

# REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR  
**C. RĂDULESCU-MOTRU**  
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

## SUMARUL :

### STUDII

- C. Siegel*: Directive pentru o estetică nouă  
*N. Bagdasar*: Edmund Husserl  
*Tudor Vianu*: Artă și Jocul  
*I. Brucăr*: Conceptul spinozian despre eternitatea sufletului

### MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

- C. Rădulescu-Motru*: Propaganda culturală și Politică  
*I. Brucăr*: Comemorarea lui Spinoza.

### RECENZII

*Mihai Rădulescu*: Noțiunea de filosofie (N. Bagdasar); *P. Andrei*: Probleme Sociologice; *Mihai D. Ralea*: Contribuții la Știința Societății (P. N. Constantinescu); *Educația Morală* (T. V.); *Gr. Tăbăcaru*: Pedagogia; *Mathieu Gr. Peucesco*: Mouvement et Pensée; *J. Proto*: Questions philosophiques (M.); *Leon Schestow*: L'Idée du bien chez Tolstol et Nietzsche; *Leon Schestow*: La Nuit de Gethsemani (I. Br.); *Hans Wenke*: Hegels Theorie des objectiven Geistes; *Arthur Stein*: Der Begriff des Verstehens bei Dilthey (N. Bagdasar). Minerva.

NOTE ȘI INFORMAȚII etc.

Biblioteca Universității Regale Ferdinand I.  
din CLUJ.  
Nr. 912 1930  
EXEMPLAR LEGAL.

Sibiu

E. 154

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE  
BUCUREȘTI

## REVISTA DE FILOSOFIE

Director: C. RĂDULESCU-MOTRU, Profesor la Universitatea din București

## S T U D I I

## Directive pentru o estetică nouă

Parcurgând istoria esteticei dăm neconținut peste anumite probleme fundamentale, importante pentru toată orientarea ei și cu privire la care capătă valabilitate serii paralele de răspunsuri opuse. Una din aceste probleme se referă la punctul de plecare și sfera esteticei, o a doua la metoda care trebuie aplicată, o a treia se raportează la obiectul esențial al esteticei, pe când cea de-a patra la relația dintre valorile estetice și realitate. Dacă vom reuși să dobândim o poziție hotărâtă cu privire la aceste patru chestii, socotesc că vom fi făcut un pas decisiv spre clarificarea esteticei ca știință. În cele ce urmează ne propunem să facem acest pas.

Să începem cu prima chestie. Întrebarea fundamentală trebuie formulată oare în forma în care a făcut-o Platon: ce e frumosul? sau: ce e arta? cum a formulat-o Aristotel, ca să-i menționăm numai pe primii reprezentanți clasici ai celor două curente opuse? Mai întâiu formularea a doua, adică răstrângerea esteticei la artă ar putea apare prea îngustă. Estetica oare nu trebuie să se refere și la natură, la frumosul atât din artă cât și la acel din natură? Ce-i însă frumosul? Tocmai aceasta va fi o întrebare cardinală a esteticei, a cărei rezolvire nu poate premerge rezultatelor ei. Mai departe frumosul nu poate să fie unicul obiect: încă din antichitate Longin a tratat despre sublim pe lângă frumos și în timpul modern hegelianul Rosenkranz a scris o estetică a urâtului. Afară de aceasta în arta cea mai nouă hidosul și scârbosul joacă un mare rol; în tot cazul au o importanță însemnată pe lângă frumos: caracteristicul, interesantul, mișcătorul, emoționantul și grozavul. Frumosul ar trebui înlocuit așa dar prin noțiunea valorilor estetice îndeobște. Dar atunci, odată cu definiția esteticei ca teoria valorilor estetice nu ne închidem oare într'un adevărat cerc logic? De-



oarece afară de constatarea corectă și importantă că estetica e o teorie a valorilor în general, întrebarea : cari sunt valorile estetice? n'ar admite nici un alt răspuns, decât următorul : valori estetice sunt acelea a căror considerare științifică e tema esteticei. Am putea ce e dreptul să spunem : valorificarea estetică se naște dintr'o anumită atitudine sufletească, care se numește starea estetică. Atunci însă am fi îndreptați spre chestia cealaltă : ce fel de stare este starea aceasta sau de unde o cunoaștem? Și aici ne-ar putea duce mai departe o anumită presupunere sau un criteriu admis din capul locului, cum e d. p. cel renumit al lui Kant : starea estetică este o „plăcere desinteresată” ; sau ar trebui să indicăm anumite împrejurări, în cari ne aflăm în starea aceea. Dar îndată cu aceasta am reveni la punctul de plecare zicând cam așa : starea estetică apare în fața artei adevărate și operelor ei, însă de multe ori chiar și în fața naturii — dar numai întrucât natura ne apare ca operă de artă.

Mai departe o considerare genetică revelează faptul că atât în evoluția individuală cât și în cea filogenetică a omenirii arta e premergătoare aprecierii estetice a naturii. Ba mai mult. Adeseaori chiar poate fi demonstrat în amănunte, că abia artiștii ne-au învățat să considerăm natura în mod estetic fiindcă anumite impresii din natură ne transpun în starea estetică, numai întrucât au devenit subiecte ale expunerii artistice. Cu toate că pentru primul aspect pare să se recomande de a lăsa esteticei domeniul mai cuprinzător al naturii și artei, o bază solidă nu va rezulta decât luându-ne ca punct de plecare considerația următoare : Estetica trebuie să se adreseze numai artei sau să fie o teorie generală a artei. Firește că și frumosul din natură va fi tratat în estetică, dar numai ca un capitol special : natura considerată ca artă. N'ar rămânea poate decât obiecțiunea sceptică : dar ce e arta? — indicând varietatea acelor fenomene, cari se ivesc ca artă în diferitele timpuri și la diferitele popoare. Desigur e foarte greu să decidem în toate cazurile individuale, dacă avem de aface cu opere artistice adevărate. Totuși există opere artistice, cari au fost apreciate ca atari în timpuri cu totul diferite, ba chiar la diferite rase și plecând de la acestea prin comparație vom putea delimita treptat o operă care fără îndoială aparține adevăratei arte.

Trecând la a doua chestie ni se prezintă opoziția dintre felul de considerare metafizică și empirică a esteticei. Și atunci putem aminti până la un anumit grad iarăși de Platon și Aristot. Evoluția istorică a

Esteticeii arată o prevalență a considerării metafizice cel puțin la filozofi (altfel la artiști, mai ales d. p. la poeți, cari se ocupă și de teoria artei). O estetică empirică aflăm în al 18-lea secol în Anglia (mai cu seamă la Home) și cu multă frecvență în timpurile moderne (de la G. Th. Fechner încoace) chiar și în Germania, în țara speculației; în ultimul timp se observă însă o reîntoarcere de la metodă psihologico-empirică către cea critică și metafizică. Ca să răspundem la chestia susmenționată, trebuie să ne dăm seama înainte de toate că opoziția celor două feluri de considerare nu e așa de extremă nici exclusivă cum se concepe de obicei. Chiar și metafizica cea mai îndrăzneată are niște fundamente empirice deși ea nu încearcă să le expună explicit; dimpotrivă orișice cercetare empirică tinde spre o ultimă încheere, care manifestă așa dar un caracter metafizic necesar. Pe de altă parte nici o doctrină, mai cu seamă dacă nivelul dezvoltării ei nu e prea înalt, n'are motivul să-și refuze dinainte o anumită metodă, adică mijloace și căi de cercetare cât mai numeroase. Cu cât mai multe metode diferite sunt posibile într'o știință, cu atât mai mulțumitoare vor fi rezultatele și mai ales, dacă unele metode întâmpină dificultăți, complectarea lor reciprocă devine cu atât mai necesară. De aceea la întrebarea noastră, privitoare la metoda esteticeii, vom răspunde printr'o judecată solomonică: estetica drept o teorie generală a artei să se folosească parte de metoda descriptivă și empirică, parte de metoda metafizică. Desigur că felul considerării metafizice are totdeauna un caracter cu totul ipotetic; iar însemnătatea și legitimația fiecărei ipoteze se va declara tocmai în cazul că în urma ei diferitele momente găsite prin mijloace empirice în special prin analiză, vor fi unite sub un singur aspect atotcuprinzător. De aceea, prima parte a unei estetice noi va trebui să fie o cercetare descriptivă și analitică a operei artistice împreună cu cercetarea critică a creerii artistului. Numai pe această bază, empirică, se va ridica partea a doua, cea metafizică, ca o ipoteză generală despre rolul și esența artei — în așa mod că conform cu acea esență admisă pot fi concepute toate momentele constatate prin analiza operei artistice în legătura lor internă ca necesare sau cel puțin importante (1).

Am spus că estetica trebuie să fie o teorie generală a artei. Cu

---

(1) C. Siegel. Grundlinien einer Aesthetik als analytisch-synthetischer Kunstphilosophie. M. Dessoir's Zeitschrift. f. Aesth. u. allg. Kunstwissenschaft, vol. XXI (1927).

asta ea devine o ramură a științei generale a artelor, care disciplină — ce-i drept — e cu mult mai cuprinzătoare, întrucât conține d. p. și istoria comparativă a artelor și disciplina materialelor întrebuințate în arte. Adică estetica e acea doctrină specială a științei generale care se ocupă cu aceea ce constituie valoarea estetică a operelor.

Și aici ni se impune chestia a *treia*: de care moment depinde această valoare în mod esențial? Istoria esteticeii arată că empiriștii în cea mai mare parte și-au concentrat atenția mai cu seamă asupra momentelor sensuale și imediate, independente de înțelesul lor. Am putea aminti d. p. de Home, Hogarth, în parte de Herbart și mai ales de Rob. Zimmermann, extremul reprezentant al esteticeii herbartiene: pe toți îi putem denumi formalisti. Dincontră, metafizicienii de mai multe ori au accentuat în special așa numitul conținut, adică înțelesul datelor imediate, ideea exprimată prin opera artistică. (Așa d. p. Platon, Schelling, Hegel, etc.).

După părerea mea, această opoziție nu se poate justifica deloc. Dacă conținutul și forma ar fi două momente independente, cari se împreună numai în opera artistică, atunci am trebui să ne decidem energic pentru formă, deoarece forma trebuie socotită ca esențialul din orice operă artistică: fără formă nu poate exista artă. Nu există însă nici o formă pură sau o formă care ar fi numai formă și ar fi umplută de artist abia mai târziu printr'un conținut. Cum și-ar putea dobândi experiența artistică o formă, dacă forma la rândul ei n'ar fi o experiență a artistului? Dar arta înseamnă că și forma reprezintă deja un fel de conținut. Forma și conținutul nu pot fi decât abstracții ale aceleiași stări de fapt, care e baza comună pentru amândouă, și care poate fi denumită cu termenul german: „Gehalt”. Dacă arta — cum am expus altundeva — e „expresia personalității cu ocazia anumitor experiențe intime,” (1) forma abstractă ca atare ar fi oglinda personalității ca atare, sau cea a structurii generale sufletești a artistului respectiv (2). Dar structura aceasta nu se poate realiza și nu-și poate arăta valabilitatea decât în experiențe izolate. Și astfel de experiențe întrucât sunt desbrăcate de tot individualul și pot fi transformate într'un ce obiectiv (în sensul general), constituie ceea ce — conceput în mod abstract — poate fi denumit ca conținutul privitor.

(1) loc. cit.

(2) *Id.*, și *Ed. Spranger, Lebensformen*, Ed. 5a. Lipsca 1925, pg 77.

La sfârșit ni se oferă chestia a *patra* despre raportul artei cu realitatea. Iarăși întâmpinăm două concepții cu totul opuse. Unii din esteticieni accentuează astfel serioșitatea profundă a artei adevărate și văd ultimul scop al ei în apropierea cât se poate de strânsă a plăzmuirilor artistice de realitate, pentru ceilalți (d. p. Fred. Schiller și iarăși H. Spencer) arta e joc, și domeniul ei sfera iluziei frumoase. Oare nu se va afla și aici adevărul — e drept — nu la mijloc, ci în combinarea potrivită a ambelor concepții? De fapt în timpurile noastre a atras atenția asupra sa o teorie în care intră amândouă concepțiile, adică teoria lui Konrad Lange, conform cu care arta ar fi „autoiluzionare conștientă” (*bewusste Selbsttäuschung*) (1). Cu alte cuvinte, după Lange, plăcerea estetică constă tocmai în aceea, că în fața unei opere artistice suntem decepționați pentru o clipă, ca și când ar fi vorba de o bucată din realitate, pe când în cealaltă clipă vom deveni conștienți de iluzia aceasta. Și această oscilație între două atitudini sufletești opuse ar fi tocmai semnificativă pentru starea estetică. Teoria lui Lange a fost pe drept combătută de multe ori și nici nu poate fi menținută, deoarece starea estetică nu pare să fie caracterizată printr’o neliniște chinuitoare, cum e caracterizată orișice oscilare între atitudini opuse. Totuși această teorie foarte particulară și interesantă se apropie poate de starea adevărată a lucrului — dacă înlocuim ideea oscilației, cu aceea a simultaneității impresiilor opuse de realitate și nerealitate. Dar cum e posibil așa ceva, nu e mai de grabă aici o contradicție manifestă? Desigur, întrucât prin afirmarea și negarea realității s’ar înțelege prin realitate un ce egal. Aceasta nu poate fi însă cazul. Întrebându-ne în mod general, ce e de înțeles prin realitate sau ce constituie caracterul realității, vom răspunde (2): un material dat în felurite percepții pe de o parte și o legătură necesară a elementelor date, pe de alta. Și anume această legătură e — cum știm de la Kant încoace — reflexul funcțiunii sintetice ale Eului. Aici firește e vorba numai de Eu în sensul cel mai general, cum e comun tuturor părtașilor intelectuali ai unei anumite trepte culturale — câtă vreme considerăm ceea ce se numește realitate în sensul comun, realitatea dezvoltată în serviciul conviețuirii practice a oamenilor. Această realitate — aș vrea s’o numesc realitate comună (*Gemeinwirklichkeit*, -- s’a despuiat de tot individualul și posedă un caracter

(1) *K Lange*, *Das Wesen der Kunst*, Ed. 2a Berlin 1907.

(2) vd. *C. Siegel*, *Grundprobleme der Philosophie*, Viena și Lipsca 1925, pg. 151 urm.

relativ abstract. Ceva deosebit de dânsa e realitatea particulară mai concretă, dar și mai confuză a copilului (reflexul Eului particular), care realitate va dispărea succesiv corijându-se prin comunicația neconținută cu societatea în care trăește. Ea se va menține și se va desvolta numai la acei indivizi izolați cari posedă o personalitate cu adevărat elementară, cum sunt marii oameni de energie, reformatorii în sensul cel mai larg și marii artiști. Astfel vom ajunge a înțelege, întrucât ceace ni se prezintă în artă, e realitate și totodată nu e realitate. Opera artistică fiind expresia personalității creatorului, artistul ne predă lumea sa particulară și știe să ne-o sugereze pentru câteva clipe ca și cum ar fi realitate, dar totodată suntem conștienți că nu e realitatea noastră obișnuită, realitatea comună; avem deci în adevăr impresii simultane de realitate și nerealitate. Felul cum din concurența aceasta între realitatea particulară și realitatea comună pot fi derivate de fapt toate notele caracteristice ale operelor artistice în general — asta am arătat-o în lucrarea citată mai sus, și a reveni la această temă ar însemna să trecem peste cadrul chestiunii pe care ne-am propus a o trata aici.

Cernăuți

C. SIEGEL

## Edmund Husserl

E mai presus de orice îndoială că influența pe care-o exercită Husserl în filosofia contemporană germană e uriașă și că părerea, după care această influență s'ar compara în istoria filosofiei germane numai cu aceea a lui Kant, e îndreptățită. Lupta pe care a deslănțuit-o el la sfârșitul secolului trecut împotriva psihologismului — de care el însuș fusese la început cucerit — a însemnat pentru mișcarea filosofică germană nu numai o purificare și o reîmbărbătare, ci totodată cucerirea unor poziții filosofice cu totul noi, care până la el erau sau cu totul necunoscute, sau numai vag bănuite. Elev al lui Franz Brentano, al acestui filosof care a știut să extragă din filosofia aristotelică și scolastică elementele științifice și să le valorifice pentru psihologia și filosofia contemporană, Husserl trădează în prima lui operă „Philosophie der Arithmetik” influența psihologistă a maestrului său. Dar această influență nu dură mult, căci insuficiențele psihologice l-au făcut îndată să vadă că domeniul ideal al gândirii nu poate fi întemeiat de psihologie și că e nevoie de o nouă metodă pentru cercetarea acestui nou domeniu. Trei idei fundamentale se desprind din opera filosofică de până acum a lui Ed. Husserl: ideea unei logici pure, ideea unei noi discipline filosofice, a fenomenologiei, și, în sfârșit, strâns legată cu cele două din urmă, ideea unei noi metode filosofice, a metodei fenomenologice.

Fiindcă lucrurile pe care le cercetează Husserl cât și metoda sunt cu totul noi, pătrunderea în domeniul lui de cercetare e din cale afară de anevoioasă. Așa se explică de ce chiar gânditori de seamă n'au văzut în opera lui decât lucruri vechi botezate cu nume noi, ignorând în chipul acesta nu numai opera, ci chiar intențiile lui Husserl. De aceea-i explicabil de ce Husserl pretinde dela cititorii lui desbrăcarea de cunoștințele filosofice tradiționale și înălțarea la nivelul lui de cercetare și gândire printr'o muncă temeinică și încordată. Cine caută să descopere la fiecare pas în opera lui Husserl legături cu gândirea filosofică trecută,



dovedește că n'a înțeles ce vrea Husserl. Aceasta nu înseamnă că Husserl nu are puncte de contact cu trecutul filosofic, căci el însuși le indică. În afară de gânditori mari cunoscuți, Leibniz, Kant, Herbart, Lange și Lotze, cari reprezintă în ceea ce privește logica pură în linii generale aceeași tendință și idee ca și Husserl, un gânditor aproape cu totul necunoscut acum trei decenii a avut asupra lui Husserl o influență covârșitoare: acesta e matematicianul și logicianul austriac B. Bolzano. Până la Husserl numele lui era doar ici și colo pomenit în tratatele de istoria logicii și a filosofiei, dela apariția primului volum de logică al lui Husserl însă, care a scos în evidență valoarea operei logice a lui B. Bolzano, acest gânditor a trezit un interes aproape general când e vorba de problemele de logică. Și cine se ocupă de Husserl, nu poate trece cu vederea peste B. Bolzano.

Căutând să se lămurească asupra fundamentelor logice ale matematicii pure și în deosebi asupra aritmeticii formale, Husserl a ajuns la convingerea că logica tradițională nu-i poate fi de nici un folos și că mai înainte de toate e nevoie de o cercetare și fundare a logicii însăși. Căci nu era vorba numai de originea psihologică a noțiunilor matematice sau de metodele practice ale disciplinelor matematice — acestea sunt fapte pe care după Husserl psihologia le explică destul de suficient — ci de conținutul logic al actelor de gândire, de ceea ce constituie raporturile logice, de structura *teoriei* ca atare. Intre explicarea psihologică a noțiunilor matematice și valabilitatea lor logică nu există o legătură intrinsecă și deci explicarea genetică a noțiunilor nu constituie cătuși de puțin o fundare logică a lor. „Subiectivitatea cunoașterii”, a cunoașterii ca fapt psihologic, și „obiectivitatea conținutului cunoștinții”, adică existența ideală a logicului, sunt lucruri cu totul heterogene și înțelegerea celei dintâi nu ajută cu nimic la înțelegerea celei de-a doua. Husserl se văzu astfel silit să lase la o parte cel puțin vremelnic cercetarea principiilor filosofice ale matematicii pure și să analizeze structura logicii ca știință filosofică autonomă. El pleacă dela faptul că deși logica e una dintre cele mai vechi discipline filosofice, logicienii n'au ajuns totuși să se înțeleagă asupra definiției ei și să-i dea caracterul de știință. După Husserl scopurile pe cari le urmărește o știință depind de definiția ce i se dă. Dar definiția însăși nu poate fi arbitrară: nu stă în voința noastră să fixăm până unde trebuie să se întindă domeniul unei științe, căci limitele ei sunt totdeauna de natură obiectivă.

