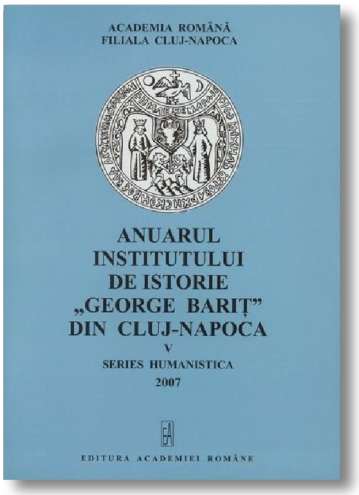

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Realismul critic al lui Alexandru Bogza

Vasile Zvanciuc

How to cite this article:
Zvanciuc, Vasile (2007) *Realismul critic al lui Alexandru Bogza*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 5, pp. 285–305. DOI: 10.5281/zenodo.22965724

© 2007: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

REALISMUL CRITIC AL LUI ALEXANDRU BOGZA

Vasile Zvanciuc

Institutul de Istorie „George Barițˮ din Cluj-Napoca

The author proposes in his study a summing of Alexandru Bogza's original contributions in philosophy. Starting by criticizing Kant's metaphysics (especially that one contained inside the Critique of Pure Reason*), Bogza has succeeded to build his own philosophical system (namely the critical realism), which unfolds Hegelian influences. For instance, different from Kant, Bogza considers that the concepts do never belong to 'pure intellect', but always originate themselves in sensations. Thus, what has been usually called as the 'real', is in fact the 'opposition which occurs inside the real' – a synthesis of 'pure real' and 'pure opposition'. As this opposition inside the real may vary (progressive or regressive likewise), it influences the subject to experience a corresponding reverse variation of the perception of real inside which the opposition is given. This way, through a very elaborate and extensive analysis, Bogza defends the thesis that critical realism would be an attempt of giving again to the transcendent the reality which Modern philosophy has denied it.*

Alexandru Bogza, omul care a avut o mistuitoare vocație pentru filosofie, după cum spune fratele său, scriitorul Geo Bogza, a fost profesor de muzică la mai multe licee din țară. Zeci de ani şi-a închinat întreaga putere de muncă studiului marilor gânditori şi a lăsat posterității, în cele din urmă, un manuscris ce depăşeşte patru mii de pagini, cuprinzând un sistem filosofic, o confruntare curajoasă cu ideile solitarului de la Königsberg. În cuvântul înainte la fragmentele din „realismul criticˮ, publicate în 1984, filosoful Constantin Noica spune că opera la care Alexandru Bogza a lucrat toată viața şi în care şi-a zidit viața, este „una din cele mai pure întâmplări ale spiritului petrecut pe pământul românescˮ.

Alexandru Bogza s-a născut în 1895 la Brăila şi a murit în 1973 la Câmpulung Moldovenesc. Cursurile liceale le-a terminat la Bucureşti, unde a făcut şi studii superioare la Conservatorul de Muzică, fiind studentul compozitorului Dimitrie Cuclin. A lucrat ca profesor de muzică la Liceul „Aron Pumnulˮ din Cernăuți, unde îl cunoaşte pe filosoful Traian Brăileanu, traducătorul în româneşte al *Criticii rațiunii pure*. Din anul 1946 până în 1951, predă la Liceul mixt, actual „Dragoş Vodăˮ din Câmpulung Moldovenesc, de unde, prin decizia unei comisii

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. V, 2007, p. 285–305

medicale, va fi pensionat pe motive de sănătate. Datele biografice au fost preluate din comunicarea *Maestrul Alexandru Bogza*, prilejuită de comemorarea a douăzeci de ani de la moartea filosofului, colocviu care a avut loc la Câmpulung Moldovenesc, la 27 decembrie 1993.

În ce constă diferența dintre realismul critic promovat de Alexandru Bogza şi idealismul critic kantian? Filosoful român porneşte de la conceptele realismului critic în general, care nu sunt niciodată ale „intelectului pur" în sens kantian, ci au la bază totdeauna o senzație. Conceptul de „real", în special, are la Alexandru Bogza o altă semnificație. Ceea ce Kant consideră ca fiind realul este, după realismul critic, opoziția care se produce în sânul realului.

Alexandru Bogza întreprinde o analiză a senzației din punctul de vedere al sensibilității. În momentul în care încetăm apăsarea asupra unui corp, senzația de rezistență pe care ne-a produs-o acel corp dispare. Această dispariție este un fenomen de conştiință: simțim că rezistența a dispărut, avem deci o nouă senzație, contrară aceleia ce o aveam înainte. Deci afectivitatea noastră poate fi afectată şi într-un mod contrar celui despre care vorbeşte Kant, prin chiar dispariția acestei impresii. În momentul în care nu mai suntem afectați de obiect, prin însuşi acest fapt, sensibilitatea noastră este afectată, dar într-un mod contrar aceluia în care eram afectați de către obiect.

Realitatea, după Kant, este „conceptul pur al intelectului, ceea ce corespunde unei senzații în general", impresia unui obiect asupra facultății reprezentative, întrucât suntem afectați de el. De aici urmează că unei senzații produse prin modul contrar, adică prin dispariția „impresiunii obiectivului asupra facultății reprezentative", nu-i mai corespunde ceea ce Kant numeşte „realitate", ci contrariul acesteia. De aici, negarea „realului" kantian, care poate afecta sensibilitatea noastră şi deci poate corespunde unei „senzații însoțite de conştiință".

Conceptul acestui „real" este înrădăcinat în conştiință şi nu se datorează unui apriorism formal, transcendental, cum crede Kant, ci unei crize de ordin psihologic. Nu putem abate conştiința noastră de la toate impresiunile pe care obiectele le exercită asupra simțurilor noastre. Nu putem avea percepția unei totale negații a „realului"; în schimb, din percepția unei parțiale negații putem deduce conceptul unei totale negații, scria Alexandru Bogza, a „realului" kantian.

Cel de al doilea mod de afectare a sensibilității prezintă şi el două moduri contrare, unuia dintre acestea corespunzându-i ceea ce Kant crede că ar fi „forma pură a sensibilității", iar celuilalt „forma pură a intelectului". Kant vine cu „forma pură a conştiinței" care este, după el, în afara oricărei senzații. El ajunge la această concluzie pentru că nu a recunoscut cel de al doilea mod de afectare a sensibilității, în baza căruia însăşi negația „realului" kantian corespunde unei senzații. Înlăturând omisiunea lui Kant din teoria sensibilității, putem deduce că ceea ce el numeşte „forma pură a conştiinței" corespunde unor senzații „care au la bază cel de-al doilea mod de afectare a sensibilității: prin dispariția acțiunii obiectului asupra simțurilor."[1]

[1] Alexandru Bogza, *Realismul critic,* Bucureşti, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1982, p. 8.

Cel de al doilea mod de afectare a sensibilității este, la rândul său, de două feluri: într-un fel are loc dispariția acțiunii obiectului asupra simțurilor „atunci când într-o senzație ni se dă «diversul omogen», pe care Kant îl atribuie «formei pure» a intuiției sensibile, şi într-un alt mod atunci când, printr-o senzație, ni se dă «unitatea conştiinței de sine» sau «identitatea numerică a eului», pe care aceasta o atribuie «formei pure a intelectului».”[2] Avem aici două concepte contrarii sau, cum le numeşte Bogza „antipolare”, şi anume: pe de o parte diversitate, autorul punând în paranteză „omogenă”, deci pluralitate a elementelor omogene, iar, pe de altă parte, identitatea numerică (a eului) şi, deci, unitate (a conştiinței). Aşadar, cele două ipostaze în care are loc dispariția acțiunii obiectului asupra simțurilor sunt antipolare.

Înainte de a explica antipolaritatea, continuă Bogza, trebuie să cercetăm ce este realul lui Kant, care sunt elementele sale constitutive.

Realul lui Kant este opoziția în sânul realului, sinteza interpolară a conceptelor antipolare de „real pur” şi „opoziție pură”. De aici urmează că negația realului kantian subsumează atât „realul pur”, cât şi „opoziția pură”. Realul la Kant este un concept al „intelectului pur”, diferit de conceptul empiric al „rezistenței” în aplicarea sa la fenomene. Primul subsumează acest concept empiric. Rezistența implică o unitate, sinteza interpolară a două concepte interpolare: unitate pură şi pluralitate pură, care, în sinteza lor, încetează de a mai fi „pure”, devenind pluralitate unificată. Unitatea pură este un concept care aparține categoriei „cantității”, aflându-se în raport de corespondență reciprocă cu conceptele de non-opoziție din categoria „relației” şi de real pur, din categoria „calității”. Acelaşi raport de corespondență reciprocă îl găsim între conceptele de pluralitate pură, opoziție pură şi materie dezagregată. Rezistența corespunde astfel unei pluralități unificate şi sintezei polare a celor două concepte antipolare de real pur şi opoziție pură, sinteză care constituie conceptul de opoziție în sânul realului. Conceptul kantian al „realului”, în aplicarea sa la fenomene, subsumează conceptul empiric al rezistenței, negația primului atrăgând după sine negația celuilalt. Am văzut însă că negația rezistenței este non-opoziția, egală cu unitatea pură, egală cu realul pur, dar şi opoziția pură egală cu pluralitatea pură, egală cu materia dezagregată. În consecință, negația realului kantian subsumează ambele concepte antipolare: realul pur şi opoziția pură, respectiv, unitatea pură şi pluralitatea pură.

