciși genul de acțiune sau de atitudine pe care obiectul va trebui să ni le sugereze. Deci cunoașterea propriu-zisă este orientată într-o anumită direcție și privită dintr-un anumit punct de vedere. Ce-i drept, interesul nostru este deseori complex. Iată de ce ni se întîmplă să orientăm în mai multe direcții succesive cunoașterea aceluiași obiect și să diversificăm punctele de vedere asupra lui. În așa ceva constă, în înțelesul obișnuit al cuvintelor, o cunoaștere „largă” și „comprehensibilă” a obiectului: obiectul este redus nu la un concept unic, ci la mai multe concepte la care se presupune că „participă”. Cum participă la toate aceste concepte în același timp? Întrebarea respectivă nu contează în

practică și nici n-avem de ce să ne-o punem. În viața de toate zilele, sîntem pe deplin îndreptățiți să procedăm prin juxtapunere și dozare a conceptelor : de aici nu rezultă nici o dificultate filozofică, de vreme ce ne-am înțeles tacit să nu filozofăm. În filozofie, nu putem adopta acest *modus operandi*, nu mergem și de aici de la concept la lucru. Dacă vrem să cunoaștem în chip dezinteresat un obiect, să-l atingem în el însuși, este exclusă utilizarea unui mod de a cunoaște adaptat unui interes determinat, constînd, prin definiție, într-o imagine asupra obiectului luată din exterior. În caz contrar, abandonăm țelul urmărit, condamnăm filozofia la o veșnică ciorovăială între școli, instalăm contradicția în sînul obiectului și al metodei. Ori nu există filozofie și atunci orice cunoaștere a lucrurilor are o orientare practică, ori a filozofa implică situarea în obiectul însuși printr-un efort al intuiției.

Pentru a înțelege natura acestei intuiții, pentru a determina cu precizie unde sfîrșește intuiția și unde începe analiza, trebuie să revenim la cele spuse mai sus referitor la curgera duratei.

Analiza ajunge la concepte sau scheme avînd drept trăsătură esențială faptul că sînt imobile în timp ce le examinăm. Din întregul vieții interioare, am izolat această entitate psihologică numită senzație simplă. Atît timp cît o studiez, presupun că ea rămîne ceea ce este. Dacă aș descoperi vreo schimbare, aș spune că nu există o senzație unică, ci o succesiune de senzații ; fiecareia din senzațiile succesive îi voi recunoaște imuabilitatea, la început atribuită doar senzației de ansamblu. În orice caz, împingînd analiza suficient de departe, voi ajunge la elemente pe care le voi considera drept stabile. Numai și numai așa voi

găsi solidă bază de operații necesară științei pentru propria-i dezvoltare.

Totuși, nu există stare sufletească, oricât de simplă, care să nu se schimbe în fiecare clipă, de vreme ce nu există conștiință fără memorie, continuitate a unei stări fără adăugarea, la sentimentul din prezent, a amintirii momentelor trecute. Iată în ce constă durată. Durata interioară este viață continuă a memoriei prelungind trecutul pînă în prezent, fie că prezentul conține distinct imaginea din ce în ce mai mare a trecutului, fie că, prin continua schimbare a calității, trădează povara tot mai grea purtată cu noi pe măsură ce îmbătrînim. Fără supraviețuirea trecutului în prezent, nu ar exista durată, ci numai instantaneitate.

Dacă sînt învinuit că, prin simplul fapt că o analizez, desprind starea psihologică din durată, mă voi apăra spunînd că fiecare dintre aceste stări psihologice surprinse în analiza mea ocupă totuși un anumit timp. „Prin analiză, răspund eu, descompun viața interioară în stări și fiecare stare în parte este omogenă ; avînd în vedere că omogenitatea are loc într-un număr determinat de minute ori secunde, rezultă că starea psihologică elementară nu încetează să dureze, deși nu se schimbă”.

Însă cine nu vede că numărul determinat de minute și secunde atribuit stării psihologice elementare are exact valoarea unui indice menit să-mi aducă aminte că, socotită omogenă, ea e în realitate o stare care se schimbă și durează? Starea luată în ea însăși este o perpetuă devenire. Din devenire, am obținut o anumită medie a calității considerată invariabilă : astfel am constituit o stare imuabilă și, tocmai din această cauză, schematică. Pe de altă parte, dincolo de devenirea a ceva anume, am obținut devenirea în general, adică ceea ce

am numit eu *timpul* ocupat de starea respectivă. Privind mai de aproape, aș constata că timpul acesta abstract este, pentru mine, la fel de imobil ca starea localizată în el. N-ar putea să curgă decît printr-o continuă schimbare de calitate și, dacă nu are calitate, fiind doar un simplu teatru al schimbării, el devine un mediu imobil. Aș mai constata apoi că ipoteza timpului omogen este menită să înlesnească o comparație între diferitele durate concrete, să ne permită numărătoarea simultaneităților și să măsoare curgerea unei durate în raport cu o alta. În sfîrșit, aș înțelege că, punînd împreună reprezentarea unei stări psihologice elementare și indicația unui număr determinat de minute și secunde, mă rezum la a aminti că starea a fost desprinsă dintr-un eu care durează și la a delimita locul unde ar trebui repusă în mișcare pentru a o readuce, de la simpla schemă, la forma concretă avută la început. Însă, toate acestea le dau uitării, pentru că n-am ce face cu ele în timpul analizei.

Deci analiza operează asupra imobilului, în timp ce intuiția se situează în mobilitate sau, ceea ce revine la același lucru, în durată. Aici se află linia de demarcație foarte clară dintre intuiție și analiză. Recunoaștem realul, trăirea, concretul prin însăși variabilitatea lor. Recunoaștem elementul prin invariabilitatea lui. El este invariabil prin definiție, fiind doar o schemă, o recompunere simplificată, de multe ori un simbol și, în orice caz, o imagine luată asupra realității în curgere.

Este greșit să credem că am recompuie realul cu aceste scheme. Trebuie s-o repetăm : de la intuiție putem trece la analiză și nu de la analiză la intuiție.

Prin variabilitate, voi avea atîtea variații, calități, modificări cîte îmi voi dori, pentru că am

de-a face cu tot atâtea secvențe imobile, izolate prin analiză, din mobilitatea dată intuiției. Însă toate modificările asamblate nu vor produce nimic asemănător cu variabilitatea, pentru că ele nu erau părți, ci elemente, ceea ce înseamnă cu totul altceva.

Să luăm, de pildă, variabilitatea învecinată cu omogenitatea, mișcarea în spațiu. În cursul acestei mișcări, îmi pot imagina niște opriri posibile : le numesc poziții ale mobilului sau puncte prin care trece mobilul. Însă cu pozițiile, fie ele în număr infinit, nu voi avea mișcarea. Ele nu sînt părți ale mișcării ; sînt secvențe surprinse din ea, doar niște opriri presupuse, să zicem. În realitate, mobilul nu este niciodată în nici un punct ; cel mult putem spune că trece prin el. Însă trecerea, mai exact o mișcare, nu are nimic comun cu oprirea, adică cu imobilitatea. Nu este posibil să aplicăm o mișcare unei imobilități, deoarece ar coincide cu ea, și am ajunge la o contradicție. Punctele nu sînt *în* mișcare, ca niște părți ale ei, nici chiar *sub* mișcare, ca niște locuri ale mobilului. Ele sînt pur și simplu proiectate de noi îndărătul mișcării ca tot atâtea locuri pe unde ar fi mobilul, dacă s-ar opri ; prin ipoteză, însă, mobilul nu se oprește. La drept vorbind, acestea nu sînt poziții, ci supoziții, secvențe, punctele de vedere ale spiritului. Cum să construim un lucru numai cu niște puncte de vedere ?

Totuși, chiar asta facem de fiecare dată cînd reflectăm asupra mișcării și asupra timpului căruia mișcarea îi folosește ca reprezentare. Printr-o iluzie profund înrădăcinată în spirit și pentru că nu ne putem abține să nu considerăm analiza drept echivalentul intuiției, începem prin a atinge, în cursul mișcării, un anumit număr de opriri posibile sau de puncte

din care facem, de voie, de nevoie, niște părți ale mișcării. Incapabili să recompunem mișcarea cu aceste puncte, intercalăm alte puncte, crezînd că astfel cuprindem mai strîns mobilitatea din mișcare. Apoi, fiindcă mobilitatea nu poate fi prinsă, înlocuim numărul finit și constant de puncte printr-unul „crescător la infinit”. Astfel, prin mișcarea gîndirii urmărind la nesfîrșit adunarea unor noi puncte la cele deja existente, ne străduim în zadar să reproducem mișcarea reală și nedivizată a mobilului. În cele din urmă, spunem că mișcarea se compune din puncte, dar că mai implică trecerea confuză și misterioasă de la o poziție la poziția următoare. De parcă toată confuzia n-ar veni din presupunerea că imobilitatea este mai clară decît mobilitatea, iar oprirea anterioară mișcării! De parcă misterul n-ar veni din pretenția de a merge de la oprire spre mișcare pe calea compunerii, ceea ce este imposibil, pe cînd, în realitate, putem trece fără nici o dificultate de la mișcare la încetinire și imobilitate! Ați căutat semnificația poemului în forma literelor ce-l compun. Ați crezut că, luînd în considerare un număr din ce în ce mai mare de litere, veți prinde semnificația ce scapă mereu. În disperare de cauză, dacă ați văzut că degeaba umblați după o parte din sens în fiecare literă, ați presupus că fragmentul căutat din sensul misterios se fixează între literă și cea următoare. Însă, repet, literele nu sînt părți ale lucrului, ci elemente ale simbolului. Încă o dată, pozițiile mobilului nu sînt părți ale mișcării, ci puncte ale spațiului despre care se presupune că subîntind mișcarea. Spațiul imobil și vid, conceput doar și niciodată perceput, are tocmai valoarea unui simbol. Cum să fabricați o realitate prin simpla manevrare a unor simboluri?

Aici, simbolul răspunde unor obiceiuri înrădăcinate ale gândirii noastre. În mod normal, ne instalăm în imobilitate unde găsim un punct de sprijin pentru practică și susținem că recompunem mobilitatea cu ea. Astfel, nu obținem decît o imitație stîngace, o contrafacere a mișcării reale, însă, în viață, mult mai mult ne folosește imitația aceasta decît însăși intuiția lucrului. Or, spiritul are tendința irezistibilă de a considera că ideea folosită cel mai des este și cea mai clară. Iată de ce i se pare că imobilitatea este mai clară decît mobilitatea, că oprirea precede mișcarea.

De aici provin dificultățile ridicate de problema mișcării încă din Antichitatea timpurie. Ele se datorează pretenției de a merge de la spațiu la mișcare, de la traiectorie la traiect, de la pozițiile imobile la mobilitate și de a trece de la una la alta pe calea compunerii. De fapt, mișcarea este anterioară imobilității, iar între poziții și deplasare nu există raportul dintre parte și întreg, ci acela dintre diversitatea punctelor de vedere posibile și indivizibilitatea reală a obiectului.

Multe alte probleme s-au ivit din aceeași iluzie. Punctele imobile sînt față de mișcarea unui mobil ceea ce conceptele diferitelor calități sînt față de schimbarea calitativă a unui obiect. Conceptele variate în care se descompune o variație sînt tot atîtea viziuni stabile asupra instabilității realului. A gândi un obiect, în înțelesul obișnuit al cuvîntului „a gândi”, înseamnă a surprinde din mobilitatea lui una sau mai multe secvențe imobile. Pe scurt, înseamnă să ne întrebăm din cînd în cînd ce se-ntîmplă cu obiectul, ca să știm ce-avem de făcut cu el. Este un mod legitim de a proceda, atît timp cît ne referim la cunoașterea practică a realității. Cînd este astfel orientată către

practică, cunoașterea n-are decît să enumere atitudinile noastre față de lucru. Și invers. Iată funcția obișnuită a conceptelor gata făcute, aceste stații prin care punctăm parcursul devenirii. Însă dacă vrem să pătrundem cu ele pînă în natura intimă a lucrurilor, înseamnă că aplicăm mobilității realului o metodă făcută pentru a da niște puncte de vedere imobile asupra ei. Uităm că, atunci cînd metafizica este posibilă, ea nu poate fi decît o strădanie de a înfrînge înclinația naturală a gîndirii, pentru a se situa imediat, printr-o expansiune a spiritului, în lucrul studiat și, în sfîrșit, pentru a merge de la realitate la concepte și nu de la concepte la realitate. Mai este de mirare că filozofilor le scapă printre degete obiectul preocupărilor lor, așa cum pățesc și copiii, cînd vor să apuce fumul cu mîna? Din această cauză dăinuie o mulțime de certuri între școli, fiecare reproșînd celorlalte că au lăsat realul să-și ia zborul.

Dacă metafizica trebuie să acționeze prin intuiție, dacă intuiția are drept obiect mobilitatea duratei și dacă durata este de natură psihologică, atunci n-o să închidem cumva filozoful într-o exclusivă contemplare de sine? Oare filozofia nu va consta în a ne privi cum trăim, „așa cum un cioban ațipit privește apa curgînd”? A vorbi în asemenea termeni e totuna cu a ne întoarce la greșeala semnalată la început. Ar însemna să nesocotim natura singulară a duratei și, totodată, caracterul esențialmente activ al intuiției metafizice. Ar însemna să nu vedem că numai metoda prezentată aici ne permite să depășim în același timp idealismul și realismul, să afirmăm existența obiectelor inferioare și superioare nouă, deși interiorizate, într-un anumit sens, să le facem să coexiste fără dificultăți, să împră-

știem progresiv neclaritățile acumulate în jurul marilor probleme, din pricina analizei. Fără a studia aici diferitele aspecte, să arătăm doar în ce fel intuiția nu este un act unic, ci o serie nedeterminată de acte, toate de același gen, firește, însă fiecare dintr-o specie foarte deosebită, și în ce fel această diversitate de acte corespunde tuturor treptelor ființei.

Dacă încerc să *analizez* durata, adică s-o descompun în concepte gata făcute, sînt obligat, chiar prin natura conceptului și a analizei, să izolez din *durată în general* două viziuni opuse și apoi să pretind că o voi recompune cu ele. Această combinație nu va putea prezenta nici o diversitate de nivele, nici o varietate de forme : ea este sau nu este. Voi spune că există, pe de o parte, o *multiplicitate* a stărilor de conștiință succesive și, pe de altă parte, o *unitate* care le leagă. Durata va fi „sinteza” unității și a multiplicității și nu vedem cum o asemenea operație misterioasă ar prezenta nuanțe și grade. În ipoteză, nu există și nu poate exista decît o durată unică, cea în care conștiința acționează de obicei. Pentru a fixa ideile, să luăm durata sub aspectul simplu al unei mișcări efectuîndu-se în spațiu și să încercăm să transpunem în concepte mișcarea considerată drept reprezentativă pentru Timp. Vom avea, pe de o parte, numărul dorit de puncte ale traiectoriei și, pe de altă parte, o unitate abstractă ce le unește, așa cum un fir ține una lîngă alta perlele unui șirag. Odată stabilită drept posibilă, combinarea multiplicității abstracte și a unității abstracte este un fapt unic căruia nu-i vom descoperi nuanțele, după cum nici adunarea numerelor naturale, în aritmetică, nu permite așa ceva. În loc să ne prefacem că analizăm durata (de fapt, să facem o sinteză prin intermediul conceptelor), mai

bine ne instalăm în ea printr-un efort al intuiției și vom avea atunci sentimentul unei anumite *tensiuni* bine determinate ; pînă și determinarea însăși apare ca o alegere dintr-o infinitate de durate posibile. De-acum încolo, observăm atîtea durate cîte dorim, foarte diferite unele de altele, deși fiecare dintre ele, transformată în concepte, adică privită din exterior, din două puncte de vedere opuse, se reduce întotdeauna la aceeași combinație a multiplului și a unului, combinație imposibil de definit.

Să exprimăm aceeași idee cu mai multă precizie. Dacă voi considera durata ca o multiplicitate de momente legate unele de altele printr-o unitate traversîndu-le ca un fir, oricît de scurtă ar fi durata aleasă, aceste momente sînt în număr nelimitat. Oricît de învecinate ar fi punctele matematice între ele, vor exista mereu altele și așa mai departe. Privită pe latura multiplicității, durata se va preschimba într-o pulbere de momente, fără ca vreunul dintre ele să dureze, nefiind decît un instantaneu. Dacă iau în considerare unitatea ce leagă momentele între ele, nici ea nu va dura mai mult, de vreme ce, prin ipoteză, tot ce există schimbător și propriu-zis durabil în durată a fost pus pe seama multiplicității momentelor. Pe măsură ce voi pătrunde în adîncul acestei unicități, mi se va dezvălui ca un strat imobil al mișcării, ca un fel de esență atemporală a timpului : o voi numi veșnicie – veșnicie întru moarte, de vreme ce nu-i nimic altceva decît mișcarea golită de mobilitate, adică de ceea ce îi dădea viață. Examinînd cu atenție opiniile școlilor antagoniste cu privire la durată, am constata că se deosebesc numai prin faptul că atribuie o importanță capitală unuia sau celuilalt dintre cele două concepte. Unele se agață de punctul de vedere al

multiplului ; ele înalță la rangul de realitate concretă momentele distincte ale unui timp pe care l-au pulverizat, ca să spunem așa ; pentru că unitatea face din grăunte o pulbere, o consideră cu totul artificială. Dimpotrivă, celelalte școli instituie unitatea duratei ca realitate concretă. Ele se situează în veșnic (*dans l'éternel*). Cum veșnicia lor rămîne totuși abstractă fiindcă este goală, cum veșnicia unui concept exclude, prin ipoteză, conceptul opus, nu înțelegem în ce fel ar permite aceasta coexistența unei multiplicități nedeterminate de momente. În prima ipoteză, avem o lume suspendată în aer, care ar trebui să se sfîrșească și să reînceapă de la sine în fiecare clipă. În a doua, avem infinitul unei veșnicii abstracte și nu ne dăm seama de ce nu rămîne el învăluit în sine, cum de admite coexistența lucrurilor. În ambele cazuri, indiferent spre care metafizică ne orientăm, timpul apare din punct de vedere psihologic ca un amestec al celor două abstracții lipsite de grade și de nuanțe. Și într-un sistem și-n celălalt, nu există decît o durată unică luînd totul cu ea, ca un fluviu fără adîncime, fără maluri, curgînd cu o forță imposibil de precizat, într-o direcție necunoscută. Măcar de-ar fi un fluviu, dar el curge pentru că realitatea a căpătat acest preț de la cele două doctrine, profitînd de o neatenție a logicii lor. De cum își vin în fire, ele încremenesc curgerea fie într-o imensă întindere solidă, fie într-o infinitate de piscuri cristalizate, întotdeauna într-un *lucru* cuprins neapărat de imobilitatea unui *punct de vedere*.

Cu totul altceva se întîmplă dacă ne instalăm de la bun început, printr-un efort al intuiției, în curgerea concretă a duratei. Firește, într-o asemenea situație nu mai avem nici un motiv logic de a stabili durate multiple și

diverse. În cel mai rău caz, s-ar putea să nu existe altă durată decît a noastră, tot așa cum s-ar putea să nu existe pe lume altă culoare decît portocaliul, de pildă. Să spunem că o conștiință axată pe culoare ar simpatiza interior cu portocaliul în loc să-l perceapă exterior, s-ar simți prinsă între roșu și galben, poate chiar ar presimți, sub această ultimă culoare, un întreg spectru în care se prelungește firesc continuitatea mergînd de la roșu la galben. În mod asemănător, intuiția duratei noastre, departe de a ne lăsa suspendați în gol așa cum face analiza pură, ne pune în contact cu o întregă continuitate de durate. N-avem decît să ne înscriem în continuitatea acestora, fie în josul, fie în susul ei : în ambele cazuri, ne putem dilata la nesfîrșit printr-un efort din ce în ce mai intens, în ambele cazuri ne depășim pe noi înșine. În primul caz, ne îndreptăm către o durată din ce în ce mai împrăștiată. Zbaterile ei, mai rapide decît ale noastre, ne divizează senzația simplă și îi diluează calitatea în cantitate : la limită, am avea de-a face cu omogenul pur, cu *repetiția* pură, prin care vom defini materialitatea. Mergînd în cealaltă direcție, dăm peste o durată care se întinde, se comprimă, se intensifică din ce în ce mai mult : la limită, ar fi veșnicia. Dar nu o veșnicie conceptuală, adică o veșnicie întru moarte, ci o veșnicie întru viață. Veșnicia vie și, prin urmare, dinamică încă, unde propria noastră durată s-ar regăsi ca vibrațiile în lumină. Ea ar fi închegarea oricărei durate, așa cum materialitatea îi este împrăștierea. Intuiția se mișcă între cele două extreme, iar mișcarea ei este metafizica însăși.