Noi trebuie să ne orientăm după structura particulară a domeniului pe care vrem să-l cercetăm, dacă vrem să-l cercetăm științific. Fiecare domeniu formează o unitate obiectivă pe care știința trebuie s'o respecte. La rândul său însuși câmpul adevărului nu se prezintă ca o suprafață omogenă, fără hotare și fără împărțiri, ci el însuși e parcat. Așa se explică, spune Husserl, de ce există o știință a numerelor, una a formelor spațiului, alta a ființelor de natură animală, etc., și nu o știință a numerelor prime, una a trapezelor, o știință despre lei, etc. Intre domeniile adevărului și domeniile obiectelor, ideale sau reale, există o strânsă, indisolubilă corelație. Unității unui domeniu de obiecte îi corespunde unitatea adevărilor despre acest domeniu. Iar ceea ce constituie o știință ca atare este „raportul sistematic în înțeles teoretic”, adică fiecare cunoștință trebuie să fie întemeiată, apoi înlănțuită cu alte cunoștințe întemeiate și înșfârșit toate la un loc să formeze o unitate. Unitate în fundarea cunoștințelor, iată ce le dă acestora pecetea de știință. De oare ce științele sunt mijlocul de-a descoperi adevărul, iar adevărul nefiind un haos, ci o unitate sistematică, urmează că științele înșile trebuie să prezinte același caracter sistematic : în înlănțuirea strict sistematică a cunoștințelor fiecărei științe se oglindește natura însăși a adevărului.

Există însă mai multe forme de dovedire, care atârnă de particularitatea obiectelor unui anumit domeniu științific și acest lucru înlesnește omului de știință „supoziții” ce mai curând sau mai târziu se adevăresc. Pe de altă parte există o anumită independență a acestor forme de dovedire de domeniile respective, căci aceleași forme pot fi aplicate în mai multe domenii. Altminteri ar trebui să existe pentru fiecare domeniu o logică specială și ar urma deci să vorbim de diferite logici, iar nu de logică. Această independență a metodelor de domeniile respective pe care le cercetează face cu puțință *doctrina științelor* sau *logica generală*. Ea nu e legată de particularitatea unei anumite științe, ci problema ei de căpetenie e de-a cerceta în ce constă structura științelor, după ce criterii se delimitează ele reciproc, ce alcătuște unitatea lor logică și mai ales ce constituie caracterul ideal al științelor, independent de formele istorice imperfecte și deci trecătoare. Această structură ideală a științelor odată descoperită, comparația între ceea ce logică privit se prezintă ca perfect și între științele empirice mereu în prefacere se impune fără doar și poate, și logica primește un caracter normativ. De aici și tendința mereu reînnoită de-a defini logica ca o tehnologie

a științii (*Kunstlehre von der Wissenschaft*) și de a face din ea o disciplină practică.

Tocmai acest caracter de tehnologie se contestă însă logicii mai ales de la Kant încoace, căreia se încearcă să i se dea un caracter pur teoretic. Adversarii logicii normative susțin că definirea logicii ca tehnologie a științii atinge numai un caracter periferic al logicii, iar nu însăși natura ei, și caută să demonstreze că ar trebui să se facă deosebire între două lucruri esențiale: între principiile de natură teoretică de care dispune logica, și care aparțin unor științe teoretice, în special psihologiei, și între regulile practice, care sunt derivate, și-și au originea în cele dintâi. Disciplină normativă sau disciplină teoretică, acestea sunt concepțiile dominante despre logică și între ele se dă luptă. Husserl nu vrea să nege utilitatea practică a adevărilor logice, dar el nu se declară satisfăcut cu argumentele ce se aduc în favoarea logicii normative. Nu există după el științe normative, care să nu-și aibă bazele în anumite științe teoretice. Afirmatia normativă: „un rășboinic trebuie (soll) să fie viteaz” nu stă și nu poate sta singură în picioare, ci ea se sprijină pe judecata logică: „numai un rășboinic viteaz este un „bun” rășboinic”. Noi n'am putea ajunge la o afirmație normativă, dacă n'am pleca de la ideea clară a ceea ce este, indiferent de ce natură este această existență. Ca să pot spune că „un rășboinic trebuie să fie viteaz”, trebuie să știu mai întâi ce înseamnă un „rășboinic”. Iar judecata în care e cuprins adevărul a ceea ce înseamnă rășboinic, nu mai prezintă un caracter normativ. Fiecare afirmație normativă poate fi transformată într'o judecată logică, ceea ce dovedește caracterul derivat al celei dintâi și prioritatea teoretică a celei de-a doua. Mai mult: fiecare afirmație normativă implică o judecată teoretică. Când spunem: „Orice A trebuie să fie B” înseamnă că spunem tot odată: „Numai un A, care-i B, este un bun A”. Acest lucru dovedește că ultimele fundamente ale logicii nu sunt de natură normativă, ci teoretică, și că pentru întemeierea oricărei discipline normative e nevoie de una sau chiar mai multe discipline teoretice.

Logica este deci după Husserl o disciplină teoretică. Cu aceasta însă nu s'au rezolvit toate problemele care privesc fundamentele logice. Se pune acum întrebarea, dacă logica are nevoie de alte științe teoretice, care să-i pună bazele, sau dacă adevărurile logice nu constituie ele înșile ultime rațiuni științifice capabile să susțină întreaga structură teoretică a logicii. Această problemă e una dintre cele mai desbătute în logica contemporană. Răspunsul cel mai frecvent și aparent cel mai plausibil

e că logica își are fundamentele în psihologie, că ea nu este decât o simplă tehnologie ce stă față de psihologie în raportul pe care-l are de pildă geodezia față de geometrie. Potrivit acestei concepții nu se poate vorbi deci de-o disciplină logică independentă, ce s'ar sprijini pe ea însăși și n'ar avea nevoie de concursul psihologiei. După J. St. Mill, care a contribuit ca nimeni altul la răspândirea acestei concepții, logica e numai o ramură a psihologiei și tot ceea ce cuprinde ea teoretic e împrumutat de la psihologie. Și dacă se pune întrebarea prin ce se deosebește atunci logica de psihologie, primim răspunsul pe care-l dă Lipps (1) de pildă : prin faptul că logica este o disciplină particulară a psihologiei. Psihologismul — așa a fost botezată în sens peiorativ de către reprezentanții logicii pure concepția după care logica își are bazele în psihologie și principiile logice pot fi întemeiate psihologic — psihologismul invoacă în sprijinul său faptul că tot ceea ce formează obiectul logicii — noțiuni, judecăți, silogisme, definiții etc. — sunt fenomene sufletești, privite numai prin prizma semnificației lor normative și practice, și că orice încercare de a da acestor fenomene altă explicare constituie o eroare. Nu poate ființa o logică pură în afară de hotarele psihologiei. Iată care sunt pe scurt argumentele ce se aduc în favoarea acestei concepții și acelea care se aduc împotriva ei, dar care și unele și altele se mișcă după Husserl pe teren psihologist. — Psihologia, susțin adversarii, examinează gândirea reală, pe când logica gândirea ideală. Psihologia vrea să descopere legile naturale ale gândirii, logica legile ei ideale. Nu cu ceea ce este de fapt gândit, ci cu ceea ce trebuie (soll) gândit se ocupă logica. Gândirea reală e supusă diferitelor obstacole subiective și legile care-o domină sunt empirice, deci contingente. Logica însă vrea să stabilească legi necesare, ea vrea să descopere domeniul adevărilor absolute. Nu procesul real, empiric și contingent al gândirii, ci raporturile ei ideale, absolute și necesare constituie obiectul logicii. — În această argumentare psihologistii nu văd cătuși de puțin o zdruncinare a poziției lor. Ce înseamnă, răspund ei, gândire ideală, decât un caz special al gândirii reale. Eroarea stă în faptul că logicienii, cari prin această strictă deosebire vor să salveze logica pură, lasă în sarcina psihologiei numai cercetarea formelor celor mai generale ale judecății și exclud din domeniul ei cazul special al judecății adevărate. Dar cu ce drept săvârșesc ei acest lucru? Căci și actul judecății adevărate este un fapt real și face parte din structura însăși

(1) E vorba de Lipps din prima perioadă a evoluției lui filosofice, căci după apariția studiilor de logică ale lui Husserl, el a trecut în tabăra acestuia.

a gândirii. „Logica, spune Lipps, este fizica gândirii sau nu-i îndeobște nimic”. — Antipsihologiștii mai aduc un argument: ei susțin anume că în vreme ce psihologia se ocupă cu raporturile reale ale fenomenelor de conștiință și legile pe care le stabilește sunt legi de coexistență și succesiune, legi cauzale, logica are ca obiect adevărul cuprins în actele de gândire și ea vrea să cerceteze, cum aceste acte trebuie să decurgă, ca să ducă la judecăți adevărate. Atât judecățile adevărate cât și cele false sunt supuse ca fenomene reale aceluiași legi cauzale și descoperirea lor cade în sarcina psihologului. Logica vrea să descopere structura ideală a raporturilor gândirii și ea nu poate fi o fizică, ci, cum susține Sigwart, o etică a gândirii. Dar nici acest argument nu-i socotit de psihologiști drept hotărâtor. Ei susțin că nu-i cu puțință cercetarea raporturilor logice ideale fără cunoașterea înlănțuirii cauzale reale a fenomenelor gândirii. E adevărat, spun ei, că deosebirea dintre adevărat și fals nu este cercetată de psihologie, nu-i mai puțin adevărat însă că ea nu este nici ignorată. Psihologia tratează atât judecățile false cât și pe cele adevărate ca reale și vrea să le explice ca realități. Judecățile adevărate sunt, ca și cele false, determinate cauzal. Logica are de cercetat ce condiții reale trebuie (müssen) să îndeplinească actele gândirii, ca să merite atributul de adevărate. Determinarea cauzală joacă deci în explicarea judecăților adevărate un rol primordial. — În sfârșit reprezentanții logicii pure susțin că nu se poate vorbi de o fundare a logicii de către psihologie sau o altă știință, căci orice știință duce la descoperirea adevărilor ei numai prin faptul că se supune prescripțiilor logice și ar însemna să ne mișcăm într'un cerc vicios, dacă am căuta să întemeem logica cu ajutorul psihologiei. Psihologiștii răspund că, dacă în adevăr așa ar fi, atunci ar urmă că logica însăși e cu neputință ca știință, căci și ea trebuie să se supună regulilor logice, atunci când vrea să-și pună propriile-i baze. Ea ar cădea deci în același păcat al cercului vicios, considerând ca valabil tocmai ceea ce are datoria să dovedească.

Problema nu-i așa de simplă și dacă psihologiștii par să aibă dreptate, aceasta se datorește faptului că reprezentanții logicii pure nu au ajuns la o idee clară a ceea ce ei voiau, slujindu-se în combaterea psihologismului de dovezi care erau de natură tot psihologistă. Husserl recunoaște că psihologia își are partea ei de contribuție la fundarea logicii, dar că e o eroare din partea psihologiștilor de-a privi această contribuție ca un lucru fundamental. În străduința logicienilor, cari combat psihologismul și caută să întemeeze logica ca disciplină auto-

nomă, Husserl vede o presimțire a existenței ideale a adevărului; o presimțire numai și nimic mai mult, căci argumentele pe cari le-au adus ei n'au fost în stare să răstoarne din temelii psihologismul. Husserl își ia sarcina să arate că psihologismul, scărmanat până în primele lui fundamente și ultimele lui consecinți, nu se poate menține ca teorie și că logica pură își are temeiurile în ea însăși, că principiile logice sunt autogene, că ele constituie fundamentul oricărei discipline teoretice și că deci nu au nevoie în stabilirea și fundamentarea lor de sprijinul altor discipline. — Ceea ce nu se poate tăgădui, spune Husserl, e că psihologia e o știință experimentală și că chiar ca știință experimentală ea n'a intrat încă în posesiunea legilor exacte pe care încă de mult le posedă alte științe experimentale. Chiar ca știință experimentală așadar psihologia stă în urma altor științe experimentale. Ea lucrează cu „vagi generalități” scoase din experiență, afirmațiile ei se sprijină pe „regularități aproximative de coexistență și succesiune”, ceea ce-i răpește caracterul de știință experimentală exactă. Din acest fapt incontestabil decurge o serie de absurdități logice, care scot în evidență întreaga zădărnice a încercărilor psihologice. Dacă legile psihologice nu sunt legi exacte, ci „generalități” aproximative și probabile, și dacă ele ar constitui, cum susține psihologismul, bazele principiilor logice, atunci ar însemna că principiile logice înșile la rândul lor ar fi vagi și aproximative. Principiile logice însă sunt de-o valabilitate absolută: principiul contradicției, al tertului exclus, al identității, principiile calculului probabilității, legile silogistice, nu cuprind nici un caracter de origine empirică. A le pune deci în funcție de empirie, înseamnă a le denatura cu totul structura. Dacă totuș s'ar încerca să se susțină absoluta exactitate a legilor psihologice și să se întemeze principiile logice cu ajutorul legilor naturale ale gândirii, deosebirea principială dintre legile psihologice și principiile logice n'ar dispărea. Orice lege naturală este dobândită cu ajutorul inducțiunii, legată indisolubil cu experiența și prin urmare nu poate sparge niciodată cercul probabilității. Ea e condamnată să se miște pururea în domeniul relativității. Principiile logice însă au toate o structură apriorică, ele sunt dobândite nu cu ajutorul generalizării empirice, ci cu ajutorul evidenței apodictice. Nimic nu le este mai strein ca probabilitatea și supoziția. Fundarea și îndreptățirea lor stă în evidența apodictică. Valabilitatea absolută a principiilor logice este imediat dată în actul evidenței, care nu are nimic de-aface cu operația inducțiunii. Principiile logice se impun cunoștinții dintr'odată, imediat, fără

șovăire. Nu are loc aici o trecere gradată dela actul supoziției la actul evidenții nezdruincinate și de nezdruincinat. Intre legile naturii și legile pure ale logicii există deosebiri nu de grad, ci de principii. Acest fapt de-o importanță covârșitoare este nesocotit de psihologiști și pe această ignorare își sprijină ei teoriile. — Dacă în sfârșit valabilitatea principiilor logice s'ar întemeia, cum susțin psihologiștii, pe fapte psihologice, atunci ar urma, spune Husserl, ca principiile logice să fie în acelaș timp legi pentru realitatea psihică și să implice existența unei astfel de realități. Dar și una și alta sunt inexacte. Nu există lege logică care să presupună existența de pildă a reprezentărilor sau a judecăților ca acte psihologice. De-asemeni nu există lege logică, care să aibă semnificare de lege pentru fapte sufletești, ca de pildă pentru fenomenele reprezentării sau ale judecății. Legile logice sunt independente de timp și spațiu, ele valorează independent de gândirea reală și de actele ei particulare, deci nu au nevoie s'o implice sau s'o presupună. „Was sie besagen, gilt voll und ganz; einsichtig begründet sind sie selbst in ihrer absoluten Exaktheit, und nicht an ihrer Statt gewisse Wahrscheinlichkeits-behauptungen mit ersichtlich vagen Bestandstücken" (!). Numai legile științelor empirice implică existența faptelor care cad sub imperiul lor, fiindcă ele sunt dobândite prin inducțiune. Aceste legi, deși stricte, nu exclud posibilitatea altor legi, care să le ia locul, căci chipul cum cunoștința omenească ajunge în stăpânirea lor, e pururea înfrățit cu relativitatea. Legile exacte din domeniul științelor empirice sunt „posibilități ideale”, dar posibilități *cum fundamento in re*. Dimpotrivă în domeniul logicii pure nu se poate vorbi de asemenea posibilități. Aici legile au o valoare absolută, eternă, sau nu au niciuna. Dacă li se contestă prima însușire, e absurd și zădarnic să li se mai dovedească o valabilitate relativă. Aici avem de ales între cele două extreme: o valabilitate extraspațială sau niciuna. Psihologismul pierde orice drept de-a se mai amesteca în discuție.

Psihologiștii au încercat să întemeeze psihologic principiile logice. Astfel J. St. Mill susține că principiul contradicției este dobândit din experiență, că el este rezultatul așa de minunatei operații a inducțiunii. După el acest principiu a luat naștere din faptul că „credința și necredința (luate în sens larg) sunt două stări sufletești deosebite”, care nu pot coexista, ci se exclud reciproc. De asemenea experiența externă ne dă prilejul să constatăm că lumină și întuneric, sgomot și

(1) Logische Untersuchungen, Bd. I, 2. Aufl, 1913, pag. 73.

liniște, egalitate și inegalitate, simultaneitate și succesiune sunt fenomene ce se exclud. Principiul contradicțiunii își are originea atât în experiența internă cât și în cea externă, el e fructul generalizării inductive experimentale. Dar poate fi socotită această interpretare ca o întemeiere a principiului contradicțiunii? Sunt aceste fapte pe care le enumeră Mill așa de clare și de precise ca să suporte absoluta precizie și valabilitate a principiului contradicțiunii? Iată ceea ce trebuie examinat. Când Mill susține că principiul contradicțiunii e valabil, fiindcă acte sufletești opuse nu pot coexista, naște întrebarea: are în adevăr această afirmație a lui valoarea unei legi? Este ea în adevăr universal valabilă? Pe ce inducții psihologice s'a sprijinit Mill, când a stabilit o asemenea lege? Reducerea principiului contradicțiunii la imposibilitatea factice de coexistență a unor fenomene sufletești opuse, nu numai că nu rezolvă problema, ci mai rău o complică. S'a cercetat dacă nu cumva există oameni, cari cred în acelaș moment lucruri opuse? S'a cercetat dacă așa ceva nu-i posibil la alienați? în stare de hipnoză? în delir? S'a cercetat dacă așa zisa lege stabilită de Mill e valabilă și pentru animale? Iar dacă empiriștii răspund la toate aceste întrebări, că ei înțeleg să-și sprijine legea lor cu date luate din structura omului normal, naște mai departe întrebarea: e în adevăr acest lucru așa de clar și de evident, în cât să nu mai fie nevoie de-o analiză a ceea ce înseamnă „om normal” și „gândire normală”? Dacă Mill ar avea dreptate, atunci valoarea absolută, universală, a principiului contradicțiunii ar fi distrusă. În locul lui s'ar instala, înarmată cu preținse date empirice, o pură supoziție vagă, care n'ar avea nici când dreptul să se ridice la valoarea absolut și imediat evidentă a principiului contradicțiunii. Acest principiu, trecut prin analiza empirică a lui Mill, pierde tocmai ceea ce constituie natura lui. În loc să accepte principiile logice, care sunt principii ultime, evidente prin ele înșile și formând pivotul oricărei întemeeri, empirismul își închipuie că el poate da ceva mai mult decât celelalte teorii: că el poate întemeia chiar principiile logice. Dar în loc să le întemeeze, el le distruge, căci ceea ce rezultă din cercetările lui, nu mai are nimic din natura principiilor logice. Psihologiștii de toate nuanțele, în străduința lor de-a întemeia logica pe psihologie, confundă lucruri cu totul heterogene: „evidență și convingere oarbă, generalitate exactă și generalitate empirică, incompatibilitate logică a judecăților (Sachverhalte) și incompatibilitate psihologică a actelor de credință, deci a nu putea fi împreună adevărat (Nicht — zusammen — wahrsein — können) și



a nu putea crede în acelaș timp (Nicht—zugleich—glauben—können) sunt pentru ei unul și același lucru” (1). Principiul contradicției, ca toate principiile logice, nu cuprinde în sine nimic temporal și real, ci conținutul lui face parte dintr’o lume ideală, supratemporală, eternă. Tot ce-i empiric, relativ, schimbător, nu atinge apodicticitatea, universalitatea și valoarea absolută a principiilor logice. Dar fiindcă psihologismul nu deosebește aceste lucruri *toto coelo* heterogene, el distruge, în loc să întemeze, cum pretinde, legile logice și cu aceasta însăși posibilitatea oricărei teorii.