La baza celui de al doilea mod de afectare a sensibilității stau două specii antipolare; în total avem două specii antipolare şi una interpolară. Kant a recunoscut-o numai pe aceasta din urmă. La el, obiectul senzației, „realul” ce corespunde acestui obiect, e dat prin acest mod interpolar de afectare a sensibilității. Realismul critic descoperă că obiectul senzației poate să fie rând pe rând unul ori celălalt dintre cei doi poli contrari, a căror sinteză interpolară constituie la Kant „obiectul” senzației, respectiv „realul”. Recunoscând acest obiect interpolar, Kant nu a putut recunoaşte şi faptul că însăşi unitatea conştiinței poate fi obiect al unei percepții.

[2] *Ibidem*, p. 8-9.

Realismul critic afirmă că sensibilitatea noastră e afectată în trei moduri diferite, două antipolare şi unul interpolar, fapt care îşi găseşte verificarea experimentală în muzică, unde „obiectul senzaţiei" se înfăţişează în trei forme tipice, două dintre obiectele senzaţiei purtând denumirea de sensibile – sensibilă expansivă şi sensibilă depresivă –, care îşi dovedesc caracterul antipolar.

Alexandru Bogza stabileşte, în cadrul teoriei sensibilităţii, ecuaţia de la baza senzaţiei, pornind de la ideea că ceea ce corespunde senzaţiei în „obiect" nu este „realul", cum credea Kant, ci opoziţia din sânul realului, a cărei variaţie de grad, în sens progresiv sau regresiv, este în mod necesar simultană cu o variaţie în sens contrar a gradului în care simţim (percepem) realul în care este dată opoziţia. Dovada acestei afirmaţii, scrie Alexandru Bogza, o constituie faptul că aceasta nu-i decât o judecată analitică, a „unei regresii a opoziţiei din sânul realului, deci spre realul în sine, spre realul pur; invers, unei progresii a opoziţiei îi corespunde o egală regresie a gradului în care percepem realul pur."

Lucrurile se petrec ca în cazul a două unghiuri complementare: dacă unul din unghiuri creşte, în aceeaşi măsură se micşorează complementarul său, suma lor rămânând totdeauna constantă. Tot astfel, într-o senzaţie, gradul în care simţim (percepem) „realul în sine" (realul pur) şi intensitatea din sânul realului (opoziţia din sânul realului) sunt mărimi care variază în sens invers, suma lor rămânând totdeauna constantă. Aceasta este ecuaţia de la baza senzaţiei.

În faţa acestui fenomen al naturii, noi percepem o *opoziţie* (senzaţie, percepţie sunt pentru Bogza acelaşi lucru, nu ca la Kant, unde percepţia nu e totuna ca senzaţia), care în concepţia autorului român e o componentă a *percepţiei* – cealaltă componentă, fiind formă *a priori* a intuiţiei. Astfel, percepem o opoziţie în sânul realului. Această percepţie e compusă dintr-o percepţie a opoziţiei în sine şi o percepţie a realului în sine, în care se produce opoziţia. De aici, Bogza deduce că sensibilitatea noastră poate percepe realul în sine într-un grad care variază în sens invers faţă de gradul percepţiei. Condiţia „conştiinţei" este opoziţia dintre „subiect" şi „obiect", iar „realul în sine" (realul pur) exclude aceasta opoziţie. Opoziţia a dispărut sau s-a micşorat numai atunci când se produc dispariţia unei opoziţii sau regresia gradului ei. Atunci atenţia e captată de opoziţia corespunzătoare altor percepţii. Avem o percepţie a „realului pur", care este numai un moment, dispărând din conştiinţă în momentul următor. Pentru a ne apropia de real, trebuie să percepem o diminuare a gradului opoziţiei. Aşa se poate apropia spiritul omenesc de realul pur, de realitatea transcendentală, realitatea platonică. Cunoştinţa este, în esenţă, o comparaţie între opoziţie şi negaţia opoziţiei sau, cel puţin, între un grad mai mare şi unul mai mic al opoziţiei, între ceea ce apare ca unitate şi ceea ce apare ca pluralitate. Astfel, ajungem la cunoaşterea realului pur. Nu putem concepe o pluralitate de elemente fără existenţa unei opoziţii. Dacă privim senzaţia din punctul de vedere al cantităţii, apare *pluralitatea*, dacă o privim din punctul de vedere al „relaţiei", apare *opoziţia*.

„Pluralitatea" şi „diversitatea" nu sunt decât alţi temeni pentru „opoziţia în sânul realului". Acolo unde nu e opoziţie în sânul realului, ca în cazul realului pur, acolo este unitate şi identitate absolută.

Principiul unificator, după Kant, rezidă în conştiinţa noastră. El leagă şi uneşte cunoştinţele între ele, fără a corespunde unui real, ci „este forma pură a oricărei cunoştinţe posibile", este „intelectul pur". Alexandru Bogza este convins că solitarul de la Königsberg ar fi recunoscut că sensibilitatea noastră poate fi afectată nu numai prin acţiunea pe care „obiectul" o exercită asupra simţurilor noastre, ci şi că dispariţia acestei acţiuni produce o „senzaţie însoţită de conştiinţă". Kant nu ar fi avut nevoie să caute „unitatea conştiinţei", „identitatea numerică a eului" în „forma pură" a intelectului, ci ar fi găsit-o în simţul intern sau, mai precis, prin mijlocirea simţului intern.

Conştiinţa de sine e mereu schimbătoare şi nu-i corespunde un „eu" fix, cum credea Kant, pentru că acţiunile „obiectului" asupra simţurilor sunt mereu schimbătoare. Eul este determinat în raport cu aceste acţiuni, fiind el însuşi schimbător. „Dar ceea ce în conştiinţa noastră corespunde dispariţiei acţiunii «obiectului» asupra sensibilităţii, aceea rămâne fix, totdeauna identic, pentru că înseşi condiţiile care determină schimbările au dispărut. O dovadă împotriva lui Kant, că «unitatea conştiinţei» – «identitatea numerică a eului» – nu rezidă în «forma pură a conştiinţei posibile», ci ea se află acolo unde o indicăm noi, o astfel de dovadă o constituie faptul că în înseşi acele «judecăţi de percepţie» care nu îndeplinesc condiţia de a fi «judecaţi de experienţă», întrucât percepţiile ce stau la baza lor nu sunt subsumate în vreunul dintre conceptele pure ale intelectului, ei bine, chiar şi în astfel de «judecăţi de percepţie», care variază de la un moment la altul al vieţii noastre sufleteşti, noi ne dăm seama de variabilitatea lor tocmai prin faptul că însăşi la baza acestora se află un eu fix, necontenit acelaşi, care constituie termenul de comparaţie, faţă de a cărui imuabilitate percepţiile noastre subiective apar mereu schimbătoare."[3]

Dacă „unitatea conştiinţei de sine" sau „identitatea numerică a eului" nu s-ar găsi la baza acestor judecăţi, pe care Kant le consideră ca neîndeplinind toate condiţiile judecăţilor de experienţă, fiind numai judecăţi de percepţie, lipsite de ceea ce el numeşte „forma pură a intelectului", atunci n-am mai putea fi conştienţi de caracterul mereu schimbător al percepţiilor noastre, întrucât variabilitatea lor nu apare decât prin contrast cu invariabilitatea pe care o au aceste percepţii.

Alexandru Bogza îşi pune întrebarea: cum mi-aş putea da seama că percepţiile mele anterioare sunt diferite de cele din clipa aceasta, deci, cum mi-aş da seama că eu am rămas acelaşi? Dacă eu n-aş fi rămas acelaşi, atunci „eu" din clipa aceasta nici n-aş mai fi fost „eu" din momentele anterioare, astfel că percepţiile din acele momente şi acele clipe de faţă, nemaifiind ale aceluiaşi eu, n-aş mai putea conchide asupra variabilităţii lor.

[3] *Ibidem,* p. 15.

