

I

M-aș încumeta, în această conferință, să redobândesc interesul pentru tema atât de mult discutată a crizei europene, de fapt să dezvolt ideea istorico-filosofică (sau sensul teleologic) de umanitate europeană. Întrucât prin aceasta arăt chiar funcția esențială pe care au să o exercite, ca științe ale noastre, filosofia și ramificațiile ei, criza europeană va dobândi ea însăși o nouă elucidare.

Să pornim de la un fapt bine cunoscut, anume de la deosebirea dintre medicina naturalist-științifică și așa-numita «terapeutică naturală». În timp ce în viața poporului aceasta din urmă corespunde în genere empiriei naive și tradiției, medicina naturalist-științifică folosește înțelegerea împrumutată de la științe pur teoretice, de la cele ale corpului uman, înainte de toate de la anatomie și fiziologie. La rândul lor, acestea se sprijină pe științele explicative de bază ale naturii în genere, îndeosebi pe fizică și chimie.

Să ne îndreptăm acum privirea de la corpul uman către spiritualitatea umană – tema așa-numitelor științe ale spiritului. În ele interesul teoretic conduce aproape în mod exclusiv la oameni ca persoane și la viața și realizările personale, precum și, corelativ, la realizări în sfera creației. Ca *eu*, și *noi*, viața personală ia o formă comunitară, este o viață într-un orizont al comunității. Aceasta chiar și în comunitățile diferitelor configurații mai simple sau mai complexe, ca familia,

națiunea, supranațiunea. Aici termenul *viață* nu are un sens fiziologic, ci înseamnă o viață acționată de scopuri, care angajează creații spirituale: în sensul cel mai larg, ea este creatoare de cultură în unitatea unei istoricități. Toate acestea constituie tema diferitelor științe ale spiritului. Este evident că diferența dintre prosperitate deplină și degenerare, deci, așa cum s-ar putea spune, dintre sănătate și boală, este valabilă și pentru comunități, pentru popoare și state. Prin urmare, nu se poate ocoli întrebarea: cum se face că nu s-a ajuns deloc, în această privință, la o medicină științifică, una a națiunilor și a comunităților supranaționale? Națiunile europene sunt bolnave, Europa însăși se află, se spune, într-o criză. Ceva în genul terapiei naturale nu lipsește însă cu totul de aici. Într-un fel, suntem chiar inundați de un torent de propuneri de reformă, propuneri totodată naive și exaltate. De ce însă, în ciuda puternicei lor dezvoltări, științele spiritului refuză să dețină rolul pe care științele naturii îl exercită în mod excelent în sfera lor?

Oricine este familiarizat cu spiritul științelor moderne va găsi fără ezitare un răspuns. Măreția științelor naturii constă în faptul că ele nu se mulțumesc cu o empirie de ordin intuitiv, deoarece pentru ele orice descriere a naturii vrea să fie numai un stadiu metodologic tranzitoriu către o explicare exactă, în cele din urmă de ordin fizico-chimic. Ele consideră că științele «pur descriptive» ne leagă de realitățile diferite ale lumii înconjurătoare terestre. Știința matematic-exactă a naturii însă cuprinde, cu metodele ei, infinitățile sub aspectul realității lor, precum și alte posibilități reale, mundane. Ea interpretează datul intuitiv ca aparență relativă pur subiectivă și caută să cerceteze suprasubiectivul (natura «obiectivă»)

însăși, degajând, printr-o aproximație sistematică, aspectele lui absolut universale, fie acestea elemente sau legi. Prin aceasta ea ne învață cum să explicăm în mod unitar realitățile concrete date în prealabil intuiției, fie ele oameni, animale «sau» corpuri cerești; și aceasta pornind de la țelul ultim, adică de a induce din aparențele date efectiv în fiecare clipă posibilități viitoare și probabilități ce depășesc în amploare și precizie orice empirie mărginită la intuiție. Consecința perfecționării consecutive a științelor exacte a constituit, în epoca modernă, o veritabilă revoluție în stăpânirea naturii prin tehnică.