Husserl disecă cu o rară perspicacitate consecințele absurde la care duce psihologismul și dovedește fără putință de refutare falșitatea și netemeinicia teoriilor psihologice. Psihologismul duce în chip necesar la relativizarea cunoștinții și a adevărului și în cele din urmă se înfundă într’un scepticism din care nu mai poate ieși și care-i distruge propriile-i baze. Husserl relevă faptul că mai toți filosofii moderni sau contemporani, cu sau fără voia lor, prinși în mrejele psihologismului, au plătit un greu tribut scepticismului antropologic, concepției adică care pune valoarea adevărului în funcție de *specia umană*. Că acest scepticism antropologic e falș și nu se poate menține ca teorie, reese până la evidență apodictică din argumentele pe care le invoacă și cari conțin cele mai crase absurdități. Relevarea acestor absurdități e cea mai bună dovadă a netemeinicii scepticismului antropologic sau relativismului specific cum îl mai numește Husserl. — Când acest scepticism susține că pentru fiecare specie e adevărat ceea ce-i conform constituției ei și că deci e cu putință ca acelaș conținut logic să fie pentru o specie adevărat, pentru alta falș, el susține o mare absurditate. Căci același conținut logic nu poate fi și adevărat și falș. Cine știe ce înseamnă adevărat și ce înseamnă falș, cine a prins semnificația exactă a acestor două noțiuni, nu poate susține așa ceva. „Ceeace-i adevărat, e adevărat în chip absolut, adevărat „în sine”; adevărul este unul și același, indiferent dacă cei care-l prind cu actele lor de judecată sunt oameni sau monștri, îngeri sau zei” (2). Adevărul e independent de varietatea rasselor și de multiplicitatea actelor psihice, care-l cunosc. — Când acest scepticism susține iarăși, că ar putea să existe ființe, pentru care principiile noastre logice nu ar fi valabile, el susține o altă absurditate. Căci din două una : „Sau aceste ființe înțeleg cuvintele adevărat și falș în sensul nostru și atunci nu poate fi vorbă cuminte, că principiile noastre nu au valoare : ele

(1) Ibid. pag. 105.

(2) Ibid. pag. 117.

aparțin înțelesului strict al acestor cuvinte și anume cum *noi* le înțelegem. Noi nu am *numi* nimic din ceea ce le-ar contrazice adevărat sau fals. Sau ele întrebunțează noțiunile adevărat sau fals în alt înțeles, și atunci toată discuția e o discuție de vorbe" (1). — Când, mai departe, scepticismul antropologic susține că fiecare specie cu structura ei particulară este un fapt și că adevărul e în funcție de această structură, înseamnă că el dă și adevărului un caracter de facticitate, ceea ce constituie o mare absurditate. Adevărul nu-i un fapt și deci nu are o valoare temporală, raporturile de cauzalitate și succesiune sunt cu totul streine naturii lui. Nu trebuie să se confunde actul judecății, care-i real și determinat cauzal, cu conținutul ideal al ei, cu adevărul, care-i etern. — Când scepticismul antropologic apoi susține că adevărul e în funcție de constituția speciei, el susține cu aceasta că adevărul există numai dacă există specia. Dacă specia dispăre, dispăre și adevărul. Teza aceasta este absurdă, căci afirmația: „nu există adevăr” este identică cu afirmația: „există adevărul, că nu există adevăr”. Absurditatea tezei implică absurditatea ipotezii” (2). — Dar acest scepticism antropologic duce și la altă absurditate: conform teoriei lui, după care adevărul e în funcție de constituția speciei, e posibilă judecata adevărată, că o asemenea constituție nu există. De aici ar rezulta, sau că o asemenea constituție nu există sau că ea „există numai pentru noi oamenii”. Și atunci se pune întrebarea: ce se întâmplă cu ea, dacă speța dispăre cu totul, dacă nu mai sunt ființe care să judece? „Ideea că non-existența unei constituții își are rațiunea în această constituție însăși, e o contradicție clară; deci constituția existentă, creeatoare de adevăr, creează pe lângă alte adevăruri și pe acela al propriei sale non-existenți”. O mai mare absurditate nu se poate. — În sfârșit scepticismul antropologic, relativând adevărul, relativează și existența universului. Căci „nu poți subiectiva adevărul, iar obiectul lui (care există numai, dacă există adevărul) să-l admită existând absolut (în sine)”. Dacă această teorie ar avea dreptate, atunci ar urma că existența lumii e supusă condițiilor de existență ale speciei și că, dacă se schimbă aceasta din urmă, se schimbă și cea dintâi. Științele exacte însă susțin că speciile sunt creații ale naturii, că ele sunt supuse condițiilor pe care le impune natura. De aici o contradicție între ceea ce susțin științele exacte și ceea ce susține scepticismul antro-

(1) Ibid., pag. 113.

(2) Ibid., pag. 119.

pologic : „din univers se naște omul, din om universul ; Dumnezeu crează omul, și omul crează pe Dumnezeu” (1).

Astfel psihologismul, plecând de la ideea greșită că adevărul este ceva dat temporal și supus condițiilor naturale de existență, se infundă în absurdități pe care nu le poate evita și distruge posibilitatea oricărei teorii. Psihologiste sunt după Husserl nu numai teoriile empiriste, ci și cele aprioriste, care condiționează adevărul de anumite „fenomene ale intelectului sau de „conștiința în genere” cum fac neokantienii. Dar reprezentanții tipici ai psihologismului în logica contemporană germană îi vede Husserl în Wundt, Sigwart, Benno Erdmann și Lipps (în prima fază a evoluției lui filosofice). Intreaga concepție logică a lui Sigwart, care a avut o așa de mare influență asupra logicii germane din ultimele decenii, este psihologistă. Iar dacă în general logicienii germani contemporani reprezintă prin teoriile lor psihologismul, singur B. Erdmann dintre ei, spune Husserl, a dat o expunere principială a relativismului logic și s'a declarat pe față partizan al lui. Dată fiind marea influență a lui Sigwart pe deoparte, pe de altă parte poziția principială pe care-o ocupă B. Erdmann, Husserl analizează în parte teoriile acestor doi și arată contrazicerile logice pe care le cuprind.

Dacă psihologismul duce la absurdități logice, aceasta se datorește după Husserl faptului că el pleacă de la anumite prejudecăți fundamentale, pe care le ia ca fapte evidente, pe când ele nu sunt în realitate decât niște simple, pure prejudecăți. După ce Husserl a arătat consecințele absurde la care duce psihologismul, el scoate în relief și aceste prejudecăți și arată cât sunt ele de false ca puncte de plecare în cercetările logice. Trei sunt prejudecățile psihologiste fundamentale :

Prima prejudecată pretinde că : „prescripțiile care reglementează psihicul au un fundament psihologic și că prin urmare și legile normative ale cunoștinții trebuie să se sprijine pe psihologia cunoștinții”. Impotriva acestui argument Husserl obiectează că legile logice nu au sensul de prescripție pe care li-l acordă psihologismul și că trebuie să se facă deosebire între *legi*, „care slujesc la reglementarea facultăților cunoașterii, și *regule*, care cuprind ideea acestei reglementări însăși”. Intre lege și regulă există o deosebire fundamentală. Cea dintâi poate primi și o întorsătură normativă, care pentru ea-i ceva secundar și nu-i schimbă caracterul de lege. Cea de-a doua are totdeauna numai un

(1) Ibid. pag. 121.

caracter de reglementare, constituie o obligație pentru oricine. Ceea ce pentru lege-i cu totul secundar, pentru regulă e constitutiv. Și dacă legile logice pot lua o întorsătură normativă, nu-i mai puțin adevărat că orice adevăr, din orice știință, poate primi acest caracter. Faptul însă că o lege poate primi și o aplicare practică, nu trebuie să ducă la concepția psihologistă că legile logice sunt prescripții normative, făcând astfel dintr'o notă accesorie un caracter fundamental.

A doua prejudecată pretinde că logica are ca obiect fapte sufletești. Reprezentările, judecățile, silogismele, necesitatea și posibilitatea, însfârșit tot ceea ce constituie obiectul logicii sunt date în conștiință, sunt procese ale eului, pe care numai psihologia la poate explica și înțelege. Incercarea de-a pune bazele unei logici pure nu are nici un sens. Domeniul logicii aparține psihologiei, singura în măsură să-l trateze cu temei. La aceasta Husserl răspunde că dacă psihologii ar avea dreptate, atunci ar urma că însăși matematica pură ar trebui înglobată psihologiei, căci și operațiile matematice — adunarea, înmulțirea, scăderea și împărțirea, cât și sumele, produsele, diferențele și căturile — pot fi privite ca fapte sufletești. Întrebarea care se pune însă e : ce-ar profita psihologia, dacă ar îngloba în sfera ei de activitate și domeniul matematicii? Și, apoi, ce-ar spune matematicianul, dacă i s'ar impune studiul faptelor sufletești pe motiv că în chipul acesta ar putea să fundeze mai bine adevărurile lui teoretice? El ar zâmbi. Domeniul matematicii și domeniul psihologiei sunt așa de deosebite, încât după Husserl „chiar ideea unei apropieri a lor ar fi absurdă”. Dacă s'ar încerca așa ceva, atunci s'ar săvârși o *μετάβασις εις άλλο γένος*. Obiectele matematice sunt existențe ideale, actele psihice sunt fenomene reale și acestea din urmă nu pot funda pe cele dintâi. Numerele aritmetice formează „unități ideale”, care nu sunt în funcție de ceva real, nici nu se referă la ceva real. Ca unități ideale ele aparțin unei lumi ideale în care-și au fundamentul. Nu numerele, ci actul numărării este psihic real, dar acest act este cu totul irelevant pentru valoarea teoretică a numerelor. Și precum domeniul matematicii este un domeniu ideal, tot astfel este domeniul logicii. Noțiunile, judecățile, silogismele, principiile logice nu sunt realități psihice, ci, ca și numerele, existențe ideale și ca atare nu au o origine empirică. În orice știință sunt trei domenii, care trebuiesc deosebite unul de altul, fiindcă fiecare are particularitatea lui proprie : a. domeniul *fenomenelor psihice de cunoaștere* — reprezentări, judecăți, supoziții etc., — cu ajutorul cărora descoperim adevărurile noi sau în care devin evidente adevărurile

deja descoperite; *b.* domeniul *lucrurilor* pe care le are de cercetat o știință și care alcătuiesc obiectul ei; *c.* domeniul *logic, lumea adevărilor* acelei științe, care stau în legătură strânsă unele cu altele și alcătuiesc o unitate științifică sau o teorie.

A treia prejudecată pretinde că orice adevăr e cuprins într-o judecată și că noi cunoaștem o judecată că-i adevărată numai atunci când ea-i evidentă. La rândul ei evidența e un fapt sufletec, un sentiment caracteristic, care ne garantează că suntem în posesiunea adevărului și prin urmare logica nu se poate dispensa de psihologie: ea are să cerceteze condițiile reale sufletești de care depinde evidența principiilor logice. Fără să nege cu totul legătura dintre principiile logice și faptul psihologic al evidenței, Husserl dovedește că și acest argument nu apără mai bine ca celelalte psihologismul și că el se sprijină pe o confuzie. Că acest pretins argument nu are valoarea unui veritabil argument, reese chiar din faptul că principiile logice „nu afirmă nimic despre evidență și despre condițiile ei” și că raportul cu evidența îl dobândesc numai pe cale indirectă, prin aplicare sau printr-o transformare a lor. Așa, de pildă, principiul terțiului exclus unit cu principiul contradicției poate primi și forma următoare: „evidența poate apărea la una, dar numai la una din două judecăți contradictorii”. De asemeni sunt echivalente judecățile: „A este adevărat” și „e posibil ca cineva să judece cu evidență că A este”. O mai adâncă cercetare dovedește însă că lucrurile nu stau tocmai așa. Adevărul: „A este adevărat” nu implică nici o legătură cu actele de judecată ale vreunui individ, ci își are valoarea lui absolută, indiferent dacă există sau nu persoane, care să-l exprime. Cea de-a doua însă: „e posibil ca cineva să judece că A este”, se referă la acte reale de judecată, implică existența gândirii reale capabile să realizeze acte logice. Și în acest caz nu se mai poate vorbi de-o exactă echivalență a celor două judecăți. Dar chiar dacă principiile logice sunt transformate în principii de evidență, cum vrea psihologismul, rămâne totuși deosebirea principală între ele și obiectul psihologiei. Cum psihologia este o știință empirică, ea nu poate să cerceteze decât ceea ce-i real posibil. Există însă evidențe ideale, care din punct de vedere psihologic sunt absolut imposibile. Astfel există numere cu trilioane de cifre și există deasemeni adevăruri care exprimă raporturile lor ideale, „însă nimeni nu poate să reprezinte real aceste cifre și să execute real adunările, înmulțirile ș. a. m. d. relativ la ele” (1). Ele sunt totuși evi-

(1) Ibid. pag. 185.

dențe. Husserl recunoaște că se poate vorbi de-o psihologie a evidenței, care are să cerceteze „condițiile naturale” — „concentrarea interesului, o anumită vigoare spirituală, exercițiul și altele” — în care iea naștere și se dezvoltă procesul evidenței, dar că aceste cercetări fiind de natură empirică nu pot duce la rezultate apodictice. În afară de condițiile naturale, spune Husserl, evidența judecării e determinată de „condiții ideale”. Valoarea ideală, absolută, eternă a adevărului, constituie izvorul acestor condiții ideale. „Orice adevăr este o unitate ideală față de o varietate, după putință, înfinită și nemărginită de afirmații juste de aceeași formă și materie. Orice judecată actuală, care aparține acestei varietăți ideale, satisface, fie prin forma sau materia ei, condițiile ideale pentru posibilitatea evidenței ei” (1). Nu ne putem face o idee clară despre ceea ce înseamnă evidență, spune Husserl, dacă nu cunoaștem structura idealului și structura realului, raporturile dintre ele, raporturile dintre ideal și procesul real al cunoștinții. De asemeni e indispensabilă clarificarea noțiunii de evidență și adevăr. Psihologii înțeleg prin evidență un „sentiment întâmplător, care se înfățișează la anumite judecări, lipsește la altele”, și când ei vorbesc de un astfel de sentiment, care apare la anumite judecări, se gândesc la judecățile evidente realizate de speța umană. În realitate „evidența nu este altceva decât „trăirea” adevărului”; ea-i „vederea, recunoașterea, prinderea adevărului”. Evidența este în funcție de existența ideală, absolută, a adevărului; iar unde acesta lipsește, nu se poate vorbi de evidență.

Astfel psihologismul este o teorie neștiințifică, fiindcă în loc să plece de la date clare și sigure, pleacă dela prejudecăți, și absurdă, căci consecințele lui înseamnă suprimarea oricărei teorii, deci și a psihologismului însuși.

În ultimele decenii ale secolului al XIX s'a încercat o fundare a logicii și a teoriei cunoștinței cu ajutorul biologiei. R. Avenarius și E. Mach au pus bazele acestei direcții, iar consecințele cele mai îndepărtate le-a tras și aplicat H. Cornelius. Oricum ar fi formulat principiul fundamental al acestei noi teorii — fie ca principiu al celei mai mici energii, cum face Avenarius, fie ca principiu al economiei gândirii, cum face Mach — el este în cele din urmă, spune Husserl, un principiu de evoluție sau de adaptare: cunoștința și știința este după această teorie biologică o „cât mai utilă (economică, economisitoare

(1) Ibid. pag. 187.

de energie), adaptare a ideilor la diferitele domenii de fenomene". Latura biologică a acestei teorii nu poate fi pusă, spune Husserl, la îndoială. Greutățile cu care luptă omul ca să se conserve și ca să ajungă în posesiunea cunoștințelor, limita facultăților spirituale și năzuința de-a le birui, iată o mulțime de lucruri care trebuiesc explicate și de a căror explicare depinde pentru om posibilitatea cunoștinții. Și dacă dintr'o asemenea cercetare cunoștința practică poate trage uriașe foloase, nu trebuie totuși să se facă dintr'o idee, care într'un anumit domeniu poate fi socotită că dă fenomenelor o explicare suficientă și unitară, un principiu universal de explicare și dovedire. Această greșeală o săvârșesc însă reprezentanții principiului economiei gândirii: ei vor cu principiul lor să explice nu numai cunoștința practică, „ci însăși principiile logice, ei vor să întemeeze însăși logica și teoria cunoștinții. Și săvârșind acest lucru ei se fac vinovați în aceeași măsură de erorile și absurditățile psihologice. Ei nu fac deosebire între cunoștința practică și cunoștința pură, între cunoștința empirică și existența ideală a principiilor logice. Când H. Cornelius vorbește de un principiu fundamental teleologic al vieții sufletești și când caută cu ajutorul lui să explice toate faptele psihice simple, el uită că în stabilirea acestui principiu fundamental s'a sprijinit tocmai pe stările sufletești simple. Apoi acceptarea unor principii teleologice ca principii ale vieții sufletești nu numai că nu pot fi de real folos psihologiei ca știință, dar mai mult îi strică. „O lege psihologică sau epistemologică, spune Husserl, care vorbește de o *sforțare*, cu ajutorul căreia să se producă *cât mai mult* într'o direcție sau alta, este o absurditate. În sfera pură a faptelor nu există un cât mai mult, în domeniul legilor nu există *sforțare*" (1). Iar când această direcție biologică încearcă să întemeeze teoria cunoștinții cu ajutorul psihologiei, ignorează un fapt fundamental: anume că teoria cunoștinții nu se interesează, ca psihologia, de *nașterea și evoluția* reprezentărilor și judecăților despre lume, ci de conținutul lor ideal, de valoarea lor obiectivă. Aplicarea principiului economiei gândirii în domeniul logicii și al teoriei cunoștinții își are temeiul în „confundarea a ceea ce-i dat de fapt cu ceea ce-i logic ideal". E în afară de orice îndoială că orice explicare științifică năzuiește să supună unui cât mai mic număr de legi un cât mai mare număr de fapte. Legile cuprind și domină faptele, ele sunt mijlocul absolut de-a explica realitatea. De aceea scopul suprem al oricărui științat stă în găsirea legilor, în descoperirea ordinii raționale ideale.