Acest „eu” rămâne identic pentru toți indivizii. Ceea ce este determinant pentru conştiința individuală, variabilă de la un individ la altul, e sinteza tuturor acțiunilor „obiectului” asupra sensibilității, aceste acțiuni variind de la un individ la altul. Sinteza lor este variabilă. În consecință, ceea ce este în conştiința noastră corespunde dispariției acțiunii „obiectului” asupra sensibilității, coincide cu dispariția condiției variabilității conştiințelor individuale, variabilitate ce este de la om la om şi, în acelaşi om, de la un moment la altul – elementul de la baza „conştiinței în genere”, element care este „realul pur” sau o percepție căreia îi corespunde într-un anumit grad „realul pur”.

Realul pur este ceea ce rămâne când dispare „opoziția” care este în sânul realului. Acțiunea „obiectului” asupra sensibilității produce opoziția dintre „obiect” şi „subiectul” sensibil. Gradul acesta este însuşi gradul în care percepem „realul pur”.

La Kant, unitatea naturii este „unitatea conştiinței în genere”, întrucât în afara acestei conştiințe nici nu există natura, aşa cum ne-o revelează fizica şi legile ei. În filosofia realismului critic, unitatea conştiinței şi unitatea naturii sunt condiționate de „realul pur”. Totuşi, contrar idealismului critic, acesta din urmă există independent de orice conştiință. Conştiința revine cu punctul de vedere din care priveşte natura. Percepută din punctul de vedere al „cantității”, în natură se constată o unitate, acolo unde din punctul de vedere al „calității” e realul pur, iar al „modalității” – existența necesară, necondiționată, apriorică. Sinteza termenilor este opoziția din sânul realului, concept în care se găsesc atât opoziție, cât şi real.

O dovadă împotriva lui Kant este că principiul unificator al naturii şi al conştiinței nu rezidă în „forma pură a intelectului”; acest principiu îl percepem prin cele două componente ale senzației, adică prin ceea ce corespunde realului, în cazul senzațiilor de rezistență despre care s-a vorbit.

Unitatea este dată în materie, realul este al „calității”; în sinteză cu conceptul pluralității – al opoziției – se constituie conceptul opoziției în sânul realului, totalitatea sau întregul ca „material”, rezistența materiei, care împiedică materia să se dezintegreze.

Kant accentuează că „realul” nu trebuie confundat cu „rezistența”, cu „greutatea”, întrucât primul este un concept al „intelectului pur”, pe când celelalte sunt concepte empirice. În constituția lor intervine însuşi intelectul, ca una dintre condițiile lor.

Este posibil ca, în urma unei priviri superficiale asupra realismului critic, spune Alexandru Bogza, să se obiecteze că acesta nu-i decât o încercare de a pune idealismul psihologic în locul idealismului formal al lui Kant, întrucât „unitatea conştiinței de sine” sau „identitatea numerică a eului”, pe care Kant o atribuie „formei pure a intelectului", am vrea s-o bazăm pe simțul intern. Chiar dacă „realul pur” s-ar reduce la unitatea simțului intern şi am avea de-a face cu un realism psihologic, pe care s-ar clădi un criticism filosofic, denumirea de „realism critic” nu e improprie.

Realul pur, ca şi unitatea pură, care ca unitate pură este condiția însăşi a unității conştiinței, depăşeşte simțul intern. Simțul intern implică corelația „subiect-obiect", pe care realul pur o exclude, întrucât această corelație implică opoziția în sânul realului. Realul pur, fiind lipsit de opoziție, nu e nici „subiect", nici „obiect", nici „intern", nici „extern". În felul acesta, el depăşeşte „psihologicul", chiar dacă e întrevăzut prin mijlocirea simțului intern. Punând realul pur la baza „unității conştiinței de sine" şi a „unității naturii", depăşim realismul psihologic. Realul pur corespunde „intelectului pur", care e dat şi se află la baza intelectului omenesc, dar se extinde şi dincolo de acesta. „«Realul pur» şi «intelectul pur» este principiul unificator transcendental (ontologic, iar nu formal ca la Kant) nu numai al «conştiinței de sine» şi al gândirii, ci acțiunea sa se exercită şi asupra acelei părți din natură căreia îi lipseşte atât «conştiința de sine» cât şi facultatea gândirii."[4]

Eroarea filosofiei intelectualiste se găseşte în afirmația că intelectul ar fi o facultate de cunoaştere opusă sensibilității. De fapt, intelectul corespunde celui de-al doilea mod de afectare a sensibilității.

Alexandru Bogza recunoaşte ca adevărată afirmația lui André Lalande, potrivit căreia inteligența şi realul sunt inseparabile în adâncul lucrurilor. Inteligența săvârşeşte, scrie Bogza, acțiunea de înțelegere, în sensul psihologic de inter-legare a unor elemente situate în planul gândirii şi pe planul naturii obiective, acțiune care poate avea loc în mod independent – o exercită realul pur, care fiind unitate pură, este agentul unificator al acestora. Este o eroare să consideri intelectul ca o sursă de cunoaştere opusă sensibilității. Cum se explică această eroare? Realul pur nu poate fi redus la simțul intern. Ca unitate pură, el este condiție a înseşi unității conştiinței, depăşind simțul intern. Spunând „simțul intern" implicăm corelația „subiect-obiect", pe care realul pur o exclude, întrucât această corelație implică opoziția în sânul realului. Realul pur nu e nici „subiect", nici „obiect", nici „intern", nici „extern". În felul acesta, el depăşeşte psihologicul, dar şi „idealismul psihologic".

Dacă nu recunoaştem că sensibilitatea noastră este afectată într-un singur mod – acțiunea obiectului asupra organelor noastre de simț – nu putem avea decât senzații (percepții) ale opoziției ce se produce în sânul realului, nicidecum ale realului însuşi. Astfel, cunoaşterea realului trebuie atribuită unei alte facultăți de cunoaştere decât sensibilitatea. Din vechime, „sensibilitatea" şi „intelectul" sau rațiunea au fost considerate ca două facultăți de cunoaştere cu totul distincte; intelectualiştii au atribuit *intelectului* cunoaşterea realului. Cei care au atribuit *sensibilității* cunoaşterea realului n-au făcut decât să ia drept real nu ceea ce e realul, ci *opoziția realului*.

Meritul intelectualiştilor este acela, continua Bogza, de a-şi fi dat seama că ceea ce corespunde unei senzații date prin acțiunea obiectului asupra simțurilor nu poate fi realul.

[4] *Ibidem*, p. 20–21.

Alexandru Bogza se întreabă dacă filosofia intelectualistă, exprimată în principiul kantian, care spune că în toate fenomenele senzația şi realul ce-i corespunde în obiect au mărime intensivă, un „grad", este justificată. Gradul senzației şi gradul percepției realului variază în sens invers, ceea ce au susținut toți filosofii intelectualişti de la Platon la Leibniz, care susține că întreaga noastră sensibilitate nu e decât reprezentarea confuză a lucrurilor. La această întrebare, Bogza răspunde că avem totuşi un „real" într-o măsură, după cum avem şi o opoziție în altă măsură. Absența senzației ne-ar îndepărta totalmente de real. Situarea în afara senzației este un cuțit cu două tăişuri în ceea ce priveşte cunoaşterea realului.

Negativismul absolut față de sensibilitate ca mijloc de cunoaştere a realului este motivat prin faptul că intelectualiştii, ca şi Kant, n-au întrevăzut decât un singur mod de afectare a sensibilității: acțiunea „obiectului" asupra organelor noastre de simț, caz în care ceea ce corespunde senzației nu poate fi realul însuşi, realul pur, ci sinteza dintre real şi opoziție.

Intelectualiştii se înşeală, spune Bogza, când cred că capacitatea de cunoaştere a realului are un intelect care s-ar fi situat cu totul în afara sensibilității. Un astfel de intelect nu furnizează conştiinței noastre decât punctul de vedere, care numai atunci când este aplicat senzațiilor devine cu adevărat „cunoştință". El este, aşa cum consideră Kant, o simplă formă a conştiinței.

Intelectul nu e o sursă de cunoaştere opusă sensibilității. În cazul acesta, coincidența dintre „intelect" şi „realul pur" – sau cel puțin apropierea dintre cei doi termeni – este evidențiată şi prin următorul fapt psihologic. Actul cugetării, asupra căruia se exercită acțiunea intelectului, este însoțit de o concentrare psihică, care abate conştiința noastră de la percepțiile opoziției dintre noi şi „obiectele" care acționează asupra simțurilor noastre, ne abate de la percepția opoziției din sânul realului şi ne face să percepem însuşi realului pur.

Astfel, intuiția intelectuală nu e decât o intuiție sensibilă, fiindcă starea de concentrare ne face să simțim dispariția opoziției dintre „eu" şi lumea exterioară.

Dar mai există şi alt mod de afectare a sensibilității, contrar celuilalt, prin înlăturarea acțiunii „obiectului" asupra organelor fizice ale simțurilor – intuiția realului, a realului însuşi, a realului pur.

Filosofia realismului critic confirmă afirmația lui Alexandru Bogza, în sensul că realul pur şi non-opoziția sunt concepte în raport de corespondență reciprocă, deci echivalente. Această lipsă a conflictului, a opoziției, datorată stării noastre de concentrare în decursul concentrării, e ceea ce corespunde „intuiției intelectuale".