*
* *

Nu se pune problema să parcurgem aici diferitele etape ale acestei mișcări. Însă după ce am făcut o prezentare generală a metodei și o primă aplicație a ei, poate că nu va fi inutil să formulăm în termeni cât mai preciși cu putință principiile ei de bază. Dintre propozițiile enunțate acum, majoritatea au fost parțial dovedite în lucrarea de față. Sperăm să le demonstrăm mai amplu când vom aborda alte probleme.

I. *Există o realitate exterioară, dată totuși imediat spiritului nostru.* În această privință, simțul comun are dreptate împotriva idealismului și realismului din filozofie.

II. Această realitate este mobilitate¹. Nu există *lucruri* făcute, ci numai lucruri pe cale de-a se face. *Stările* nu se mențin, ci se schimbă. Repausul este întotdeauna aparent sau, mai bine zis, relativ. Conștiința asupra propriei noastre persoane, în curgerea ei continuă, ne introduce în interiorul unei realități după modelul căreia trebuie să ni le reprezentăm pe toate celelalte. Deci, *orice realitate este tendință, dacă sîntem de acord să numim tendință o schimbare a direcției pe cale de a se naște.*

III. Căutînd puncte de sprijin solide, spiritul are drept funcție principală, în cursul unei vieți normale, să-și reprezinte *stările* și *lucrurile*. Din cînd în cînd, surprinde imagini aproape instantanee din mobilitatea nedivizată a realului. Astfel obține *senzații* și *idei*. Înlocuiește continuitatea cu discontinuitatea, mobilitatea cu stabilitatea, tendința în curs de schimbare cu

1. Încă o dată, prin aceasta nu îndepărtăm deloc substanța. Dimpotrivă, afirmăm persistența existențelor. Credem că ni le putem reprezenta cu ușurință. Cum de a putut fi comparată această doctrină cu aceea a lui Heraclit?

punctele fixe marcînd o direcție a schimbării și a tendinței. Înlocuirea respectivă este necesară simțului comun, limbajului, vieții practice și chiar, într-o anumită măsură încă nedeterminată (ne vom strădui s-o facem ulterior), științei pozitive. *Cînd își urmează înclinația naturală, inteligența operează pe de o parte cu percepții solide și, pe de altă parte, cu concepții stabile.* Punctul ei de plecare este imobilul, ea nu concepe și nu exprimă mișcarea decît în funcție de imobilitate. Se fixează în concepte gata făcute și se chinuie să prindă, ca într-o plasă, ceva din realitatea trecătoare. Desigur că n-o face pentru a dobîndi o cunoaștere interioară și metafizică a realului, ci pentru a se folosi de el. Fiecare concept (și fiecare senzație, de altfel) este o *problemă practică*, pusă realității de către activitatea noastră. Așa cum se cuvine în afaceri, realitatea îi va răspunde prin da sau nu. Însă ea lasă astfel să-i scape din real tocmai esențialul.

IV. Dificultățile inerente metafizicii, antinomiile ivite, contradicțiile la care ajunge, împărțirile în școli antagoniste și opozițiile ireductibile dintre sisteme rezultă în mare parte din faptul că aplicăm cunoașterii dezinteresate a realului niște procedee folosite de obicei în scopuri practice. Ele provin mai ales din aceea că ne instalăm în imobil pentru a pîndi mobilul în momentul trecerii, în loc să ne situăm în mișcare pentru a traversa cu ea pozițiile imobile. Ele sînt generate de pretenția de a reconstitui realitatea, care este tendință și, în consecință mobilitate, cu reprezentările și conceptele avînd drept funcție s-o imobilizeze. Cu opriri, oricît de numeroase ar fi ele, nu vom face niciodată mobilitatea; pe cînd dacă pornim de la mobilitate, putem stabili prin gîndire atîtea opriri cîte vrem noi. Altfel spus,

trebuie să înțelegem că *niște concepte fixe pot fi extrase de gândirea noastră din realitatea mobilă; însă nu există nici o modalitate de a reconstitui, prin fixitatea conceptelor, mobilitatea realului*. Totuși, dogmatismul, în calitate de constructor al sistemelor, a încercat mereu s-o reconstituie.

V. Avea să dea greș. Doctrinile sceptice, idealiste, criticiste, toate cele ce contestă spiritului puterea de a atinge un absolut nu fac altceva decât să constate neputința aceasta. Dacă nu izbutim să reconstituim realitatea vie cu concepte rigide și gata făcute, asta nu înseamnă că n-o putem surprinde în vreun fel. *Demonstrațiile realizate în legătură cu relativitatea cunoașterii sînt atinse de un viciu originar: la fel ca și dogmatismul pe care îl atacă, ele presupun că orice cunoaștere trebuie să plece în mod necesar de la concepte bine delimitate pentru a îmbrățișa cu ele realitatea în curgere.*

VI. Adevărul este însă că spiritul nostru poate urma calea inversă. Se poate instala în realitatea mobilă, să-i adopte direcția mereu schimbătoare și, în sfîrșit, s-o surprindă intuitiv. Pentru asta, trebuie să se forțeze, să inverseze sensul operației prin care gîndește în mod obișnuit, să interpreteze categoriile sau mai bine spus, să le topească fără încetare. Astfel, va ajunge la concepte fluide, capabile să urmeze realitatea prin toate meandrele ei, să adopte însăși mișcarea vieții interioare a lucrurilor. Numai așa se va constitui o filozofie progresivă, scutită de certurile dintre școli, capabilă să rezolve în mod firesc problemele pentru că va fi scăpat de termenii artificiali, aleși spre a le pune. *A filozoafa constă în a răsturna sensul obișnuit al activității gîndirii.*

VII. Această inversare nu a fost efectuată niciodată în mod sistematic ; însă o istorie aprofundată a gîndirii umane ar arăta că îi datorăm cele mai importante progrese din domeniul științei și tot ce este valabil în metafizică. Cea mai puternică metodă de investigare de care dispune spiritul uman, și anume analiza infinitezimală, s-a născut din inversarea respectivă¹. Matematica modernă este tocmai un efort de a înlocui ceea ce este *gata făcut* cu ceea ce *se face*, pentru a urmări generarea mărimilor, pentru a surprinde mișcarea nu din exterior și prin prisma urmărilor ei evidente, ci din interior și prin tendința ei de a se schimba, pentru a adopta continuitatea mobilă a desenului lucrurilor. Este adevărat că se limitează la desen, nefiind decît o știință a mărimilor. A ajuns la aplicațiile ei excepționale numai prin inventarea anumitor simboluri și, dacă intuiția se află la originea invenției, numai simbolul poate interveni în aplicație. Metafizica nu urmărește nici o aplicație ; de aceea, va putea și, de cele mai multe ori, va trebui să se abțină de la a transforma intuiția în simbol. Scutită de obligația de a ajunge la rezultate folositoare pe plan practic, ea își va mări la nesfîrșit domeniul investigațiilor. Ceea ce va fi pierdut din utilitate și rigoare în raport cu știința, va recupera prin însemnătate și întindere. Dacă matematica nu este decît știința mărimilor, dacă procedeele matematice nu se aplică decît unor cantități, să nu uităm că întotdeauna cantitatea este calitatea pe cale de a se naște : am putea spune că acesta este cazul limită. Este normal ca metafizica să adopte, spre a o extinde la toate calitățile, adică la realitate în general, ideea generatoare a matematicii. Nu se va îndrepta

1. Mai ales la Newton, în cercetarea *fluxiunilor*.

cîtuși de puțin spre matematica universală, o himeră a filozofiei moderne. Dimpotrivă, pe măsură ce va înainta pe drumul ei, va întâlni obiecte imposibil de tradus prin simboluri. Măcar va fi început prin a lua legătura cu mobilitatea și continuitatea realului acolo unde acest contact are utilizările cele mai surprinzătoare. Se va contempla într-o oglindă care reflectă, desigur, o imagine micșorată, dar și luminoasă a ei însăși. Va fi văzut cu o limpezime superioară ceea ce procedeele matematice împrumută de la realitatea concretă și va merge mai departe în direcția realității concrete și nu în cea a procedeelelor matematice. Moderînd ceea ce ar părea prea modest și, totodată, prea ambițios în formularea noastră, să spunem că *unul dintre obiectele metafizicii constă în a opera diferențieri și integrări calitative.*

VIII. Ceea ce ne-a făcut să pierdem din vedere obiectul în cauză și a înșelat chiar știința în legătură cu originea anumitor procedee folosite, este faptul că intuiția, odată surprinsă, trebuie să-și găsească un mod de exprimare și de aplicare conform obiceiurilor gândirii noastre. El trebuie să ne ofere, prin concepte bine delimitate, punctele de sprijin solide atît de necesare. Iată condiția pentru ceea ce numim rigoare, precizie și extindere nelimitată a unei metode generale la niște cazuri particulare. Or, extinderea și munca de perfecționare logică pot continua timp de mai multe secole, pe cînd actul generator al metodei nu durează decît o clipă. Iată de ce ni se întîmplă atît de des să luăm aparatul logic al științei drept știința însăși¹, uitînd intuiția de unde s-a

1. Asupra acestui punct și asupra mai multor probleme tratate în eseu de față, a se vedea interesantele articole ale d-lor Le Roy, Vincent și Wilbois apărute în *Revue de métaphysique et de morale.*

ivit restul¹. În uitarea acestei intuiții își are originea tot ce au spus filozofii și savanții însșiși cu privire la relativitatea cunoașterii științifice. *Relativă este cunoașterea simbolică prin concepte preexistente fiindcă merge de la nemișcat spre mișcare, și nu cunoașterea intuitivă, implicată în mișcare și îmbrățișînd însăși viața lucrurilor.* Intuiția aceasta atinge un absolut.

Deci știința și metafizica se întîlnesc în intuiție. O filozofie cu adevărat intuitivă ar împlini unirea atît de dorită a metafizicii cu știința. În timp ce ar constitui metafizica în știință pozitivă – adică progresivă și perfectibilă –, ea ar determina științele pozitive propriu-zise să devină conștiente de adevărata lor însemnătate, adesea superioară față de ceea ce își imaginează. Ar pune mai multă metafizică în știință și mai multă știință în metafizică. Ar avea drept rezultat să restabilească o continuitate între intuițiile obținute sporadic de către științele pozitive în cursul istoriei lor, doar prin lovituri de geniu.

IX. În general, filozofii antici au crezut că nu există două feluri diferite de a cunoaște

1. Așa cum explicam la începutul celui de-al doilea eseu (pp.27 și urm.) am șovăit mult timp în a folosi termenul „intuiție” ; cînd, în sfîrșit, ne-am hotărît s-o facem, prin acest cuvînt am desemnat funcția metafizică a gîndirii : în special cunoașterea intimă a spiritului prin spirit și, în subsidiar, cunoașterea prin spirit a ceea ce este esențial în materie. Desigur, inteligența este menită, înainte de orice, să mînuiască materia și, prin urmare, s-o cunoască, însă nu-i treaba ei să îi atingă esența. Aceasta e semnificația atribuită cuvîntului în prezent eseu (scris în 1902), mai ales în ultimele pagini. Din nevoia sporită de precizie, mai tîrziu am fost determinați să deosebim mai clar inteligența de intuiție și știința de metafizică (a se vedea mai sus pp.27-44 și 132-137). În general, schimbarea terminologiei nu prezintă un inconvenient grav, dacă de fiecare dată ne dăm osteneala să definim termenul în accepția lui particulară sau dacă pur și simplu contextul îi indică suficient de bine sensul.

fundamentul lucrurilor, că diferitele științe își au originea în metafizică. Nu asta a fost greșeala lor. Ea consta în a se inspira din credința, atât de firească spiritului uman, că variația nu face decît să exprime și să dezvolte niște invariabilități. De unde rezultă că Acțiunea era o Contemplare șubrețită, Durata – o imagine înșelătoare și mobilă a veșniciei imobile, iar Sufletul – o cădere a Ideii. Toată filozofia de la Platon la Plotin reprezintă dezvoltarea unui principiu pe care l-am formula astfel: „Mai mult există în imuabil decît în mișcare, iar de la stabil la instabil se trece printr-o simplă diminuare”. Or, adevărat este tocmai contrariul.

Știința modernă datează de cînd mobilitatea a fost înălțată la rangul de realitate independentă. Datează de cînd Galilei, rostogolind o bilă pe un plan înclinat, a luat hotărîrea fermă de a studia mișcarea de sus în jos, pentru ea însăși și în ea însăși, în loc să-i caute principiul în conceptele de *sus* și *jos*, două imobilități prin care Aristotel credea că explică suficient de bine mobilitatea. Și n-avem aici un fapt izolat în istoria științei. Apreciem că multe dintre marile descoperiri, măcar dintre cele ce au transformat științele pozitive sau au creat altele noi, au fost tot atîtea explorări făcute în durata pură. Cu cît realitatea atinsă era mai vie, cu atît explorarea a fost mai profundă.

Sonda aruncată spre fundul mării culege o masă fluidă și, prin uscarea la soare, din ea vor apărea cu repeziciune fire de nisip solide și discontinue. Așa și intuiția duratei, cînd stă în bătaia razelor intelectului, se prinde la fel de repede în concepte rigide, distincte, imobile. În mobilitatea vie a lucrurilor, intelectul se ocupă cu marcarea unor stații reale sau virtuale, notează niște plecări și niște sosiri; asta-i tot ce contează pentru gîndirea omului,

în activitatea ei normală. Însă filozofia ar trebui să fie un efort pentru a depăși condiția umană.

Savanții și-au oprit privirea asupra concepțelor cu care au jalonat drumul intuiției și au făcut-o cu deosebită plăcere. Cu cât examinau mai atent aceste resturi trecute la stadiul de simboluri, cu atât au atribuit un caracter simbolic oricărei științe¹. Cu cât credeau mai mult în caracterul simbolic al științei, cu atât îl realizau și-l accentuau. Nu după mult timp au ajuns ca, în știința pozitivă, să nu mai facă diferența între natural și artificial, între datele intuiției imediate și imensa muncă de analiză efectuată de intelect în jurul intuiției. Astfel, ei au deschis calea unei doctrine care afirmă relativitatea tuturor cunoștințelor noastre.

Însă și metafizica și-a adus contribuția ei.

Cum se poate ca maestrul filozofiei moderne să nu fi avut sentimentul continuității mobile a realului, avînd în vedere că ei au fost nu numai metafizicieni, ci și reformatori ai științei? Cum să nu se fi situat ei în ceea ce numim durata concretă? Au făcut-o într-o măsură mult mai mare decît au crezut și, în orice caz, mult mai mare decît au spus-o. Dacă ne străduim să unim printr-o linie continuă intuițiile în jurul cărora s-au organizat sistemele, descoperim, pe lîngă multe alte linii convergente sau divergente, o direcție bine determinată a gîndirii și

1. Pentru a completa cele expuse în nota precedentă, să spunem că am urmărit, încă din perioada în care scriam aceste rînduri, să restrîngem sensul cuvîntului „știință” și să numesc *științifică* în special cunoașterea materiei inerte prin inteligența pură. Cu toate acestea, cunoașterea vieții și a spiritului este științifică într-o mare măsură, – în măsura în care folosește aceleași metode de investigație ca în cunoașterea materiei inerte. Invers, cunoașterea materiei inerte va putea fi numită *filozofică* în măsura în care utilizează intuiția duratei pure, într-un moment decisiv al istoriei sale. A se vedea și nota de la p.173. la începutul eseului de față.

a sentimentului. Care anume este gîndirea latentă? Cum să exprimăm sentimentul? Să adoptăm încă o dată limbajul platonicienilor, renunțînd însă la sensul psihologic al cuvintelor: vom numi Idee o anumită *certitudine a înțelegerii lesnicioase*, iar Suflet o anumită *neliniște a vieții*. Vom spune că un cuvînt determină filozofia modernă să înalțe Sufletul mai presus de Idee. Prin aceasta, ea tinde, la fel ca știința modernă și chiar mai mult decît ea, să meargă în sens invers față de gîndirea antică.

Metafizica, la fel ca știința, a țesut în jurul vieții ei profunde un bogat vâl de simboluri, uitînd cîteodată că, dacă o știință are nevoie de simboluri în dezvoltarea sa analitică, principala rațiune de a fi a metafizicii este despărțirea de simboluri. Și aici, intelectul și-a continuat acțiunea de fixare, de divizare și de reconstruire. Este adevărat că a continuat-o sub o formă diferită. Fără a insista asupra unui punct ce ne-am propus să-l dezvoltăm în altă parte, să spunem totuși că intelectul, al cărui rol este acela de a opera asupra elementelor stabile, poate căuta stabilitatea fie în niște *relații*, fie în niște *lucruri*. Cînd lucrează asupra conceptelor de relație, el ajunge la simbolismul *științific*. Cînd operează asupra conceptelor legate de lucruri, ajunge la simbolismul *metafizic*. Și într-un caz, și-n celălalt, aranjamentul îi aparține. Ar fi bucuros să se știe independent. Decît să recunoască imediat cît datorează intuiției profunde a realității, preferă să vedem în opera lui doar o aranjare artificială a simbolurilor. Dacă am lua *întocmai* ceea ce spun metafizicienii și savanții, dacă ne-am opri la materialitatea a ceea ce fac ei, am putea crede că primii au săpat un tunel adînc sub realitate, că aceștia din urmă au construit un pod elegant deasupra ei, dar că fluviul mișcător al lucrurilor trece

printre cele două lucrări de artă fără să le atingă.

Unul dintre principalele artificii ale criticii kantiene este acela de a reține *ad litteram* cele spuse de metafizician și savant, de a împinge metafizica și știința pînă la limita extremă a simbolismului. De altfel, ele însele se îndreaptă spre această limită, de îndată ce intelectul revendică o independență plină de pericole. Odată contestate legăturile științei și ale metafizicii cu „intuiția intelectuală”, Kant arată cu ușurință că știința este relativă, iar metafizica artificială. Exacerbînd, și într-un caz, și-n celălalt, independența intelectului, degajînd metafizica și știința de „intuiția intelectuală” care le umplea, știința, cu relațiile ei, îi prezintă doar o peliculă a formei, iar metafizica îi arată, cu lucrurile ei, doar o peliculă a materiei. Mai este atunci de mirare că prima nu-i dezvăluie decît niște cadre încastrate în alte cadre, iar a doua, niște fantome fugind după fantome?