(1) Ibid. pag. 204.

Se poate vorbi aici de un principiu rațional sau, privit ca țintă a năzuințelor noastre științifice, de un principiu normativ, în nici un caz însă de unul biologic. Dar ordinea logică ideală, în care câteva legi fundamentale domină și explică o infinitate de fapte și servește ca normă gândirii empirice, primește la reprezentanții teoriei adaptării un caracter empiric. Nu economia gândirii reale e explicată cu ajutorul raționalității ideale, cum e natural, ci din contra cea din urmă cu ajutorul celei dintâi. Aceasta însă constituie o gravă eroare. Căci ceea ce există mai întâi este ordinea ideală, este raționalitatea legilor fundamentale, și numai comparând gândirea empirică cu această ordine ideală se poate vorbi cu înțeles despre un principiu economic al gândirii. Cu aceasta Husserl nu vrea să conteste că procesul real al explicării științifice este supus legilor psihologice și că se desfășoară economic, dar el se ridică energic împotriva încercării de-a suprima deosebirea fundamentală dintre gândirea logică și gândirea naturală, de-a le nivela cum spune el, de-a nu vedea între ele decât o deosebire de grad.

Astfel, aici teoria biologică a economiei gândirii nu e în stare să furnizeze logicii pietre pentru fundamentul ei, precum n'a fost în stare nici psihologia. Ideea unei logici, care-și are bazele ei proprii, independente de psihologie și biologie, reese cu necesitate din critica pe care Husserl a adus-o psihologismului și încercărilor biologiste de-a întemeia logica. Ea va fi o știință apodictică, o disciplină pur teoretică, a cărei întemeiere nu va avea nevoie de ajutorul altor științe. Ca atare ea va putea fi numită și „logică pură”. Incercările de-a pune bazele unei astfel de logici datează mai de mult și Husserl însuși arată legăturile pe care le are logica pură, așa cum o concepe el, cu gândirea filosofică trecută. Lange, Lotze, Herbart, Kant și Leibniz sunt socotiți de el ca premergători; dar mai ales B. Bolzano cu opera lui *Wissenschaftslehre*, „datorită căreia” el va fi socotit totdeauna, spune Husserl, „ca unul dintre cei mai mari logicieni ai tuturor timpurilor”. Trei probleme are logica pură de deslegat :

1. Ea are să „stabilească” și să „lămurească” *noțiunile* sau *categoriile fundamentale*, care sunt constitutive pentru cunoștința obiectivă sau care „fac posibilă”, din punct de vedere logic, teoria. De asemenea ea va cerceta *formele de legături* dintre propoziții, care nu sunt mai puțin constitutive pentru cunoștința obiectivă, cum sunt legăturile de pildă de natură conjunctivă, disjunctivă, ipotetică dintre propoziții. Cercetarea acestor forme impune analiza altor elemente mai puțin im-



portante, dar totuși indispensabile oricărei teorii, cum sunt formele de subiect, predicat, etc. În afară de ele, dar într'un raport de corelație, sunt *categoriile formale obiective* (gegenständliche), ca obiect, unitate, multiplimitate, număr, raport, etc., pe care logica pură trebuie să le stabilească și analizeze. Intreaga cercetare va avea în vedere numai *forma*, nu și materia acestor categorii, și ea va fi fenomenologică : valoarea obiectivă, existența ideală, absolută, a acestor noțiuni constituie obiectul ei. Această problemă primă a logicei pure este numai o problemă premergătoare, de a cărei deslegare însă ea nu se poate dispensa și va avea mai mult o înfățișare de „lămuriri terminologice”.

2. Cum atât categoriile de semnificație, cât și cele formale obiective cuprind în ele legi, logica pură va trebui să cerceteze aceste legi. Ea va arăta care este valoarea lor obiectivă, în ce raport stau unele față de altele, cum constituie ele o unitate teoretică. Cercetarea acestor legi va arăta apoi cum în categoriile de semnificație își are temeiul teoria silogismului, o *teorie* dintr'o serie de teorii deductive, și cum fiecare din categoriile obiective formale constituie bazele unei teorii : astfel în noțiunea de număr își are originea teoria numerelor, în noțiunea de multiplimitate teoria multiplimității, etc. Cu descoperirea acestor legi și cu dovedirea a ceea ce constituie o teorie, a doua problemă a logicii pure este deslegată.

3. Precum prima problemă a dus la a doua, tot așa a doua problemă duce la a treia și cea din urmă pe care-o are de deslegat logica pură. E chestiunea acum, după ce se va fi arătat ce constituie o teorie ca atare, să se „cerceteze *teoriile posibile a priori*”, adică „speciile esențiale (formele) de teorii și legile de relații ce le aparțin” (1). Această cercetare va deduce, pur formal, din „noțiunile categoriale diferite idei de teorii posibile”. Că o „teorie despre formele de teorii posibile” nu-i numai o „vagă fantezie”, spune Husserl, ci o foarte importantă problemă științifică, o dovedește matematica formală sau așa zisa „Mannigfaltigkeitslehre”, care nu-i decât în mic și în parte ceea ce va trebui să fie această „Teorie a teoriilor posibile”. Această problemă nu poate fi rezolvită însă numai de filosofi, de aceea se impune o diviziune a muncii între ei și matematicieni. Aceștia din urmă sunt tehnicienii, constructorii, cari descoperă și edifică noi teorii, fără să-și dea seamă de structura teoriei în genere, de condițiile ei ideale, de legile cărora ea este supusă. Matematicienii sunt inventatori, ei lucrează la deslegarea problemelor din domeniul științii lor, fără să se preocupe de ultimele lor

(1) Ibid. pag. 247

fundamente logice. Această operă revine filosofilor și astfel cercetările matematice se întregesc cu cele filosofice în chip minunat: știința nu numai a științelor existente, ci și a celor posibile, teoria formelor ideale de teorii va fi fructul acestei strânse colaborări științifice.

Husserl susține că ideea logicii pure s'ar putea extinde și asupra teoriei pure a probabilității, căci „și în domeniul gândirii empirice, în sfera probabilităților, trebuie să existe elemente și legi ideale, în care își are temeiul *posibilitatea* științei empirice în genere, a cunoștinții probabile a priori despre real” (1).

Din aceste trei probleme, care alcătuiesc la un loc obiectul logicii pure, Husserl s'a ocupat *numai cu rezolvirea celei dintâi*. Cercetările lui în acest domeniu, unde-i vorba de stabilirea noțiunilor fundamentale pe care se sprijine valoarea oricărei teorii, sunt din cale afară de migăloase, perspicace și subtile. Ele îți fac la început impresia unei opere filologice. Cine știe însă cât rău a produs gândirii filosofice înțelesul multiplu și echivoc al anumitor termeni fundamentali, va recunoaște numaidecât că o asemenea operă de clarificare și stabilire a sensului exact al acestor noțiuni trebuia în cele din urmă săvârșită. El pleacă în descrierea fenomenologică a actelor psihice, care au o însemnătate logică, dela elementele indispensabile oricărei cercetări, expresie și semnificare (Ausdruck und Bedeutung). Orice expresie are trei caractere esențiale, ce trebuiesc deosebite strict unul de altul: ea vrea să *manifeste* ceva (*Kundgabe*), vrea să *semnifice* ceva (*Bedeutung*) și vrea să *numească* ceva (*Gegenstand*). Un act psihic, care pune ceva, fără ca acest ceva să fie dat în percepție sau intuiție, este numit de Husserl un *bedeutungsverleihender Akt*. Când însă actului acestuia îi corespunde în realitate, dat în percepție, obiectul pe care el îl pune la început numai ideal, atunci actul devine un *bedeutungerfuellender Akt*, adică actul este realizat intuitiv, perceptiv. De aceea avem la orice act trei lucruri de deosebit: conținutul în înțeles subiectiv, obiectul intențional, pe care Husserl îl numește și „semnificare pur și simplu”; apoi conținutul realizat, obiectul intențional în identificare cu intuiția; însfârșit conținutul care înseamnă obiectul însuși<sup>(2)</sup>. Orice termen și orice semnificare are o structură ideală; această structură ideală este totdeauna identică cu ea însăși, independent de actele a căror expresie sau semnificare

(1) *Ibid.* pag. 257

(2) *Logische Untersuchungen*, 2. Bd. I Teil, 2. Aufl. Halle 1913, pag. 52 și 50. V. și pg. 38 urm.

ea poate fi întâmplător. Conținutul judecății : „cele trei înălțimi ale unui triunghi se întretaie într'un punct” precum și expresia „rest patrat”, sunt unități ideale, veșnic identice cu ele înșile, a căror valabilitate este eternă. Actele care exprimă asemenea semnificări pot fi și sunt chiar variabile și trecătoare, semnificarea însă, conținutul lor, este de altă natură : „Die Urteilsakte sind von Fall zu Fall verschieden. Aber, was sie urteilen, was die Aussage besagt, das ist überall dasselbe. Es ist ein im strengen Wortverstande Identisches, es ist die eine und selbe geometrische Wahrheit” (1).

De asemeni Husserl dovedește că noțiunile care înseamnă specii și îndeobște noțiunile generale, cărora Berkeley le tăgăduia orice existență, sunt „unități ideale”, care nu au însă nimic comun nici cu hipostazierea metafizică, nici cu hipostazierea psihologică a noțiunilor generale cunoscute din istoria filosofiei. Speciile ca „unități ideale” sunt existențe ideale, ele nu înseamnă „o existență reală a speciilor *în afară de gândire*”, și nici „existența reală a speciilor *în gândire*”. Noțiunile generale sau speciile își au structura lor particulară, ele sunt, ca unități ideale obiective, independente de gândirea reală. Culoarea, ca obiect particular, individual, își are existența ei reală, e într'un anumit loc și într'un anumit timp, iea naștere și dispare. Ca obiect general însă, ca specie, e ridicată deasupra acestor însușiri trecătoare. Specia ca unitate ideală se bucură de-o existență identică și supratemporală. „Dacă o casă arde, ard toate părțile ei; formele și calitățile individuale, toate părțile și momentele constitutive în genere dispar. Au ars cumva și speciile respective geometrice, calitative și altele, sau a vorbi de așa ceva nu înseamnă o pură absurditate?!”. Generalul este o „unitate specifică”, iar abstracție în înțeles logic și epistemologic înseamnă atitudinea conștiinței în momentul când ea prinde această unitate specifică. Extrem de interesantă este critica pe care Husserl o face teoriei lui Locke și Berkeley despre ideile generale și teoriei acestora și a lui Hume despre abstracție și reprezentare, care-i cea mai întemeiată din toate criticile ce s'au făcut vreodată acestor filosofi. De aceea regretăm că studiul de față nu ne îngăduie s'o expunem măcar sumar.

După descrierea existenței ideale a speciei, Husserl trece la analiza și descrierea celuilalt conținut, care înseamnă obiect. Obiectele stau în genere în anumite raporturi unele față de altele și aceste raporturi își au originea a priori în „ideea însăși de obiect”. *Intreguri și părți sau*

(1) Ibid. pag. 155.

părți coordonate ale unui întreg, iată raporturile pe care le au obiectele ideale între ele. Și fiindcă nu toate obiectele au părți, naște o nouă clasificare a lor în *simple* și *compuse*. Obiectele pot fi, mai departe, dependente și independente, adică ele au sau nu au nevoie, ca să existe, de alte obiecte. „*Obiecte dependente sunt obiecte ale acelor specii pure, despre care e valabilă legea ontologică, că ele, dacă există îndeobște, există numai ca părți ale unor întreguri mai cuprinzătoare de anumită specie*” (1). Dependenta acestor obiecte nu-i o dependență factice, ci una ideală, supusă unor legi ideale. Dependenta sau independența poate fi absolută sau poate fi relativă. Această descriere a obiectelor și a raporturilor dintre ele duce, spune Husserl, la „o teorie a formelor pure despre întreguri și părți”, căreia Husserl însuși i-a pus fundamentele. Iată câteva teoreme, stabilite de el, ale acestei teorii: „Dacă un  $\alpha$  are nevoie să fie întemeiat de un  $\mu$ , atunci orice întreg, care are ca parte un  $\alpha$  și nu un  $\mu$ , are nevoie de-o asemenea întemeiere”; „o parte independentă este parte independentă a întregului”; „dacă  $\alpha$  și  $\beta$  sunt părți dependente ale unui întreg I, atunci ele sunt una față de alta relativ dependente” (2). Ceea ce din mai multe conținuturi face un întreg, este „*unitatea de întemeiere*”; ea ține părțile la o laltă, ea stabilește unitatea lor. Între părți înșile poate subsista un raport de întemeiere, și el poate fi sau *reciproc* sau *unilateral* și, în sfârșit, sau *mijlocit* sau *nemijlocit*.

Partea aceasta care tratează despre întreguri și părți e din cale afară de profundă și exactă și ea e privită ca un model de cercetare fenomenologică. E deajuns citirea și înțelegerea acestui singur studiu din opera lui Husserl, ca să-și facă cineva o idee nu numai de îndreptățirea, ci chiar de necesitatea cercetărilor fenomenologice.

Ca o parte a logicii pure și totodată ca un fundament al ei, Husserl privește „doctrina despre structura esențială a semnificațiilor și despre legile formelor lor” și pe care el o mai numește și „gramatică pură”. După el gramatica modernă, care se servește îndeosebi de psihologie pentru explicarea semnificațiilor, e pe cale greșită, căci ea nu poate găsi și înțelege „legile a priori ale semnificațiilor” și formele lor de împreunare. Spre deosebire de legile pur logice, în sarcina cărora cade determinarea a priori și formală „a unității posibile a obiectului”, legile a priori ale semnificațiilor au să determine „*unitatea sensului*” semnifi-

(1) Ibid. pag. 240.

(2) Ibid. pag. 262. urm.

cațiilor, condițiile a priori care fac din mai multe semnificații *una* singură. Husserl pleacă și în această cercetare, ca și în aceea despre întreguri și părți, de la caracterele fundamentale ale domeniului acestuia : el arată că există semnificații *simple* și semnificații *compuse*, *categorematice* și *sincategorematice* sau, cum le mai numește el, *independente* și *dependente* ; că aceste semnificații suferă modificări, care totuși nu distrug așa numitul lor „sâmbure ; că atât modificarea lor cât și împreunarea lor cu altele sunt supuse unor legi obiective a priori, ce-și au rădăcina în „esența” însăși a semnificațiilor. Gramatica pură sau gramatica pur logică are deci ca obiect de cercetare, nu empiricul semnificațiilor, ci aprioricul lor, elementele primitive ale semnificațiilor și legile lor a priori. În chipul acesta Husserl reea vechiul plan al unei „*gramatici universale*”, pe care-l elaborase raționalismul sec. XVII și XVIII.

După ce a descris fenomenologic structura a priori a „unităților ideale”, a semnificațiilor, Husserl cercetează corelatul lor, actele de semnificație. Cum din aprofundarea cercetării actelor de semnificație a luat naștere opera lui „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*” și cum această operă cuprinde, fenomenologic mai bine descrise, și aceste acte, trecem cu expunerea deodată la ea. Aceasta și fiindcă nu vrem să spunem de două ori același lucru.

Am văzut din expunerea de până acum a ideilor lui Husserl că cercetarea lui e pretutindeni fenomenologică și că obiectul cu care se ocupă el sunt obiecte ideale ; ele sunt toate fenomene. Termenului de fenomen Husserl i-a impregnat însă un înțeles care nu are nici o legătură cu ceea ce se înțelege de obicei prin fenomene : nu-i vorba la el nici de fenomenele psihice, obiect al psihologiei, nici de cele fizice, obiect al științelor naturii, nici de fenomene istorice, obiect al istoriei, sau de alte fenomene reale. Fenomenologia pură, care i se înfățișă la început lui Husserl ca o știință ajutătoare a logicii pure, câștigă încetul cu încetul în ochii lui o poziție fundamentală : pe rezultatele ei se bazează și de ele atarnă toate celelalte științe. Fenomenologia nu se ocupă cu *fapte* sau cu *realități*, cum fac științele particulare în genere, nici cu entități metafizice. Există o lume specifică care, deși nu-i reală, nu are totuși mai puțin dreptul de-a fi cercetată și cunoscută ; mai mult, de cunoașterea acestei lumi atarnă valoarea teoretică a tuturor celorlalte științe. Intre științele particulare și fenomenologie nu există deosebire

de grad, ci adânci deosebiri principiale, și în ceea ce privește obiectul și în ceea ce privește metoda. Nu fapte constituie obiectul fenomenologiei, ci esențialități, și ea nu-i o știință empirică, ci o disciplină apriorică. Aceste esențialități sunt suprasensibile, fără să aparțină totuși unei lumi metafizice: ele sunt, cum le numește Husserl, ireale. După Husserl există pe deoparte fapte, realități, pe de alta esențe (*Wesen*), *eidos*, non-realități. Jar mijlocul de-a prinde aceste esențe este intuiția pură.

Husserl pleacă și aici ca și la fundarea logicii pure de la faptul incontestabil că științele particulare nu duc și nu pot duce la cunoștinți absolute. Ele au ca obiect de cercetare fapte empirice, și orice fapt empiric este contingent. Noi nu avem nici o garanție că un fapt empiric, ce-i dat totdeauna temporal și spațial, n'ar putea fi altminteri decât este. Orice fapt empiric este individual, deci întâmplător, și orice cunoștință empirică este la rândul-i contingentă. Dar nu-i mai puțin adevărat că orice fapt individual cuprinde în sine un *eidos*, o esențialitate, și că acest *eidos* cuprinde la rândul-i un „caracter de necesitate esențială”, ce se raportează la o „generalitate esențială (*Wesens-Allgemeinheit*)”<sup>1)</sup>. Și dacă orice fapt empiric, individual, este dat *perceptiv*, nu-i iarăș mai puțin adevărat că această intuiție *individuală, perceptivă*, se poate transforma într'o intuiție de esențialitate (*Wesensanschauung*), într'o *pură idee*, ce nu mai conține în sine nimic empiric, contingent. Avem deci pe deoparte fapte empirice, individuale, obiecte ale intuiției *perceptive*, pe de altă parte esențialități pure, obiecte ale intuiției pure. Fapt și esențialitate, intuiție *perceptivă* și intuiție pură, sunt două genuri de existență și două chipuri de-a le cunoaște, ce se deosebesc principial unele de altele. Pe când intuiția *perceptivă* furnizează numai cunoștințe întâmplătoare și probabile, intuiția pură furnizează numai adevăruri universale valabile.