Eroarea lui Kant este eroarea filosofiei intelectualiste. Cum încearcă realismul critic să explice, din punct de vedere psihologic, constituirea a ceea ce Kant numeşte „unitatea transcendentală a conştiinței"? Kant şi-a dat seama că unitatea conştiinței – identitatea numerică a eului – nu poate fi găsită în sfera sensibilității. Acestui mod de afectare a sensibilității îi corespunde opoziția, care este pluralitate, iar nu unitate.

Pluralitatea corespunde unei opoziţii pe care noi o exercităm asupra lumii din afară, iar aceasta asupra noastră; în schimb, unitatea „se produce printr-o concentrare în noi înşine, care este tot o opoziţie, dar de astă dată exercitată asupra tendinţei expansive a vieţii”[5].

Viaţa nu este realul, dar ne pune în contact cu realul, spune mai departe Bogza. Viaţa a apărut la un anumit grad al regresului în sânul realului. Tendinţa expansivă a vieţii e aceea de a face să varieze de la un moment la altul „conştiinţa de sine”, căci ea face să varieze de la un moment la altul „opoziţia” pe care „eul” o întâmpină din partea lumii exterioare.

În „intelectul pur” al lui Kant există două sensuri contrarii: tendinţa expansivă a eului, care produce opoziţia dintre „eu” şi „non-eu”, făcând să se nască conceptul pluralităţii, iar pe de altă parte o acţiune inhibitivă pe care eul o exercită asupra lui însuşi. Eul, concentrându-se în sine, suprimă opoziţia dintre sine şi „non-eu”, din care pricină „eul” îşi apare sieşi ca unitate absolută.

Unitatea găsită de Kant e antinaturală, căci cele două sensuri contrare se anihilează reciproc, producând un non-sens, „un punct mort” în necontenita devenire a naturii, unitate care nu este „formă pură” cum se afirmă în *Critica raţiunii pure*. Forma pură ne furnizează numai „categoria”, care, după realismul critic, nu e decât „punctul de vedere” din care, privind o percepţie, obţinem un concept. Unitatea este un concept şi are la bază o percepţie. Există o forţă expansivă a vieţii care ne împinge spre lumea din afară, producând opoziţia dintre „eu” şi lume, umplând conştiinţa de conţinut empiric. A ne împotrivi acestei tendinţe spre a obţine un „eu” absolut identic cu sine însuşi, unitate absolută, înseamnă a obţine un „eu” mort. Acesta este elementul central al filosofiei kantiene. Aceasta este, după Bogza, o explicaţie psihologică cu caracter ipotetic. Explicaţia o aduce *Logica realismului critic*. În cazul unităţii moarte, filosoful aduce o unitate a realului.

În conştiinţa noastră, se suprimă opoziţia dintre „eu” şi „obiect”, pentru ca unitatea obţinută să fie ori formă pură ca la Kant, ori realitate pură ca în realismul critic. În primul caz, unitatea se obţine printr-o zăgăzuire a cursului obişnuit al vieţii, care, fiind îndreptat spre „exterior”, produce „opoziţie” şi, ca atare, pluralitate.

Când, în loc de zăgăduirea cursului vieţii avem o inversare naturală a acestuia, ca atunci când gândim în mod spontan, opoziţia dintre „eu” şi lumea exterioară dispare, fără ca să i se substituie o altă opoziţie – aceea între forţa expansivă a vieţii şi forţa inhibitivă a acesteia –, şi astfel obţinem adevărata unitate care rezidă în realul pur. De aceea, la cei vechi, superioritatea gândirii este condiţionată de superioritatea morală. Trebuia ca prin renunţare, prin asceză, procesul vieţii să fie inversat, expansiunii egoiste să i se substituie concentrarea (Bogza spune „concentraţia”) pentru ca filosofului să i se reveleze realitatea, care pentru alţii rămâne abstracţiune goală. Aici caută autorul secretul filosofiei

[5] *Ibidem*, p. 26.

platonice. „Ierarhia ideilor la Platon reprezintă regresia «particularului» şi ca atare progresia «generalului», ceea ce în termenii realismului critic înseamnă regresia opoziţiei în sânul realului şi deci progresia spre realul «pur».”[6]

Referindu-se la ideea platonică, Alexandru Bogza spune că, asemenea „noţiunii” în logică, ea are la bază prezenţa notelor comune şi eliminarea celor opuse. La formarea noţiunilor procedăm prin abstracţie, de jos în sus, de la diferenţieri individuale la general, de la diversitate spre unitate. Ideile platonice sunt „universalia rem” şi pe plan cosmic sunt generatoare ale unui proces dirijat de sus în jos, de la general la individual, de la identitate la diversitate, de la unitate la pluralitate. Totuşi, subliniază Bogza, dialectica platonică porneşte de jos în sus spre a reveni apoi ca un proces descendent care, asemeni aceluia pe plan cosmic, e el însuşi creator.

Ideea nu este realul însuşi, ci reprezintă un anumit grad de opoziţie în sânul realului. Ea conţine şi „opoziţie”, şi „realul pur” în cantităţi care variază în sens invers; cu cât gradul opoziţiei este mai mic, cu atât gradul realului este mai mare, ca în cazul unghiurilor complementare, cu cât ideea se află pe o treaptă mai înaltă a ierarhiei, cu atât reprezintă un grad mai mic al opoziţiei, cu atât conţine realul într-un grad mai mare.

Pentru a avea intuiţia realului din ideea platonică, trebuie ca regresia opoziţiei să nu se facă prin inhibarea forţei expansive a vieţii, producătoare a acestei opoziţii. Am obţine astfel „forma pură” a lui Kant şi nu realul pur. Platon simte satisfacţie în lumea ideilor, în această atitudine de concentrare şi satisfacţie într-o atitudine nesilită, care nu se datorează unei inhibiţii a vieţii, „ci unei inversări de fază în sistemul vibratoriu al vieţii”[7]. Din cauza aceasta, Platon vede în idee realul, ideea la el nu e un vid, cum apare la Kant, ci este plină de realitate. Suflul vieţii la Platon se îndreaptă spre interior, spre laboratorul gândirii, revărsându-se asupra ideii pe care o umple, dându-i conţinut.

Medievalii afirmau că „universaliile sunt reale”. Evident. Individualele, particularele reprezintă opoziţia ce se produce în sânul realului, pe câtă vreme universalele, în măsura în care se îndepărtează de această opoziţie, se apropie de real, care este non-opoziţie. La medievali, atmosfera religioasă a vremii a inversat procesul vieţii spre interior, fluxul vital hrănea aceste „universale”, însufleţindu-le, dându-le realitate care scapă percepţiei noastre, câtă vreme sensul vieţii e îndreptat „în afară”. În acest din urmă caz, se produce opoziţia căreia îi corespund particularele. Pentru a suprima opoziţia şi spre a obţine universalele, trebuie să ne împotrivim tendinţelor vieţii, din care cauză „universalele” obţinute în felul acesta apar ca lipsite de realitate. Acum înţelegem de ce metafizica apare uneori ca o supremă satisfacţie, alteori ca o jignire adusă vieţii. În primul caz surprinde momentele când viaţa are tendinţa să se îndrepte spre „interior”, tendinţă accentuată de fluxul vital care se revarsă asupra abstracţiunilor metafizicii, dându-le sevă,

[6] *Ibidem*, p. 33.
[7] *Ibidem*, p. 36.

conținut. În al doilea caz, ea intervine într-un moment inoportun, când tendința „în afară" a vieții e prea pronunțată şi atunci abstracțiile par goale şi fără sens, căci sensul lor e în conflict cu sensul vieții, e conflictul dintre sfârşitul Evului Mediu metafizic, religios şi sensul lumesc al Renaşterii, conflict pe care îl regăsim sub forma lui tragică în ființa lui Faust. Reiterarea acestui conflict, sub o formă diferită, stă la baza filosofiei kantiene.

Realismul critic afirmă că filosofia kantiană, în ceea ce priveşte structura sa, e afirmația tardivă, în istoria filosofiei, a conflictului dintre, pe de o parte, sensul ascendent al Evului Mediu şi sensul gotic orientat spre realitatea transcendentală, iar, pe de altă parte, sensul ascendent al Renaşterii, sensul antigotic – conflict care duce la secătuirea transcendentului de realitatea pe care azi caută să i-o insufle din nou realismul critic.

Alexandru Bogza îşi exprimă poziția față de raportul dintre intelect şi gândire. Intelectul exercită acțiunea de înțelegere a părților într-un tot, impune gândirii înțelegere, coerență. Gândirea imprimă intelectului judecăți, „formă pură" sau „punct de vedere", care pot fi ale calității, ale relației sau ale modalității. La Kant, „intelectul pur" este „forma pură". În *Realismul critic*, „intelectul pur" este „conținut ontologic pur".