El a dat științei și metafizicii niște lovituri atît de puternice, încît nu și-au revenit încă din amețeață. Spiritul s-ar resemna bucuros să vadă în știință o cunoaștere relativă, iar în metafizică, o speculație golită de înțeles. Se pare că și astăzi critica lui Kant se aplică oricărei metafizici și oricărei științe. În realitate, ea se aplică mai ales filozofiei antice și formei – tot antice – deseori păstrate de moderni pentru gîndirea lor. Se îndreaptă împotriva unei metafizici ce pretinde că ne dă un sistem de lucruri *unic* și gata făcut, împotriva unei științe considerate un sistem de relații *unic*, în sfîrșit, împotriva unei științe și a unei metafizici prezentînd simplitatea arhitecturală a unui templu grec sau a teoriei platoniciene a Ideilor. Dacă metafizica pretinde că se bazează pe concepte intrate în posesia noastră înainte ca ea să

fi existat, dacă ea constă într-un aranjament ingenios al ideilor preexistente, utilizate de noi ca niște materiale de construcții pentru un edificiu, în sfârșit, dacă este altceva decît dilatarea constantă a spiritului, strădania mereu înnoită de a ne depăși ideile actuale și chiar logica noastră simplă, este evident că ea devine artificială ca toate operele intelectului pur. Când știința în întregul ei ține de analiză sau de reprezentare conceptuală; cînd experiența îi slujește doar ca verificare a „ideilor clare”; cînd – în loc să plece de la intuiții multiple, diverse inserate în mișcarea proprie a fiecărei realități, dar fără a se încadra unele în altele – se crede o imensă matematică, un sistem unic de relații capturînd totalitatea realului într-o plasă montată dinainte, ea devine o cunoaștere referitoare numai la intelectul uman. Să citim cu atenție *Critica rațiunii pure* și vom vedea că, pentru Kant, știința este un fel de *matematică universală*, iar metafizica, un *platonism* ușor modificat. La drept vorbind, visul unei matematici universale nu-i altceva decît o rămășiță a platonismului. Matematica universală reprezintă ceea ce devine lumea Ideilor cînd se presupune că Ideea constă într-o relație sau într-o lege și nu într-un lucru. Kant a luat drept realitate visul cîtorva filozofi moderni¹: mai mult chiar, a crezut că orice cunoaștere științifică era doar un fragment desprins din matematica universală sau, mai degrabă, o prefigurare a ei. Din acea clipă, principala sarcină a Criticii era aceea de a întemeia această matematică, adică de a determina ceea ce trebuie să fie inteligența și ceea ce trebuie să

1. Cu privire la acest subiect, a se vedea în *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), un articol foarte interesant al lui C. Rădulescu-Motru: *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*.

fie obiectul pentru ca o matematică neîntre-ruptă să le poată uni. Fiindcă intelectul organizează el însuși natura (numai dacă se presupune existența unei armonii prestabilite) și se regăsește în ea ca într-o oglindă, este absolut sigur că orice experiență intră astfel în cadrele rigide și deja constituite ale intelectului. De aici rezultă că știința este posibilă și îi datorează relativității toată eficacitatea sa. Tot de aici reiese și imposibilitatea metafizicii, de vreme ce ea nu va mai găsi nimic altceva de făcut decît să parodieze, asupra fantomei lucrurilor, activitatea de aranjare conceptuală pe care știința o continuă cu seriozitate asupra raporturilor. Pe scurt, *toată* Critica Rațiunii pure *ajunge să stabilească faptul că platonismul, ilegitim dacă Ideile sînt lucruri, devine legitim dacă ideile sînt niște raporturi. Așa cum își dorește și Platon, ideea gata făcută, odată adu-să din cer pe pămînt, este fundamentul comun al gîndirii și al naturii. Însă toată* Critica Rațiunii pure *se bazează și pe postulatul conform căruia gîndirea noastră este în stare doar să platonizeze, adică să toarne orice experiență posibilă în niște tipare preexistente.*

Aici este nodul problemei. Dacă, într-ade-văr, cunoașterea științifică este așa cum a dorit-o Kant, există o știință simplă, prefor-mulată și chiar preformată în natură, după cum credea Aristotel: cu această logică imanentă lucrurilor, marile descoperiri nu fac decît să ilumineze punct cu punct linia dinainte trasată, așa cum aprindem treptat, într-o seară de săr-bătoare, cordonul de becuțe, care desena deja contururile unui monument. Dacă, într-adevăr, cunoașterea metafizică este așa cum a dorit-o Kant, ea se limitează la egala posibilitate a celor două atitudini opuse ale spiritului în fața tuturor marilor probleme;

manifestările ei sînt tot atîtea opțiuni arbitrare, întotdeauna efemere, între două soluții formulate virtual de cînd lumea și pămîntul : ea trăiește din antinomii și moare tot din cauza lor. Adevărul este că nici știința modernă nu se remarcă prin simplitate unilaterală, nici metafizica modernă nu prezintă niște opoziții ireductibile.

Știința modernă nu este nici una, nici simplă. Ea se bazează – trebuie să recunosc – pe idei considerate, în cele din urmă, clare ; însă aceste idei, cînd sînt profunde, s-au lămurit treptat prin folosirea lor ; cea mai mare parte a luminozității și-o datorează luminii trimise, prin reflexie, de către faptele și aplicațiile la care au condus, claritatea unui concept nefiind altceva decît certitudinea dobîndită cu privire la utilizarea lui avantajoasă. La origine, unele dintre ele trebuie să fi părut obscure, greu de împăcat cu niște concepte deja recunoscute în știință, aproape absurde. Este totuna cu a spune că știința nu operează prin asamblarea simetrică a conceptelor, făcute să se îmbine cu precizie. Ideile profunde și fertile sînt tot atîtea luări de contact cu niște curente ale realității, nu numaidecît convergente. Într-adevăr, rotunjindu-și unghiurile prin frecare, conceptele în care se fixează ele ajung întotdeauna, de bine, de rău, să se adapteze împreună.

Pe de altă parte, metafizica modernă nu este alcătuită din soluții atît de radicale încît să ajungă la opoziții ireductibile. Firește, așa s-ar întîmpla dacă n-ar exista nici o modalitate de a accepta în același timp, pe același teren, teza și antiteza antinomiilor. Însă a filozofa constă tocmai în a se situa, printr-un efort al intuiției, înlăuntrul acestei realități concrete asupra căreia Critica aplică, din afară, cele două perspective opuse, teza și antiteza. Niciodată

nu-mi voi imagina în ce fel se întrepătrund albul și negrul, dacă n-am văzut cenușiul ; însă, de îndată ce am văzut cenușiul, înțeleg cu ușurință cum îl putem considera din dublul punct de vedere al negrului și al albului. Cînd doctrinele au un fundament intuitiv, ele scapă de critica lui Kant exact în măsura în care se bazează pe intuiție ; iar aceste doctrine reprezintă totul în metafizică, dacă nu luăm în considerare metafizica rigidă și moartă din niște teze, ci pe cea vie, a *filozofilor*. Desigur, divergențele dintre școli, adică, pe scurt, dintre grupurile de discipoli formate în jurul unor maestri, sînt ispititoare. Dar se prezintă ele la fel de categorice și între maestrii însiși ? Ceva domină aici diversitatea sistemelor. Repetăm, este ceva simplu și distinct, ca atunci cînd trimitem o sondă spre fundul aceluiași ocean, deși ea aduce la suprafață materii foarte diferite. De obicei, discipolii se ocupă tocmai de aceste materii : iată rolul analizei. Iar maestrul, pentru că formulează, dezvoltă, traduce în idei abstracte ceea ce crede, își devine propriul său discipol. Însă actul simplu, cel ce urnește analiza din loc și se ascunde în spatele ei, își are originea într-o cu totul altă facultate decît aceea de a analiza. Aceasta ar fi, chiar prin definiție, intuiția.

S-o spunem în chip de concluzie : facultatea respectivă nu are nimic misterios. Oricine a practicat cu succes compoziția literară, știe foarte bine că, după ce subiectul a fost studiat, documentele – adunate, toate notele – luate, pentru a aborda însăși activitatea de compunere, este nevoie de ceva în plus, de un efort adesea chinuitor, spre a se situa dintr-odată chiar în miezul subiectului. Este necesară căutarea în adîncime a unui impuls în voia căruia n-avem decît să ne lăsăm. Acest impuls,

odată primit, lansează spiritul pe calea unde regăsește și informațiile culese, și încă multe alte detalii ; el se desfășoară și se analizează el însuși în termeni a căror enumerare ar continua la nesfârșit ; cu cât înaintăm, cu atât descoperim mai mult ; niciodată nu vom ajunge să le spunem pe toate. Totuși, dacă ne întoarcem brusc spre impulsul pe care-l simțim în spatele nostru și încercăm să-l prindem, el se ascunde. Nu este un lucru, ci un îndemn la mișcare și, cu toate că poate fi extins la infinit, el este simplitatea însăși. Intuiția metafizică pare să fie ceva de același gen. Ceea ce corespunde aici notelor și documentelor din compoziția literară, este ansamblul observațiilor și al experiențelor reunite de știința pozitivă și, mai ales, de o anumită reflecție a spiritului asupra spiritului. Căci realitatea nu ne garantează obținerea unei intuiții, adică a unei simpatii spirituale cu ceea ce are ea launtric, dacă nu i-am câștigat încrederea printr-o familiarizare îndelungată cu manifestările ei superficiale. Nu se pune problema să asimilăm pur și simplu faptele remarcabile ; trebuie să acumulăm și să topim o cantitate enormă de asemenea fapte, pentru a putea fi siguri că, prin această fuziune, neutralizăm toate ideile preconceptuate și premature, pe care cercetătorii le-au pus involuntar la baza observațiilor lor. Numai așa se detașează materialitatea brută a faptelor cunoscute. Chiar în cazul simplu și privilegiat luat ca exemplu, chiar pentru contactul direct al eului cu eul, efortul definitiv al intuirii distincte ar fi imposibil celui ce nu va fi reunit un număr foarte mare de analize psihologice și nu le va fi comparat între ele. Maeștrii filozofiei moderne au asimilat tot materialul oferit de știința timpului lor. Cam de o jumătate de secol încoace, eclipsa parțială a metafizicii se

datorează imensei dificultăți resimțite de filozof în a lua contact cu o știință devenită prea dispersată. Însă intuiția metafizică, deși nu ajungem la ea decît cu ajutorul cunoștințelor materiale, este cu totul altceva decît rezumatul sau sinteza acestora. Se deosebește de ele așa cum impulsul motrice se deosebește de drumul parcurs de către un mobil, așa cum tensiunea resortului se deosebește de mișcările vizibile ale pendulului. În acest sens, metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienței ; totuși, ea s-ar putea defini ca o *experiență integrală*.

VII

Filozofia lui Claude Bernard

*Discurs rostit la ceremonia
Centenarului Claude Bernard,*

Collège de France, 30 decembrie 1913

Ceea ce filozofia îi datorează lui Claude Bernard este, înainte de orice, teoria metodei experimentale. Știința modernă și-a luat întotdeauna drept model experiența; fiindcă a început cu mecanica și astronomia, fiindcă nu a luat în considerare, din materie, decât ceea ce era general și învecinat cu matematica, timp îndelungat, ea nu a cerut experienței decât să-i ofere un punct de plecare pentru calculele sale și o sosire prin care să i le verifice. Științele de laborator datează din secolul al XIX-lea: ele urmăresc experiența prin toate hățșurile ei, fără a pierde vreodată contactul cu ea. În legătură cu aceste cercetări concrete, Claude Bernard va fi adus formularea metodei lor, așa cum a făcut odinioară Descartes, pentru științele abstracte ale materiei. În acest sens, *Introduction à la médecine expérimentale* (Introducere în medicina experimentală, *n. tr.*) – este pentru noi ceea ce *Discours de la méthode* a fost pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Și într-un caz, și-n celălalt, ne găsim în fața unui om genial, care a început prin a face mari descoperiri și s-a întrebat apoi cum anume trebuia să procedeze pentru a le face: demers aparent paradoxal și, totuși, singurul firesc. Modalitatea inversă de a acționa a fost încercată de mult mai multe ori, fără a fi reușit

vreodată. Numai de două ori în istoria științei moderne și pentru cele două forme principale luate de cunoașterea naturii, spiritul de invenție s-a răsfîrînt asupra lui însuși pentru a se analiza și pentru a determina astfel condițiile generale ale descoperirii științifice. Această fericită îmbinare de spontaneitate și reflecție, de știință și filozofie s-a produs de fiecare dată în Franța.

În *Introducere*, Claude Bernard a căutat în permanență să ne arate în ce fel faptul și ideea colaborează în cercetarea experimentală. Faptul, observat cu sau fără claritate, sugerează ideea unei explicații ; savantul cere experienței să-i confirme această idee ; însă pe toată durata experienței, el trebuie să fie pregătit să-și abandoneze ipoteza ori s-o remodeleze după fapte. Prin urmare, cercetarea științifică este un dialog între spirit și natură. Natura ne stîrnește curiozitatea ; îi punem întrebări ; replicile ei dau conversației o turnură imprevizibilă, provocînd noi întrebări cărora natura le răspunde prin sugerarea altor idei și așa mai departe. Cînd Claude Bernard descrie această metodă, cînd dă exemple și amintește aplicațiile făcute, tot ceea ce ne prezintă ni se pare atît de simplu și de normal, încît abia dacă mai era nevoie să ne spună : ni se pare că am știut dintotdeauna. Tot așa portretul pictat de un mare artist ne poate da impresia că am cunoscut modelul.

Totuși, nici în ziua de azi, metoda lui Claude Bernard nu este întotdeauna înțeleasă și practică așa cum ar trebui să fie. Au trecut cincizeci de ani peste opera lui ; niciodată n-am încetat s-o citim și s-o admirăm : am tras din ea toate învățămintele pe care le cuprinde ?

Unul dintre rezultatele cele mai clare ale analizei ar trebui să fie următorul : ne învață că nu există vreo diferență între o observație bine

făcută și o generalizare întemeiată. De prea multe ori ne imaginăm că experiența este menită să ne aducă niște fapte brute : punînd stăpînire pe aceste fapte, apropiindu-le unele de altele, inteligența s-ar ridica astfel la legi din ce în ce mai înalte. Deci, generalizarea ar fi o funcție, iar observarea ar fi o alta. Nimic mai fals decît acest fel de a concepe munca de sinteză, nimic mai periculos pentru știință și filozofie. El a condus la convingerea că există interesul științific de a asambla niște fapte din simplă plăcere, de a le nota alene sau chiar cu pasivitate, așteptînd venirea unui spirit capabil să le domine și să le supună unor legi. Ca și cum observația științifică n-ar fi întotdeauna un răspuns la o întrebare, precisă ori confuză ! Ca și cum observațiile pasiv notate una după alta ar fi altceva decît niște răspunsuri descusute la niște întrebări puse la voia întîmplării ! Ca și cum munca de generalizare ar consta în a descoperi, prea tîrziu, un sens plauzibil al acestui discurs incoerent ! Adevărul este că discursul trebuie să aibă imediat un sens sau nu-l va avea niciodată. Semnificația lui se va putea schimba pe măsură ce vom aprofunda faptele, însă mai întîi trebuie să existe o semnificație. A generaliza nu înseamnă a utiliza faptele deja adunate, notate pentru nu știu ce activitate de condensare : sinteza este cu totul altceva. Nu-i atît o operație specială, cît o anumită forță a gîndirii, capacitatea de a pătrunde înlăuntrul unui fapt pe care-l credem semnificativ și unde vom găsi explicația unui număr nedeterminat de fapte. Într-un cuvînt, spiritul de sinteză este doar o putere superioară a spiritului de analiză.

Această concepție asupra activității de cercetare științifică reduce simțitor distanța dintre maestru și ucenic. Ea nu ne mai permite să

deosebim două categorii de cercetători, dintre care unii ar fi doar niște muncitori necalificați, pe cînd ceilalți ar avea drept obligație să inventeze. Invenția trebuie să existe pretutindeni, pînă și-n cea mai umilă cercetare a unui fapt, și-n experiența cea mai simplă. Acolo unde nu există strădanie personală, chiar originală, nu există nici măcar un început de știință. Aceasta este marea învățatură care se desprinde din opera lui Claude Bernard.

Din punctul de vedere al filozofului, ea mai conține ceva în plus : o anumită concepție asupra adevărului și, în consecință, o filozofie.

Cînd vorbesc despre filozofia lui Claude Bernard nu mă refer la acea metafizică a vieții descoperită, chipurile, în scrierile sale, destul de străină gîndirii lui. La drept vorbind, s-a discutat mult despre ea. Unii, invocînd pasajele unde Claude Bernard critică ipoteza unui „principiu vital”, au pretins că, în viață, el nu vede nimic mai mult decît un ansamblu de fenomene fizice și chimice. Ceilalți – cînd se referă la „ideea organizatoare și creatoare” determinînd, după părerea autorului, fenomenele vitale – vor negreșit ca el să fi făcut distincția radicală între materie vie și materie brută, atribuind astfel vieții o cauză independentă. În sfîrșit, după alți cîtiva, Claude Bernard ar fi oscilat între cele două concepții sau ar fi plecat de la prima pentru a ajunge progresiv la a doua. Recitiți cu atenție opera maestrului : cred că nu veți găsi nici o atare afirmație, nici o atare negație, nici o atare contradicție. Firește, Claude Bernard s-a ridicat de multe ori împotriva ipotezei conform căreia ar exista „un principiu vital” ; însă acolo unde o face, țintește cu precizie vitalismul superficial al medicilor și al fiziologilor, care afirmau existența, la ființa vie, a unei forțe capabile să

lupte împotriva forțelor fizice și să le contracareze acțiunea. În general, la timpul respectiv, se credea că aceeași cauză, acționând în aceleași condiții asupra aceleiași ființe vii, nu producea întotdeauna același efect. Se spunea că trebuie pus la socoteală caracterul schimbător al vieții. Însuși Magendie, deși a contribuit atât de mult la transformarea fiziologiei într-o știință, credea încă într-o anumită indeterminare a fenomenului vital. Celor ce susțin așa ceva, Claude Bernard le răspunde că faptele fiziologice sînt supuse unui determinism inflexibil, la fel de riguros ca acela al faptelor fizice și chimice : chiar printre operațiile efectuate în organismul animal, nu există nici una care să nu se explice într-o bună zi prin fizică și chimie. Iată ce era de spus despre principiul vital. Să ne ocupăm acum de ideea organizatoare și creatoare. Descoperim că, pretutindeni unde este vorba despre ea, Claude Bernard îi înfruntă pe cei ce ar refuza să vadă în fiziologie o știință specială, distinctă de fizică și chimie. După părerea lui, calitățile sau, mai degrabă, aptitudinile spiritului necesare unui fiziolog nu sînt identice cu cele cerute unui chimist sau unui fizician. Cine nu are simțul organizării, adică al coordonării speciale de la părți la întreg, coordonare caracteristică fenomenului vital, nu poate fi un fiziolog. Într-o ființă vie, lucrurile se petrec ca și cum ar interveni o anumită „idee”, astfel încît să dea socoteală de ordinea în care se grupează elementele. De altfel, această idee nu este o forță, ci un principiu de explicare : dacă ea ar acționa efectiv, dacă ar putea cît de cît să contracareze jocul forțelor fizice și chimice, atunci nu ar mai exista fiziologie experimentală. Nu numai că fiziologul trebuie să ia în considerare această idee organizatoare în

studierea fenomenelor vieții : el trebuie să-și amintească, după Claude Bernard, că faptele de care se ocupă au drept loc de desfășurare un organism deja construit, iar construirea organismului respectiv sau, cum spune el, „crearea” lui, este o operație de un ordin total diferit. Desigur, insistînd asupra distincției foarte clar stabilite de Claude Bernard între construcția mașinii și deconstrucția sau uzura ei, între mașină și ceea ce se petrece în ea, am sfîrși prin a restaura sub o altă formă vitalismul combătut de el ; însă el n-a făcut-o și a preferat să nu se pronunțe asupra naturii vieții, așa cum nu s-a pronunțat asupra constituirii materiei ; el menține astfel problema raportului dintre cele două. La drept vorbind, fie că atacă ipoteza „principiului vital”, fie că recurge la „ideea directoare”, în ambele cazuri el este preocupat în exclusivitate să determine condițiile fiziologiei experimentale. El caută să definească nu atît viața, cît știința vieții. El apără fiziologia și de cei ce cred că faptul fiziologic trece prea repede ca să poată fi supus experimentării, și de cei ce îl consideră accesibil pentru experiențele noastre, deși nu deosebesc aceste experiențe de cele din fizică și chimie. Primilor le răspunde că faptul fiziologic este dominat de un determinism absolut și că fiziologia este, prin urmare, o știință riguroasă ; celorlalți le răspunde că fiziologia își are propriile legi și metode, diferite de cele din fizică și chimie și că fiziologia este, în consecință, o știință independentă.