Orice știință, ce se ocupă cu esențialități, este independentă de științele empirice, iar pe de altă parte orice știință empirică își are fundamentul într'o disciplină fenomenologică. Cunoștința fenomenologică este independentă de timp și spațiu, ea nu cuprinde nimic din acel efemer *hic et nunc*, care face cu neputință descoperirea adevărului, a adevărului supraspațial și etern. Care este însă mijlocul de a pătrunde în acest nou domeniu de existență? Înainte de toate, spune Husserl, trebuie

(1) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Aufl. 1922, Halle, p. 9.

să părăsim chipul cu care suntem obișnuiți să privim lumea, să ne smulgem din ceea ce el numește „natürliche Einstellung” și să facem uz de minunatul mijloc al îndoielii. Îndoiala are însă la Husserl un cu totul alt înțeles decât la sceptici și chiar decât la Descartes. Husserl nu se îndoiește, ca scepticii, de cunoștința omenească, numai de dragul de-a se îndoii, și iarăși el nu neagă realitatea, el nu se îndoiește ca Descartes de existența spațială și temporală, ca să descopere punctul arhimedic al cunoștinții. Îndoiala de care se folosește el se împacă de minune cu „convingerea nezdruncinată și de nezdruncinat despre adevăr” (1), fără să nege nici cunoștința, nici realitatea. Ea stă în faptul de-a nu ne folosi în cercetările noastre de judecăți existențiale, de-a lăsa asemenea judecăți în afară de acțiune, de-a le pune, cum spune el, în paranteză. Ceea ce nu înseamnă cătuși de puțin că noi le punem la îndoială valoarea. Ele continuă să existe, dar pentru cercetarea fenomenologică astfel de judecăți sunt irelevante, fiindcă noi voluntar nu facem uz de ele. În urma îndoielii fenomenologice lumea reală, sensibilă, este scoasă din acțiune, pusă în paranteză, deasemeni obiectele matematicii, ale logicii, ale științelor spirituale. Existența noastră înșine cu toate stările ei sufletești este deasemeni scoasă din acțiune. Tot ceea ce are o semnificație transcendentă este pus în paranteză, lăsat la o parte, neluat în considerare.

Conștiința purificată de tot ceea ce cuprinde în ea existențial poate fi cu drept cuvânt numită, spune Husserl, conștiință pură sau transcendentă; iar instrumentul metodic, îndoiala, care ne slujește să obținem această noțiune, poate fi numită îndoială fenomenologică sau transcendentă. Și acum se pune întrebarea: ce conține în ea această conștiință transcendentă, în ce stă natura ei specifică? Această întrebare formează problema fundamentală a fenomenologiei. Fenomenologia trebuie să descrie natura intimă, specifică, a conștiinții transcendente așa cum ea se oferă privirii nemijlocite a fenomenologului. Ea este o disciplină pur descriptivă și singurul ei mijloc de cunoaștere e intuiția pură. Intuiția pură este izvorul ultim și primar al cunoștinții, iar norma fundamentală a fenomenologiei prescrie că totdeauna „ceea ce se oferă originar în intuiție, (trebuie) acceptat ca ceea ce se oferă și în limitele în care se oferă” (2). De aici decurge pentru fenomenolog o altă normă: „*Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst, in seiner*

(1) Ideen, pag. 55.

(2) Ibid. pag. 43.

Immanenz *uns wesensmässig einsichtig machen können*" (1). Ceea ce nu-i dobândit conform acestor norme nu face parte din domeniul fenomenologiei și nu merită atenția fenomenologului. Ce rămâne deci după ce întreaga realitate transcendentă a fost pusă în paranteză, scoasă din acțiune? Un caracter fundamental al actelor de conștiință e că ele pun ceva. Orice act de conștiință este un act intențional, conștiința înseamnă totdeauna „conștiință despre ceva”. Când Husserl scoate în evidență acest caracter fundamental al conștiinții, el dă întregii cercetări o orientare fenomenologică. Nu-i vorba de fapte reale sufletești, de conștiința psihologică, ca la Fr. Brentano, când acesta vorbește de intenționalitatea fenomenelor conștiinții, ci de acte private în esențialitatea lor, considerate ca eidos. Husserl analizează fenomenele conștiinții în aprioritatea lor, în „necesitatea lor necondiționată”. Orice act de conștiință cuprinde în sine nu numai caracterul fundamental că e un act de conștiință, ci și obiectul intențional pe care el îl pune. Mai mult: el cuprinde și chipul special în care face acest lucru. (*Im Wesen des Erlebnisses selbst liegt nicht nur, dass es, sondern auch wovon es Bewusstsein ist, und in welchem bestimmten oder unbestimmten Sinne es das ist*) (2). Că o reprezentare implică obiectul reprezentat, o percepție obiectul perceput, o ficțiune obiectul imaginat, sunt lucruri care depășesc domeniul empiric psihologic și constituie „esențialitatea pură prinsă în ideatie ca idee pură”. Oricând și oriunde aceste fenomene prezintă aceleași caractere, căci ele nu sunt fapte, realități, ci existențe ideale, care-și au specificitatea lor independent de timp și spațiu. Fenomenele conștiinții au față de faptele fizice marele avantaj că ele se prezintă ca ceva absolut neîndoelnic, irefutabil. Pe când orice lucru fizic trece printr'o înfinitate de grade de umbră fără să poată atinge vreodată treapta de claritate absolută, actele conștiinții sunt „date în percepție ca ceva „absolut” (3). Ele nu au umbre, nu se prezintă aci într'un fel, aci în altul, atunci când sunt percepute. De aici și imposibilitatea principială de a le nega. Pe când despre un fapt fizic s'ar putea spune că e un vis, o halucinație sau iluzie, nu se poate afirma același lucru despre un act de conștiință. Un astfel de fenomen când există, există în chip absolut. Husserl nu neagă cu totul importanța faptelor reale sufletești pentru fenomenologie, dar el e cel mai mare adversar al amestecului

(1) Ibid pag. 113.

(2) Ibid. pag. 64, V. și 168.

(3) Ibid. pag. 81.



psihologiei în treburile fenomenologiei. Faptele reale sufletești constituie numai „indicii” și absolut nimic mai mult pentru fenomenolog. Fenomenologia vrea să fie o știință absolută și ar însemna să rămână încurcată în mrejele relativității, dacă ar pleca dela fapte și s'ar baza pe ele. Nu trebuie să se confunde iarăși metoda fenomenologică cu ceea ce se numește îndeobște „abstracție”. Fenomenologul ajunge la stabilirea de esențialități nu cu ajutorul abstracției, ci cu ajutorul intuiției pure. Dacă el n'ar dispune decât de abstracție spre a analiza conștiința transcendentă, ar fi condamnat să nu dobândească niciodată noțiunea de conștiință transcendentă cu tot ceea ce constituie natura ei. Căci abstracția presupune totdeauna ceva empiric dat dela care pleacă, se mișcă tot timpul în empiric și rămâne în empiric. Ceea ce nu este și nu vrea să fie fenomenologia. „Ea este, în ceea ce privește natura ei, independentă de orice existență naturală, empirică, și nici nu are nevoie pentru *existența* ei de așa ceva” (1).

Caracterizarea fenomenelor conștiinții ca intenționale constituie numai punctul de plecare al fenomenologiei, iar nu rezultatul ei final. Dacă ar fi vorba numai de scoaterea în evidență a acestei intenționalități, atunci n'ar mai fi fost nevoie de fundarea fenomenologiei, căci chiar filosofia scolastică remarcase aceste particularități ale vieții sufletești și deosebise *obiectul immanent, intențional, de cel real*. De asemenea pe același plan se mișcă și logica formală. Analiza fenomenologică abia acum începe. Ea are să descrie fenomenele conștiinții transcendente. *și fenomen nu înseamnă apariție, stare subiectivă, ci esențialitate, eidos, Wesen*. Actele intenționale sunt fenomene foarte complicate, pe care fenomenologia are datoria să le descompună în părțile lor componente, să le despice în elementele lor ultime. Ceea ce-i înainte de toate de remarcat, e că orice act intențional cuprinde în sine o semnificație, un înțeles, el vrea să însemne ceva, vrea, ca să zicem așa, să furnizeze ceva. În orice act intențional eul se îndreaptă asupra unui obiect, vrea să-l prindă în privirea lui, să-l mențină spre a-l compara cu alte obiecte, vrea să producă ceva. Acest act intențional, compus totdeauna dintr'o multiplicitate de date reale, îl numește Husserl *noesis*, iar elementele lui componente elemente *noetice*. Orice noesis are însă corelatul ei: e obiectul intențional, conținutul logic al actului intențional, e ceea ce

(1) Ibid., pag. 96

Husserl numește *noema*. Orice noema e la rândul-i complicat și elementele din care se compune pot fi numite *noematice*. Un exemplu va scoate mai bine în relief aceste caractere esențiale ale unui fenomen sufletesc privit fenomenologic. Suntem într'o grădină și percepem un pom. Intre percepție, care, ca fapt sufletesc, e reală și pom, care deasemeni e real, există un raport real. Să analizăm acest raport din punct de vedere fenomenologic. Conform prescripției fenomenologice, după care orice realitate transcendentă trebuie pusă în paranteză, pomul real cade în afară de câmpul cercetării noastre. De asemeni actul percepției e privit în esențialitatea lui, ca eidos, ca *Wesen*. Ce rămâne din fenomenul astfel redus? Pe de o parte actul percepției pure, substratul noetic, care vrea să realizeze obiectul intențional, pe de altă parte obiectul perceput ca atare, pomul ideal, corelatul logic al percepției, noema. Intre pomul ideal, noematic, și pomul real există o deosebire principială. Pe când pomul real poate fi distrus, descompus în elementele lui chimice, etc., conținutul ideal al percepției, pomul noematic, „nu poate arde, nu are elemente chimice, nu are forțe, nu are însușiri reale” (1) El rămâne totdeauna identic cu sine însuși, are o existență ideală. Analizarea actelor de conștiință în ceea ce ele conțin imanent, esențial, eidetic, e o problemă fenomenologică, care nu are nici o legătură cu psihologia. Și, ca și în exemplul de mai sus, aceleași caractere întâlnim la toate actele de conștiință reduse la elementele lor fenomenologice. Ca și percepția, orice judecată, orice amintire, orice credință, etc... se compune dintr'un act intențional pe de o parte, din conținutul logic pe de altă parte, din noesis și noema. Act intențional și obiect ideal sau, cu un termen mai larg, care să cuprindă logicul în genere, obiectitate ideală, sunt indisolubil unite. Intre aceste două elemente există o corelație universală. „Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz” (2). Corelatul ideal, noema, poate să iea diferite forme, de aceea Husserl vorbește de un „sâmbure noematic” (*noematischer Kern*) (3). Acelaș noema poate prezinta diferite forme. El poate fi sigur, posibil, de dorit, etc., și aceste deosebite forme implică o corespunzătoare modificare a laturii noetice. „Sigur”, „posibil”, „pro-

(1) Ibid. pag. 185.

(2) Ibid. pag. 193.

(3) Ibid. pag. 267.

tabil", „de dorit", etc., sunt grade, „trepte" ale „sâmburelui noematic". Aceste particularități esențiale se întâlnesc la toate actele conștiinții transcendente. Judecată, voință, credință, etc. socotite ca genuri ale conștiinței pure, prezintă toate un punct central în jurul căruia gravitează modificările noematice. Fenomenologia are datoria să scoată în evidență toate aceste „trepte" noematice și să le descrie în aprioritatea lor. — Există apoi un întreg domeniu, pe care Husserl îl numește „neutral", fiindcă el exclude orice act de credință, și ceea ce el pune, pune numai ca gândit. Acte de natura următoare : „să presupunem că ar fi războiul, atunci s'ar întâmpla cutare sau cutare lucru", nu implică nici un sâmbure de credință, fiindcă ele nu pun ceva ca real. Și a întreba de rațiunea acestor acte, înseamnă a cere ceva absurd. Totuși aceste acte constituie o particularitate a conștiinții, căci conștiința este sau *pozițională*, adică pune ceva real și crede în ceea ce pune, sau *neutrală*, adică gândește numai ceva și aceste acte de gândire nu implică elemente doxice. Acte poziționale și acte neutrale sunt acte paralele, căci fiecărui noema pozițional îi corespunde un contra-noema neutral. Orice noema e ireal, totdeauna identic cu el însuși, pe când orice noesis e materială, concretă, multiplă. Intr'o judecată de pildă conținutul logic e totdeauna identic cu sine însuși și are o valabilitate eternă, oricât de multe și de trecătoare ar fi substraturile psihologice.

Se pune acum întrebarea, care-i puntea de legătură dintre gândire și lumea reală, cum se face trecerea dela rațiune la realitate? Analiza fenomenologică, spune Husserl, stabilește că ea stă în noema însăși, în conținutul, în semnificația noemii. Orice noemă implică relația cu lumea obiectelor și această relație e constituită de semnificația însăși a noemii. „Jedes Noema hat einen „Inhalt", nämlich seinen „Sinn", und bezieht sich durch ihn auf „seinen" Gegenstand" (1). Căci noema este totdeauna obiectiv, adică se referă, prin conținutul lui, la obiecte. Înțelesul, sensul noemii cuprinde totdeauna ceva : el constituie raportul cu lumea reală.

Am văzut cum descrierea fenomenologică a conștiinții a stabilit că ea este sau pozițională sau neutrală. Actele poziționale, la rândul-le, prezintă mai multe grade sau, cum spune Husserl, mai multe „trepte". Se poate ca un obiect de pildă să fie dat perceptiv, originar, sau se poate ca el să nu întrunească această calitate. În cazul dintâi spunem de

(1) Ibid. pag 197.

actul cognosciv că este evident și evidență înseamnă că odată cu obiectul pus de cunoștință e dat în acelaș act și ceea ce esențial îl justifică, îl motivează („Einsicht, überhaupt *Evidenz* ist also ein ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem „Kerne“ nach ist es die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmassig Motivierenden, (1).... Isvorul oricărui cunoștinți, temeiul ei logic, stă în această „evidență originară”. Ea face posibile toate cunoștințele și, când e vorba de valoarea unei cunoștinți derivate, recursul la această evidență originară constituie ultima ei justificare. („Die *Urpuelle alles Rechtes* liegt hinsichtlich aller Gegenstandsgebiete und auf sie bezogener Setzungen in der unmittelbaren, und enger begrenzt, in der *originären Evidenz*, bzw. in der sie motivierenden originären Gegebenheit”) (2). Obiectele reale sau ideale sunt date toate intuitiv. Dar intuiția nu-i totdeauna sensibilă. Obiectele reale, care sunt prinse totdeauna perceptiv, sensibil, constituie treapta cea mai de jos a obiectelor existente, obiectele ideale, care sunt prinse cu ajutorul intuiției categoriale, constituie treapta cea mai de sus. Husserl numește aceste mijloace de cunoaștere *intuiție sensibilă* și *intuiție categorială* (3). El dovedește că e o eroare de-a reduce pe cea de-a doua la cea dintâi, de-a o socoti numai ca ceva derivat.

Problema fundamentală a fenomenologiei este deci problema intenționalității și deslegarea ei presupune o metodă specială. Dela esențialitatea fenomenologică a intenționalității, problema fundamentală și totodată cea mai generală, descrierea fenomenologică se scoboară la regiunile ontologice particulare, cum sunt de pildă logica formală, etiologia și practica. Aceste domenii cer pentru clarificarea structurii lor o analiză fenomenologică și dacă până la Husserl ea a lipsit, aceasta dovedește cât de împotmolit a fost spiritul filosofic de până acum în felul tradițional de-a pune și de-a deslega problemele filosofice.

Problemele logicii pure și ale fenomenologiei sunt prea multe și prea grele pentru ca un filosof singur să le poată deslega în întregime. Asemenea operă cere o muncă repartizată la echipe de cercetători și

(1) Ibid. pag. 267. V. și pp. 266 și 276.

(2) Ibid. pag. 284.

(3) Ibid. pag. 293.

chiar curând dela apariția lucrărilor de logică ale lui Husserl și de la jalonarea planului fenomenologic o serie de tineri gânditori s'a grupat în jurul lui, luându-și fiecare din ei sarcina să cerceteze un anumit domeniu ontologic. Și Husserl deveni astfel fondatorul unei școale. Cercetările fenomenologice au luat în chipul acesta un avânt fără seamăn. Logica, etica, estetica, teoria cunoștinții, religia, sociologia, filosofia dreptului și-au găsit cercetători în tabăra fenomenologică. Explorările sunt încă în plin curs. Că de pe urma lor filosofia în genere va trage mari foloase, e fără îndoială.

N. BAGDASAR

## Arta și Jocul

Dupăce arătase îndelung că arta este o varietate a jocului, K. Groos, cercetătorul care a adunat mai multe merite pentru întemeierea acestui punct de vedere, simte nevoia să restrângă generalitatea propoziției sale, lămurind că numai emoția estetică este un caz particular al jocului, pe când creația artistică este mai degrabă muncă adevărată și o temă serioasă a vieții. Dela Kant încoace s'a repetat cu multă insistență că arta înfățișează un caz de „finalitate fără scop” și că ea este o activitate desinteresată. Groos precizează însă această afirmație, arătând că numai emoția estetică se satisface în sine, pe când creația artistică oferă exemplul unei activități în care subiectul năzuiește către un scop mai depărtat decât aplicația sa momentană și anume tocmai către producerea operei. Către acest scop, artistul se îndreaptă folosind o tehnică și sperând să obțină o influență oarecare asupra publicului său. Prin toate aceste însușiri, creația artistică depășește sfera propriu zisă a esteticului și se apropie de muncă. Dar dupăce principiul a fost stabilit, poate fi înregistrată și nuanța. Așa arată Groos că dacă la artistul cult, creația se deosebește de emoție pentru a se apropia de muncă, la artistul primitiv ea tinde să coincidă cu emoția, pentru a se apropia de joc. Dansul primitiv, care se asociază cu muzică și poezie, are într'adevăr un public, dar executanții dansează mai întâiu pentru propria lor plăcere. Este probabil că și povestitorul epic se delectează cu improvizațiile fantaziei sale, după cum desemnatorul primitiv extrage un motiv de plăcere din exercițiul dexterității pe care o practică. Satisfacția rezultând din abilitate nu poate fi însă străină nici artistului cult, așa încât osteneala muncii sale se înșeninează adeseori prin răsfângerea plină de voioșie a jocului. <sup>(1)</sup> Astfel completate lucrurile și

---

(1) Die Spiele der Menschen, 1899, pg. 507 urm.

puse la punct, cititorul nu trebuie să piardă din vedere că teoria arte ca joc este la Groos o teorie a emoției estetice.

Se știe în ce chip și-a dezvoltat K. Groos vederea sa. Ea venea să completeze pe aceea a lui H. Spencer, adeseori reprodusă și foarte comentată deasemeni. Întregind o idee pe care mărturisește a o fi întâlnit undeva, fără să-și mai amintească unde (deși era vorba numai de celebrele „Scrisori asupra educației estetice” ale lui Schiller), Spencer elaborase o teorie fiziologică a jocului. Pentru Spencer, animalele superioare nutrindu-se mai bine, bucurându-se de altă parte de o organizație mai complexă și mai variată, care le permite să menție în repaos unele funcțiuni, în timp ce pe celelalte le exercită, ajung cu ușurință la un excedent de energie, pe care trebuie neapărat să-l cheltuiască. Risipa energiei astfel acumulate se face imitând actele serioase ale vieții. Așa apare jocul cu toate varietățile lui, printre care trebuie să numărăm și activitatea estetică. <sup>(1)</sup> Aci apare însă un punct destul de obscur la Spencer. Ceea ce individul tânăr imită, jucându-se, este când propria sa activitate serioasă, când activitatea serioasă a adulților. În economia teoriei lui Spencer, numai primul caz putea intra cu potrivire, pentru că numai el permite presupunerea unor căi într'atât de cutreerate de energia nervoasă, încât prisosul acesteia din urmă să se poată revărsa cu ușurință prin ele. Rămâne însă o latură nelămurită, în ce mod animalul tânăr poate găsi ușoară și naturală, întrebuițarea excesului de energie prin imitarea actelor serioase din practica adulților. Ne-am aștepta mai degrabă ca imitația unei activități atât de străine de firea copilului, să nu se poată face decât printr'o mare încordare și prin urmare să nu poată nicidecum intra în categoria jocului, al cărui caracter esențial este de a se desfășura fără nicio silnicie.