În concepția lui Alexandru Bogza, substanța rămâne, deşi energia variază cantitativ. Realul pur are o singură determinare, un singur mod de existență: negația absolută a opoziției în sânul său. Substanța nu poate fi realul pur. Ceea ce în natură apare ca unitate şi identitate se datorează realului, ceea ce apare ca pluralitate şi diversitate nu-i decât opoziția. Deci, conceptul de „substanță a fenomenelor", în realismul critic, îşi găseşte echivalentul în conceptul opoziției în sânul realului – sinteza între două concepte antitetice: realul pur şi opoziția pură.

Conceptul de real pur are la bază analiza reflectată a actului sau a facultății de cunoaştere, analiza sensibilității, analiza senzației din punctul de vedere al intensității, obiectul primei diviziuni a lucrării. Realul pur, concept al „calității", privit din punctul de vedere al „modalității", corespunde cu adevărat unei existențe? Realul în sine, care aduce atât de mult cu lucrul în sine al lui Kant, nu are față de conştiința noastră aceeaşi situație ca şi acesta din urmă? Realul pur este non-opoziție, având ca predicat un concept negativ, unul dintre acele concepte „goale" contra cărora se ridică *Critica rațiunii pure*. Aceasta este numai aparență. Conceptul este, pentru sensibilitatea noastră, ceva cu totul pozitiv, scrie Bogza. Diferența dintre „obiect" şi „subiect" nu e decât percepția opoziției din sânul realului. Confundarea dintre cei doi termeni nu este decât realul pur, în care nu există nici „subiect", nici „obiect". La fel, intuiția transcendentă e sinonimă cu dispariția opoziției întâmpinate de „eu" din partea lumii din afară. Nu e o „trecere peste", ci o „rămânere" în sânul realului.

Atâta vreme cât nu ştim decât un singur mod în care poate fi afectată sensibilitatea, „acțiunea obiectului asupra terminațiilor nervoase senzitive", căruia îi corespunde percepția opoziției dintre „eu" şi „non-eu" cu lumea din afară, tot atâta vreme non-opoziția apare ca transcendență, care poate fi concepută, dar nu

intuită. Pentru realismul critic, „noumenul" nu este decât absența opoziției din sânul realului, adică realul pur. Între „noumen" şi realul pur nu e identitate, o identitate de concepte, pentru că realul pur îndepărtează conceptul „noumenului", îl îndepărtează, nu numai în sens kantian, ca termen limitativ al cunoaşterii noastre, ci şi în sens platonic, întrucât realul pur nu e o „realitate inteligibilă", extrasensibilă, căci el e simțit. „Lucrul în sine" nu e decât „contrariul lucrului în opoziție cu alte lucruri". Or, non-opoziția, alternând cu opoziția, conform unei legi pe care o va arăta logica realismului critic, legea cauzalității, a unei cauzalități lărgite, urmează că însuşi „noumenul" e un inel în lanțul fenomenelor, deci el însuşi e fenomen. Fizica, susține Bogza, va da dreptate *Realismului critic*, împotriva lui Kant, care nu şi-a dat seama că „realul" ce corespunde senzației e constituit din două elemente (realul propriu-zis şi opoziția), astfel că şi senzația este rezultanta a două componente, uneia corespunzându-i primul element, iar celeilalte al doilea. De aceea, el a situat unitatea „conştiinței de sine" în afara condițiilor senzației, atribuind-o „formei pure a intelectului", iar „opoziția", pluralitatea asupra căreia se operează unitatea, le-a atribuit „formei pure a intuiției sensibile" prin care ne este dat „diversul omogen", „opoziția pură", care, fiind lipsită de unitate, este haotică.

Experiența confirmă observațiile realismului critic, susține Bogza, pentru că aşa-zisa „rigiditate" a eterului nu corespunde realului kantian, ea fiind minimă în eter. Experiența ne va oferi ocazia să percepem celălalt element, opoziția pură, pe care Kant o vede în „diversitatea omogenă", în „forma pură a intuiției", care, după el, e spațiul şi timpul vid de orice conținut material. Ceea ce Kant denumeşte „realul" nu este realul adevărat, ci „opoziția în sânul realului". Acea mărime intensivă la care se referă „anticipațiile percepției" este condiționată de prezența opoziției. *Realismul critic* afirmă că nu există „mărime extensivă", decât acolo unde există mărime intensivă a opoziției. „Realul pur" este lipsa opoziției. Spațiul şi timpul kantian nu sunt decât opoziție pură, spre deosebire de întinderea materială şi durata materială, a căror mărime este definită şi care corespund sintezei dintre opoziție şi real, adică opoziția din sânul realului.

Principiul kantian, scrie Bogza, trebuie rectificat astfel: toate fenomenele au mărimi extensive – întinderea şi durata – care variază în acelaşi sens cu intensitatea opoziției din sânul realului, coboară la zero în realul pur (non-opoziția) şi ating maximum indefinit în opoziția maximă (opoziție pură). Alexandru Bogza susține că „spațiul şi timpul kantian sunt abstracții ale întinderii şi duratei". De vreme ce întinderea şi durata sunt constituite prin sinteza dintre real şi opoziție, spațiul şi timpul kantian nu-s decât ultimul dintre aceste două elemente constitutive, adică opoziția pură, respectiv pluralitatea pură, adică pluralitatea fără unitate pe care noi o atribuim primului element constitutiv: realul, iar Kant o atribuie „formei pure a intelectului", şi astfel fiind lipsită de unitate este haotică, iar prin haotismul ei devine omogenă; diversitate omogenă, aşa cum însuşi Kant considera „forma pură a intuiției"[8].

[8] *Ibidem*, p. 37.

Timpul este condiționat de „opoziția în sânul realului”, opoziția între ceea ce unii numesc „eu” şi „non-eu”, „subiect” şi „obiect”. Cu cât această opoziție este mai intensă, cu atât conflictul este mai viu resimțit, iar timpul ne apare mai lung. Timpul ne apare mai lung când activitatea noastră întâmpină o rezistență mai mare (o oră de mers obositor ne apare mai lungă). Ce lung pare timpul la durere! Şi cel de plictiseală tot aşa. „Durere” şi „plictiseală” nu sunt decât două forme ale conflictului dintre „eu” şi „non-eu”. Cuprinzându-se în conceptul „fericirii”, opoziția dintre „eu” şi „non-eu” sau „lume” dispare. Numai acolo unde este opoziție este şi „pluralitate”, „non-opoziția este unitate absentă”. Dacă n-ar fi această opoziție, „eul” s-ar identifica cu timpul, în care fenomenele se succed, el rămânând imobil.

În concepția realismului critic timpul există independent de succesiunea fenomenelor, există în mod necesar, este *a priori*. Dar, spre deosebire de Kant, pentru realismul critic, timpul nu este formă pură, opoziție pură, „realul pur”, realul din sânul căruia a dispărut orice opoziție, orice conflict. Succesiunea fenomenelor în timp nu e decât succesiunea diferitelor grade ale opoziției în sânul realului.

O absolută negare a opoziției nu e posibilă decât în conceptul budist al Nirvanei, „ori în conceptul teologic de Dumnezeu, ori întrebuințând conceptul Realismului critic, în realul pur”[9].

Alexandru Bogza face distincție între „timp” şi „durată”. Timpul este realul pur şi deci este inextins sau adimensional, pe când durata corespunde opoziției în sânul realului. Firul de ață este o imagine contrară conceptului de timp, pentru că primul are extensiune, e dimensional, iar timpul este inextins, e adimensional. Timpul pur, timpul în sine nu conține nicio opoziție, niciun conflict. Unde există o durată, acolo avem o opoziție în sânul realului, adică percepția unei opoziții în sânul realului, percepția unei sinteze între, „real” şi „opoziție”.

Trăirea amintirii în percepție ne produce acea „fericire cerească”, care ne revelează „unitatea eului în pluralitatea momentelor vieții, identitatea sa în mijlocul diversității acestor momente.”[10] Dar această unitate, identitate a „eului” este regăsită în măsura în care în „eu” se micşorează cantitatea opoziției, adică măsura în care „eul” se împărtăşeşte din realul pur. „Profunda fericire cerească despre care s-a vorbit mai sus nu e decât percepția dispariției opoziției dintre «eu» şi «lume». Cerul în care se găseşte această opoziție este «realul pur». Adevăratul paradis este timpul pierdut şi regăsit”[11], pentru că, răspunde realismul critic, „timpul pierdut şi regăsit” se apropie de timpul inextins sau adimensional, pentru că acolo unde este dimensiune este opoziție, conflict. Dacă în eternitate este fericire, aceasta – întrucât e adimensională –, lipsită de opoziție, este *realul pur*. Dar în acest act voluntar al unei percepții, în această amintire a unei amintiri, spiritul nu este întotdeauna fericit, cum afirmă Marcel Proust. Sunt cazuri în care coexistența între o percepție şi o amintire poate fi foarte neplăcută.