Dacă Claude Bernard nu ne-a dat și nu a vrut să ne dea o metafizică a vieții, din ansamblul operei sale se desprinde o filozofie generală a cărei influență va fi, probabil, mult mai durabilă și mai profundă decît aceea a oricărei teorii particulare.

Timp îndelungat, filozofii au luat realitatea drept un tot sistematic, drept un mare edificiu pe care l-am putea reconstrui, în cel mai rău caz, prin gândire, doar cu resursele raționamentului, deși trebuie să recurgem, de fapt, la ajutorul observației și al experienței. Deci natura ar fi un ansamblu de legi cuprinse una în alta, în funcție de principiile logicii umane ; iar aceste legi ar fi gata făcute, în interiorul lucrurilor ; efortul științific ar consta în a le detașa, dînd la o parte, unul cîte unul, faptele de la suprafață, așa cum scoatem la lumină un monument egiptean înlăturînd cu lopata nisipul deșertului. Întreaga operă a lui Claude Bernard se împotrivesște acestei concepții asupra faptelor și a legilor. Cu mult înainte ca filozofii să fi insistat asupra aspectelor convenționale și simbolice din știința umană, el a observat și a măsurat distanța dintre logica omului și cea a naturii. După părerea lui, dacă niciodată nu vom fi prea prudenți în verificarea unei ipoteze, niciodată nu vom fi pus suficientă îndrăzneală pentru a o inventa. Ceea ce ni se pare nouă absurd nu este neapărat și pentru natură : să facem experiența și, dacă ipoteza se verifică, va trebui să devină inteligibilă și clară pe măsură ce faptele ne vor constrînge să ne familiarizăm cu ea. Să ne amintim totuși că o idee, oricît de maleabilă o vom fi făcut, nu va avea niciodată flexibilitatea lucrurilor. Să fim gata s-o abandonăm în favoarea alteia, mai apropiată de experiență. „Ideile, spune Claude Bernard, nu sînt decît niște instrumente intelectuale cu ajutorul cărora pătrundem în fenomene ; trebuie să le schimbăm după ce și-au îndeplinit rolul, așa cum înlocuim un bisturiu tocit după o întrebuințare îndelungată.” Și adăuga : „Încrederea prea mare în raționament, conducîndu-l pe fiziolog la o falsă

simplificare a lucrurilor, ține de absența unui sentiment al complexității fenomenelor naturale.” Mai spunea : „Cînd facem o teorie generală în științele noastre, putem fi absolut siguri că toate aceste teorii sînt false. Ele nu sînt decît niște adevăruri parțiale și provizorii, la fel de folositoare ca treptele pe care ne bazăm pentru a înainta în investigație.”

Revenea asupra acestui aspect cînd vorbea de propriile lui teorii : „Mai tîrziu, ele vor fi înlocuite cu altele, reprezentînd un stadiu mai avansat al problemei și așa mai departe. Teoriile sînt ca niște nivele succesive pe care le depășește știința, lărgindu-și orizontul.”

Nimic mai semnificativ decît începutul unuia dintre ultimele paragrafe din *Introduction à la médecine expérimentale* : „Unul dintre cele mai mari obstacole întîlnite în desfășurarea generală și liberă a cunoștințelor umane este tendința care împinge diferitele cunoștințe să se individualizeze în sisteme... Sistemele tind să înrobească spiritul uman... Este necesar să înlăturăm piedicile puse de sistemele filozofice și științifice... Filozofia și știința nu trebuie să fie sistematice.”

Filozofia nu trebuie să fie sistematică ! Pe vremea cînd scria Claude Bernard, acesta era un paradox. Pe atunci, fie pentru a justifica existența filozofiei, fie pentru a o desființa, se făcea simțită tendința de a identifica spiritul filozofic cu spiritul de sistem.

Totuși, adevărul este de partea lui Claude Bernard și ne vom convinge din ce în ce mai mult, pe măsură ce se va dezvolta efectiv o filozofie capabilă să urmărească realitatea concretă prin toate meandrele ei. Și atunci nu vom mai asista la o succesiune de doctrine, fiecare dintre ele, demnă sau nu de luat în seamă, afirmînd că ar conține totalitatea lucrurilor în formule explicative simple. Vom

avea o filozofie unică, înălțându-se treptat alături de știință. Toți cei ce gândesc, vor contribui la progresul ei. Nu vom mai spune : „Natura este una și vom căuta, printre ideile deja intrate în posesia noastră, pe acelea în care o vom putea insera.” Vom spune : „Natura este ceea ce este și cum inteligența noastră, făcând parte din natură, este mai puțin vastă decît ea, este îndoielnic faptul că vreuna din ideile noastre actuale ar fi suficient de largă pentru a o îmbrățișa. Să ne străduim a ne lărgi gândirea ; intelectul nostru să trudească din greu ; dacă este nevoie, să spargem cadrele gândirii noastre ; însă nu trebuie s-avem pretenția de a îngusta realitatea pe măsura ideilor noastre, ci ideile n-au decît să se modeleze, mărindu-se, după realitate.” Iată ce vom spune și ce vom încerca să facem. Înaintînd din ce în ce mai departe pe calea pe care ne-am angajat, va trebui să ne amintim întotdeauna că Claude Bernard a contribuit la deschiderea ei. Iată de ce niciodată nu vom fi destul de recunoscători pentru ceea ce a făcut. Iată de ce salutăm în el, pe lîngă fiziologul de geniu și unul dintre cei mai mari experimenteratori ai tuturor timpurilor, pe filozoful care va fi fost unul dintre maeștrii gândirii contemporane.

VIII

Despre pragmatismul lui William James

Adevăr și realitate¹

Cum să vorbim despre pragmatism după ce a făcut-o deja William James? Ce am mai putea spune noi fără a fi fost spus deja, și încă mult mai bine, în cartea surprinzătoare și fermecătoare a cărei traducere fidelă o avem acum? Ne-am abține să luăm cuvântul dacă gândirea lui James n-ar fi de cele mai multe ori diminuată, deformată, falsificată prin interpretările ce i se dau. Circulă tot felul de idei, riscînd să se plaseze între cititor și carte, să răspîndească o confuzie artificială în jurul unei opere, care este însăși claritatea.

Am înțelege greu pragmatismul lui James, dacă n-am începe prin a modifica ideea pe care ne-o facem asupra realității în general. Vorbim despre „lume” și „cosmos”; după originea lor, aceste cuvinte desemnează ceva simplu sau măcar bine compus. Spunem „universul”, iar cuvîntul ne face să ne gîndim la posibila unificare a lucrurilor. Putem fi spiritualiști, materialști, panteiști, așa după cum putem fi la fel de bine indiferenți față de filozofie și mulțumiți cu simțul comun: întotdeauna ne imaginăm că ar exista unul sau mai multe principii simple, prin intermediul cărora s-ar

1. Eseul a fost scris pentru a servi drept prefață la lucrarea lui William James despre pragmatism, tradusă de E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

explica ansamblul lucrurilor materiale și morale.

Toate acestea se întîmplă pentru că inteligența noastră este dornică de simplitate. Ea își drămuiește eforturile și vrea ca natura să se fi rînduit în așa fel încît să ne ceară, spre a fi gîndită, volumul de muncă cel mai mic cu putință. Deci, ea își ia numai elementele sau principiile necesare pentru a recompune cu ele seria nesfîrșită a obiectelor și a evenimentelor.

În loc să reconstruim lucrurile la modul ideal, spre satisfacția deosebită a rațiunii noastre, dacă ne-am limita pur și simplu la ceea ce ne oferă experiența, am gîndi și ne-am exprima cu totul altfel. În timp ce inteligența, cu obiceiurile ei legate de economisire, își reprezintă efectele ca fiind strict proporționale cu cauzele lor, natura risipitoare pune în cauză mult mai mult decît se cere pentru producerea efectului. Pe cînd lozinca noastră este „*Exact atît cît ne trebuie*”, cea a naturii este „*Mai mult decît ne trebuie*” – mai mult dintr-asta, mai mult dintr-aia, mai mult din toate. Așa cum o vede James, realitatea este redundantă și supraabundentă. Între această realitate și aceea reconstruită de către filozofi, cred că el a stabilit același raport ca între viața de zi cu zi și aceea reprezentată seara, pe scenă, de către actori. La teatru, fiecare spune numai ce are de spus și face numai ce are de făcut; există scene bine decupate; piesa are un început, un mijloc și un sfîrșit; și totul este distribuit cu cea mai mare zgîrcenie din lume în vederea unui deznodămînt fericit sau tragic. Însă, în viață, se spun o mulțime de lucruri nefolositoare și se fac nenumărate gesturi inutile; nu există deloc situații clare; nimic nu se petrece așa simplu, deplin, frumos cum ne-am dori; scenele se subminează una pe alta; lucrurile

nici nu încep, nici nu sfîrșesc ; nu există deznodămînt satisfăcător pe de-a-ntregul, nici un gest absolut decisiv, nici unul din acele cuvinte impresionante care te urmăresc : toate efectele sînt ratate. Aceasta este viața omească. Fără îndoială, tot astfel este, în ochii lui James, realitatea în general.

Bineînțeles, experiența noastră nu este incoerentă. În timp ce ne prezintă lucruri și fapte, ea ne arată niște asemănări între lucruri și niște raporturi dintre fapte : după William James, relațiile sînt la fel de reale și pot fi observate la fel de direct ca lucrurile și faptele înseși. Însă relațiile sînt instabile, iar lucrurile fluide. Spre deosebire de el, filozofii compun un univers uscat cu ajutorul unor elemente bine decupate, bine aranjate, unde fiecare parte nu este legată numai de o altă parte, așa cum ne spune experiența, ci și de întreg, așa cum ar vrea rațiunea.

„Pluralismul” lui William James nu înseamnă altceva. Antichitatea și-a reprezentat o lume închisă, nestrămutată, finită ; este o ipoteză răs-punzînd anumitor exigențe ale rațiunii noastre. Modernii se gîndesc mai degrabă la infinit ; este o altă ipoteză, corespunzătoare altor nevoi ale rațiunii. Din punctul de vedere unde se plasează James, cel al experienței pure sau cel al „empirismului radical”, realitatea nu se dovedește a fi nici finită, nici infinită, ci nedefinită. Ea curge, fără ca noi să putem spune dacă o face într-o direcție unică, dacă este vorba întotdeauna și pretutindeni despre același rîu.

Rațiunea noastră este acum nemulțumită. Nu prea se simte în largul ei într-o lume unde nu-și regăsește, ca într-o oglindă, propria imagine. Și, fără nici o urmă de îndoială, însemnătatea rațiunii umane este micșorată. Dar

cît de mult va spori importanța omului însuși – a omului întreg, plămădit deopotrivă din voință, sensibilitate și inteligență!

Într-adevăr, universul conceput de rațiune depășește la infinit experiența umană, specific rațiunii fiind faptul că prelungește datele experienței, le extinde pe calea generalizării și, în sfîrșit, ne face să concepem mult mai multe lucruri decît vom observa vreodată. Într-un asemenea univers, omul nu face mare lucru și ocupă puțin loc: ceea ce îi permite inteligenței, îi interzice voinței. Și, mai ales atribuindu-i gândirii puterea de a cuprinde totul, este obligat să-și reprezinte totul în termenii gândirii; aspirațiilor, dorințelor, elanurilor, el nu poate să le ceară lămuriri asupra unei lumi unde tot ce-i este accesibil, este dinainte considerat ca fiind traductibil în idei pure. Sensibilitatea nu i-ar putea lumina inteligența din care a făcut lumina însăși.

Majoritatea filozofilor ne limitează experiența pe latura sentimentului și a voinței, în timp ce o prelungesc la nesfîrșit pe latura gândirii. James ne cere să nu anexăm experienței prea multe ipoteze și nici să nu trunchiem ceea ce are ea solid. Putem fi siguri numai de ceea ce ne dă experiența; însă trebuie s-o acceptăm integral. Sentimentele noastre fac parte din ea în aceeași măsură ca percepțiile și, prin urmare, în aceeași măsură ca „lucrul”. În concepția lui William James, omul întreg contează.

El are chiar o mare importanță într-o lume care nu-l mai strivește cu imensitatea ei. A stîrnit mirare importanța atribuită de James, într-una din cărțile sale¹, ciudatei teorii a lui Fechner conform căreia Pămîntul era o ființă

1. *A Pluralistic Universe*, London, 1909. Tradusă în franceză, în „Bibliothèque de Philosophie scientifique” sub titlul de *Philosophie de l'expérience*.

independentă, înzestrată cu un suflet divin. Poate că vedea în ea un mijloc comod de a simboliza – poate chiar de a-și exprima – propriul gînd. Lucrurile și faptele din care ni se compune experiența constituie pentru noi o lume *umană*¹, firește, legată de altele, însă atît de îndepărtată de ele și atît de aproape de noi încît, în practică, trebuie s-o considerăm suficientă omului și suficientă sieși. Cu aceste lucruri și evenimente, noi ne unim – noi, adică tot ceea ce avem cunoștință că sîntem, tot ceea ce simțim. Sentimentele puternice tulburînd sufletul în anumite momente privilegiate sînt forțe la fel de reale ca acelea studiate de fiziician; nu le creează omul, așa cum nu creează căldura și lumina. După James, ne scaldăm într-o atmosferă traversată de mari curenți spirituale. Dacă mulți dintre noi li se opun, alții se lasă purtați de ele. Unele suflete se deschid cu totul către inspirația binefăcătoare. Acelea sînt sufletele mistice. Știm cu cîtă simpatie le-a studiat James. Cînd i-a apărut cartea despre *L'expérience religieuse*, mulți au văzut în ea doar o serie de descrieri pline de viață și de analize foarte pătrunzătoare – o psihologie a sentimentului religios, după cum spuneau ei. Cît se înșelau asupra gîndirii autorului! Adevărul este că James se apleca asupra sufletului mistic așa cum ne aplecăm noi în afară, într-o zi de primăvară, pentru a simți mîngîierea vîntului, sau ca atunci cînd ne aflăm la malul mării și urmărim cu privirea bărcile și pînzele lor umflate spre a vedea dincotro bate vîntul. Sufletele cuprinse de elan

1. Cu foarte multă ingeniozitate, dl. André Chaumeix a semnalat niște asemănări între personalitatea lui James și cea a lui Socrate (*Revue des deux mondes*, 15 octombrie 1910). Preocuparea de a-l determina pe om să cerceteze lucrurile umane are ea însăși ceva socratic.

religios sînt cu adevărat înălțate și exaltate (*transportées*): cum să nu ne facă ele să surprindem pe viu, ca într-o experiență științifică, forța care le înalță și le exaltă? Aici găsim, cu siguranță, originea, ideea generatoare a „pragmatismului” lui William James. Pentru noi, acele adevăruri demne de a fi cunoscute, sînt pentru el niște adevăruri simțite și trăite înainte de a fi fost gîndite¹.

Dintotdeauna s-a spus că există adevăruri ținînd în egală măsură de sentiment și de rațiune; și dintotdeauna s-a spus că, alături de adevărurile pe care le găsim gata făcute, mai există și altele pe cale de a se face cu ajutorul nostru, dependente în mare parte de voința noastră. Însă trebuie să remarcăm că, la James, această idee capătă o forță și o semnificație cu totul noi. Grație concepției asupra realității afirmate de filozof, ideea se dezvoltă într-o teorie generală a adevărului.

Ce este o judecată adevărată? Numim adevărată afirmația concordantă cu realitatea. În ce constă această concordanță? Ne place să vedem în ea ceva ca asemănarea între portret și model: afirmația adevărată *ar copia* realitatea. Să ne gîndim totuși: vom vedea că numai în cazuri rare, excepționale, această definiție a adevărului își găsește aplicații. Ceea ce este real, este un anumit fapt determinat săvîrșindu-se într-un anumit punct din spațiu și timp, este ceva singular, schimbător. Dimpotrivă, afirmațiile noastre, în majoritatea lor, sînt generale și implică o anumită stabilitate a obiectului lor.

1. În frumosul studiu consacrat lui William James (*Revue de métaphysique et de morale*, noiembrie 1910), dl. Emile Boutroux a pus în evidență sensul cu totul special al verbului englezesc *to experience*, „care vrea să spună nu a constata cu răceală un lucru petrecut în afara noastră, ci a simți în noi înșine, a trăi noi înșine cutare sau cutare modalitate de a fi...”

Să luăm un adevăr apropiat, pe cît posibil, de experiență, cum ar fi de pildă : „Căldura dilată corpurile”. A cui copie ar putea el să fie ? Într-un anumit sens, este posibil să copiem dilatarea unui corp determinat în niște momente determinate, prin fotografierea diverselor faze. Metaforic măcar, pot să spun că afirmația „această bară de fier se dilată” este copia a ceea ce se întîmplă cînd asist la dilatarea unei bare de fier. Însă un adevăr aplicat tuturor corpurilor, fără să fie neapărat legat de un corp văzut de mine, nu copie nimic, nu reproduce nimic. Noi vrem totuși ca el să copie ceva și întotdeauna filozofia a căutat să ne mulțumească asupra acestui punct. Pentru filozofii antici, exista, dincolo de timp și spațiu, o lume unde se aflau de-o veșnicie toate adevărurile posibile : pentru ei, afirmațiile oamenilor erau cu atît mai adevărate, cu cît copiau mai fidel aceste adevăruri eterne. Modernii au făcut să coboare adevărul din cer pe pămînt, dar văd tot ceva preexistent afirmațiilor noastre. Adevărul ar fi ascuns în lucruri și-n fapte : știința s-ar duce să-l caute, l-ar scoate din ascunzătoare și l-ar aduce la lumina zilei. O afirmație de felul „căldura dilată corpurile” ar fi o lege ; legea guvernează faptele și tronează, dacă nu deasupra lor, cel puțin în mijlocul lor ; experiența noastră o conține, iar noi n-avem decît s-o extragem. Chiar o filozofie precum cea a lui Kant, conform căreia orice adevăr științific trebuie să fie relativ la spiritul uman, consideră afirmațiile adevărate ca fiind date dinainte în experiența umană : după ce această experiență este organizată de gîndirea umană în general, toată activitatea științei ar consta în a străpunge învelișul rezistent al faptelor în interiorul cărora s-a fixat adevărul ca miezul înlăuntru unei nuci.

O asemenea concepție asupra adevărului este firească și pentru spirit, și pentru filozofie, fiindcă este normal să ne reprezentăm realitatea ca un întreg perfect coerent și sistematizat, susținut de o armatură logică. Armatura ar fi însuși adevărul ; știința n-ar face decît să-l regăsească. Însă experiența pură și simplă nu ne spune nimic de genul ăsta, iar James se limitează la experiență. Experiența ne prezintă un flux de fenomene : dacă o anumită afirmație referitoare la unul dintre ele ne permite să le stăpânim pe cele următoare sau măcar să le prevedem, vom spune că această afirmație este adevărată. O propoziție de genul „căldura dilată corpurile”, propoziție sugerată de imaginea dilatării unui anumit corp, ne face să prevedem în ce fel se vor comporta celelalte corpuri în prezența căldurii. Ea ne ajută să trecem de la o experiență veche la niște experiențe noi ; este ca un fir conducător, nimic mai mult. Realitatea curge ; noi curgem cu ea ; numim adevărată orice afirmație care, călăuzindu-ne prin mijlocul realității dinamice, ne-o expune și ne plasează în cele mai bune condiții pentru a acționa.

Se vede diferența dintre această concepție despre adevăr și cea tradițională. De obicei, definim adevăratul (*le vrai*) prin conformitatea lui cu ceea ce există deja ; James îl definește prin relația cu ceea ce nu există încă. După William James, adevăratul nu copie ceva ce a fost sau este : el anunță ceea ce va fi sau, mai degrabă, ne pregătește acțiunea asupra a ceea ce va fi. Filozofia are înclinația naturală de a dori ca adevărul să privească în urmă : pentru James, el privește înainte.