Din rațiuni ce țin de fondul lucrurilor, starea metodologică în științele spiritului este, din păcate (în sensul înțelegerii devenite pentru noi de acum inteligibilă), cu totul diferită. Ordinea spiritului uman este fundată în *physis*-ul uman; fiecare viață sufletească umană particulară este fundată în corporalitate, așa cum este și fiecare comunitate, în corpurile oamenilor individuali, care sunt membri ai acesteia. Dacă, deci, trebuie să fie posibilă și pentru fenomenele științelor spiritului o explicare realmente exactă, și, în mod corelativ, o practică științifică de întindere asemănătoare celei din sfera naturii, atunci savanții de această specialitate n-ar trebui să considere spiritul ca spirit, pur și simplu, ci să se reîntoarcă la suportul corporal, desfășurând explicații exacte cu ajutorul fizicii și chimiei. Deja în privința omului individual, și cu atât mai îndreptățit, a marilor comunități istorice, acest proiect eșuează însă (și în privința aceasta nu se poate schimba nimic, oricare ar fi timpul, mai lung sau mai scurt) în complicarea cercetărilor psihofizic-exacte necesare. Dacă lumea ar fi o construcție din două așa-zise sfere de realitate, la fel de îndreptățite, anume, natură și spirit, nici una dependentă

de cealaltă metodologic și faptic, atunci situația ar fi cu totul alta. Numai natura este de tratat în ea însăși ca o lume închisă; în știința naturii ea chiar și este cercetată într-o deplină consecvență, numai ca natură, făcându-se abstracție de orice este spiritual. Pe de altă parte, pentru specialistul interesat în mod pur de spirit, o asemenea abstracție consecventă a naturii nu conduce tot la o „lume” închisă în sine, una conexată în mod pur spiritual, care, ca paralelă științei pure a naturii, ar putea deveni tema unei științe pure și universale a spiritului. Căci spiritualitatea animală, cea a „sufletelor” uman și animal, la care duce, în cele din urmă, orice spiritualitate obișnuită, este fundată causal într-o modalitate aparte în corporalitate. Se înțelege astfel că teoreticianul interesat în mod pur de spiritualul ca atare nu poate depăși stadiul descrierii, al unei istorii a spiritului, și rămâne înlănțuit în realitățile finite, de ordin intuitiv. Orice exemplu ne dovedește aceasta. De pildă, un istoric nu poate să se ocupe de istoria greacă veche fără geografia fizică a Greciei antice, nu se poate ocupa de arhitectura ei fără a lua în considerare latura corporală a edificiilor etc., etc. Faptele par pe de-a-ntregul lămuritoare.

Ce ar fi însă dacă întreaga modalitate de gândire ce se anunță în această prezentare s-ar baza pe prejudecăți nefaste și și-ar avea partea sa de vină în maladia Europei? Că aceasta este situația, sunt pe deplin convins; în plus, sper să clarific prin aceasta că aici se află sursa esențială pentru evidența cu care savantul modern nu ia în considerare deosebiriile dintre domenii și tăgăduiește posibilitatea fundamentării unei științe riguros închise în sine și universală a spiritului.

Chiar în interesul nostru pentru problema Europei trebuie să avansăm puțin în aceasta și să

înlăturăm argumentarea ce ne-a părut evidentă încă din prima clipă. Fără îndoială, istoricul, cercetătorul spiritului și al culturii are în mod constant, printre fenomenele pe care le studiază, și natura fizică, – în exemplul nostru natura Greciei antice. Aceasta nu este însă natura în sens naturalist-științific, ci ceea ce valora pentru vechii greci ca natură, ca realitate naturală a lumii înconjurătoare, aflată sub privirea lor. În alți termeni: lumea înconjurătoare istorică a Grecilor nu este lumea obiectivă în sensul nostru, ci reprezentarea lor despre lume, adică propria lor evaluare subiectivă a lumii cu tot ce valora în aceasta pentru ei ca realitate, zei, demoni etc.

«Lume înconjurătoare» este un concept ce-și are locul în mod exclusiv în sfera spirituală. Că trăim într-o anumită lume a noastră, înconjurătoare, în raport cu care valorează orice grijă și străduință a noastră, aceasta constituie un fapt ce caracterizează o ordine situată numai în planul spiritului. Lumea care ne înconjoară este o configurație spirituală în noi și în viața noastră istorică. Nu există astfel aici nici un temei pentru cei care consideră drept temă spiritul ca spirit, preconizând pentru această lume înconjurătoare o altă explicație decât cea pur spirituală. Ceea ce se poate spune în genere astfel: este absurd a considera natura doar în ea însăși, străină, spirituală și, ca urmare, a edifica știința spiritului pe știința naturii, a vrea să o facem o știință așa-zis exactă.