Groos menține din concepția lui Spencer, în primele sale lucrări, vederea despre excedentul de energie, care pare a se manifesta în acel *impuls către activitate* (Betätigungsdrang), de care dau dovadă animalele superioare, mai ales în epoca lor de creștere. Se îndoiește însă că acest prisos se cheltuiește totdeauna în imitarea unor activități serioase, de oarece o categorie întreagă de jocuri este alcătuită din exercițiul gratuit al organelor și funcțiunilor și anume aceea pe care o intitulează „das spielende Experimentieren”. Mai natural i se pare deci a spune că prisosul de energie se descarcă pe căile pe care le oferă dispozițiile înăscute,

(1) Principes de Psychologie, trad. franc. 1875, vol. II pg. 661 urm.

instinctele. Este de observat că Groos menține teoria spenceriană întucât aceasta precizează cauzele eficiente ale jocului. El o completează însă stabilind și cauzele sale finale. După ce Spencer ne-a arătat așa dar mulțumită căror condiții fiziologice este jocul posibil, Groos aduce un plus de lămuriri în ce privește semnificația sa biologică. Animalul tânăr se joacă astfel pentru a-și perfecționa instinctele, mai înainte ca ele să fie încercate în împrejurările pline de risc ale vieții serioase. Instinctele sunt într'adevăr insuficiente pentru temele din ce în ce mai complicate care se pun organismelor superioare. Este necesar deci ca pe mecanismul lor primitiv, să se grezeze o serie de achiziții motrice, răspunzând împrejurărilor mai complexe în care se va desfășura lupta de conservare personală. „Acolo unde individul în creștere — scrie Groos — mănă de un impuls interior și fără un scop obiectiv, își exercită, dezvoltă și perfecționează predispozițiile sale, avem de-aface cu forma originară a jocului”. (1)

În lucrările sale „Die Spiele der Tiere” și „Die Spiele der Menschen”, Groos a construit un sistem complet, reușind să pună în legătură toate jocurile observate la animale și oameni cu unul sau altul din instinctele lor. Printre aceste jocuri ia loc și emoția estetică. Dar o nouă deosebire de vederi apare aci între Spencer și Groos. Căci în vreme ce pentru Spencer, arta și jocul erau deopotrivă activități desinteresate, pentru Groos numai emoția estetică prezintă acest caracter, pe când jocul rămâne o activitate interesată prin excelență, ca unul care numără printre mobilele sale psihologice, plăcerea de a te simți cauză, de a învinge anumite dificultăți. Acest din urmă caracter i se pare atât de esențial lui Groos, încât el își asumă cuvântul hotărât al lui Souriau : „Le jeu desinteressé, c'est à ne plus savoir ce que parler veut dire”. Întrebându-ne acum căror instincte corespunde și în care clasă de jocuri intră emoția estetică, vom avea de deosebit mai întâiu pe aceea care dă replică, nevoii aparatelor sensoriale de a se exercita și care se clasifică printre „jocurile experimentative”, despre care am pomenit și mai sus. În apetitul sensorialității noastre pentru excitații agreabile sau intensive, recunoaște Groos, izvorul plăcerii pe care ne-o satisfacem în contemplarea frumosului și a sublimului. O altă emoție estetică este aceea care se clasează printre jocurile imitative și corespunde instinctului de imitație. Dar există un instinct al imitației? Pentru că un instinct nu se poate

---

(1) Die Spiele der Tiere, 1896, pg. 74.



defini decât prin finalitatea sa, Groos îl concepe ca pe o predispoziție foarte generală, menită să solicite celelalte instincte slăbite prin dezvoltarea inteligenței. Iată-l dar pe copil, în prada nevoii de a-și exercita de data aceasta aparatele motoare. O reprezentare apare în conștiința sa și orice reprezentare are tendința de a se realiza într'un act. Reprezentarea oferă ocazia și primul impuls, pe când nevoia fundamentală de acțiune, oferă energia suplimentară și decisivă care o transformă în act. Așa vor începe copiii, jucându-se, să imite practicele părinților lor. O varietate a imitației este ceea ce Groos numește „imitația internă” (die innere Nachahmung). Ea constă din acele mișcări efective care se petrec în organele noastre, fără ca ele să devină vizibile la exterior și care întovărășesc a percepția oricărui obiect. O asemenea „imitație internă”, practică numai pentru plăcerea desinteresată de a acționa, este emoția estetică. Am avea deci dreptul de a o socoti, împreună cu Groos, ca un caz special al jocului în genere, dacă în această formă mărginită chiar, teoria artei ca joc n'ar prezenta încă unele dificultăți.

Căci mai întâiu dacă emoția estetică ar fi joc, ea nu s'ar putea exercita decât numai în cazurile când organismul ar fi acumulat un prisos de energie și mai ales în vremea copilăriei. Se poate însă susține acest lucru? Activitatea estetică însoțește viața și intensitatea ei cea mai mare nu s'a dovedit până acum că ar corespunde cu epoca de pregătire a instinctelor. Apoi printre copii, nu acei cari se bucură de o prosperitate organică mai mare, sunt acei cari dovedesc o aptitudine artistică mai remarcabilă. Contrariul s'ar putea susține chiar cu mai multă dreptate. Așa Flaubert vorbește odată de „copiii cărora muzica le face rău” și cari unesc importante dispoziții artistice cu o mare debilitate corporală. Indată ce starea sănătății lor se îndreaptă, predispoziția artistică începe să scadă. <sup>(1)</sup> Ocupându-se de evoluția artistică a copilului, G. F. Hartlaub constată o culminare a aptitudinilor paralelă cu o stare precară a sănătății și un regres al lor coincident cu momentul în care copilul devine mai robust. <sup>(2)</sup> Foarte interesante sunt observațiile cu care Hartlaub însoțește aproape o sută din desemele și acuarelele înfățișate la expoziția de artă infantilă, organizată la Mannheim în 1921. Este o analiză emoționantă aceia care ne prezintă printre artiștii-copii, când pe unul de o „gingășie îngrijorătoare” (beängstigende Zartheit),

(1) Correspondance, ed. Charpentier, vol. II, pg. 82.

(2) Der Genius im Kinde, 1922, pg. 29.

când pe alții de un temperament sau chiar în prada anumitor turburări nervoase. În cazul tuturor acestor copii, Hartlaub a putut stabili dispariția subită a unui dar mai înainte remarcabil, îndată ce starea sănătății lor s'a îmbunătățit. Rezultă de aici că arta infantilă nu poate fi considerată drept joc sau că teoria excesului de energie are nevoie să fie corectată.

Această corectură Groos însuș a avut prilejul s'o facă. Într'o lucrare mai nouă a sa, Groos observă că dacă prisosul de energie poate fi o condiție favorabilă a jocului, ea nu este o condiție indispensabilă.<sup>(1)</sup> Pisica tânără continuă să se joace cu mosorul care i se prezintă, chiar după ce, puțin obosită de joc, se așezase să se odihnească. Din această pricină Groos preferă acum să spună că individul, animal sau om, se joacă, oricâteori anumite predispoziții sunt solicitate să se exercite. Când aceste predispoziții sunt solicitate, individul reușește, dacă nu este completamente epuizat, să mobilizeze forța nervoasă necesară pentru exercițiul efectiv să înceapă. O asemenea înfățișare a lucrurilor se potrivește mai bine cu constatările relative la starea precară a sănătății artiștilor-copii. Dar în acest caz, niciun interes nu mai prezintă subsumarea artei infantile în categoria jocului. Copiii devin artiști nu într-un câț se joacă, ci întrucât sunt determinați de predispoziția artistică. Ei se exercită artistic, pentru aceleași motive care agită și sufletele artiștilor adulți. Artă infantilă nu este deci joc, ci expresia unui destin interior de neînlăturat. Ea constituie felul în care se realizează o anumită structură sufletească.

Dar încă un motiv ne mai împiedică să asimilăm artă infantilă cu jocul. Jocul este pre-exercițiul instinctelor necesare vieții. În acest punct convingerea lui Groos a rămas nesdruncinată. Poate fi considerată însă artă infantilă ca o asemenea preparație a instinctelor utile? Expoziția dela Mannheim a înfățișat două aspecte dătătoare de măsură pentru toată artă infantilă și care corespund cu cele două motive care par a o determina: tendința romantică și satirică. În desemele sau acuarelele sale, copilul își creiază o lume fantastică și cu totul turburătoare pentru sensibilitatea noastră. Astfel un băiat de 5 ani expune un personaj cu un cap de mort în mână. Alții inventă animale și scene fabuloase înspăimântătoare. Hartlaub compară această artă infantilă cu artă nebulilor, către care cercetarea modernă se îndreaptă dela un timp cu

(1) Das Seelenleben des Kindes, ed. 5-a 1921, pg. 57 urm.

multă stăruință, <sup>(1)</sup> constatând între ele mai multe asemănări. Și este o observație bogată în sugestii aceea că printre nebunii-artiști sunt persoane care nu dovediseră nici înclinație nici vreo preocupare artistică oarecare, atâta vreme cât erau sănătoase.... Când nu este romantic, artistul-copil este satiric. El știe să surprindă cu un just accent ridicolul persoanelor adulte și serioase. Iată însă două tendințe la care el trebuie să renunțe cu desăvârșire în măsura în care înaintează în viață. Școala și mai târziu practica vieții extermină din el germenul romantismului și al satirei. Arta infantilă ar fi deci o rea preparație pentru viață. Se vede însă că nu trebuie s'o considerăm astfel.

Obstacolele împotriva teoriei artei ca joc mai apar și din altă parte. Ba chiar ele se aglomerează, întrebându-ne dacă arta primitivă este joc. Această întrebare și-o pune și Groos, pentru a răspunde că și din această parte, teoria sa primește confirmare. Indreptându-și însă privirile către acest domeniu, Groos renunță, dupăcum am văzut că are motive, la distincția dintre creație și emoție estetică, pentru că la primitiv ele se confundă în adevăr. Iată așa dar că desemnul, sculptura și arta dramatică, n'ar fi pentru primitiv decât niște forme de joc. Mai întâiu în ce privește desemnul, Groos crede că exercițiul lor primitiv nu se face *de cele mai multe ori* pentru motive eteronome, cum ar fi de pildă motivele magice. Cu alte cuvinte, primitivul desemnează nu pentru a exercita vreo influență asupra obiectului reprezentării sale, cum mentalitatea sa magică i-ar permite să creadă că are puetrea s'o face, dar pentru simpla plăcere a simțurilor și a fantaziei. În sprijinul acestei afirmații, care n'are de altfel nimic categoric, Groos aduce simpla mărturie a lui Grosse. În privința sculpturii, primul motiv al înclinației de a plasticiza forme animale, crede Groos a-l găsi în existența unor forme aproximative, anticipate în natură și care amintindu-i pe cele dintâiu, îi dă și impulsul de a le obține prin carecari corecturi. În același fel în care o rimă aduce o idee, tot astfel o formă aproximativă sugerează o formă precisă. Se citează astfel cazul primitivilor cari dintr'o cochilie de scoică, stilizează o pasăre sau un pește. În sfârșit, faptul că arta dramatică s'a dezvoltat din jocurile imitative, i se pare lui Groos atât de evident, încât nicio discuție mai amănunțită a acestui punct de vedere nu încarcă expunerea. <sup>(2)</sup>

(1) cp. Hans Prinzhorn, Die Bildneri der Geisteskranken 2. Aufl. 1923; M. Reja, L'art chez les fous.

(2) Die Spiele der Menschen, pg. 407, 411 urm., 386.

Indreptându-și cercetarea către primele așezări omenești, Groos ia în considerație numai artele figurative și reprezentarea dramatică, neglijând însă artele ritmice. Dar tocmai în legătură cu acestea, cu muzica, poezia și dansul, s'a emis o ipoteză care contrazice vederile lui Groos în chip esențial. Economistul Karl Bücher<sup>(1)</sup> cercetând formele primitive ale muncii a fost adus să constate că ele coincid cu începuturile depărtate ale artei. După Bücher, arta la origina ei nu este nicidecum joc, ci mai de grabă însăși forma de organizare a muncii primitive. La drept vorbind, între acești doi cercetători, problema s'a deplasat. Căci pe când Groos urmărește și în cazul artei primitive, subsumarea ei în categoria jocului; Bücher se întreabă care este origina artei la primitivi. Răspunzând la această chestiune, el arată că artele ritmice s'au dezvoltat dintr'o activitate exercitată la început pentru alte motive și anume din muncă. Arta a putut fi cultivată mai târziu pentru simpla plăcere legată de exercițiul ei și ca atare ea poate fi înțeleasă, la această fază, ca o varietate a jocului. La origină însă, arta eră practică pentru motivul eteronomic că ușură sarcina muncitorilor. Așa se desemnează opoziția dintre Bücher și Groos.

În lucrarea sa, Bücher pornește dela constatarea incapacității primitivului de a îndeplini orice muncă mai susținută. Ofensa unei trândăvii iremediabile, primitivul n'o merită însă, pentru că toate produsele mâinilor sale sunt atât de minuțios lucrate și împodobite, încât confecționarea lor nu s'a putut face decât cu cheltuiala unei energii, care dovedește mai de grabă hărnicie și dragoste de lucru. Nici bănuiala unei debilități trupești nu i se potrivește mai bine primitivului, pentru că dansând, într'un ritm din ce în ce mai înțet și uneori până la sleirea tuturor puterilor, risipește o energie pe care este drept că nu știe s'o întrebuințeze la muncă, dar pe care în definitiv o posedă. Cum se leagă între ele aceste fapte contradictorii? Cum se explică oboseala care îl cucerește cu ușurință pe primitiv, alternând cu minunile de răbdare închise în operele industriei sale și cu marile prisosuri de energie pe care le cheltuiește când dansează? Este destul să ne punem această întrebare, pentru a vedea că primitivului nu-i lipsește nici hărnicia nici forța și că el este incapabil numai de efortul mai susținut al spiritului și al voinței. Dar de unde provine această incapacitate? Din aceea, răspunde Bücher, că primitivul dă o întrebuințare cu totul neeconomică

(1) Arbeit und Rhythmus, 1896, ed. 2-a 1899.

forțelor sale (ein unwirtschaftlicher Kräfteverbrauch), degajând o energie când prea mare, când prea mică, pentru sarcina momentană pe care trebuie s'o îndeplinească. Risipindu-se într'o activitate nedisciplinată, primitivul ostenește mai repede decât civilizatului și activitatea sa nu se poate desfășura cu continuitate. Un singur mijloc există pentru a remedia acest neajuns. Se știe că o mișcare cu cât durează un timp mai scurt, cu atât se poate reproduce mai egală cu sine și de mai multe ori. Incadrate între acele momente de repaos, care intervin la intervale regulate și în timpul cărora energia se reface, mișcările muncii se pot repeta un timp mai îndelung și întreaga acțiune dobândește un caracter de continuitate, imposibil de obținut altfel. Măsurarea duratei mișcărilor este ușurată prin faptul că fiecare din ele se compune din cel puțin două elemente, unul mai tare și altul mai slab : o ridicare și o coborâre, o lovire și o tracțiune, o întindere și o contracțiune, ș. a. m. d. „În acest fel orice mișcare pare articulată în sine și are drept urmare că revenirea regulată a aceluiași mișcări la aceleași intervale de timp, ne apare ca ritm”. Prin ritm, forțele se adaptează scopului în slujba căruia ele sunt mobilizate. Prin ritm, munca se ușurează, puterile se economisesc pentru a se cheltui mai îndelung. Dacă dansul permite o întrebuințare de energie atât de mare, lucrul se datorește faptului că el este ritmic. Pentru a putea lucra, primitivul dă muncii sale o formă ritmică. Atunci când instrumentele sale de lucru nu dau niciun sunet, el își scandează munca prin propria voce. Despre anumite triburi negre și malaeze se poate spune că aproape fiecare activitate corporală a lor se însoțește de cântec. Uneori instrumente sonore sunt anume întrebuințate pentru a constrânge în cadre ritmice desfășurarea muncii. Alteori acțiuni complicate, cum sunt d. p. muncile câmpului, iau înfățișarea unor adevărate dansuri. Alteori, însfârșit, grupul muncitorilor lucrează privind la dansatorul care, în fața lor, mimează ritmic munca respectivă. Pe temeiul acestor constatări, K. Bücher se socotește îndreptățit să încheie că nu numai originea dansului, dar a muzicii și a poeziei stă în munca ritmică. Strigătele animalice prin care primitivul își scandează munca și în care el găsește ușurare, alcătuiesc elementele celor mai vechi cântece omenești. În curând, între aceste strigăte, devenite refrene, primitivul introduce propoziții simple, vorbind despre munca sa. Dar pentru a se adapta mișcării ritmice, cuvintele sunt astfel diformate prin deplasarea accentului, căderea sau contracțiunea unor silabe, încât această limbă poetică devine aproape de neînțeles și numai explicațiile autorului o

pot lămuri. Mult mai târziu limba obicinuită ajunge să se adapteze exigențelor ritmice, pentru a intra cu naturalețe în cadrele sale. În acest moment creația poetică se poate spune că s'a născut.

Este probabil că ipoteza lui Bücher conține mult adevăr. Ea s'a bucurat dealtfel de o bună primire din partea specialiștilor. Printre alții, Y. Hirn <sup>(1)</sup> o acceptă în întregime, invocând în sprijinul ei legea psihologică după care o primă mișcare creind reprezentarea ei, înzestrează conștiința cu o putere ideo-motrice care ușurează execuția mișcărilor analoage care urmează. Aici trebuie să vedem explicația constatării experimentale a lui Féré că a doua presiune la dinamometru este totdeauna mai puternică decât cea dintâi. Dar tot aici găsim explicația motivului pentru care mai toate activitățile serioase ale primitivelor sunt precedate de dansuri care le imită cu anticipație. Însfârșit, întrucât ritmul muncii reprezintă o succesiune regulată de mișcări identice, energia întrebuințată pentru execuția lor în loc să scadă, crește pe măsură ce se desfășoară. Psihologia și etnografia ne îndeamnă deci să localizăm în munca primitivă origina artelor ritmice. Jocul experimental a putut ajuta pe primitiv să descopere arta, dar munca n'a fost ineficace. Numai spiritul sistematic, aspirând către unitate, vrea să găsească pricina unică a fenomenelor, în timp ce liberă de prejudecata unității, cercetarea imparțială recunoaște cauza variată a unui efect singular.

În sistemul lui Groos, ipoteza lui Bücher nu putea încăpea. Groos i se opune deci relevând câteva dificultăți de amănunt. Astfel, Bücher încercase să probeze cum că toate instrumentele muzicale primitive sunt la origină unelte de muncă. Groos observă însă că afirmația nu se verifică pentru cazul instrumentelor de suflat și coarde. În ce privește toba, pe care Bücher o face să derive din banița de cereale, Groos arată că ea este cunoscută și triburilor vânătoarești, care totuși nu cultivă pământul. Din aceste pricini, Groos socotește că pentru a explica origina instrumentelor muzicale, mai plausibilă este ipoteza apariției lor prin jocul-experimental, la care primitivul s'ar deda mânat de nevoia de a-și exercita sensibilitatea acustică. <sup>(2)</sup> La toate acestea, Bücher a răspuns că origina instrumentelor muzicale este pentru el o chestiune secundară : „La ce îmi folosește trompeta dacă nu știu să suflu în ea?” Pro-

<sup>(1)</sup> Der Ursprung der Kunst, trad. germ. 1904, pg. 247 urm.