Mai precis, pentru celelalte doctrine, adevărul este ceva anterior actului bine determinat prin care omul îl formulează pentru prima oară.

Omul l-a văzut primul, însă el aștepta, așa cum America îl aștepta pe Cristofor Columb. Ceva îl ascundea tuturor privirilor și, ca să spunem așa, îl acoperea ; omul l-a descoperit. – Cu totul alta este concepția lui William James. El nu tăgăduiește că realitatea, în mare parte, dacă nu în totalitate, este independentă de ceea ce spunem sau gîndim noi despre ea ; însă adevărul, legat numai de ceea ce afirmăm noi despre realitate, i se pare creat prin afirmația noastră. Inventăm adevărul pentru a utiliza realitatea, așa cum creăm dispozitivele mecanice pentru a utiliza forțele naturii. Cred că am putea surprinde esența concepției pragmatiste asupra adevărului printr-o formulă ca aceasta : *în timp ce pentru celelalte doctrine adevărul nou este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenție*¹.

Nu rezultă de aici că adevărul este arbitrar. O invenție mecanică nu contează decît prin utilitatea ei practică. Tot astfel, pentru a fi adevărată, o afirmație trebuie să ne sporească autoritatea asupra lucrurilor. Ea este, totodată, creația unui anumit spirit individual și nu preexista efortului acestui spirit mai mult decît preexista fonograful lui Edison, de exemplu. Firește, inventatorul fonografului a fost nevoit să studieze proprietățile sunetului, care este o realitate. Însă invenția s-a adăugat acestei realități ca un lucru absolut nou : poate nu s-ar fi produs niciodată, dacă n-ar fi existat. Astfel, pentru a fi viabil, un adevăr trebuie să-și aibă rădăcinile înfipte în realități ; însă realitățile sînt doar terenul pe care crește acest adevăr, iar

1. Nu sînt sigur ca James să fi folosit cuvîntul „invenție”, nici să fi comparat explicit adevărul teoretic cu un dispozitiv mecanic ; cred, totuși, că această apropiere se potrivește cu spiritul doctrinei și că ne poate ajuta să înțelegem pragmatismul.

alte flori ar fi putut la fel de bine să crească acolo dacă vîntul ar fi adus alte semințe.

Conform pragmatismului, adevărul s-a făcut puțin cîte puțin, datorită eforturilor individuale ale unui mare număr de inventatori. Dacă n-ar fi existat acești inventatori și ar fi fost alții în locul lor, am fi avut un *corpus* de adevăruri cu totul diferit. Evident, realitatea a rămas (aproape) ceea ce este ; însă cu totul altele ar fi fost căile trasate de noi, pentru a circula pe acolo în bune condiții. Aici nu este vorba numai despre adevărurile științifice. Nu putem construi o frază, iar astăzi nu mai putem rosti nici măcar un cuvînt, fără a accepta anumite ipoteze create de înaintașii noștri, care ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sînt. Cînd spun : „creionul tocmai mi-a căzut sub masă”, nu enunț un fapt legat de experiență, căci vîzul și pipăitul îmi arată pur și simplu că mîna s-a deschis și a lăsat să-i scape ceea ce ținea. Cînd unui copil mic, legat de scaun, îi cade jucăria din mîna, el nu-și imaginează, probabil, că obiectul respectiv continuă să existe ; mai degrabă, el nu are ideea clară a unui „obiect”, adică a ceva care durează, invariabil și independent, în mijlocul diversității și a mobilității aparențelor trecătoare. Cine a crezut pentru prima oară în invariabilitate și în independență a făcut o ipoteză : ori de cîte ori folosim un substantiv, ori de cîte ori vorbim, noi adoptăm, de obicei, tocmai această ipoteză. Cu totul alta ne-ar fi fost gramatica, cu totul altele ar fi fost articulațiile gîndirii, dacă omenirea, în cursul evoluției sale, ar fi preferat să adopte ipoteze de alt gen.

În mare parte, structura spiritului este propria noastră operă sau măcar opera cîtorva dintre noi. Deși n-a fost explicit exprimată, aceasta ni se pare teza cea mai importantă a

pragmatismului. Prin ea, pragmatismul continuă kantianismul. Kant spusese că adevărul depinde de structura generală a spiritului uman. Pragmatismul adaugă sau măcar sugerează că structura spiritului uman este efectul liberei inițiative a unui anumit număr de spirite individuale.

Încă o dată, asta nu înseamnă că adevărul depinde de fiecare dintre noi : tot atîta ar fi să credem că fiecare dintre noi ar fi putut inventa fonograful. Aflăm numai că, dintre diferitele feluri de adevăr, nici adevărul științific, nici adevărul simțului comun și, în general, nici adevărul de ordin intelectual nu se apropie de obiect pînă la a coincide cu el. Orice adevăr este o cale trasată prin mijlocul realității ; însă printre aceste căi există unele cărora le-am fi dat o direcție cu totul diferită, dacă atenția ne-ar fi fost îndreptată într-un sens diferit sau dacă am fi urmărit un alt fel de utilitate ; dimpotrivă, există căi a căror direcție este marcată de realitatea însăși : am putea spune că există unele corespunzătoare anumitor curente ale realității. Firește, într-o anumită măsură, acestea depind tot de noi, căci sîntem liberi să rezistăm curentului ori să-l urmărim și, chiar dacă îl urmărim, îl putem devia în diverse feluri, fiind în același timp asociați și supuși forței lui. Nu este mai puțin adevărat că aceste curente nu sînt create de către noi ; ele fac parte integrantă din realitate. Astfel, pragmatismul ajunge să inverseze ordinea în care obișnuim să punem diferitele varietăți ale adevărului. În afara celor ce traduc niște senzații brute, adevărurile legate de sentiment și-ar înfige rădăcinile cel mai adînc în realitate. Dacă sîntem de acord că orice adevăr este o invenție, pentru a rămîne fideli gîndirii lui William James, va trebui să stabilim, poate,

între adevărurile legate de sentiment și cele științifice același gen de diferență ca între un vapor cu pînze și un vapor cu aburi, de pildă ; și unul, și celălalt sînt invenții ale omului. În cazul celui dintîi, artificiu ocupă un loc neînsemnat ; el ia direcția vîntului și face vizibilă forța naturală utilizată. Dimpotrivă, în cazul celui de-al doilea, mecanismul artificial este cel mai important ; el domină forța pusă în joc și-i atribuie o direcție aleasă de noi înșine.

Definiția adevărului dată de James și concepția lui asupra realității se potrivesc perfect. Dacă realitatea nu este acest univers economic și sistematic pe care și-l reprezintă logica noastră, dacă ea nu este susținută printr-o armatură de intelectualitate, adevărul de ordin intelectual e o invenție a omului avînd drept efect utilizarea realității, în loc să ne introducă în ea. Și dacă realitatea nu formează un ansamblu, dacă este multiplă și mobilă, făcută din curenți care se întrepătrund, adevărul născut dintr-un contact cu un asemenea curent – adevăr simțit înainte de a fi fost conceput – este mai capabil decît adevărul doar gîndit să surprindă și să înmagazineze înșăși realitatea.

În sfîrșit, o critică a pragmatismului ar trebui să se ocupe mai întîi de această teorie a realității. I s-ar putea aduce niște obiecții și noi înșine am avea unele rezerve în privința ei : totuși, nimeni nu-i va contesta profunzimea și originalitatea. După ce îi va fi examinat îndeaproape concepția asupra adevărului care i se alătură, nimeni nu-i va tăgădui elevația morală. S-a spus că pragmatismul lui James nu era decît o formă a scepticismului, că deprecia adevărul, că îl subordona utilității materiale, că descuraja cercetarea științifică dezinteresată. Nimănu-i n-are să-i treacă prin minte o

asemenea interpretare dacă îi va citi opera cu atenție. Și ea îi va surprinde profund pe cei ce au avut fericirea de a cunoaște omul. Nimeni n-a iubit adevărul cu mai multă ardoare decît el. Nimeni nu l-a căutat cu mai multă pasiune. O imensă neliniște îl domina ; din știință în știință, de la anatomie și fiziologie la psihologie, de la psihologie la filozofie, el mergea încordat asupra marilor probleme, nepăsător față de rest, uitîndu-se pe sine. A observat, a experimentat, a meditat o viață întreagă. Și, ca și cum n-ar fi făcut destul, mai și visa : și-n somnul de pe urmă, visa experiențe extraordinare și eforturi supraomenești, prin care ar fi putut continua, pînă dincolo de moarte, să lucreze cu noi spre binele științei, pentru slăvirea adevărului.

IX

Viața și opera lui Ravaisson ¹

Jean-Gaspard-Felix Laché Ravaisson s-a născut la data de 23 octombrie 1813, la Namur, oraș francez la vremea respectivă, reședință a departamentului Sambre-et-Meuse. Tatăl său, casier-plătitor în acest oraș, era originar din sud; Ravaisson este numele unei mici proprietăți situate prin apropiere de Caylus, nu departe de Montauban. Copilul avea un an când familia s-a văzut forțată de evenimentele din 1814 să părăsească orașul Namur. Nu după mult timp, avea să-și piardă tatăl. Prima perioadă a educației i-a fost supravegheată de către mama sa și de unchiul din partea mamei, Gaspard Theodore Mollien, al cărui nume avea să și-l ia mai târziu. Într-o scrisoare din 1821, Mollien scrie despre nepotul său, pe atunci în vîrstă de opt ani: „Felix este un matematician desăvîrșit, un specialist în civilizația antică, un

-
1. Această însemnare despre „La vie et les oeuvres de M. Felix Ravaisson-Mollien” apărut în *Comptes rendus de l'Academie des Sciences morales et politiques*, 1904, vol.I, p.686, după ce a fost citită la Academie de către autor, care îi succeda lui Ravaisson. Ea a fost reeditată ca introducere la Felix Ravaisson, *Testament et fragments*, volum publicat în 1932 de către Ch. Devivaise. Dl. Jacques Chevalier, membru al Comitetului de publicare al colecției în care apărea volumul, precedase însemnarea prin aceste cuvinte: „Autorul se gîndise mai întîi să facă unele retușuri. Apoi s-a decis să publice aceste pagini așa cum sînt, deși i s-a reproșat că-l bergsonifică pe Ravaisson. Însă, după părerea domnului Bergson, poate că era singura modalitate de a lămuri subiectul, prelungindu-l.”

istoric, în sfîrșit, totul ¹». Deja i se dezvăluia o calitate intelectuală căreia aveau să i se alătore multe altele : ușurința de a învăța.

Și-a făcut studiile la Colegiul Rollin. Ne-ar fi plăcut să-l urmărim de la o clasă la alta, însă arhivele Colegiului n-au păstrat nimic din acea perioadă.

Listele premiaților ne arată, totodată, că tînărul Ravaisson a intrat în clasa a VI-a în 1825, că a părăsit colegiul în 1832 și că, pe toată perioada studiilor a fost un elev strălucitor. A cîștigat mai multe premii la concursul general și, mai ales, în 1832, premiul de onoare în filozofie. Profesorul său de filozofie a fost Dl. Poret, un maestru distins, discipol al filozofilor scoțieni. A tradus cîteva din lucrările lor și, pentru că era foarte apreciat de Dl. Cousin, acesta l-a luat ca suplinitor la Sorbona. Dl. Ravaisson a rămas întotdeauna foarte legat de maestrul său. Am putut citi, păstrate cu pioșenie de familia d-lui Poret, cîteva disertații scrise de elevul Ravaisson pentru orele de filozofie ²; la Sorbona, am găsit disertația despre „metoda în filozofie”, premiată în 1832. Sînt lucrările unui școlar silitor și inteligent care a urmărit un curs bine făcut. Cei ce ar căuta marca d-lui Ravaisson și primele semne ale unei vocații filozofice pe cale de a

1. Acest detaliu, împreună cu multe altele, au fost extrase din însemnarea foarte interesantă, citită de Dl. Louis Leger la Academie des Inscriptions et Belles Lettres, la data de 14 iunie 1901.

Anumite informații biografice le-am obținut prin amabilitatea celor doi fii ai d-lui Ravaisson. Dl. Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecar la biblioteca Mazarin și dl. Charles Ravaisson-Mollien, custode-adjunct la Muzeul Luvru.

2. Această comunicare și multe detalii biografice interesante le datorăm celor doi nepoți ai d-lui Poret, ei înșiși profesori ai universității, domnii Henri și Marcel Bernes.

se naște, ar fi oarecum dezamăgiți. Toate ne îndeamnă să credem că tânărul Ravaisson a terminat colegiul fără a avea o preferință hotărâtă pentru filozofie, fără a-și fi dat seama cu precizie încotro se îndrepta. Academia i-a arătat calea.

Ordonanța regală din 26 octombrie 1832 tocmai reînființa Academia de Științe morale și politice. La propunerea d-lui Cousin, Academia stabilise drept materie pentru concurs *Metafizica* lui Aristotel : „Concurenții, spunea programul, vor trebui să dovedească o bună cunoaștere a lucrării printr-o analiză de mare întindere, să-i schițeze planul și istoria, să-i semnaleze influența asupra sistemelor ulterioare, să cerceteze și să discute erorile și părțile ei de adevăr, să extragă ideile menținute pînă astăzi și pe cele folosite pentru filozofia secolului nostru”.

Ravaisson s-a decis să concureze, probabil, la îndemnul fostului său profesor de filozofie. Știm în ce fel concursul, primul organizat de Academie după reconstituirea ei, a dat rezultate excepționale, știm cum au fost prezentate nouă memorii, dintre care trei au fost considerate superioare (deși aproape toate aveau unele merite), cum Academia i-a decernat premiul d-lui Ravaisson și a cerut ministrului să creeze fondurile necesare unui premiu suplimentar pentru filozoful Michelet de Berlin, cum dl. Ravaisson l-a refăcut, l-a extins, l-a aprofundat și a dat o carte admirabilă. Din *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, primul volum a apărut în 1837, iar cel de-al doilea, nouă ani mai târziu. Mai erau anunțate încă două volume, însă ele n-au mai apărut niciodată ; chiar și așa, lucrarea este o prezentare completă a metafizicii lui Aristotel și a influenței exercitate asupra filozofiei grecești.

Aristotel, geniul sistematic prin excelență, nu a edificat un sistem. El operează mai degrabă prin analiza conceptelor decît prin sinteză. Metoda lui constă în a lua ideile înmagazinate în limbaj, în a le îndrepta sau în a le reînnoi, în a le încadra într-o definiție, în a le delimita sfera și conținutul în funcție de articulațiile lor naturale, în a le împinge dezvoltarea cît mai departe cu putință. Rareori efectuează această dezvoltare dintr-odată : va reveni de mai multe ori, în tratate diferite, asupra aceluiași subiect, urmînd din nou același drum, înaintînd întotdeauna cîte puțin. Care sînt elementele implicate în gîndire sau în existență ? Ce sînt materia, forma, cauzalitatea, timpul, mișcarea ? În toate aceste puncte și încă în alte o sută, el a răscolit pămîntul ; de la fiecare punct pleacă o galerie subterană mereu prelungită, procedînd la fel ca inginerul care ar săpa un tunel imens prin atacul simultan asupra mai multor puncte. Desigur, ne dăm seama că toate măsurile au fost luate și calculele au fost efectuate în așa fel încît punctele să se unească ; însă joncțiunea nu se face întotdeauna : deseori, avem impresia că între două puncte se află cîteva lopeți de nisip și că, după aceea ele se vor atinge. Cînd colo, dăm peste stîncă și tuf. Dl. Ravaisson nu s-a oprit în fața nici unui obstacol. Metafizica prezentată la sfîrșitul primului volum este doctrina lui Aristotel unificată și reorganizată. Ne-o prezintă într-o limbă creată special pentru ea, unde fluiditatea imaginilor lasă să transpară ideea nudă, unde abstracțiile prind viață și trăiesc așa cum au trăit în gîndirea lui Aristotel. S-a putut contesta exactitatea materială a anumitor traduceri de-ale sale ; au apărut îndoieli în legătură cu unele dintre interpretări ; mai ales, s-a pus întrebarea dacă rolul

istoricului era acela de a merge cu unificarea doctrinei mai departe decît a vrut s-o facă maestrul și dacă, ajustînd piesele atît de bine și strîngînd atît de tare angrenajul, nu cumva risca să le deformeze. Nu este mai puțin adevărat că spiritul nostru cere această unificare, că cineva trebuia să încerce s-o facă și că, după dl. Ravaisson, nimeni n-a mai îndrăznit să reînnoiască tentativa.

Al doilea volum al lucrării *Essai...* este și mai îndrăzneț. Comparînd doctrina lui Aristotel cu gîndirea greacă în general, dl. Ravaisson caută să detașeze însuși sufletul aristotelismului.

Mai întîi, filozofia greacă, spune el, a explicat toate lucrurile printr-un element material: apa, aerul, focul sau vreo materie nedefinită. Cum la început inteligența umană era dominată de senzație, ea nu a cunoscut decît intuiția sensibilă și materialitatea lucrurilor. Apoi, pitagoreicii și platonicienii au arătat insuficiența explicațiilor bazate numai pe materie și au luat drept principii Numerele și Ideile. Însă progresul a fost mai degrabă aparent decît real. Cu numerele pitagoreice și cu ideile platoniciene sîntem în abstracție și, oricît de savantă ar fi manipularea acestor elemente, rămînem în abstract. Inteligența, încîntată de simplificarea adusă în studierea lucrurilor prin gruparea lor sub niște idei generale, își imaginează, firește, că pătrunde prin ele pînă la substanța însăși din care sînt făcute lucrurile. Pe măsură ce înaintează în seria generalităților, are impresia că se ridică mai sus pe scara realităților. Însă ceea ce ia drept o spiritualitate mai elevată nu-i decît rarefierea accentuată a aerului ce-l respiră. Ea nu-și dă seama că, atunci cînd o idee este generală, ea devine abstractă și vidă, iar din abstracție în abstracție, din generalitate

în generalitate, ne îndreptăm către neantul pur. Tot atîta ar fi fost să ne limităm la datele simțurilor, fiindcă ele ne-ar oferi doar o parte a realității ; în schimb, ne-ar menține pe terenul solid al realului. O cu totul altă cale trebuie urmată. Ea ar consta în prelungirea viziunii ochiului printr-o viziune a spiritului. Fără a părăsi domeniul intuiției, adică al lucrurilor reale, individuale, concrete, ar însemna să căutăm o intuiție intelectuală sub intuiția sensibilă. Printr-un intens efort de viziune mentală, am străpunge învelișul material al lucrurilor și am citi formula, invizibilă ochiului, desfășurată și manifestată de materialitatea lor. Atunci ar apărea unitatea care leagă ființele unele de altele și vedem cum, de la materia brută la plantă, de la plantă la animal, de la animal la om, unitatea unei gîndiri se condensează în propria-i substanță pînă ce, din concentrare în concentrare, ajungem la gîndirea divină, iar aceasta din urmă gîndește toate lucrurile gîndindu-se pe sine. Iată doctrina lui Aristotel. Iată disciplina intelectuală ale cărei regulă și pildă le-a dat el. În acest sens, Aristotel este fondatorul metafizicii și inițiatorul unei anumite metode de a gîndi, adică al filozofiei înseși.

Importantă idee ! Desigur, din punct de vedere istoric, am putea contesta unele dezvoltări aduse de autor. Cîteodată, dl. Ravaisson îl privește pe Aristotel din perspectiva alexandrinilor, de altfel puternic impregnați de aristotelism. Poate că a supralicitat – pînă la a o transforma într-o opoziție radicală – diferența superficială, ca să nu spunem formală, dintre Platon și Aristotel. Dacă dl. Ravaisson ar fi dat dreptate, în această privință, istoricilor filozofiei, am fi pierdut, cu siguranță, partea cea mai originală și cea mai profundă a doctrinei sale. Opoziția dintre Platon și Aristotel ține de o

distincție făcută de-a lungul întregii sale vieți, cea între o metodă filozofică considerată definitivă și o simplă imitație a celei dintîi. Ideea pe care o pune la baza aristotelismului i-a inspirat majoritatea cugetărilor. De-a lungul întregii sale opere răsună afirmația potrivit căreia, în loc să-și dilueze gîndirea în universal, filozoful trebuie să și-o concentreze asupra individualului.