Se pierde cu totul din vedere faptul că termenul «știință a naturii» (ca în genere orice știință) desemnează o activitate spirituală, anume cea a savanților naturaliști, care cooperează în știință, și, ca atare, ea ține, ca și toate fenomenele spirituale, de sfera a ceea ce trebuie să fie explicat prin știința spiritului. Nu este oare absurd, și un cerc în

demonstrație, să vrei să explici în mod naturalist-științific evenimentul istoric «știință a naturii», făcând să intervină aici legile naturii care, ca produse ale spiritului, aparțin ele-însele problemei de rezolvat?

Orbiți de naturalism (oricât de mult l-ar combate în vorbe), specialiștii în științele spiritului au omis chiar și numai de a pune problema unei științe universale și pure a spiritului, după cum au omis să se întrebe despre o doctrină a esenței spiritului ca spirit, care, după elementele și legile ei, cercetează un universal necondiționat al spiritualității, cu scopul de a ajunge de aici la o explicație științifică în sens absolut.

Reflecțiile de până acum, consacrate filosofiei spiritului, ne oferă perspectiva convenabilă pentru a trata tema noastră, anume cea a situației spirituale a Europei, ca pe o problemă pură a științei spiritului, înainte de toate a istoriei spiritului. Așa cum s-a spus deja în cuvintele introductive, pe această cale devine vizibilă o teleologie remarcabilă, înnăscută numai Europei noastre, solidară și intim legată cu apariția și inserția filosofiei și a ramurilor ei, științele, în spiritualitatea antică greacă. Presimțim deja că este vorba aici de o elucidare a temeiurilor mai profunde ale originii acestui naturalism funest, sau, așa cum se va arăta, a dualismului modern al interpretării lumii, prin aceasta trebuind să se ajungă la adevăratul sens al crizei umanității europene.

Problema pe care o punem este aceasta: cum se caracterizează configurația spirituală numită «Europa?» Prin urmare, nu Europa într-un sens geografic, înțeleasă ca o hartă, ca și cum tocmai cercul oamenilor ce trăiesc împreună teritorial ar fi aici cel care ar delimita omenirea europeană. În sens spiritual, de Europa aparțin în mod evident și

dominioanele engleze, Statele Unite etc. Nu însă eschimoșii sau indienii din menajeriile târgurilor sau țigani ce vagabondează mereu în Europa. Este vorba aici de unitatea unei vieți spirituale, a unei acțiuni, a unei creații spirituale, incluzând și scopurile, interesele, grijile și eforturile, instituțiile, modalitățile de organizare. Indivizii acționează aici în societăți multiple de diferite grade, în familii, rase, națiuni, toate corelate interior în mod spiritual, cum am spus, în unitatea unei configurații spirituale. Persoanelor, legăturilor dintre persoane și tuturor produselor lor de cultură trebuie să le fie conferit astfel un caracter atotunificator.

«Configurația spirituală Europa?» – dar ce este aceasta? Este faptul de a dovedi ideea filosofică imanentă istoriei Europei (Europei spirituale) sau, ceea ce este același lucru, teleologia imanentă ei, care, din punctul de vedere al omenirii universale în genere, se face cunoscută ca breșa și începutul dezvoltării unei noi epoci a omenirii, care de aici înainte, vrea să trăiască și poate să trăiască, în configurarea liberă a existenței sale concrete (*ihres Daseins*), a vieții ei istorice, numai din ideile rațiunii, din teme infinite.

Fiecare configurație spirituală se situează, prin natura ei, în spațiul istoric universal sau, după coexistență și succesivitate, într-o unitate de timp istoric, adică își are istoria sa. Dacă, așa cum e necesar, urmăm înlănțuirea istoriei plecând de la noi și de la națiunile noastre, continuitatea istoriei ne antrenează totdeauna mai departe, de la națiune la națiune și de la epocă la epocă; în Antichitate, în fine, de la romani la greci, la perși, la egipteni etc., fiind evident că aici nu există sfârșit. Nimerim în protoistorie (*Ur-Zeit*) și nu vom fi scutiți de a recurge la opera atât de semnificativă și de bogată în idei a lui Menghin, la «*Istoria universală în epoca*

de piatră». Într-o asemenea procedare, umanitatea apare ca o viață unică, cuprinzând oameni și popoare legate numai prin trăsături spirituale, cu o multitudine de tipuri umane și culturale, decurgând însă unele din altele în mod continuu. E ca și o mare, în care oamenii și popoarele ar fi valurile ce iau o formă trecătoare, se schimbă și iarăși dispar, unele ondulate mai bogat, mai complicat, altele mai primitiv.