[9] *Ibidem*, p. 101–102.
[10] *Ibidem*. p. 103.
[11] *Ibidem*, p. 106.

Ca şi timpul, spaţiul este inextins, adimensional, este realul pur. Extensiunea şi exterioritatea aparţin întinderii care, ca şi durata, corespunde opoziţiei în sânul realului.

Spre deosebire de Kant, realismul critic spune că la baza cantităţii matematice nu se află spaţiul şi timpul *apriori*, extramaterial. În cazul spaţiului, dacă opoziţia ce o întâmpină „eul" din partea lumii exterioare ar dispărea complet, intuiţia distanţei ar dispărea de asemenea. Dacă n-ar exista nicio opoziţie în trecerea de la A la B, între acestea nici n-ar mai apărea distanţe. Când opoziţia dispare, lumea exterioară dispare din faţa noastră, „eul" s-ar identifica cu realul pur, în care orice raport exterior dispare. Astfel, în infinitatea de puncte geometrice, când e dată opoziţia, ele apar unul în afara altuia. În afara opoziţiei, acestea coincid între ele, formând un singur punct inextins, adimensional.

Ceea ce nu înseamnă că ar dispărea spaţiul; dacă din sânul realului ar dispărea opoziţia, ar dispărea realul însuşi. Din contră, dacă dispare opoziţia, rămâne realul pur, dacă dispar cele trei dimensiuni, rămâne spaţiul pur, care e inextins, adimensional, identic cu realul pur.

Alexandru Bogza se întreabă ce trebuie să înţelegem prin subiectivitatea spaţiului şi timpului şi prezintă, în continuare, interpretarea pe care realismul critic o dă vechiului dualism „subiect"-„obiect". După idealismul critic, spaţiul şi timpul sunt „subiective", în sensul că aparţin sensibilităţii noastre, iar nu lucrurilor în sine. Subiectivitatea spaţiului şi timpului, pentru realismul critic, are cu totul alt înţeles. În sânul realului există opoziţie; pentru ca să existe subiectul, trebuie să existe obiectul. Kant are dreptate când afirmă subiectivitatea spaţiului şi timpului, dar, contrar idealismului critic, acestea sunt adimensionale şi nu rezidă în „subiect", ca forme pure ale intuiţiei sensibile, ci sunt însăşi realitatea „subiectului", cu alte cuvinte, spaţiul şi timpul adimensional se confundă cu subiectul în genere, nelimitat de obiect, subiect care transcende barierele pe care opoziţia le impune „subiectului particular"; ele sunt subiectul care se identifică cu realul pur. În felul acesta trebuie înţeleasă subiectivitatea spaţiului şi timpului. „Tocmai prin faptul că spaţiul şi timpul sunt însuşi «subiectul» ele există a priori în noi."[12]

Cauza intimă a controversei dintre „apriorişti" şi „empirişti", scrie Bogza, este confuzia dintre „timp" şi „durată", dintre „spaţiu" şi „întindere". Timpul şi spaţiul sunt *a priori*, inextinse şi adimensionale, iar caracterul dimensionalităţii apare *a posteriori*, dar atunci timpul devine durată, iar spaţiul şi timpul devin întindere.

Spaţiul şi timpul sunt însuşi realul, realul lipsit de opoziţia în sânul său, realul pur. Caracterul extensiunii şi al dimensionalităţii este empiric, dar nu corespunde spaţiului şi timpului, ci întinderii şi duratei. Întinderea şi durata conţin şi ele un element a priori. Opoziţia există în sânul realului; similar, întinderea e dată în spaţiu, iar durata în timp. „Spaţiul este principiul unificator al momentelor

[12] A. Tilgher, *L'ésthetique de Marcel Proust,* „Revue Philosophique", Janvier-Fevrier, 1933, p. 130, apud Alexandru Bogza, *op. cit*., p. 107.

succesive ale duratei."[13] Dacă întinderea şi durata implică spaţiul şi timpul care sunt *a priori*, înseamnă că întinderea şi durata, deşi empirice, conţin un element *a priori*. Realul pur unifică diferitele părţi ale unui corp, fiind forţa care le sintetizează. În măsura în care se produce o diminuare a opoziţiei în sânul realului, părţile sunt mai strâns unite, formează un tot mai unitar. Orice compus reprezintă un anumit grad intermediar faţă de opoziţia maximă unde există descompunere haotică. Acolo unde există o negaţie absolută a opoziţiei există unitate pură, adică fără părţi.

Filosoful Alexandru Bogza se întreabă ce deosebire este între mişcarea cu „gândul" şi mişcarea „reală", aşa-zis „reală". Din cauza rezistenţei, deplasarea dintr-un loc în altul implică o durată, proporţională cu distanţa dintre cele două locuri. Când ne ducem cu gândul dintr-un loc în altul nu întâmpinăm nicio rezistenţă. Deplasarea se face „iute ca gândul". Non-rezistenţa este non-opoziţie şi opoziţie maximă, şi unitate pură, şi pluralitate pură, şi real pur, şi haos material, şi materie dezagregată. „Profunda fericire cerească" pe care Proust o găseşte în coexistenţa dintre percepţie şi amintire, între „acum" şi „atunci" se explică prin apropierea eului de realul pur, când dispare seria succecivă a momentelor duratei. „Mişcarea cu gândul" face să dispară noţiunea de loc, părând că ne situează în spaţiul adimensional şi, prin urmare, în realul pur. În cazul lui Proust, cât şi în cazul mişcării cu gândul, avem numai o apropiere de realul pur în care nu există nici trecut, nici prezent, nici diferenţă de loc spre a putea exista mişcarea. Înlăturarea percepţiei raportului de succesiune dintre senzaţia prezentă şi amintirea din trecut nu corespunde întotdeauna unei apropieri de realul pur, prin care se explică „profunda fericire cerească" a lui Proust, ci uneori corespunde unei apropieri de polul contrar: haosul în care momentele succesive ale duratei se confundă între ele, confuzie care condiţionează confuzia dintre senzaţia prezentă şi amintirea din trecut.

Mişcarea are loc între două puncte. Ea implică întinderea, iar realul pur lipsit de întindere e adimensional.

Adevăratul paradis, spunea Marcel Proust, este timpul pierdut şi regăsit. *Realismul critic*, după Alexandru Bogza, consideră că timpul este adimensional, „adevăratul paradis nu mai puţin este spaţiul pierdut din sufletul nostru prin prezenţa opoziţiei, care îl face să apară exterior eului, pe când înainte de a-l fi pierdut el coincide cu acesta, spaţiul pierdut şi apoi regăsit în goana trenului, care înlăturând distanţele face să dispară distanţele dintre lucruri şi restabileşte identitatea originară între noi şi spaţiu. În goana trenului, sufletul goneşte după spaţiul adimensional, după realul pur în care dispare dureroasa opoziţie..."[14]

Lumea are propria sa unitate şi nu una impusă de spirit, cum afirmă *idealismul critic*. Spiritul nu face decât s-o accentueze. „Realitatea, spune realismul critic, nu e nici «spirit» nici «materie». Spirit şi materie sunt două grade diferite în

[13] A. Bogza, *op. cit*., p.114.
[14] *Ibidem*, p. 116.

sânul realului. E adevărat că «spiritul» corespunde unui grad mai mic al opoziției decât «materia», deci este mai aproape de realul pur decât «materia», dar nu e însuşi realul pur."[15]

Fiecare conştiință individuală reprezintă o anumită opoziție în sânul realului, sinteza unor anumite grade ale opoziției în sânul realului.

Realul pur condiționează unitatea conştiinței. „Cu cât simțim mai intens în noi forța de unificare a lucrurilor, forța de alcătuire a unui tot unitar, cu atât percepția realului are un grad mai mare, cu atât conştiința noastră individuală se ridică la rangul de «conştiință în genere»."[16] Realul, în concepția lui Alexandru Bogza, este un „ce" extins, dar totuşi nedivizat şi nedivizibil. A acționa asupra materiei şi a simți rezistența acesteia înseamnă, după Bogza, a produce şi percepe ceea ce el a numit opoziția în sânul REALULUI. După *realismul critic* „întinderea individuală este un concept fals, căci «întinderea» corespunde opoziției în sânul realului, pe când «individualitatea» corespunde «non-opoziției», adică realului pur."[17] Când în conştiință predomină percepția opoziției, apare discontinuitatea, „divizibilul" care devine „divizat".

Deci, după cum un tot apare discontinuu sau continuu, divizat ori divizibil, putem afla dacă eul nostru se îndreaptă spre opoziție sau spre real, sau în alți termeni, dacă avem de-a face cu o progresiune sau o opoziție sau cu o regresiune a acesteia.