Să luăm, de exemplu, toate nuanțele curcubeului : cele ale violetului, ale albastrului, ale verdelui, ale galbenului și ale roșului. Nu credem că vom trăda ideea călăuzitoare a dl. Ravaisson spunînd că ar exista două modalități de a determina ceea ce au ele în comun și, prin urmare, de a filozofa asupra lor. Prima ar consta pur și simplu în a spune că sînt niște culori. Ideea de culoare, ideea abstractă și generală, devine astfel unitatea la care se reduce diversitatea nuanțelor. Însă ideea generală de culoare o obținem numai prin ștergerea din roșu a ceea ce este roșu, din verde a ceea ce este verde ; o putem defini numai dacă spunem că ea nu reprezintă nici roșul, nici albastrul, nici verdele ; este o afirmație făcută din negații, o formă circumscriind vidul. La atît se limitează filozoful rămas în abstract. El are impresia că se îndreaptă spre unificarea lucrurilor pe calea generalizării crescînde ; lumina scotea în evidență diferențele dintre nuanțe ; el operează prin stingerea treptată a luminii și sfîrșește prin a le cufunda într-o întunecime comună. Cu totul alta este metoda adevăratei unificări. Ea ar consta, aici, în a lua miile de nuanțe ale albastrului, ale violetului, ale verdelui, ale galbenului, ale roșului și, făcîndu-le să treacă printr-o lentilă convergentă, în a le aduce într-un singur punct. Și atunci ar apărea, în toată strălucirea, lumina albă, pură : în primul

caz, observam nuanțele dispersiei sale, iar în cel de-al doilea, ea cuprindea, în unitatea-i nedivizată, diversitatea infinită a razelor multicolore. Tot atunci s-ar revela, pînă în fiecare nuanță luată separat, ceea ce ochiul nu a remarcat de la început, lumina albă de care ține și ea, iluminarea comună de unde își trage propria ei colorație. După dl. Ravaisson, iată ce fel de viziune trebuie să cerem metafizicii. În ochii adevăratului filozof, din contemplarea unei marmure antice va putea izbucni mai mult adevăr concentrat decît se găsește, în stare difuză, într-un întreg tratat de filozofie. Obiectul metafizicii este acela de a surprinde în existențele individuale și de a urmări pînă la sursa de unde provine raza deosebită care, dăruind fiecăreia dintre existențe propria-i nuanță, o leagă astfel de lumina universală.

Cum, în ce moment, sub influența cui s-a format în spiritul lui Ravaisson filozofia ale cărei contururi inițiale le avem aici? N-am găsit nici un indiciu în memoriul premiat de Academia dumneavoastră, al cărui manuscris este depus la arhivele aceleiași instituții. De altfel, între memoriul manuscris și lucrarea publicată există o asemenea distanță, o asemenea diferență de fond și de formă, încît cu greu am putea crede că aparține aceluiași autor. În manuscris, *Metafizica* lui Aristotel este analizată simplu, carte cu carte; nu se pune problema reconstruirii sistemului. În lucrarea publicată, vechea analiză, remaniată de altfel, nu pare să fi fost păstrată decît pentru a asigura o fundație edificiului – reconstituit, de data asta – al filozofiei aristotelice. În manuscris, Aristotel și Platon aproape se confundă. Autorul apreciază că trebuie să le recunoaștem și lui Platon, și lui Aristotel părțile bune și să le topim pe toate într-o filozofie superioară lor; în lucrarea

publicată, Aristotel este opus în mod evident lui Platon, iar doctrina lui ne este prezentată ca o sursă de unde se hrănește orice filozofie. În sfârșit, manuscrisul este redactat într-o formă corectă, însă impersonală, pe când cartea ne vorbește deja o limbă originală, un amestec al imaginilor viu colorate și al abstracțiilor cu niște contururi foarte clare, limba unui filozof care a știut să picteze și, în același timp să sculpteze. Firește, memoriul din 1835 merita elogiul făcut de dl. Cousin în raportul său și premiul decernat de Academie. Nimeni nu va contesta că a fost o lucrare foarte bine făcută. Dar nu-i altceva decît o lucrare bine făcută. Autorul a rămas exterior operei. Îl studiază, îl analizează și îl comentează pe Aristotel cu perspicacitate : dar nu-i dă viață, desigur, fiindcă el însuși nu avea o viață interioară suficient de intensă. Între 1835 și 1837, de la redactarea memoriului la cea a primului volum și mai ales de la 1837 la 1846, între publicarea primului volum și apariția celui de-al doilea, dl. Ravaisson a devenit conștient de ceea ce era și, dacă putem spune astfel, s-a descoperit pe sine însuși.

Fără îndoială numeroase influențe exterioare au contribuit acum la dezvoltarea energiilor latente și la trezirea personalității. Să nu uităm că, între 1830-1848, viața sa intelectuală a fost intensă. În Sorbona, încă mai răsunau cuvintele lui Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hilaire; Quinet și Michelet predau la Collège de France. Dl. Ravaisson i-a cunoscut aproape pe toți, mai ales pe ultimul dintre aceștia, căruia i-a fost cîțva timp secretar. Într-o scrisoare inedită a lui Michelet către Jules Quicherat¹ se găsește fraza următoare : „În Franța, nu am cunoscut decît patru spirite critice (puțini știu ce înseamnă cuvîntul acesta) : Letronne,

1. Citată de Louis Leger

Burnouf, Ravaisson și dumneata.” Deci dl. Ravaisson era pus pe același plan cu măștri iluștri într-un moment cînd învățămîntul superior strălucea cu putere. Trebuie să adăugăm că tocmai în acea perioadă s-a realizat o apropiere între oameni politici, artiști, literați, savanți, în sfîrșit, între toți cei ce ar fi putut constitui o aristocrație a inteligenței într-o societate deja cu tendință democratică. Elita își dădea întîlnire în cîteva saloane aristocratice. Dl. Ravaisson iubea societatea. Deși foarte tînăr și puțin cunoscut, datorită înrudirii cu fostul ministru Mollien, i se deschideau multe uși. Știm că o frecventa pe prințesa Belgiojoso, unde trebuie să-i fi întîlnit pe Mignet, Thiers și, mai ales, pe Alfred de Musset; pe Doamna Recamier, deja în vîrstă, dar la fel de grațioasă, adunînd în juru-i niște oameni ca Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine: cu siguranță, în salonul doamnei Recamier, a făcut cunoștință cu Chateaubriand. Contactul frecvent cu atîția oameni superiori avea să acționeze ca un stimulent asupra inteligenței.

Ar trebui să ținem cont și de șederea, timp de cîteva săptămîni, la München, alături de Schelling. În opera lui Ravaisson, găsim mai multe pagini compatibile, în ceea ce privește direcția gîndirii și înfățișarea stilului, cu ceea ce scrisese Schelling cel mai bine. Totuși, nu trebuie să exagerăm influența filozofului german. A fost, poate, nu atît o influență, cît o afinitate naturală, o comuniune întru inspirație și, dacă am putea spune așa, o înțelegere prestabilită între două spirite care, planînd și unul, și celălalt în înaltul cerului, se întîlneau pe anumite culmi. De altfel, celor doi filozofi le era destul de greu să converseze, de vreme ce unul nu cunoștea bine franceza, iar celălalt nu vorbea germana.

Călătorii, conversații, relații mondene, toate acestea trebuie să-i fi trezit curiozitatea d-lui Ravaisson și să-l fi îndemnat să se manifeste cu precădere în societate. Însă motivele care l-au făcut să se concentreze asupra lui însuși au fost mult mai profunde.

În primul rînd se cere a fi menționat contactul îndelungat cu filozofia lui Aristotel. Memoriul premiat avea deja la bază studierea amănunțită și pătrunzătoare a textelor. În schimb, în lucrarea publicată găsim ceva mai mult decît cunoașterea textului, mai mult decît înțelegerea doctrinei : o implicare a inimii și, în același timp, a spiritului, ceva asemănător unei impregnări a sufletului întreg. Se întîmplă ca niște oameni superiori să se descopere din ce în ce mai bine pe măsură ce pătrund în intimitatea maestrului preferat. Așa cum pilitura de fier, sub influența magnetului, se orientează către poli și formează în jurul lor curbe armonioase, tot astfel, la chemarea geniului iubit, virtualitățile amortite ici și colo într-un suflet se trezesc, se întîlnesc, se pun de acord în vederea unei acțiuni comune. Or, o personalitate se constituie prin concentrarea tuturor puterilor din spirit și din inimă într-un punct unic.

Alături de Aristotel, o altă influență s-a exercitat fără încetare asupra d-lui Ravaisson, însoțindu-l de-a lungul vieții ca un duh apropiat.

Încă din copilărie, dl. Ravaisson manifestase niște aptitudini pentru arte, în general, și pentru pictură, în special. Mama sa, artistă de talent, visa poate să facă din el un artist. L-a dat în grija pictorului Broc și probabil a desenatorului Chassériaux care le frecventa casa. Amîndoi erau elevii lui David. Dacă dl. Ravaisson n-a auzit vocea maestrului, măcar a putut să-i rețină ecoul. Nu a învățat să picteze din simplă distracție. În mai multe rînduri, a expus la

Salon, sub numele de Laché, niște portrete remarcate de public. Desena mai ales, iar desenele sale erau de o grație subtilă. Ingres îi spunea : „Aveți farmec”. Când i s-a manifestat predilecția pentru pictura italiană? Timpuriu, firește, căci la vârsta de șaisprezece sau șaptesprezece ani executa copii după Tițian. Însă nu pare îndoielnic faptul că, între 1835 și 1845, a aprofundat studiul artei italiene din Renaștere. Din această perioadă datează influența lui Leonardo da Vinci, pe care l-a considerat întotdeauna însăși personificarea artei.

În *Tratatul despre pictură* a lui Leonardo da Vinci, există o pagină mereu citată de dl. Ravaisson. Acolo se spune că ființa vie se caracterizează prin linia unduitoare sau serpentina, că fiecare ființă șerpuiește în felul său și că obiectul artei constă în a reda șerpuirea individuală. „Secretul artei de a desena este acela de a descoperi în fiecare obiect felul deosebit în care se întinde pe suprafața sa o anumită linie mlădioasă, asemănătoare unui ax generator, așa cum un val central se desfășoară prin valuri de suprafață¹.” De altfel, este posibil ca linia aceasta să nu fie nici una dintre liniile vizibile ale figurii. Nu-i nici aici, nici dincolo, însă dă cheia întregului. Este percepută nu atât de ochi, cât de spirit. „Pictura, spunea Leonardo da Vinci, este lucrul devenit spirit.” Și mai spunea că sufletul a făcut corpul după imaginea lui. Toată opera maestrului ar putea fi luată drept un comentariu al acestei afirmații. Să ne uităm la portretul Monalisei sau la cel al Lucreziei Crivelli : n-avem cumva impresia că liniile vizibile ale figurii urcă spre un centru virtual, situat îndărătul pînzei, unde s-ar descoperi dintr-odată, condensat într-un singur

1. Ravaisson, articolul despre *Dessin* din *Dictionnaire pedagogique*.

cuvînt, secretul pe care nu-l vom fi citit niciodată în întregime pe enigmatică fizionomie? Tocmai acolo s-a plasat pictorul. Dezvoltînd o viziune mentală simplă, concentrată în punctul respectiv, el a regăsit, trăsătură cu trăsătură, modelul avut în fața ochilor, reproducînd în felul său efortul creator al naturii.

Deci, pentru Leonardo da Vinci, arta pictorului nu constă în a muta pe pînză în cele mai mici amănunte, trăsăturile modelului și în a-i reproduce materialitatea fiecărei porțiuni. Ea nu constă nici în a imagina vreun tip impersonal și abstract, unde modelul văzut și atins se descompune într-o vagă idealitate. Artă adevărată urmărește să redea individualitatea modelului și, în acest scop, va căuta dincolo de liniile vizibile mișcarea ce scapă ochiului. Dincolo de mișcarea însăși, se află ceva și mai misterios, și anume : intuiția originară, aspirația fundamentală a ființei, gîndul simplu echivalent cu bogăția infinită a formelor și a culorilor.

Cum să nu fim surprinși de asemănarea între estetica lui Leonardo da Vinci și metafizica lui Aristotel, așa cum o interpretează Ravaisson? Dl. Ravaisson îl opune pe Aristotel fizicienilor, pentru că ei n-au văzut din lucruri decît mecanismul lor material și platonicienilor, deoarece ei au absorbit orice realitate în tipurile generale. După părerea d-lui Ravaisson, Aristotel caută în adîncul ființelor individuale, printr-o intuiție a spiritului, gîndirea caracteristică ce le însuflețește. Oare dl. Ravaisson nu face astfel din aristotelism însăși filozofia acestei arte, pe care Leonardo da Vinci o concepe și o practică fără a sublinia contururile materiale ale modelului, fără a le estompa în favoarea unui ideal abstract, ci pur și simplu concentrîndu-le în jurul gîndirii latente și al sufletului generator? Toată filozofia d-lui

Ravaisson decurge din ideea că arta este o metafizică figurată, că metafizica este o reflecție asupra artei și că aceeași intuiție, diferit utilizată, dă naștere și filozofului profund, și marelui artist. Dl. Ravaisson a devenit stăpîn pe sine însuși, pe gîndirea și pe scrisul lui, atunci cînd identitatea respectivă s-a dezvăluit spiritului său. Identificarea a avut loc în momentul cînd s-au întîlnit în el cele două curente, purtîndu-l către filozofie și artă. Iar îmbinarea s-a produs cînd i s-a părut că se întrepătrund și prind aceeași viață cele două genii, Aristotel și Leonardo da Vinci, care, pentru el, reprezentau filozofia prin ceea ce are ea profund și arta prin ceea ce are înălțător.

Teza de doctorat susținută de dl Ravaisson cam în aceeași perioadă (1838) este o primă aplicare a metodei. Ea poartă un titlu modest : *De l'habitude*. Însă autorul prezintă în ea o întregă filozofie a naturii. Ce este natura? Cum să ne reprezentăm interiorul ei? Ce ne ascunde ea sub succesiunea regulată a cauzelor și a efectelor? Chiar ascunde ceva sau se reduce, pe scurt, la o desfășurare foarte superficială de mișcări mecanic asamblate? Conform principiului său, dl. Ravaisson vrea să obțină soluția acestei probleme generale de la o intuiție foarte concretă, intuirea propriului nostru fel de a fi atunci cînd deprindem un obicei. Căci obiceiul motrice, odată căpătat, este un mecanism, o serie de mișcări determinîndu-se unele pe altele : el este acea parte din noi integrată în natură, coincizînd cu natura, el este natura însăși. Or, experiența intimă ne arată în obicei o activitate care trece printr-o progresie imperceptibilă, de la conștiință la inconștiință și de la voință la automatism. Și atunci n-ar trebui să ne reprezentăm natura sub forma unei conștiințe confuze și a

unei voințe amorțite? Astfel, obiceiul ne dă o demonstrație convingătoare a adevărului conform căruia mecanismul nu-și este suficient sieși: el n-ar fi, dacă putem spune așa, decît un rest fosilizat al activității spirituale.

Asemenea idei, ca multe altele datorate d-lui Ravaisson, au devenit clasice. Ele au fost atît de bine asimilate de filozofia noastră, o întreagă generație a fost așa pătrunsă de ele, încît ne vine destul de greu acum să le reconstituim originalitatea. Ele i-au surprins pe contemporani. Teza despre *L'Habitude* și *Essai sur la métaphysique d'Aristote* au avut un răsunset din ce în ce mai puternic în lumea filozofică. Deși foarte tînăr, autorul era deja un maestru. Părea persoana cea mai indicată pentru a ocupa o catedră în învățămîntul superior, fie la Sorbona, fie la Collège de France, unde a dorit și a fost pe punctul de a obține suplînirea lui Jouffroy. Cariera îi era deja trasată. Ar fi dezvoltat în termeni preciși, asupra unor puncte determinate, principiile cam șovăielnice ale filozofiei sale. Obligația de a-și expune doctrinele oral, de a le încerca pe probleme variate, de a face din ele niște aplicații concrete la întrebările puse de știință și de viață, l-ar fi făcut uneori să coboare de pe înălțimile unde îi plăcea să stea. În jurul lui s-ar fi strîns elita generației tinere, întotdeauna gata să se înflăcăreze pentru niște idei nobile exprimate într-un limbaj ales. În curînd, desigur, Academia i-ar fi deschis porțile. S-ar fi constituit o școală ale cărei origini aristotelice n-ar fi împiedicat-o să fie foarte modernă, tot așa cum pasiunea pentru artă n-ar fi îndepărtat-o de știința pozitivă. Soarta a decis, însă, altfel. Dl. Ravaisson n-a intrat la Academia de Științe morale decît patruzeci de ani mai tîrziu și nu a ocupat nici o catedră de filozofie.

Într-adevăr, la timpul respectiv, dl. Cousin, din înaltul fotoliului de la Consiliul regal, exercita asupra învățămîntului filozofic o autoritate incontestabilă. Firește, el a încurajat, înaintea tuturor începuturile d-lui Ravaisson. Dintr-o privire aruncată asupra memoriului prezentat la Academie, el a înțeles ce anume promitea dl. Ravaisson. Plin de respect față de tînărul filozof, l-a acceptat, cîtva timp, ca partener în acele conversații filozofice începînd cu lungi plimbări prin Luxemburg și terminîndu seara printr-o cină la vreun restaurant din apropiere – eclectism amabil ce transforma discuția peripatetică în banchet platonician. De altfel, privind lucrurile dinafară, toate păreau să-l apropie pe dl. Ravaisson de dl. Cousin. Nu manifestau cei doi filozofi aceeași dragoste față de filozofia antică, aceeași aversiune față de senzualismul secolului al XVIII-lea, același respect pentru tradiția marilor maestri, aceeași grijă de a înnoi filozofia tradițională, aceeași încredere în observația interioară, aceleași opinii asupra înrudirii adevăratului cu frumosul și a filozofiei cu arta? Bineînțeles că da, însă ceea ce conduce la înțelegerea între două spirite este nu atît asemănarea între părerile lor, cît o anumită afinitate a temperamentului intelectual.

La dl. Cousin, gîndirea viza cuvîntul, iar cuvîntul viza acțiunea. Avea nevoie să domine, să cucerească, să organizeze. Despre filozofie spunea bucuros că era „drapelul” său, iar despre profesorii de filozofie că formau „regimentul” său; mergea în frunte, fără a uita să trîmbițeze din cînd în cînd. De altfel, n-o făcea nici din orgoliu, nici din ambiție, ci dintr-o dragoste sinceră pentru filozofie. Numai că o iubea în felul său, ca un om de acțiune. Aprecia că venise momentul să i se ducă vestea în lume. A dorit să fie puternică, să pună

stăpînire pe copilul de la colegiu, să călăuzească omul matur de-a lungul vieții, să-i asigure – cînd întîmpină dificultăți morale, sociale, politice – o regulă de comportament purtînd exclusiv pecetea rațiunii. A început să realizeze acest vis prin instalarea temeinică, în Universitatea noastră, a unei filozofii disciplinate: organizator abil, om politic avizat, *causeur* incomparabil, profesor captivant, căruia nu i-a lipsit, poate, pentru a-și merita din plin numele de filozof, decît știința de a susține cîteodată întîlnirea cu propria sa gîndire.