<sup>(2)</sup> Die Spiele der Menschen, pg. 59.

blema principală rămâne aceea a originii muzicii și Groos n'a dovedit că în acest punct central argumentele lui Bücher n'ar fi valabile (1). Este în adevăr limpede că muzica a putut lua naștere ca un fenomen concomitent cu efortul de a organiza munca, pe când unele instrumente muzicale au putut apărea mai târziu și anume în momentul în care experiența a dovedit că ele pot fi întrebuințate pentru producerea aceluiași sonorități pe care dela un timp primitivul a început să le cultive pentru simpla plăcere de a le ascultă. Fără răspuns a rămas cealaltă obiecție a lui Groos cum că la triburile vânătoarești cele mai primitive, nu numai că o mare parte a muncii nu este ritmică, dar că tot ce se înfățișează ca muncă ritmică este exercitat de femei, în timp ce dansul și muzica sunt practicate numai de bărbați. Dacă însă Groos tăgăduiește că originea artelor ritmice ar stă în muncă, în altă parte el crede că poate confirma adevărul că ritmul reprezintă o formă de organizare a muncii, invocând constatarea că efortul intelectual al memorizării este cu mult ușurat când se desfășoară cadențat (2).

Greutatea cea mai mare în calea teoriei sale a ridicat-o chiar Bücher, când într'o lucrare ulterioară ajunge să conchidă că „jocul este mai vechiu decât munca și arta este mai veche decât producția utilă” (3). Nu rezultă din chiar acest paralelism de concepte că Bücher aderă de de data aceasta la teoria artei ca joc? Dar ce îl îndreptățește să infirme vederea câștigată cu atâta trudă asupra conexului primitiv dintre muncă și artă? Cea dintâi formă a industriei primitive, Bücher ne arată că este împodobirea corpului, prin pictură, tatuaj și mutilare. Mai târziu apare confecționarea de ornamente mobile, măști, deseme imprimate în stâncă sau lemn, petroglife, etc. Toate aceste activități nu sunt pentru Bücher decât „jocuri”. În joc se dezvoltă așa dar aptitudinea tehnică, pe care munca va folosi-o mai târziu pentru scopurile sale utilitare. În treacăt se poate aminti totuși că dacă primitivul cel mai înapoiat nu cunoaște alte activități decât cele enumerate, ele coincid cu însuș cuprinsul muncii sale serioase. Nu se poate vorbi în adevăr de joc, decât acolo unde acesta ar alternă cu un alt exercițiu pus în slujba scopurilor utilitare ale vieții. Atâta vreme cât acesta din urmă n'a apărut, jocul primitivului este chiar munca sa. Dar este adevărat că ornamentele și obiectele sale arti-

(1) Arbeit und Rhythmus, pg. 326 în notă.

(2) Das Seelenleben des Kindes, pg. 123.

(3) Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893, ed. 3-a 1901, pg. 34.

stice n'au niciun scop practic? Iată un lucru pe care cercetătorii artei primitive ne opresc să-l afirmăm în toate împrejurările. Așa d. p. Grosse înclină să creadă că motivul principal al obiceiului pe care îl au primitivii de a se vopsi în roșu, este acelaș care rezervă și astăzi acestei colori, o mare favoare; „Valoarea estetică a roșului — scrie Grosse — este atât de considerabilă și atât de ușor înțeles, încât n'avem nevoie să atribuim acestei colori o semnificație religioasă ipotetică, pentru a-i explica întrebuițarea universală”.<sup>(1)</sup> În schimb obiceiul australienilor de a se vopsi în alb, în toate împrejurările de doliu, ar rămâne neexplicabil, dacă n'am admite că pe această cale ei urmăresc să nu mai poată fi recunoscuți de spiritele redutabile ale morților. Ipoteza religioasă este acl necesară și la ea se oprește și Grosse. Semnificație religioasă și socială mai au și colorile sau desemele care indică în tribul primitiv pe șef sau pe vrăjitor. Uneori vopsirea sau tatuarea fac parte din elementele unei acțiuni cultice, ca d. p. în împrejurarea trecerii adolescenților în ordinul bărbaților. Alteori ele servesc ca mijloace de apărare împotriva unor puteri demonice. În toate aceste împrejurări ni se arată că decorația primitivă nu este totdeauna un simplu mijloc cosmetic răspunzând înclinației primitivului pentru forme și colori. Decorația primitivă nu este numai joc experimentativ, dar uneori și practică rituală. Acest din urmă caracter i se pare chiar atât de esențial lui Wundt, înăct el nu se sfiește să afirme că dacă podoaba primitivilor a putut apărea drept un mijloc cosmetic desinteresat, faptul se explică prin aceea că înțelesul ei religios și social s'a pierdut în decursul timpului.<sup>(2)</sup> Dacă ne orientăm acum atenția către artele plastice primitive, întâmpinăm și aici două răspunsuri diferite cu privire la motivele lor inițiale. Afirmația lui E. Grosse că „primitivii cultivă arta pentru plăcerea pe care ea le-o conferă” și pe care Groos o primise pentru sprijinul propriei sale teze, își găsește limita în chiar textul celui dintâiu, unde aflăm constatarea complimentară că există deseme și sculpturi primitive care sunt probabil un fel de simboluri religioase. La drept vorbind, o artă de un caracter pur estetic găsește Grosse mai cu seamă la popoarele de vânători și își explică remarcabilele însușiri de realism pe care această artă o manifestă, prin darurile de observație și îndemănare pe care practica vânătoriei le folosește și desvoltă în mare

(1) Die Anfänge der Kunst, 1893, trad. franc. 1902, pg. 47.

(2) Völkerpsychologie, vol. III Die Kunst ed. 2-a 1908, pg. 178—179, 186.



măsură. Indată însă ce primitivii se înalță cu o treaptă mai sus peste forma rudimentară a economiei vânătoarești și ajung agricultori și crescători de vite, Grosse este silit să constate un regres al aptitudinilor realiste în artă, ca o urmare a faptului că noua formă de producție nu mai solicită cu aceeași intensitate darurile de observație și îndemânare. <sup>(1)</sup> Ceeace alcătuește fără îndoială un regres al simțului realist, Grosse îl interpretează însă ca pe o retrogradare a aptitudinii artistice în genere. Tot ce va urmă însă mai departe ne va convinge, că în această trecere către forma superioară de producție, arta începe să fie exercitată pentru alte motive. Fiind mai întâi un joc, arta se înfeodează mai apoi scopurilor religioase. Este convingerea căre ne duce coordonarea cercetărilor moderne de etnografie și preistorie și care ne permite să apreciem unilateralitatea teoriei artei ca joc.

Dacă opinia care hotărăște că întreaga artă primitivă este joc ne apare unilaterală, la fel trebuie să recunoaștem că este și părerea opusă care susține că arta primitivă are întotdeauna un înțeles magic. O asemenea părere a fost susținută printre alții de S. Reinach <sup>(2)</sup> pentru care uimitoarele deseme realiste executate de primitivii din paleoliticul superior (vârsta renului), aveau destinația de a atrage animalele pe care acești primitivi le vânau. Wundt observă însă că analogia cu popoarele primitive moderne nu confirmă ipoteza lui Reinach. Căci desemele primitivilor moderni, cari îngăduie interpretarea magică, sunt executate totdeauna pe arme, iar nu pe alte obiecte, cum sunt pereții grotelor sau coarnele de ren, unde au fost găsite majoritatea desemnelor datând din paleolitic. Pedeață parte, animalele reprezentate de primitivii moderni sunt animale totemice, de cele mai multe ori cruțate și nicidecum râvnite de vânători. De aceea Wundt preferă să se oprească la părerea că primele produse ale acestei arte realiste sunt rezultatele unei „activități de joc” (spielende Beschäftigung), la care s'a adăugat cu timpul motivul pictografic, dorința de a le menține ca pe amintirea unor evenimente trecute, în care caz desemele fiind sortite unei conservări mai îndelungi sunt servite și de o aplicație mai susținută, căreia i se datorește acea minuție și fidelitate realistă pe care o admirăm în operele paleoliticului și ale boschimanilor moderni. Un motiv magic nu avem dreptul să presupunem artei primitive, decât atunci când ea se îndepărtează

(1) Les débuts de l'art, pg. 151.

(2) Cultes, Mythes et Religions, vol. I 1905, pg. 125 urm.

de realitate, obținând acele reprezentări ciudate și înspăimântătoare, pe care Wundt le întâlnește în arta australienilor și ar fi putut să le identifice și în arta mesoliticului <sup>(1)</sup>.

Ipoteza lui S. Reinach a fost criticată de curând și de G. H. Luquet. O valoare magică nu recunoaște acest autor, decât acelor deseme ne provenind din paleoliticul superior, care înfățișează animale rănite sau amenințate de armele vânătoarei. „Virtutea magică nu putea rezidă însă în aceste împrejurări în simpla reprezentare a acestor ființe, ci în aceea a armelor care le răneau sau le amenințau”. Argumentul că ele au fost găsite în fundul cavernelor, invocat anume pentru a dovedi că în acest loc retras nu se putea săvârși decât acțiunea tainică a magiei, i se pare lui Luquet puțin convingător. În ideea că pictura și desemnul animalier al acestei epoci are o semnificație pur artistică, îl mai întârește apoi și constatarea că nu toate animalele înfățișate acolo sunt comestibile și prin urmare acțiunea magiei nu se putea îndrepta către unanimitatea lor. În privința figurilor umane, Luquet relevă apoi contradicția cuprinsă în argumentul că aceste figuri slujeau când magiei protectoare pentru membrii grupului social, când magiei ostile pentru membrii grupului inamic, pe câtă vreme nimic în caracterile obiective ale acestor figuri nu ne îngăduie să deosebim pe dușmani de prieteni. Avem de distins așa dar între o artă primitivă magică și una căreia nu-i putem atribui acest înțeles. Cea din urmă pare a fi anterioară în timp, mai întâi pentru motivul că magia bazându-se pe ideea puterii pe care o câștigă artistul-vrăjitor, asupra unor ființe anumite, prin reprezentarea lor, presupune că primitivul a trebuit să facă în primul rând descoperirea că manevrând unele unelte și un anumit material, el poate să obțină figuri asemănătoare ființelor din natură. Este prin urmare logic a spune că reprezentarea plastică desinteresată a precedat reprezentarea cu scopuri magice. Și de fapt dintre cele două vârste ale paleoliticului superior, aurignacianul și magdalenianul, numai în cea din urmă s'au localizat opere plastice cărora cercetarea critică să le recunoască o legătură cu cercul de idei al magiei. La începuturile artei așa dar Luquet presupune un adevărat „joc experimentativ”, în sensul lui Groos, gesturi întâmplătoare prin care primitivul obținând conturul unei ființe, trezeau în el dorința de a le repeta cu intenție. <sup>(2)</sup>

(1) *Völkerpsychologie*, vol. III pg. 138 urm.

(2) G.-H. Luquet, *L'Art et la Religion des hommes fossiles*, 1926, pg. 120 urm., 128, 167 urm.

Paralelismul dintre arta preistorică și aceea a primitivilor moderni a fost urmărită cu multă stăruință de către Herbert Kühn. <sup>(1)</sup> Kühn admite și el că succesiunea stilurilor în arta primitivă s'a desfășurat dela realism la o producție depărtată de realitate. Dar despărțindu-se de etnografii cari vedeau aici un regres al aptitudinii artistice, el presupune în cele două stiluri, pe care le numește respectiv „sensorial” și „imaginativ”, două expresii diferite pe care primitivii, adaptându-se unor alte împrejurări de viață, le dau sentimentului lor de relație cu lumea. Stilul sensorial pare a fi astfel expresia adoptată de primitivii cari se găsesec într'o fază de economie parazitară. În această perioadă, primitivii trăesc din ce găsesec, fără să prelucraze nimic, mănâncă animalele pe care le vânează, apoi plante, pești, scoici, viermi și unele minerale. Nu cultivă solul, nu practică olăria și nu lucrează metalele. Acest primitiv, care este omul paleoliticului și boschimanul modern, trăește numai în prezent și arta sa se resimte, dobândind acel caracter realist, care a isbit pe toți etnografii. Îndată însă ce primitivul începe să cultive pământul, el se simte dependent de toate puterile care îl întrec, de succesiunea anotimpurilor, de periodicitatea fenomenelor cosmice, de capriciile intemperiuilor și odată cu prevederea, cu trimiterea gândului dincolo de clipa prezentă, în sufletul său se naște sentimentul religios și printre desprinderile sale practica magiei, menită să conjure sau să-i asocieze puterile necunoscute. Artă sa se va depărtă deci de realitate, după cum și Grosse a observat pentru toate popoarele primitive de agricultori și va dobândi acel caracter fantastic, pe care Wundt îl remarcă în producțiile australienilor, popor care se găsește la trecerea dintre economia parazitară și economia agricolă. Această nouă artă se anunță în adevăr din vremea mesoliticului, continuă în neolitic și corespunde în vremurile moderne, artei australienilor, a negrilor africani (cu excepția boschimanilor, a pigmeilor și a locuitorilor de pe Coasta de aur, adică de pe țărmul Guineii septentrionale), apoi a indienilor americani și a populației din insulele Oceaniei, nmanifestând la fiecare etapă a acestei succesiuni, un caracter din ce în ce mai puțin sensorial și din ce în ce mai imaginativ. Incercarea lui Herbert Kühn constituie poate cea mai completă sinteză a cunoștințelor noastre despre arta preistorică și exotică. Ea afirmă cu multă forță prezența motivului magic în arta primitivilor mai înaintați și lipsa lui în aceea a primitivilor mai vechi sau

---

<sup>(1)</sup> Die Kunst der Primitiven, 1923.

mai înapoi, îngăduindu-ne astfel de a o concepe pe aceasta din urmă, dar numai pe aceasta, ca o varietate a jocului.

Dintre toate artele primitive, plastica figurată a fost cea mai bine și mai mult studiată. Nu e de mirare deci că în acest domeniu, s'a putut stabili nu numai dualitatea de motive a creației primitive, dar și repartizarea lor după forma de producție a grupului social. O cercetare tot atât de departe împinsă lipsește însă cu privire la artele decorative și ritmice, cu toate că și aici etnografia trebuie să recunoască uneori motivația desinteresată a jocului și alteori finalitatea practică a magiei. Am amintit mai sus despre îndoitul motiv al decorației. În ce privește dansul și aici s'a putut deosebi între forma lui nedisciplinată, simple salturi de bucurie sau mișcări extatice ca expresie a durerii și dansurile disciplinate, desfășurându-se după norme prestabilite și foarte complicate și care au totdeauna un înțeles magic. <sup>(1)</sup> Rezultând la început din sfârșirea de a organiza munca, dansul a devenit curând un mijloc de a influența puterile care conduc evenimentele și aceasta semnificație o acordă chiar Bücher dansurilor mimice pe care le joacă femeile rămase acasă, în timp ce bărbații se găsesc plecați au plecat la vânătoare sau la războiu. Un asemenea înțeles îl au și cântecele de muncă, pe care femeile indiene și probabil și ale altor triburi, le execută, în timp ce lucrează, pentru a-și feri munca lor de nereușită. Ritmul, ne spune Bücher, generează în mod natural ideea magiei, ca unul care conținând în sine elementul reușitei, al împlinirii unei așteptări, sugerează reprezentarea unei realizări, chiar acolo unde puterile naturale nu mai ajung. <sup>(2)</sup>

Rezultatele cercetării moderne ne îndreptățesc așa dar să vedem în joc, unul din motivele primitive ale artei, funcționând cu o eficacitate sigură alături de magie. Aceste două motive vor determina și formele mai înaintate și mai târzii ale artei. „Arta pentru artă” și arta care a fost numită „tendențioasă” pentru că ea urmărește în adevar să influențeze caracterul individului și structura societății, înfățișează o alternativă care amintește de aproape îndoitul motiv al exercițiului artistic la popoarele primitive. Dar pentru estetica generală, investigațiile relative la origina artei, au tocmai scopul de a desvălui izvoarele ei străvechi și permanente.

TUDOR VIANU

<sup>(1)</sup> Wundt, *Völkerpsychologie*, vol. III pg. 451.

<sup>(2)</sup> Arbeit u. Rhythmus, pg. 259, 343, 272.



## Conceptul Spinozian despre Eternitatea Sufletului

Încă înainte de a-și fi precizat în „Etica” sa, ideea asupra eternității sufletului omenesc, Spinoza n'a esitat să turbure pe coreligionarii săi amsterdamieni cu această întrebare. Spinoza ar fi voit ca rabinii și dascălii evrei pe care-i întâlnea la sinagogă, să-i poată afirma precis credințele lor asupra eternității sufletului nostru. Biblia îl lăsa nedumerit asupra răspunsului pe care-l căuta, fiindcă normele ei imperative ne cer numai să urmăm poruncile decalogale, dacă voim într'adevăr să fim fericiți pe pământ. Spinoza eră însă cu atât mai asiduu cu întrebările lui asupra problemei, cu cât simțea că sufletul nu poate să fie muritor, odată cu corpul.

Kabbala judaică, cuprindeă, este adevărat, un răspuns la chestiunea pusă în discuțiune. Nu este însă exclus ca Spinoza să fi rămas nemulțumit cu el. Probabil fiindcă învățătura Kabbalei se referă la credința peregrinărilor metempsihosante ale sufletului nostru. Spinoza nu putea să admită această idee, de vreme ce n'a putut să constate la nimeni memoria acestor peregrinări.

Și fiindcă nici Biblia, nici rabinii, nici dascălul său Morteira, nici Kabbala, — nu putură să-l lămurească asupra eternității sufletului omenesc, se afirmă de către unii din biografi, că Spinoza se hotărî să părăsească sinagoga, pentru ca isolat de oameni, să poată adânci el însuși neliniștitoarea problemă.

Numai câteva propozițiuni din cartea a doua a „Eticei”, precizează ca într'un preluđiu de soluționare a problemei, raportul dintre corp și suflet. Ele afirmă că nu este de esența omului ca să existe, iar corpul nostru nu este decât un anume mod al întinderii și obiect al ideei, care constituie spiritul omenesc, sau sufletul. (Prop. XIII, p. 2).

În propozițiile XXIII și XXIV din aceeaș carte, (p. 2), Spinoza precizează că sufletul nu se cunoaște pe sine însuși decât întru atât cât el percepe ideile afecțiunilor corpului și nu percepe nici un corp ca existând actual, decât dacă e afectat de acest corp și are astfel ideea acestei afecțiuni.

Abia către sfârșitul Cărții a V-a din „Etica”, Spinoza revine asupra acestui preludiu și demonstrează rațional ideea eternității sufletului nostru.

Argumentarea este deconcertant de simplă.