Totuși, la o examinare mai consecvent riguroasă remarcăm noi afinități și diferențe specifice. Oricât de mult ar fi învrăjbite națiunile europene, ele conservă totuși în spirit o înrudire interioară specifică, de care sunt toate pătrunse, înrudire ce depășește diferențele naționale. Este ceva similar cu o legătură între frați și surori, care, în acest cerc, ne dă conștiința unui a fi la sine (*einer Heimatlichkeit*). Aceasta survine de îndată ce, de exemplu, ne transpunem în istoricitatea indică, cu multitudinea ei de popoare și configurații de cultură. La rândul său, acest ansamblu comportă unitatea unei înrudiri de tip familial, însă una străină, ininteligibilă nouă. Pe de altă parte, indienii ne simt pe noi ca străini și se consideră numai între ei ca părtași la aceeași vatră (*als Heimgenossen*). O asemenea diferență, care este relativizată prin multiplele sale trepte, între a fi la sine și a fi străin nu poate însă satisface, cu toate că este o categorie fundamentală a oricărei istoricități. Omenirea ce umple spațiul istoriei nu se articulează într-o manieră invariabilă în conformitate cu această categorie. Noi o resimțim numai *à propos* de Europa noastră. Aici se află însă ceva unic, sesizabil și în cazul altor grupări umane, ceva care, în voința neîntreruptă de autoafirmare spirituală dincolo de orice preocupare utilitară, devine pentru sine un motiv de a europeaniza mai mult sau mai puțin; aceasta dacă

avem despre noi înșine o înțelegere corectă, dacă nu încercăm, de pildă, să ne indianizăm. Mi se pare, și acesta este un sentiment pe care-l avem (și care se justifică în ciuda oricărei neclarități) că omenirii noastre europene îi este înăscută o entelechie ce-i domină schimbarea în configurație de tip european și îi conferă sensul unei dezvoltări orientate spre o formă ideală de viață și ființare ca spre un pol etern. Nu însă ca și cum ar fi vorba aici de una din acele cunoscute năzuințe finaliste, ce conferă regnului fizic al existenței organice caracterul ce îi este propriu. Deci, nu-i vorba de un fel de dezvoltare biologică a unei forme germinale în trepte ce conduc la maturitate, urmată de bătrânețe și pierire. Nu există în esență nici un fel de zoologie a popoarelor. Acestea constituie unități de ordin spiritual, nu au îndeosebi supranaționalitatea Europa, nu comportă nici un fel de stadiu de maturitate atins sau de atins vreodată, ca formă a unei repetări reglate cumva. Omenirea, considerată din punct de vedere sufletesc, nu a fost niciodată, și nu va fi niciodată, împlinită și nici nu se poate repeta. *Telos*-ul spiritual al umanității europene, în care e cuprins *telos*-ul particular al fiecăreia dintre națiunile luate separat și al oamenilor luați individual, se situează la infinit, este o idee infinită, în direcția căreia, cumva în taină, devenirea spirituală, în ansamblul său, caută, cum s-ar spune, să se depășească. Așa cum, în dezvoltare, aceasta a devenit conștientă ca *telos*, ea devine de-acum și practic un țel al voinței și se erijează într-o nouă formă de dezvoltare, aflată sub cârmuirea normelor, a ideilor normative.

Toată această deliberare nu vrea să fie însă o interpretare speculativă a istoricității noastre, ci numai expresia unui presentiment viu, ce se înalță printr-o luare la cunoștință (*Besinnung*) liberă de

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI	5
CRIZA UMANITĂȚII EUROPENE ȘI FILOSOFIA	9
FENOMENOLOGIE. Articol pentru <i>Enciclopedia Britanică</i> în vol. XVII (1927). Prima variantă	61
POSTFAȚĂ (1930) „IDEI PENTRU O FENOMENOLOGIE PURĂ ȘI O FILOSOFIE FENOMENOLOGICĂ”	89
POSTFAȚĂ	91
BIBLIOGRAFIE	123
ANEXE	139
Paul Janssen (Köln, „Lebenswelt” și știință în concepția lui Husserl	141
Walter Biemel (Aachen), Heidegger și fenomenologia	155