Dl. Ravaisson se simțea legat de ideile pure. Trăia pentru ele, cu ele, într-un templu invizibil unde le adora în tăcere. Părea detașat de rest, desprins parcă de realitățile vieții. Întreaga lui ființă exprima acea discreție extremă, dovadă a supremei distincții. Sobru în gesturi, zgîrcit la vorbă, alunecînd peste exprimarea ideii, fără a sublinia ceva vreodată, rostind cuvintele cu voce joasă, ca și cum s-ar fi temut să nu sperie din cauza gălăgiei gîndurile înaripate venite să se așeze în juru-i, considera, firește, că pentru a te face auzit departe nu este nevoie să ridici vocea prea mult, cu condiția să scoți sunete foarte pure. Nimeni altcineva n-a încercat mai puțin decît el să acționeze asupra altor oameni. Însă nici un spirit n-a cunoscut o nesupunere mai firească, mai liniștită, mai puternică decît a sa, față de autoritatea cuiva. Nu se expunea prin nimic. Scăpa prin imaterialitatea lui. Era dintre aceia care nu opun destulă rezistență pentru a ne lăuda apoi că l-am văzut vreodată cedînd. Dacă dl. Cousin a făcut vreo încercare în privința aceasta, și-a dat seama foarte repede că-și irosea timpul și eforturile.

După un contact prin care li s-a dezvăluit incompatibilitatea, cele două spirite s-au îndepărtat, desigur, unul de celălalt. Patruzeci

de ani mai târziu, în vîrstă și grav bolnav, pe punctul de a pleca la Cannes, unde avea să moară, dl. Cousin și-a manifestat dorința de apropiere : la gara Lyon, în fața trenului gata să plece, i-a întins mîna d-lui Ravaisson și au rostit cuvinte emoționante. Nu este mai puțin adevărat că atitudinea d-lui Cousin față de el l-a descurajat pe Ravaisson în a deveni, dacă putem spune astfel, un filozof de profesie și l-a determinat să urmeze o altă carieră.

Dl. de Salvandy, pe atunci ministru al Instrucției publice, îl cunoștea personal pe dl. Ravaisson. L-a luat ca șef de cabinet. La puțin timp după aceea, i-a dat (de formă, căci dl. Ravaisson nu a ocupat niciodată acest post) un curs la Facultatea din Rennes. În sfîrșit, în 1839, i-a încredințat funcția nou creată de inspector al bibliotecilor. Astfel, dl. Ravaisson s-a angajat pe o cale destul de diferită față de aceea la care se gîndise. A rămas inspector al bibliotecilor vreme de vreo cincisprezece ani, pînă cînd a devenit inspector general al Învățămîntului superior. În mai multe rînduri, a publicat lucrări importante despre serviciul în fruntea căruia se afla : în 1841, un *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest* ; în 1846, un *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Laon* ; în 1862, un *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothèque impériale*. Cercetările bazate pe erudiție l-au atras întotdeauna și, pe de altă parte, cunoașterea aprofundată a antichității dovedită în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* trebuia să-l recomande, în mod normal, celor de la Académie des Inscriptions. A fost ales membru al acestei Academii în 1849, înlocuindu-l pe Letronne.

Nu ne putem înăbuși regretul cînd ne gîndim că filozoful care dăduse în tinerețe două opere magistrale într-un timp atît de scurt, a ră-

mas apoi douăzeci de ani fără a da nimic important filozofiei : frumosul memoriu despre stoicism, citit la Académie des Inscriptions în 1849 și 1851, publicat în 1857, a fost alcătuit din materialele adunate pentru *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. În tot acest interval, dl. Ravaisson a încetat să filozofeze? Nu, firește, însă făcea parte din categoria celor ce se hotărăsc să scrie numai când sînt obligați de vreo solicitare exterioară sau prin natura preocupărilor profesionale. *Essai sur la métaphysique d'Aristote* a fost compus în vederea unui concurs academic, iar disertația despre *Habitude*, pentru examenul de doctorat. Printre noile sale îndeletniciri, nimic nu-l îndemna să scrie. Probabil că nu și-ar fi formulat niciodată concluziile la care a ajuns după douăzeci de ani de meditație, dacă n-ar fi fost invitat s-o facă.

Cu ocazia Expoziției de la 1867, guvernul imperial hotărîse să se redacteze un ansamblu de rapoarte despre progres în științele, literele și artele din Franța, în secolul al XIX-lea. Pe atunci, ministru al Instrucției publice era dl. Duruy. Îl cunoștea bine pe dl. Ravaisson avîndu-l drept discipol la colegiul Rollin. În 1863, cu ocazia reînființării agregăției de filozofie, îi încredințase d-lui Ravaisson președinția juriului. Cui avea să-i ceară raportul despre progresul filozofiei? Mai mulți filozofi eminenți, ocupanți ai unor catedre de la Universitate, sperau să li se acorde această onoare. Dl. Duruy a preferat să i se adreseze lui Ravaisson, un filozof din afara instituției universitare. Și ministrul cu atîtea idei inspirate în timpul scurtei sale șederi la ministerul de Afaceri n-a avut niciodată o idee mai bună ca aceasta.

Dl. Ravaisson s-ar fi putut limita la a trece în revistă lucrările celor mai renumiți filozofi ai secolului. Probabil că nu i s-ar fi cerut mai

mult. Dar altfel și-a înțeles el datoria. Fără a se opri la opinia conform căreia există cîțiva gînditori demni de luat în seamă și alții neglijabili, el a citit totul, fiindcă știa ce poate reflecția sinceră și în ce fel, numai prin forța acestui instrument, cei mai umili muncitori au extras dintr-un minereu lipsit de valoare cîteva parcele de aur. După ce a citit totul, și-a luat avînt pentru a domina întregul. Dincolo de ezitățile și de ocolișurile unei gîndiri nu întotdeauna deplin conștiente de ceea ce voia și făcea, el căuta punctul situat într-un viitor îndepărtat spre care se îndreaptă filozofia.

Reluînd și extinzînd ideea călăuzitoare din *Essai*, el distingea două modalități de a gîndi. Prima procedează prin analiză; descompune lucrurile în elementele lor inerte; din simplificare în simplificare, ajunge la abstract și la vid. De altfel, prea puțin contează dacă munca de abstractizare este efectuată de un fizician, numit mecanist, sau de un logician, ce-și va spune idealist: în ambele cazuri, avem materialismul. Cealaltă metodă nu ține cont numai de elemente, ci și de ordinea lor, de legătura dintre ele și de direcția lor comună. Ea nu explică viul prin ceea ce este mort ci, văzînd pretutindeni viața, definește formele elementare prin aspirația către o formă de viață superioară. Ea nu reduce superiorul la inferior ci, dimpotrivă, aduce inferiorul la nivelul superior. Este, în înțelesul propriu al cuvîntului, spiritualismul.

Acum, dacă examinăm filozofia franceză a secolului al XIX-lea, nu numai la metafizicieni, ci și la savanții care au făcut filozofia științei lor, iată ce vom găsi, după dl. Ravaisson. Nu rareori spiritul se orientează mai întîi în direcția materialistă și își închipuie că se poate menține pe această cale. În mod normal, el caută o

explicație mecanică sau geometrică pentru ceea ce vede. Însă obiceiul de a se limita la atîta nu-i decît o rămășiță a secolelor precedente. El datează dintr-o perioadă cînd știința era aproape exclusiv geometrie. Ceea ce caracterizează știința secolului al XIX-lea, noul ei demers, este studierea amănunțită a ființelor vii. Or, odată ajunși pe acest teren, dacă vrem, putem vorbi tot despre pură mecanică, însă ne gîndim la altceva.

Să deschidem primul volum din *Cours de philosophie positive*, de Auguste Comte. Acolo, citim că fenomenele observabile la ființele vii sînt de aceeași natură ca faptele anorganice. După opt ani, în al doilea volum, se exprimă la fel cu privire la vegetale, dar numai cu privire la ele ; pune deoparte viața animală. În sfîrșit, în ultimul volum, izolează clar totalitatea fenomenelor vieții de faptele fizice și chimice. Cu cît examinează mai mult manifestările vieții, cu atît tinde să stabilească între diversele ordine de fapte o distincție pornind de la rang sau de la valoare, și nu numai de la complexitate. Or, urmărind această direcție, ajungem la spiritualism. La început, Claude Bernard se exprimă ca și cum jocul forțelor mecanice ne-ar furniza toate elementele unei explicații universale. Însă atunci cînd, părăsind domeniul generalităților, se ocupă de descrierea specializată a acelor fenomene ale vieții asupra cărora lucrările sale au proiectat o lumină atît de intensă, el ajunge la ipoteza unei „idei directoare” și chiar „creatoare”, care ar fi cauza adevărată a organizării.

După dl. Ravaisson, aceeași tendință, același progres se observă la toți filozofii și savanții preocupați să aprofundeze natura vieții. Este posibil să se prevadă faptul că, pe măsură ce științele se vor dezvolta, ele vor

descoperi necesitatea de a reintegra gîndirea în sînul naturii.

Sub ce formă, prin ce fel de operație? Dacă viața este o creație, trebuie să ne-o reprezentăm prin analogie cu creațiile pe care ne este dat să le observăm, prin urmare, cu acelea realizate de noi înșine. Or, în creația artistică, de exemplu, se pare că materialele operei, cuvinte și imagini pentru poet, forme și culori pentru pictor, ritmuri și acorduri pentru muzician, vin să se așeze spontan sub ideea ce trebuie să o exprime, atrase întrucîtva de farmecul unei idealități superioare. Cînd elementele materiale se organizează în ființe vii, nu trebuie să le atribuim o mișcare analogă și, de asemenea, o stare de fascinare? În ochii d-lui Ravaisson, forța de zămislire (*force originatrice*) a vieții este de aceeași natură ca puterea de convingere (*force de persuasion*).

Dar de unde vin materialele supuse acestui farmec? La cea mai importantă dintre întrebări, dl. Ravaisson răspunde arătîndu-ne în producția originară a materiei o mișcare inversă celei îndeplinite cînd se organizează. Dacă organizarea este ca o trezire a materiei, materia nu poate fi decît ca o amortire a spiritului. Este ultimul grad, umbra unei existențe ce s-a diminuat și, ca să spunem așa, s-a golit ea însăși de propriul conținut. Dacă materia este „baza existenței naturale, atunci, printr-un progres continuu urmînd ordinea naturii, de la o treaptă la alta, de la un regn la altul, totul revine la unitatea spiritului”; invers, trebuie să ne reprezentăm la început o lărgire (*distension*) a spiritului, o difuziune în spațiu și timp constituindu-i materialitatea. Gîndirea infinită „și-a anulat ceva din plenitudinea ființei, pentru a scoate din ea, printr-un fel de trezire și de înviere, tot ceea ce există”.

Iată doctrina prezentată în ultima parte din *Rapport*. Universul vizibil ne este înfățișat ca aspectul exterior al unei realități care, văzută din interior și surprinsă în ea însăși, ne apare ca un dar, ca un act de mare generozitate și de dragoste. Nici o analiză nu ne va da o idee asupra acestor pagini admirabile. Douăzeci de generații de elevi le-au știut pe de rost. Ele au însemnat mult pentru influența exercitată de acest *Rapport* asupra filozofiei universitare. Nu putem să determinăm cu precizie limitele influenței în cauză, nici să-i măsurăm adâncimea, nici măcar să-i descriem exact natura, așa cum nu putem reda inexprimabila lumină pe care entuziasmul primei tinereți o revarsă asupra întregii vieți a omului. Ne va fi permis să adăugăm că, prin strălucirea lor uimitoare, aceste pagini au pus în umbră ideea cea mai originală a cărții? Că studierea aprofundată a fenomenelor vieții trebuie să determine știința pozitivă să-și extindă cadrele și să depășească mecanismul pur în care se închide de trei secole încoace, este o eventualitate abia astăzi luată în considerare, deși majoritatea refuză s-o admită. Însă, pe vremea când scria dl. Ravaisson, era necesară o adevărată capacitate de prezicere pentru a atribui acest termen unei mișcări de idei mergînd, după toate aparențele, în sens contrar.

Ce fapte și ce rațiuni l-au făcut pe dl. Ravaisson să creadă că fenomenele vieții, în loc să se explice integral prin forțele fizice și chimice, dimpotrivă, aduc lămuriri asupra acestora din urmă? Toate elementele teoriei se găsesc deja în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* și în teza despre *Habitude*. După părerea noastră, forma ei precisă capătă în *Rapport* este legată de niște reflecții speciale din această perioadă, reflecții, cu privire la artă

și, în mod deosebit, la arta desenului, cunoscută de dl. Ravaisson și pe plan teoretic, și pe cel practic.

În 1825, Ministerul Instrucției publice pusese în discuție problema predării desenului în liceu. La 21 iunie 1853, printr-o decizie, se însărcina o comisie să prezinte ministrului un proiect de organizare a predării acestui obiect. Printre membrii comisiei se aflau Delacroix, Ingres și Flandrin; ea era condusă de dl. Ravaisson. Tot el a redactat raportul. Și-a impus punctele de vedere și a elaborat regulamentul. Prin decizia din 29 decembrie 1853, s-a dispus aplicarea lui în instituțiile de stat. Metoda utilizată pînă atunci în predarea desenului era acum complet reînnoită. În raportul adresat ministrului, considerațiile teoretice aflate la baza reformei ocupă un spațiu redus. Mai tîrziu, dl. Ravaisson le-a reluat și le-a amplificat în cele două articole *Art* și *Dessin* din *Dictionnaire pédagogique*. Scrisă în 1882, pe cînd autorul își întemeiase propria-i filozofie, articolele ne prezintă ideile d-lui Ravaisson referitoare la desen, sub o formă metafizică absentă la început (așa cum ne vom convinge cu ușurință citind raportul din 1853). Cel puțin, din ele se detașează metafizica latentă, presupusă de concepțiile lui, încă de la origine. Ele ne arată în ce fel ideile călăuzitoare ale filozofiei rezumate aici se alăturau, în gîndirea d-lui Ravaisson, unei arte practicate fără încetare. De asemenea, ele confirmă o lege generală, după părerea noastră, și anume că, în filozofie, ideile cu adevărat viabile sînt mai întîi trăite de autorul lor – unde „trăite” înseamnă că le aplică zi de zi în activitatea sa preferată și le modelează de-a lungul timpului în funcție de o tehnică specială.

Metoda practică pe atunci pentru predarea desenului se inspira din ideile lui Pestalozzi. Se spunea că, în arta desenului, ca peste tot de altfel, este necesar să se meargă de la simplu la compus. Mai întâi, elevul va trasa linii drepte, apoi triunghiuri, dreptunghiuri și pătrate ; de acolo, va trece la cerc. Mai târziu, va ajunge să deseneze contururile unor forme de viață : ca bază a desenului, va trebui să traseze linii drepte și curbe geometrice, fie circumscriind modelului (considerat plat) o figură rectilinie imaginată asupra căreia va fixa puncte de reper, fie înlocuind provizoriu curbele modelului cu niște curbe geometrice, asupra cărora va reveni pentru a face rețușurile necesare.

După dl. Ravaisson, metoda respectivă nu poate da nici un rezultat. Într-adevăr, ori dorim să învățăm cum să desenăm niște figuri geometrice și atunci nu mai are importanță dacă folosim sau nu instrumentele potrivite sau dacă aplicăm regulile furnizate de geometrie ; ori vrem să predăm arta propriu-zisă și atunci experiența ne arată că aplicarea procedurilor mecanice în imitarea formelor de viață ne face să le înțelegem greșit și să le reproducem cu greu. Ceea ce contează în primul rând este „judecata ochiului”. Când elevul începe prin a-și fixa puncte de reper, apoi le unește printr-o linie continuă, inspirându-se pe cât posibil de la curbele geometrice, el nu învață decât să vadă greșit. Spiritul formei îi scapă întotdeauna. Cu totul altul este rezultatul când se începe prin curbele caracteristice vieții. Nu apropierea de geometrie, ci elementele expresive și cele ce se adresează inteligenței vor fi cele mai simple. Animalul va fi mai ușor de înțeles decât planta, omul decât animalul, Apollo din Belvedere decât simplul trecător. Să începem prin a-l face

pe copil să deseneze figurile umane perfecte, modelele furnizate de arta statuară a grecilor. Dacă ne este teamă de dificultățile perspectivei, să înlocuim modelele cu reproducerea lor fotografică. Vom vedea că restul va veni de la sine. Pornind de la geometrie, putem merge oricît de departe în sensul complicației, fără a ne apropia vreodată de curbele prin care se exprimă viața. Dimpotrivă, dacă începem prin aceste curbe, atunci cînd le vom aborda pe cele ale geometriei, ne vom da seama că le aveam deja în mîină.

Iată-ne deci în fața uneia dintre cele două teze dezvoltate în *Rapport sur la philosophie en France*: nu putem trece de la mecanic la viu pe calea compunerii; mai degrabă viața ar da cheia lumii neorganizate. Metafizica este implicată, presimțită și simțită chiar în efortul concret al mîinii, în încercarea de a reproduce mișcările caracteristice ale figurilor.

La rîndul ei, examinarea mișcărilor și a raportului care le leagă de figura trasată dă un sens spiritual celei de a doua teze a d-lui Ravaisson, concepțiilor dezvoltate în legătura cu originea lucrurilor și cu actul de „condescendență”, după cum spune el, a cărui manifestare o constituie universul.

Din punctul nostru de vedere, dacă cercetăm lucrurile naturii, ceea ce vom descoperi în mod surprinzător la ele este frumusețea. De altfel, frumusețea se accentuează pe măsură ce natura se înalță de la anorganic la organizat, de la plantă la animal, de la acesta la om. Cu cît activitatea naturii este mai intensă, cu atît opera produsă este mai frumoasă. Asta ar însemna să spunem că, dacă frumusețea ne-ar încredința secretul, noi am pătrunde prin ea în intimitatea activității naturii. Dar ni-l va încredința ea oare? Poate că da, cu condiția să n-o

considerăm, în ea însăși, decît un efect și să urcăm pînă la cauză. Frumusețea aparține formei și orice formă își are originea într-o mișcare ce o trasează: forma nu-i decît o mișcare înregistrată. Or, dacă ne întrebăm care sînt mișcările descriind niște forme *frumoase*, vom descoperi că acestea sînt mișcările *grațioase*: frumusețea, spunea Leonardo da Vinci, este grație fixată. Și atunci, problema este aceea de a ști în ce constă grația. Ea nu este greu de rezolvat, căci în tot ceea ce este grațios vedem, simțim, ghicim un fel de abandon și o condescendență, parcă. Astfel, pentru cel ce contemplă universul cu ochi de artist, grația se citește în frumusețe, iar bunătatea transpare în grație. Prin mișcarea înregistrată de forma sa, orice lucru manifestă generozitatea infinită a unui principiu care se dă pe sine. Și nu degeaba numim în același fel farmecul vizibil în mișcare și actul de generozitate caracteristic bunătății divine: cele două sensuri ale cuvîntului *grație* se uneau, pentru dl. Ravaisson, într-unul singur.

El rămînea credincios metodei sale căutînd cele mai înalte adevăruri metafizice într-o viziune concretă asupra lucrurilor, trecînd pe nesimțite de la estetică la metafizică și chiar la teologie. În această privință, nimic nu este mai instructiv decît studiul publicat în 1887, în *Revue des deux mondes* despre filozofia lui Pascal. Aici, autorul este în mod evident preocupat să lege creștinismul de filozofia și de arta Antichității, fără a ignora ceea ce creștinismul a adus ca noutate în lume. Această preocupare acoperă ultima parte a vieții d-lui Ravaisson.