Acționând asupra materiei, accentuăm opoziția, producând discontinuitatea, înlăturând acțiunea diminuăm intensitatea opoziției percepute, contribuind la apariția caracterului de continuitate.

Când ne situăm în afara acțiunii asupra materiei, când diminuăm această acțiune, dispariția totală a acestei acțiuni este imposibilă; atâta vreme cât ne situăm într-un mediu material, spiritul nostru se regăseşte mai unitar, unitate pe care o reflectă asupra naturii. Numai aşa ne apropiem de real, întrucât această regăsire unitară a spiritului nu e decât reflectarea însăşi a unității realului.

Problema „lucrului în sine" are două semnificații, două laturi: prima priveşte sensibilitatea, a doua „intelectul pur".

Problema „lucrului în sine", aşa cum o pune Kant, poate fi redusă la următoarea formulă: spațiul şi timpul fiind forme *a priori* ale intuiției noastre sensibile, urmează că „lucrul în sine" se situează în afara acestor forme, ca unele ce sunt exclusiv subiective. Intuiția sensibilă este o condiție a întregii cunoştințe omeneşti, deci „lucrul în sine" se situează în afara condițiilor cunoştințelor omeneşti. După realismul critic, condițiile în care este afectată sensibilitatea nu sunt exclusiv subiective, deoarece celor două moduri de afectare a sensibilității: 1) prin acțiunea obiectului asupra simțurilor, adică prin opoziția mecanică, şi 2) prin dispariția acestei acțiuni, prin dispariția opoziției, le corespund cele două

[15] *Ibidem*, p. 122.
[16] *Ibidem*, p. 131.
[17] *Ibidem*, p. 133.

moduri de existență: 1) opoziția în sânul realului şi 2) realul pur (non-opoziția). Realismul critic susține că „intelectul pur", în accepțiunea kantiană, împiedică cunoaşterea lucrului în sine ori a „lucrurilor în sine".

Realismul critic consideră intelectul ca „fiind subiectul care exercită acțiunea de inter-legare, de unde vine şi termenul de «înțelegere» între elemente, fie ale gândirii, fie situate pe plan obiectiv, iar această acțiune o exercită realul pur – întrucât acesta fiind unitate pură este principiul unificator al conştiinței de sine şi al Naturii – putem spune că «lucrul în sine», în accepțiunea de «în afara opoziției ontologice» şi deci identic cu realul pur, coincide cu «intelectul pur»."[18] Ierarhia ideilor la Platon, susține Bogza, nu-i decât ceea ce el numeşte „regresiunea opoziției în sânul realului".

Diferența dintre acum şi atunci, între aici şi acolo are la bază percepția unei opoziții în sânul realului. Negarea acestei opoziții face să dispară această diferență, ceea ce înseamnă că realul pur este însuşi spațiul, eternitatea. „Căci într-adevăr: diferența între «acum» şi «atunci» ar dispărea numai cu condiția dispariției diferenței dintre «aici» şi «acolo» şi invers. Iar cele două concepte în raport de condiționare reciprocă: timpul adimensional. Eternitatea şi spațiul adimensional sunt echivalente cu realul pur, dispare diferența între momente, ca şi diferența între locuri: acum şi atunci, aici şi acolo, reprezintă opoziția pe care noi o întâmpinăm de acum şi până atunci, de aici şi până acolo."[19]

Caracterul ascensional al timpului kantian, spune Bogza, corespunde realului pur, pe când caracterul susccesiunii corespunde opoziției în sânul realului pur, iar caracterul adimensional al „duratei pure" corespunde realului pur, pe când caracterul succesiunii corespunde opoziției în sânul realului. „Deci deschiderea dintre «timpul» kantian şi «durata» bergsoniană e numai aparentă: două înfățişări diferite ale aceluiaşi substrat conceptual hibrid."[20]

Sensibilitatea are o sferă mult mai largă decât a crezut Kant, care ia opoziția din sânul realului drept realul însuşi, aşa că lipsa acțiunii obiectului asupra simțurilor, lipsa opoziției este după el negația realului. Tot aşa socoate şi simțul comun, spune Bogza, care stă la baza realismului curent. Locul realului este acolo de unde *Critica rațiunii pure* vrea să-l izgonească. Acolo unde se vrea instaurarea realului e opoziția care se produce în sânul realului. Realul conceput de Bogza, Kant l-a întrevăzut vag şi l-a numit „lucru în sine". Realismul critic, în analiza senzației din punctul de vedere al extensiei, arată că extensia nu e o formă *a priori* a intuiției noastre sensibile, cum crede Kant, ci e condiționată de prezența opoziției. Când opoziția e pură, extensia rămâne infinită, iar când e sinteză cu realul, constituie opoziția în sânul realului – materia. Extensia îşi defineşte mărimea ca „întindere" şi ca „durată". Există extensie, dacă există opoziție în sânul realului.

[18] *Ibidem*, p. 135.
[19] *Ibidem*, p. 146.
[20] *Ibidem*, p. 157.

Căutarea „metafizicului" trebuie începută prin sustragerea de la percepția „opoziției". În acest caz, pretinsele „forme ale intuiției sensibile" dispar, lăsând locul spațiului şi timpului inextins sau adimensional, a căror percepție o avem cât avem percepția realului pur. O astfel de percepție o avem în fenomenele muzicii, printre altele.

Până acum, Alexandru Bogza a pus bazele fundamentale ale celor două concepte fundamentale ale realismului critic: realul pur şi spațiul şi timpul inextins şi adimensional.

Partea a doua a lucrării, *Logica realismului critic*, începe cu expunerea diferențelor dintre concepte şi categorii. Categoria este, după Bogza, numai „punctul de vedere" din care gândirea priveşte o senzație (percepție), respectiv obiectul senzației, iar conceptul este ceea ce rezultă din aplicarea unei categorii asupra obiectului senzației.

Judecățile sunt statice şi dinamice. Judecata statică este aceea în care legătura dintre conceptul subiectului şi cel al predicatului se face prin verbul „este", iar judecățile dinamice, care se mai numesc şi „judecăți de producțiune", sunt judecăți cauzale şi judecăți de devenire, în care legătura dintre conceptul subiectului şi cel al predicatului se face prin verbul „produce", rezultând astfel, din enunțul predicatului o devenire. Judecățile statice, care sunt „lămuriri asupra substratului ontologic situat dincolo de formele subiective ale cunoaşterii"[21], pot fi numite şi „judecăți ontologice", iar cele dinamice, întrucât sunt „afirmații asupra funcțiunii mecanismului cosmic"[22], pot fi numite şi „judecăți cosmologice".

În *Bazele filosofice ale muzicii*, Alexandru Bogza demonstrează corespondența dintre elementele armoniei muzicale şi elementele logicii realismului critic: logica muzicii este aceea a realismului critic. El descrie metodic, după cum remarcă Anatol Vieru, „corespondența dintre elementele muzicii şi conceptele realismului critic". Judecând lucrurile mai profund şi după un studiu asupra muzicii, Bogza descoperă armonia dintre elementele armoniei muzicale şi elementele logicii realismului critic. „Si dacă astfel percepțiile muzicii câştigă lumina conştiinței, în schimb, cunoştința câştigă în sensibilizare, devine mai intuitivă, cei doi factori ai conştiinței filosofice: sensibilitatea şi gândirea abstractă regăsindu-se într-o desăvârşită sinteză: aici avem filosofia muzicii, care la urma urmei este însăşi filosofia în genere."[23]

Bogza vizează, în acest sens, cele spuse de Beethoven într-o conversație: „Muzica, a spus Beethoven, este un domeniu în care spiritul trăieşte, gândeşte şi înfloreşte: filosofia nu e decât o consecință sau un derivat al muzicii."[24]

Filosoful Alexandru Bogza a demonstrat că energia constă în variația gradelor succesive ale opoziției în sânul realului. De aici, el deduce că energia universului nu-i decât devenirea universului cu cele două sensuri contrare ale ei:

[21] *Ibidem*, p. 159–160.
[22] *Ibidem*, p. 175.
[23] *Ibidem*, p. 249.
[24] *Ibidem*, p. 252.

„progresia opoziției" şi „regresia opoziției". Toate laolaltă constituie o oscilație care nu are un parcurs în linie dreaptă. Sinteza lor e sensul devenirii. „Cele două sensuri contrarii ale devenirii universale îşi găsesc aici corespondența în cele două serii ale armonicelor."[25] Devenirea universului este energia universului. Muzica, spune Bogza, ne face să prindem sensurile devenirii universale, în timp ce ştiința, studiind diferitele aspecte ale lumii fizice, descoperă treptat-treptat legile unui cosmos din care lipseşte tocmai sufletul aceluia ce făureşte ştiința, „filosofia muzicii, observând fenomenele sufleteşti corespunzătoare elementelor fizice ale muzicii, reuşeşte ca totodată să descopere situația şi reacțiile sufletului omenesc în fața lumii pe care o studiază, mai precis fizica."[26] Față de ştiința fizicii, muzica se află într-un raport, care dintr-un punct de vedere e identic cu raportul în care se găseşte astrologia față de astronomie. Există o corespondența între elementele muzicii şi conceptele realismului critic. Simultaneitatea acestor elemente poartă denumirea de „acorduri". Din punctul de vedere al realismului critic, un acord reprezintă determinarea unui sens ori a celuilalt sens – descendent sau ascendent al seriei armonicelor.