Atunci, dl. Ravaisson a avut bucuria de a vedea că ideile i se răspîndesc, că filozofia lui pătrunde în învățămînt și că se conturează o

întreagă mișcare în favoarea unei doctrine, ce făcea din activitatea spirituală însuși fundamentul realității. Acel *Rapport* din 1867 determinase o schimbare de orientare în filozofia universitară: influenței lui Cousin îi urma aceea a lui Ravaisson. După cum a spus dl. Boutroux în frumoasele pagini scrise în memoria lui¹, „Ravaisson nu a căutat niciodată influența, însă a sfîrșit prin a o exercita precum cîntul divin care, după legenda antică, făcea să se aranjeze singure, sub formă de ziduri și de turnuri, materialele ascultătoare”. Ca președinte al comisiei de agregatie, își îndeplinea funcțiile cu o binevoitoare imparțialitate, singura lui grijă fiind aceea de a distinge talentul și truda oriunde apăreau. În 1880, Academia dumneavoastră îl chema să-și ia locul printre membrii ei, înlocuindu-l pe dl. Peisse. Una dintre primele lecturi făcute aici a fost aceea a unui important raport despre scepticism, cu ocazia unui concurs cîștigat în mod strălucit de viitorul d-voastră confrate, dl. Brochard. În 1899, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sârbătorea cincizeci de ani de la alegerea lui. Mereu tînăr și surîzător, mergea de la o academie la alta, prezenta aici un memoriu cu vreun subiect de arheologie greacă, dincolo niște opinii cu privire la morală și educație, prezida distribuirile de premii, unde, pe un ton familiar, exprima cele mai abstracte adevăruri sub forma cea mai accesibilă. Dl. Ravaisson nu a încetat niciodată să urmărească dezvoltarea unei gîndiri ale cărei principale etape au fost marcate de *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, teza despre *Habitude* și de *Rapport*-ul din 1867. Însă acest nou efort, fără să se fi materializat într-o operă încheiată, este mai puțin cunoscut. De altfel, rezultatele publicate

1. *Revue de métaphysique et de morale*, noiembrie 1900.

erau de natură să-i surprindă, să-i deruteze puțin chiar și pe acei discipoli ce-l urmăreau cu cea mai mare atenție. Era vorba de o serie de articole despre Venus din Milo; mulți se mirau de insistența cu care revenea asupra unui subiect atât de deosebit. Mai erau apoi lucrările despre monumentele funerare ale Antichității și, în sfârșit, niște considerații asupra problemelor morale sau pedagogice de actualitate (în jurul anului 1900, *n. tr.*) Era posibil să nu se observe legătura între niște preocupări atât de diferite. Adevărul este că ipotezele asupra capodoperelor sculpturii grecești, încercările de reconstituire a grupului din Milo, interpretările date basoreliefurilor funerare, concepțiile asupra moralei și a educației, toate acestea formează un ansamblu foarte coerent, toate se leagă, în gândirea d-lui Ravaisson, de o nouă dezvoltare a doctrinei metafizice. O schiță a ultimei sale filozofii o găsim într-un articol intitulat *Métaphysique et morale*, apărut în 1893, ca introducere la revista cu același nume. Formula ei definitivă s-ar fi găsit în cartea pe care dl. Ravaisson a început s-o scrie înainte de a muri, fără a fi reușit s-o termine. Fragmentele lucrării, adunate de niște mâini pioase, au fost publicate sub titlul de *Testament philosophique*. Firește, ele ne dau o idee suficient de bună asupra a ceea ce ar fi putut deveni cartea. Dacă dorim să urmărim gândirea d-lui Ravaisson pînă la ultima ei etapă, este necesar să ne întoarcem la epoca în care i se ceruse să se ocupe de operele sculpturii antice, adică în jurul anului 1867, înainte de apariția *Raportului*.

Considerațiile asupra predării desenului l-au condus aici. Dacă studiul desenului trebuie să înceapă prin imitarea figurii umane și să urmărească frumusețea prin ceea ce are ea

perfect, atunci modelele pot fi găsite în arta antică a sculpturii statuilor, de vreme ce ea a adus figura umană la cel mai înalt grad de perfecțiune. De altfel, pentru a-l scuti pe copil de dificultățile perspectivei, se vor înlocui statuile înseși cu reproducerile lor fotografice. Astfel, dl. Ravaisson a constituit mai întîi o colecție de fotografii, și apoi – alt aspect important – a comandat executarea mulajelor după capodoperele artei grecești. Această ultimă colecție, alăturată la început colecției Campana, a devenit punctul de plecare în colecționarea statuilor din ipsos făcute după modele antice. Dl. Charles Ravaisson-Mollien le-a adunat pe toate la Muzeul Luvru. Printr-o evoluție firească, dl. Ravaisson a ajuns să cerceteze artele plastice sub un nou aspect. Pînă atunci fusese interesat mai ales de pictura modernă. De-acum, își îndrepta atenția asupra sculpturii antice. Convins fiind că trebuie să cunoască tehnica unei arte pentru a-i pătrunde spiritul, lua dălțița, se iniția în practica modelării și ajungea, după multă trudă, la o adevărată îndemînare. Imediat după aceea, a avut ocazia să-și aplice cunoștințele în domeniul artei și, printr-o imperceptibilă trecere, în cel al filozofiei.

În cîteva rînduri și, mai ales, cu ocazia instalării muzeului Campana, Împăratul Napoleon al III-lea personal apreciasse valoarea d-lui Ravaisson. În iunie 1870, îi acorda funcția de custode (*conservateur*) al artei antice și al sculpturii moderne la Muzeul Luvru. După cîteva săptămîni izbucnea războiul, dușmanul era la porțile Parisului, iar bombardamentele păreau inevitabile. După ce a propus la Académie des Inscriptions să se lanseze un protest către lumea civilizată împotriva violențelor ce amenințau tezaurul artistic, dl. Ravaisson s-a

ocupat de transportarea, în adîncurile unei subterane, a celor mai prețioase piese din muzeul de artă antică, pentru a le feri de un eventual incendiu. Cînd a deplasat-o pe Venus din Milo, și-a dat seama că amîndouă blocurile din care este făcută statuia fuseseră asamblate greșit cu ocazia unei instalări inițiale și că atitudinea originară fusese denaturată prin interpunerea unei pene de lemn. El însuși a determinat pozițiile relative ale celor două blocuri; el însuși a supravegheat îndreptarea. Cîțiva ani mai tîrziu avea să execute o operație asemănătoare, dar mai importantă decît prima, asupra Victoriei din Samothrace. În restaurarea primitivă a statuii, fusese imposibil să i se ajusteze aripile, al căror efect deosebit este astăzi recunoscut. Dl. Ravaisson a refăcut din ipsos toată partea stîngă a pieptului și o parte din dreapta: de atunci, aripile și-au regăsit articulațiile, iar zeița a rămas așa cum o vedem și astăzi pe scările Luvrului: trup fără brațe, fără cap, unde numai fluturarea veșmintelor drapate și desfacerea aripilor fac vizibil elanul ce cuprinde un suflet.

Or, pe măsură ce dl. Ravaisson se familiariza cu arta antică, în mintea lui a prins contur o idee aplicabilă ansamblului sculpturii grecești, căpătînd însă semnificația cea mai concretă pentru Venus din Milo, operă căreia, prin natura împrejurărilor, îi acordase o atenție specială.

Înțelegea că, pe timpul lui Phidias, arta statuară modelase mari și nobile figuri, al căror tip degenera treptat pe măsură ce se altera, prin vulgarizare, concepția clasică asupra divinității. „La începuturi, Grecia adora în Venus pe zeița numită Urania... Acea Venus era stăpîna lumilor... Era o providență, îmbinare de putere și de bunăvoință, al cărei atribut obiș-

nuit era o porumbiță, însemnînd că ea domnea cu dragoste și blîndețe. Concepțiile străvechi au fost denaturate. Un legislator atenian, îngăduitor față de mulțime, a stabilit pe gustul ei, alături de cultul celestei Venus, cultul unei Venus de ordin inferior, numită «cea populară». Anticul și sublimul poem s-a preschimbat treptat într-un roman țesut din aventuri frivole¹.”

La acest poem antic ne aduce Venus din Milo. Operă a lui Lysipp ori a unuia dintre elevii săi, după părerea dl. Ravaisson, aceasta nu era decît varianta unei Venus de Fidias. Inițial, ea nu era izolată, ci făcea parte dintr-un grup. Dl. Ravaisson a lucrat cu o deosebită migală la reconstituirea grupului respectiv. Mulți zîmbeau cînd îl vedeau cum modelează și remodelează brațul zeiței. Oare știau ei că ceea ce dl. Ravaisson voia să smulgă materiei nesupuse era tocmai sufletul Greciei și că filozoful rămînea credincios doctrinei sale, căutînd aspirațiile fundamentale ale Antichității păgîne nu numai în formulele abstracte și generale ale filozofiei, ci într-o figură concretă, chiar în aceea sculptată de către cel mai mare artist al Atenei, vizînd cea mai elevată expresie a frumuseții ?

Din punct de vedere arheologic, nu nouă ne revine sarcina de a evalua concluziile la care a ajuns dl. Ravaisson. Este de-ajuns să spunem că, alături de o Venus primitivă, plasa un zeu, putînd fi Marte, sau un erou, probabil Tezeu. Din inducție în inducție, ajungea să vadă în grup simbolul unui triumf al puterii de convingere asupra forței brutale. Mitologia greacă ne-ar cînta epopeea acestei victorii. Adorarea eroilor n-ar fi fost decît cultul plin de recunoștință al grecilor închinat celor care,

1. Discurs citit la ședința publică a celor cinci Academii, la 25 octombrie 1890.

fiind cei mai puternici, au vrut să fie cei mai buni și nu și-au folosit forța decît pentru a ajuta omenirea în suferință. Astfel, religia străveche ar fi un omagiu adus milei. Mai presus de orice, chiar la originea a tot ce există, ea punea generozitatea, mărinimia și, în sensul cel mai înalt al cuvîntului, dragostea.

Astfel, printr-o unică arcuire, sculptura greacă îl aducea pe dl. Ravaisson la ideea centrală a filozofiei sale. Nu spusese el în *Rapport* că universul este manifestarea unui principiu care se dăruiește cu dragoste și bunăvoință? Însă această idee, regăsită la cei din vechime, văzută prin prisma sculpturii grecești, i se desena acum în minte sub o formă mai simplă și mai amplă. Dl. Ravaisson n-a reușit să traseze decît o schiță incompletă a noii forme. Însă, în *Testament philosophique*, sînt bine marcate liniile principale.

El spunea că o filozofie mare apăruse odată cu zorii gîndirii umane și că se menținuse de-a lungul tuturor vicisitudinilor istoriei: filozofia eroică, a celor mărinimoși și puternici. Înainte chiar de a fi fost gîndită de către inteligențele superioare, această filozofie a fost trăită de către sufletele de elită. Dintotdeauna, ea a aparținut sufletelor cu adevărat regale, născute pentru lumea întregă și nu pentru ele înseși, rămase fidele impulsului original, în perfect acord cu nota fundamentală a universului, o notă de generozitate și de dragoste. Cei ce au practicat-o mai întîi au fost eroii adorați ai Greciei. Cei ce au transmis-o mai tîrziu au fost gînditorii care, de la Thales la Socrate, de la Platon la Aristotel, de la Aristotel la Descartes și Leibniz, s-au continuat unii pe alții, alcătuiind o singură, mare familie. Toți, presimțind sau dezvoltînd creștinismul, au gîndit și au practicat o filozofie în întregime dependentă de o stare

sufletească ; Descartes a dat acestei stări numele atît de frumos de «generozitate».

În *Testament philosophique*, Dl. Ravaisson relua, din noua perspectivă, principalele teze din *Rapport*. Le regăsea la mării filozofi din toate timpurile. Le verifica prin exemple. Le insufla o nouă viață, făcînd din ce în ce mai mult loc sentimentului în căutarea adevăratului și entuziasmului în crearea frumosului. Insista asupra celei mai elevate dintre arte, însăși arta vieții, aceea care modelează sufletul. O rezuma prin preceptul Sfîntului Augustin : „Iubește și fă ce vrei”. Și preciza că dragostea astfel înțeleasă este în adîncul fiecăruia, că este firească și n-avem de ce s-o creăm, pentru că ea crește și singură atunci cînd înlăturăm obstacolul înălțat de voință : venerația față de noi înșine.

Ar fi dorit ca întregul nostru sistem de educație să nu înfrîneze avîntul sentimentului de generozitate. „Răul de care suferim, scria el în 1887, nu constă atît în inegalitatea condițiilor, deseori excesivă totuși, cît în sentimentele supărătoare ce i se alătură...” „Remediul trebuie căutat cu precădere într-o reformă morală, stabilind armonia și simpatia reciprocă între clase. Reforma ține mai ales de educație...” Nu făcea caz de știința livrescă. În cîteva cuvinte, el trasa programul unei educații cu adevărat liberale, adică menită să dezvolte mărinimia, să elibereze sufletul de sub toate servituțile, mai ales de egoism, cel mai rău dintre toate : „Societatea, spunea el, trebuie să se bazeze pe generozitate, adică pe înclinația de a se considera drept o rasă superioară, o rasă eroică și chiar divină”¹ „Diviziunile sociale se bazează pe faptul că există, de o parte, bogații, bogați numai pentru ei și nu pentru o cauză comună

1. *Revue bleue*, 23 aprilie 1887.

și, de cealaltă parte, săracii, care, negăsind sprijin decît în ei înșiși, văd în bogați doar niște obiecte demne de invidiat.” Modificarea stărilor sufletești ale claselor muncitoare va depinde numai de bogați, de clasele superioare. „În ciuda sărăciei și a defectelor sale, poporul, săritor la nevoie, a păstrat mult din dezinteresul și generozitatea caracteristice primelor vîrste... Să se lanseze un semnal din regiunile de sus pentru a indica, în pofida nelămuririlor noastre, drumul de urmat spre a restabili atotputernicia de altădată a mărinimiei : de nicăieri nu i se va răspunde mai repede decît din partea poporului. După cum a spus Adam Smith, poporul iubește într-atît virtutea, încît nimic nu-l mișcă mai mult decît austeritatea.”

În timp ce ne prezenta generozitatea ca pe un sentiment firesc datorită căruia devenim conștienți de noblețea originilor noastre, dl. Ravaisson descoperea, prin credința în nemurire, presentimentul la fel de firesc al destinului nostru. Într-adevăr, el regăsea această credință prin intermediul Antichității clasice. O citea pe monumentele funerare ale grecilor, în acele tablouri unde, după părerea sa, mortul se întoarce spre a anunța pe acei dintre ai săi rămași în viață că încearcă o bucurie pură în locul de ședere al preafericiiților. Spunea că sentimentul strămoșilor nu-i înșelase în această privință, că îi vom regăsi în altă parte pe cei ce i-am iubit aici, că acela care a iubit o dată va iubi întotdeauna. Adăuga faptul că nemurirea promisă de religie era o veșnicie întru fericire, că nu se putea, nu trebuia s-o concepem altfel : în caz contrar, nu i-ar mai reveni generozității ultimul cuvînt. „În numele dreptății, scria el¹, o teologie străină de spiritul

1. *Testament philosophique*, p.29 (*Revue de métaphysique et de morale*, ianuarie 1901).

îndurării specific creștinismului, abuzînd de cuvîntul «eternitate», care nu înseamnă adesea decît o durată lungă, îi condamnă la chinuri fără de sfîrșit pe păcătoșii morți fără a se fi pocăit, adică o întreagă omenire, aproape. Și atunci, ce s-ar întîmpla cu fericirea unui Dumnezeu, dacă ar trebui să audă atîtea voci văitîndu-se timp de o veșnicie?... Acolo unde a apărut creștinismul, găsim o întîmplare alegorică inspirată dintr-o cu totul altă gîndire, istoria lui Amor și Psyché. Amor se îndrăgostește de Psyché. Precum Eva din Biblie, ea poartă vina nelegiuitei curiozități de a ști, altfel decît prin Dumnezeu, cum să aleagă binele de rău, negînd astfel grația divină. Amor îi impune chinuri ispășitoare pentru a o face din nou demnă de alegerea lui, însă nu i le impune fără o oarecare mîhnire. Un basorelief îl reprezintă ținînd într-o mînă un fluture (suflet și fluture, simbol al învierii, au fost dintotdeauna sinonime), iar cu cealaltă arzîndu-l la flacăra unei făclii; își întoarce însă privirea, ca și cum i-ar fi milă.”

Iată alegoriile și teoriile notate de dl. Ravaisson în *Testament philosophique*, cu cîteva zile înainte de a muri. Printre gînduri elevate și grațioase imagini, parcă de-a lungul unei alei străjuite de arbori semeți și de flori parfumate, s-a îndreptat spre ultima clipă, nepăsător față de venirea nopții, preocupat doar să privească la linia orizontului soarele ce lăsa să i se vadă forma scaldată într-o lumină blîndă. O boală de scurtă durată, neîngrijită la timp, ni l-a răpit în cîteva zile. S-a stins la 18 mai 1900, în mijlocul familiei, păstrîndu-și pînă la capăt luciditatea inteligenței sale sclipitoare.

Istoria filozofiei ne pune în fața unei strădării mereu înnoite a unei gîndiri dispuse

să atenueze dificultățile, să rezolve contradicțiile, să măsoare cu o aproximație crescîndă o realitate nemărginită. Însă din cînd în cînd se ivește cîte un suflet capabil să învingă toate complicațiile prin simplitate, un suflet de artist sau de poet, rămas aproape de origine, împăcînd, într-o armonie evidentă pentru inimă, niște termeni de neîmpăcat pentru inteligență. Atunci cînd împrumută vocea filozofiei, limba vorbită de el nu este înțeleasă de toată lumea. Unii o cred confuză, și chiar este astfel prin ceea ce exprimă. Unii o simt precisă, pentru că îi percep toate sugestiile. La unele urechi, ea aduce ecoul unui trecut dispărut; însă altele aud deja, ca într-un vis, cîntecul plin de bucurie al viitorului. Opera d-lui Ravaisson va lăsa în urmă-i niște impresii foarte diverse, ca orice filozofie ce se adresează în egală măsură sentimentului și rațiunii. Nimeni nu va nega faptul că forma ei este cam imprecisă; este forma unei inspirații; dar inspirația vine de sus și are o direcție foarte clară. Că a utilizat, în mai multe rînduri, materiale vechi, furnizate în special de filozofia lui Aristotel, d-lui Ravaisson îi plăcea s-o repete: însă este înviorată de un spirit nou, iar viitorul ne va spune, poate, că idealul pe care ea îl propunea științei și activității noastre era, în multe privințe, mai înaintat decît al nostru. Ce poate fi mai îndrăzneț și mai nou decît să duci vestea fizicienilor că inertul se va explica prin viu, biologilor că viața nu se va înțelege decît prin gîndire, filozofilor că generalitățile nu sînt filozofice, învățătorilor că întregul trebuie să fie predat înaintea elementelor, școlarilor că trebuie să înceapă cu perfecțiunea, omului cuprins, mai mult ca niciodată, de egoism și de ură, că temeiul firesc al omului este generozitatea.

SUMAR

Cuvînt înainte	4
I. Introducere (Partea întâi). Creștere a adevărului. Mișcare retrogradă a adevărului.....	5
II. Introducere (Partea a doua). Despre punerea problemelor	27
III. Posibilul și realul.....	98
IV. Intuiția filozofică.....	116
V. Percepția schimbării	141
VI. Introducere în metafizică	173
VII. Filozofia lui Claude Bernard	222
VIII. Despre pragmatismul lui William James. Adevăr și realitate	231
IX. Viața și opera lui Ravaisson	244

În colecția PLURAL
au apărut:

1. Adrian Marino: *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov: *Noaptea din grădina Ghestimani*
3. Matei Călinescu: *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly: *Dandysmul*
5. Henri Bergson: *Gîndirea și mișcarea*

PLURAL M

- 1 (M). Emile Durkheim: *Formele elementare ale vieții religioase*

În pregătire:

Virgil Nemoianu: *Micro-Armonia*
Carlo Ginzburg: *Poveste nocturnă*
Marcel Mauss, H. Hubert:
Teoria generală a magiei
Ion Solacolu, Stelian Bălănescu:
Inconsistența miturilor
Adrian Marino: *Politică și cultură*

Lector: Valeriu Gherghel

Bun de tipar: octombrie 1995 Apărut: 1995
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3 ● P.O.Box 266,
6600 Iași ● Tel & Fax: (032) 214100; (032) 214111