Filosofia muzicii e concepută de Alexandru Bogza tot ca o ştiință a mecanicii universale, dar care are la bază percepțiile mai vii decât cele de la baza ştiinței obişnuite, căci, după cum am spus, în cazul acestor percepții avem o mai desăvârşită angrenare a ființei noastre în mecanismul naturii decât în cazul celorlalte percepții"[27].

Datorită acesteia avem în muzică intuiția cauzalității mecanice într-un grad pe care nu-l poate atinge ştiința obişnuită. Muzica, filosofia muzicii, ne arată că în natură nu există doar un singur sens, cum afirmă principiul lui Clausius, că entropia creşte în două sensuri contrarii, atingând maximum în aşa-zisele „sensibile". Cele două sensuri contrare, în succesiunea lor alternativă, se condiționează reciproc.

Înlănțuirea conceptelor oglindeşte înlănțuirea momentelor universale. În *logica* realismului critic, conceptele, scrie Bogza, au la bază o percepție a unui moment ori a unui sens al devenirii universale, un contact al nostru cu natura în continuă prefacere. Eul nostru e târât în acest mecanism universal. Imobilizarea unui concept în mintea noastră înseamnă „o împotrivire față de natura în continuă mobilitate: între mintea noastră şi natură se produce o disonanță."[28]

Rezolvarea disonanței înseamnă revenirea la mersul normal al naturii. Disonanța dintre muzică este unul din numeroasele cazuri când între noi şi natură apare disonanța care este de o covârşitoare importanță filosofică, întrucât punându-ne în conflict cu legea fundamentală a naturii, „ne face să cunoaştem această lege şi,

[25] Brentano Betina, *Conversations avec Beethoven*, citat după Vincent d'Indy, *Cours de composition musicale*, vol. II, Paris, 1909–1933, nota de la p. 233, apud Alexandru Bogza, *op. cit*., p. 252.

[26] *Ibidem*, p. 255.

[27] *Ibidem*, p. 264.

[28] *Ibidem,* p. 276–277.

prin rezolvarea ei, ne face să simțim satisfacția confirmării noastre de cea mai generală dintre legi. Disonanța este condiția «cunoașterii binelui şi răului». Știința cu prețul durerii, adică cu prețul disonanței."[29]

Există o lege fundamentală, atât a armoniei muzicale, cât şi a devenirii universale: legea condiționării reciproce a celor două sensuri contrare, în virtutea căreia afirmarea unui sens face necesară afirmarea sensului contrar, lege pe care n-au sesizat-o, spune Bogza, nici Aristotel, nici mecanica energetică.

Analizând spiritul omenesc, Bogza porneşte de la trei concepții: a lui Hegel, a lui Comte şi a lui Spencer. Între condițiile armoniei, ale evoluției formelor muzicale, ale evoluției spiritului omenesc există numai o diferența de scară. Spiritul omenesc reprezintă un „armonic superior", care are loc în cadrul legii oscilației. Evoluția spiritului omenesc se săvârşeşte printr-o serie de oscilații intermediare, fiecare având un proces contrar celuilalt. Seria succesivă a oscilațiilor „constituie totodată o mişcare de translație, căreia i se zice progres."[30]

La conferința *Esența religioasă a muzicii*, Alexandru Bogza, după cum mărturiseşte, face o încercare de documentare şi sinteză filosofică. Mulți au o concepție despre muzică străină de realitatea muzicii. Filosoful porneşte de la concepția teogonică şi cosmogonică a vechilor egipteni, după care zeul Thot a creat lumea nu cu gândul sau cu gestul, ci scoțând un strigăt puternic, din ecourile căruia au ieşit alți patru zei, dotați cu aceeaşi putere. Ei au organizat universul. Această cosmogonie are un sens profund. Structura universului este deci de natură vibratorie, afirmă fizica modernă, pentru că strigătul lui Toth a fost vibrație când a creat lumea. Esența muzicii e însăşi esența cosmică. Munca rupe vălul şi ne revelează adevărul în toată splendoarea sa. Esența muzicii e însăşi esența cosmică. Duhul muzicii poate spune despre sine: „Eu sunt adevărul!" Ce este adevărul? Spiritul spune că adevărul este o idee adecvată care îl ridică pe om deasupra afectului. Ridicarea afectului la o idee adecvată, problemă nesoluționată ştiințifice, o soluționează filosofia muzicii. Ideea adecvată corespunde afectului pe care muzica îl trezeşte în sufletul nostru. Muzica e un ce care posedă structura identică cu structura universului. O afirmație asemănătoare o face Pitagora, care merge mai departe în afirmația acestei organizații muzicale a universului. Fiecare planetă „este încrustată, ca diamantul în inel într-o sferă care se învârteşte şi care scoate un sunet muzical, iar din raportul de distanța dintre sferele sunătoare iese «armonia sferelor», pe care n-o mai percepem, deoarece o auzim neîncetat de la naştere". Aici avem o genială intuiție a adevărului. Sunetul muzical e o senzație complexă, o sinteza de sunete, dintre care noi nu-l percepem decât pe cel mai intens, care e însoțit de sunete secundare, aşa-zisele „armonice", ale căror mişcări de vibrație ni le prezintă însuşi sistemul solar. Sunetul muzical este un microcosm. Există o unitate între structura sunetului muzical şi structura universului, fapt ce poate fi susținut prin argumente ştiințifice. Concepția ştiințifică despre structura sunetului a

[29] *Ibidem*, p. 313.
[30] *Ibidem*, p. 322.

evoluat la fel cu concepţia despre structura atomului, care este un cosmos în miniatură. Atomul muzical nu e un element simplu, ci o organizaţie identică sau cel puţin analoagă cu atomul. Microfizica poate primi şi acum sugestii din partea muzicii.

Una dintre problemele arzătoare ale microfizicii este aceea a indeterminismului. Până acum, filosofii au pus în discuţie valoarea principiului cauzalităţii, atacat încă de David Hume, care pentru oamenii de ştiinţă devine intangibil. Schopenhauer limitase principiul cauzalităţii. Între legile muzicii şi legile cosmosului există o identitate. Există un indeterminism microfizic în cadrul unui determinism macrofizic: tot astfel, în muzică avem un indeterminism al părţilor în cadrul unui determinism al totului, pentru că sunetele unei melodii, în succesiunea lor imediată, sunt indeterminate. Înlănţuirea între sunete este determinată pentru că există înlănţuirea unei cauzalităţi în cuprinsul cauzalităţii, o înlănţuire a elementelor ce alcătuiesc muzica. Forma în muzică e afirmarea cauzalităţii.

Legătura necesară apare în urma sesizării totului ce rezultă din succesiunea de idei. În muzică, sunetele se succed de la un moment la altul, fără aparentă necesitate, dar cu evidentă necesitate la închegarea unui tot unitar, opera muzicală. Legile de constituire a acestuia sunt înseşi legile cosmice. Muzica, spune Bogza, dă o sugestie ştiinţei, ceea ce pare în muzică a fi un indeterminism, e de fapt un determinism, dar mai subtil. Acelaşi lucru se întâmplă în domeniul microfizicii, deci muzica şi ştiinţa îşi dau mâna.

În înlănţuirea sunetelor, noi întâlnim indeterminismul cauzal, despre care vorbeşte ştiinţa contemporană. Muzica ne şopteşte taina cosmosului, există o identitate între cosmos şi muzică.

Cartea lui Alexandru Bogza, zidită într-o viaţă de om sau o viaţă zidită într-o carte, una dintre cele mai pure întâmplări ale spiritului petrecute pe pământul românesc, după cum spunea Constantin Noica, pleacă de la o propoziţie, aceea că încetarea senzaţiei este şi ea o senzaţie, pe baza căreia filosoful construieşte un realism critic, o noua viziune despre lume.

E necesar să amintim că filosofia românească, prin reprezentanţii ei de seamă, încă de la începuturi, a urmat o cale critică. Decenii de-a rândul gânditorii noştri s-au confruntat cu monumentala carte a solitarului din Königsberg, au făcut eforturi de a o înţelege, de a o explica în cuvinte româneşti lumii româneşti. Windelband spunea că a-l înţelege pe Kant înseamnă a-l depăşi („Kant verstehen, heisst über Kant hinausgehen"). Alexandru Bogza face parte dintre cei puţini în cultura noastră care l-au înţeles pe Kant şi l-au aprofundat în unele privinţe.