Sufletul — afirmă Spinoza — nu poate să-și imagineze și să-și amintească de lucrurile trecute, decât în timpul duratei corpului. Sufletul nu concepe nici un corp ca existând decât în timpul existenței sale proprii (prop. 21, p. 5). Aceasta ne duce la încheerea că n'am putea să atribuim sufletului altă durată decât aceea a corpului. Ajungem la această încheere cu atât mai vârtos, dacă urmăm după Spinoza următoarea argumentare logică: Nu este de esența corpului ca el să existe, așa cum este de pildă de esența lui Dumnezeu, să existe. Omul nu participă cu ceva din natura absolută a lui Dumnezeu, ci e determinat de anume cauze ca să existe și să lucreze (iar aceste cauze au fost determinate și ele la rândul lor ca să existe). Durata corpului depinde așadar de ordinea obișnuită a naturii. De aceea, omul nu este decât un mod sau o afecțiune ce exprimă natura lui Dumnezeu într'un fel cert și determinat (prop. 30, p. 2). Rezultă de aci, că aceea ce constituie existența actuală a sufletului, nu este decât ideea unui lucru particular existând actual. Sufletul nu este așa dar decât ideea existenței corpului (sau invers, obiectul ideii, este corpul). Urmează, că sufletul care exprimă ideea existenței corpului, n'are ca durată alta decât aceea a existenței corpului. Q. e. d.

În fond însă, problema eternității sufletului în filosofia lui Spinoza, se reduce la o proiectare pe anume perspective a unui acelaș lucru și anume: Dacă concepem pe individ ca existând sub perspectiva atributului de întindere, atunci el este corp; dacă îl privim însă sub atributul gândirii, el este spirit. În cazul al doilea numai, putem considera lucrurile sub specie aeternitatis și să avem ideea ideii sufletului, adică forma ideii fără vre-o raportare a ei la vre-un obiect (este în mod al atributului etern și infinit: gândirea). Nu așadar empiric, ci sub specie de eternitate trebuie să vorbim de suflet, dacă voim să stabilim

eternitatea lui. Privit empiric și raportat la un corp pentru a avea ideea afecțiunilor lui, — sufletul este muritor. Privit sub specie aeternitatis el este nemuritor. Sufletul are aci altă durată decât aceea a corpului. El participă cu ceva din însăși eternitatea lui Dumnezeu.

Propozițiile XXII și XXIII din partea a V-a a „Eticei”, ajung de altfel să afirme eternitatea sufletului urmând această argumentare : În Dumnezeu există în mod necesar ideea care exprimă sub specie de eternitate, esența unui corp omenesc (Dumnezeu fiind nu numai cauza lucrurilor ci și a esenței lor). Din aceasta rezultă, că corpul omenesc trebuie conceput sub esența însăși a lui Dumnezeu și cu o anume necesitate eternă. Mai departe : În Dumnezeu există ideea care exprimă esența corpului, care prin aceasta este ceva ce aparține esenței sufletului. Dar cum noi nu putem da sufletului o durată care să fie exprimată în timp, căci dacă am face astfel am atribui sufletului durata corpului, urmează, fiindcă prin o anume necesitate eternă există ceva care este conceput prin esența lui Dumnezeu, — că acest ceva care aparține esenței sufletului, va fi etern. *Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum, Q. e. d.*

În scholia ce urmează la aceste propoziții, Spinoza ne lămurește că cu toată dovada făcută asupra eternității sufletului, nu poate să fie vorba ca noi să ne reamintim a fi existat înaintea corpului, deși noi simțim că sufletul nostru este etern, (și fiindcă eternitatea nu poate fi definită prin timp).

În aceeaș scholie se precizează dealtfel și dualitatea perspectivelor sub care poate fi privit conceptul spinozian asupra eternității sufletului. Empiric și explicat prin durată el este muritor. Sub specie de eternitate, sub acest atribut așadar, el nu poate fi decât etern. De aci mai putem ajunge și la concluzia că empiric, s'ar putea vorbi de un oarecare raport între corp și suflet. Considerat însă, corpul sub atributul etern și infinit al întinderii și sufletul sub acela tot etern și infinit al gândirii, între ele nu poate exista niciun raport și nici un paralelism, căci fiecare atribut trebuie conceput ca existând prin el însuși, per se. (Este o problemă dacă ambele aceste atribute nu se întâlnesc în acelaș punct, care e substanța, sau Dumnezeu).

De ce demonstrează Spinoza abia către sfârșitul cărții a V-a din „*Etică*”, eternitatea sufletului nostru?

Se pare că el ar fi putut să ajungă la același rezultat, dacă adâncea mai mult însăși propozițiile din cartea a V-a a „*Eticeii*”. Propoziția a XXXI-a din Cartea a V-a ne dă răspunsul la întrebare. Propoziția aceasta are următoarea formulare : „al treilea fel de cunoștință depinde de suflet ca de cauza sa formală și întru atât cât sufletul este el însuș etern. Această cunoștință nu o putem avea decât purificându-se sufletul de pasiunile și afecțiunile rele. Cărțile II, III și IV din „*Etică*” cuprind tocmai normele acestei purificări. Cunoștința de genul al 3-lea nu este însă nici reprezentarea noastră despre lucruri (genul I-ii),nici noțiunea noastră despre lucruri (genul II), ci știința intuitivă, care ne dă ideile clare și distincte ale lucrurilor și ne conduce la cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire, fiindcă numai întrucât sufletul nostru este etern, putem cunoaște pe Dumnezeu. Afecțiunile noastre ne turbură posibilitatea de a ajunge la acest al treilea gen de cunoștință.

Rezultă de aceea că Spinoza nu ne putea vorbi de acest al treilea gen de cunoștință, decât după ce ne-ar fi arătat normele de stăpânire sau înlăturare a afecțiunilor. Cum o face în cărțile II, III și IV din „*Etică*”. Urma apoi în mod logic, să se facă și demonstrarea eternității sufletului logic, să se facă și demonstrarea eternității sufletului.

Postulatul spinozian asupra eternității sufletului ne apare astfel ca o necesitate de neînlăturat, pentru a putea ajunge nu numai la al treilea gen de cunoștință și la posibilitatea de a afirma că întrucât sufletul este etern (concepându-se și concepând lucrurile sub forma eternității), el are și cunoștință despre Dumnezeu, — ci și pentru a afirma că această cunoștință ne produce și cea mai mare liniște și bucurie însoțite de ideea că Dumnezeu este cauza lor. Iubirea noastră eternă către Dumnezeu provine de aceea din acest fel de cunoștință, care este eternă la rândul ei și ea.

Așa dar necesitatea de a ajunge la posibilitatea tuturor acestor afirmări și la concluzia că iubirea noastră pentru Dumnezeu e isvorită din însăși cunoașterea lui, l-a îndemnat pe Spinoza să demonstreze că sufletul este etern. Altfel, întreaga construcție deductivă a „*Eticeii*”, nu ducea la niciun rezultat. În mod imperios Spinoza trebuia să dovedească imortalitatea sufletului, pentru a afirma în cele din urmă pe acel amor dei intelectualis, care este baza întregului său sistem etic.



Această poruncă îl îndemnase fără îndoială, încă dela începutul cugetării lui sinagogale, să-și întrebe dascălii și să cerceteze învățăturile Bibliei, asupra eternității sufletului nostru. Nu așa dar manifestarea vre-unui spirit de a scormoni în mod inutil adevărurile ultime, ci tocmai nevoia categoric imperativă de a-și liniști sufletul, a fost pentru Spinoza mobilul intern al acestei întrebări.

Este însă neîndoios că în manifestarea acestei neliniști, Spinoza n'a urmat tradiția evreească. Biblia nu-i răscolia cu nimic gândirea cu privire la ideea eternității sufletului, fiindcă *nu o cuprindea*. El a urmat în această privință mai mult spiritul învățaturii creștine, care consideră ideea imortalității sufletului, drept un postulat suprem. Spinoza nu a rezolvat totuș chestiunea în spiritul acestei religiuni, — ci urmând metoda geometrică pentru a demonstra eternitatea sufletului omenesc, el a dovedit numai un concept creștin, prin mijloace de argumentare rigid judaice.

I. BRUCĂR

## MIȘCAREA CULTURALA ÎN ȚARA

### Propaganda Culturală și Politică <sup>(1)</sup>

Între politică și propaganda culturală, din punctul de vedere al principiilor de drept constituțional, nu poate să fie de cât un raport de subordonare. Politica este activitatea prin care să desfășură puterea unui Stat, iar puterea Statului se reazimă pe cultura poporului; prin urmare, propaganda culturală este o măsură de prevedere în folosul Statului și ca atare este subînțeleasă în activitatea politică. În timpul din urmă s'a vorbit chiar de tendința politice de a realiza cât mai mult Statul cultural, în deosebire de aceea ce făcea politica înainte, când ea se mărginea la desăvârșirea Statului în atribuțiile acestuia, de păzitor al ordinii publice. Statul polițai și autoritar de altă dată, face loc astăzi Statului cultural. Între politică și propagandă culturală este așa dar un raport de subordonare. Aceea ce în mod practic însemnează că omul politic este dator să îngrijească de propaganda culturală.

Aceasta a și făcut desigur, că la noi, șeful partidului național-liberal, I. I. C. Brătianu, cu un an înainte de a veni la guvern, în 1926, să pună ca un punct principal din programul activității sale viitoare obligația de a ajuta la răspândirea și întărirea culturii naționale. I. I. C. Brătianu decedat, noul șef al partidului național-liberal, d-l Vintilă Brătianu, a repetat din primul moment aceeași obligație. Guvernul prezidat de d. Vintilă Brătianu este astfel guvernul unui Stat cultural. El înțelege ca prin răspândirea și întărirea culturii să ridice bogăția țării, să unifice sufletele cetățenilor și prin aceasta negreșit să sporească puterea Statului român.

Este neîndoios că și celelalte partide, dacă ar fi să fie chemate la guvern, vor manifesta aceeași preocupare față de propaganda cultu-

---

(1) Comunicare făcută la Academia Română în ziua de 9 Decembre 1927.

rală. Este de altmintreli în atmosfera întregului continent european o asemenea preocupare. Toate popoarele europene doresc întărirea culturii lor, dacă nu doresc chiar o ofensivă a culturii lor. România nu poate să iasă din acest concert general.

Este însă de văzut, dacă peste tot locul în Europa, se înțelege prin cultură același lucru, și apoi, dacă politica față de cultură se servește pretutindeni de aceleași organe. Căci steagul propagandei culturale, prin eticheta sa verbală numai, nu garantează nici un succes în realizarea Statului cultural. În consecință trebuie să vedem, dacă la noi condițiunile în care s'a dezvoltat până astăzi cultura, precum și condițiunile în care să desfășură viața politică sunt normale, sub punctul de vedere istoric și sub punctul de vedere moral, pentru că numai astfel este cu putință fixarea unui plan de luptă : propaganda, cât de pașnică fie ea, este doar totdeauna o luptă, și încă adeseori nemiloasă pentru acel ce cade învins.

Ce este cultura? Fiecare să crede în măsură să poată da un răspuns. De aceea aproape că nici nu se pune această întrebare între aceia cari pornesc o campanie de propagandă culturală. Cultura este înălțarea omului deasupra animalității, prin dezvoltarea aptitudinilor de muncă, și prin înzestrarea cu calități sufletești... Cine nu este în măsură să contribuie la o operă de cultură? Când povestești un basm frumos unui copil, faci operă de cultură, fiindcă înzestrezzi un suflet. Babele satelor noastre fac de multă vreme operă de cultură, fără măcar să bănuiască. Dacă totuși nimeni nu s'a gândit să le ceară concursul, cauza trebuie să fie că în cultură se cuprinde ceva mai mult. Cultura este înălțarea omului deasupra animalității, negreșit; dar este o înălțare, alcătuită în așa fel, că ea își găsește în sine însăși motive pentru o nouă înălțare. Cultura este autocreațiune. Ea este darul misterios — numit de obicei geniu, — pe care îl au unele popoare de a scoate din aptitudinile lor autohtone motive de veșnică originalitate. Un popor cu cultură este un popor cu spontaneitate în muncă și gândire. Și cum spontaneitatea este o adaptare anticipativă la mediu, cultura, în înțelesul practic, este îndrumarea fericită care duce pe un popor la stăpânirea deplină a locului său sub soare. Un popor cult este un popor intrat pe drumul de a folosi înaintea altora, toate bunurile morale și materiale pe care natura le pune omenirii la dispoziție. A fi înălțat deasupra animalității, nu însemnează așa dar a fi cult. Și sălbaticii africani sunt

deasupra animalității. A fi cult însemnează a fi prins meșteșugul de a te înălța, creând în mod continuu, și încă înaintea celorlalți.

Cum s'a produs pentru întâia oară în lume meșteșugul culturii este inutil să discutăm. Nu discutăm primul început al culturii, cum nu discutăm primul început al vieții. Odată însă ce primul început s'a produs este bine să-l urmărim în adevărata lui evoluție, iar nu să ne rătăcim în analogii. Focul care se întinde într'o pădure are multe analogii cu vieța, dar nu este vieță, fiindcă îi lipsește proprietatea de a se alimenta pe sine însuși, cum face vieța. Tot așa, nu orișice înzestrare sufletească este cultură. Ea poate fi o înzestrare pe dinafară, adică o spoyală, fără putere de creațiune autonomă. Englezii au multe popoare sub dominația lor, dar au o singură cultură. În jurul popoarelor mari se întinde până la mari depărtări cercul imitației, dar nu și al culturii; fiindcă cultura nu se deplasează de cât deodată cu centrul unde isvorăște.

Dar toate popoarele trebuiesc să aibă o cultură? Este în firea semințiilor omenești să isbucnească din ele peste tot locul această putere de geniu creator pe care o găsim la baza culturii adevărate? Desigur că nu. Sunt popoare ursite pe veci la împrumuturi. Cazurile lor sunt foarte numeroase, și nu sunt câtuși de puțin cazuri rușinoase pentru istoria omenirii. Cultura este o excepțiune. Regula este împrumutul. În această privință cercetările antropologiei din ultimii ani nu ne mai lasă îndoială. Seminții de popoare, pe suprafața pământului, sunt multe; centre de cultură sunt puține. Vieța socială are nevoie de civilizație, adică de o anumită tehnică în muncă, gândire și conduită, și această civilizație se poate împrumuta. De la poporul inventator trec uneltele inventate la popoarele care nu sunt capabile de invențiune, fără ca acestea măcar să aibă osteneala drumului. Invențiunile le răspândesc însăși inventatorii. Statul cultural, prin urmare, nu este o necesitate socială, ci este un ideal. Multe popoare n'au nevoie de el. De fapt numai continentul Europei îl are în mare stimă. Celelalte continente se mulțumesc cu Statul autoritar.

Este o excepție pe lume să aibă un popor o cultură adevărată, adică să aibă poporul în orânduirea sa condițiuni de autocreațiune. De regulă popoarele trăiesc sufletește împrumutând. Natura nu condamnă la pieire popoarele fără cultură. Acestea pot trăi și încă în State destul de închegate. Cultura este necesară numai în anumite împrejurări. Anume: când poporul este constrâns să trăiască în concurență ascuțită cu alte popoare. Conștiința concurenței cere atunci conștiința

superiorității; și conștiința superiorității nu se poate păstra de cât prin cultură. Un popor cu cultură are în sine rostul de a-și alimenta veșnic conștiința superiorității, și prin aceasta de a-și păstra încrederea în sine. Cum ar fi rezistat poporul elin, în mijlocul barbarilor antici, dacă cultura nu i-ar fi dat încredere în superioritatea sa? Cum ne-am putea închipui vieța marilor națiuni europene lipsite de culturile lor originale? Spre pildă: Anglia, dominatoare peste atâtea mări și țări, trăind din împrumuturile de civilizație dobândite la întâmplare! Ori Germania, cu producția ei industrială trăind din împrumutarea invențiilor tehnice ale altora! Sau Franța, cu o limbă ce se vorbește pe tot globul, deși numărul naționalilor este restrâns, așteptând ca farmecul limbii sale să vină din împrumuturi și nu din cultură proprie! Fiecare națiune mare europeană, care aspiră să întrecă pe altele, își reazimă încrederea în sine pe creațiunile culturii. Când națiunea este mai întinsă de cât sunt granițele Statului său, atunci cultura este arma iridentismului latent. Germanii, în urma tratatului de la Versailles au pierdut parte din teritoriul lor, și prin acesta o parte din naționali: nu este problemă mai arzătoare astăzi pentru Germani de cât problema cum să acrediteze în opinia publică europeană separația culturii naționale de Stat, pentru ca naționalii germani, trecuți în State străine, să poată rămâne tot sub cultura germană. Cu începere de la 1 Septembrie 1927 apare în scopul acesta și o revistă cu titlul *Nation und Staat*, care își zice revista germană pentru problema minorităților din Europa. Și noi Românii, deși națiune mai mică, în comparație cu cele citate, ce am făcut noi, pe cât timp aveam atâția Români sub dominația Statelor străine? Am înființat Liga pentru unitatea culturală a tuturor Românilor, și înainte de această Ligă, fiindcă eram încă prea slabi pentru a îmbrățișa în opera culturii noastre mai multe motive de creațiune, ne-am aruncat cu pasiune în domeniul creațiunii literare și istorice, publicând continuu și continuu pentru a proba superioritatea noastră de limbă și origină asupra adversarilor vecini. Astăzi, când națiunea este adunată întregă într'un singur Stat, putem să ne amintim surâzând de timpurile când ne străduiam cu atâta foc să convingem lumea de origina noastră latină; astăzi putem să ne numim Geți sau Daci, nu este mai puțin însă adevărat, că în creațiunile culturii noastre proprii ne găsiserăm arma prin care să ne afirmăm superioritatea.

Cultura nu se confundă cu imitația sau împrumutarea tehnicii civilizatoare; ea este o explorare în fondul propriu sufletesc al unui

popor, din care explorare iese la lumină, după diferențele de aptitudini și mediu, originalitatea poporului. Fiecare popor pus în împrejurări de concurență, dacă este să învingă trebuie să se afirme prin creații originale, fiindcă numai în acestea el își găsește încrederea față de sine, și prestigiul față de alte popoare.

Din acest înțeles, pe care îl are adevărata cultură, se poate deduce înțelesul pe care trebuie să-l aibă și propaganda culturală. Popularizarea cunoștințelor și a tehnicii unei munci civilizatoare nu este o propagandă propriu zis culturală, de cât în măsura în care ea servește la pregătirea creațiunii autonome. Propagandistul cultural trebuie să știe de mai înainte care este originalitatea potrivită cu afirmarea unei superiorități a neamului său. El are să răspândească gustul pentru literatura și pentru studiul limbilor clasice, dacă el are convingerea că prin perfecționarea limbii neamul său va dobândi încrederea și prestigiul de care are nevoie. Dacă din potrivă convingerea sa este că afirmarea superiorității neamului său se leagă de invențiunile tehnicii industriale, atunci el are să răspândească gustul pentru expoziții industriale și pentru citirea publicațiilor științifice. În amândouă cazurile, propaganda nu produce ea direct motive de creație, dar pregătește atmosfera de care are nevoie creația culturii într'o direcție sau alta. Acela care conduce propaganda trebuie să știe în definitiv ce vrea. Vrea pentru poporul său supremația într'un gen de producție, după ce s'a convins că acest gen de producție este potrivit cu aptitudinile sufletești ale poporului și cu bogăția mediului, atunci propaganda sa începută cu răspândirea gustului în publicul anonim, va fi continuată până ce vor fi formați oamenii capabili de creație în genul de producție dorit. Propaganda culturală nu este o reclamă de moment, sau o alarmare, ci este o operă bine plănuită și mai ales de lungă durată. Acela care întreprinde o propagandă culturală, după ce se va fi înarmat cu documentările necesare, trebuie să se înarmeze și cu multă răbdare, ba chiar să aibă abnegația să nu aștepte ca el însuși să beneficieze de succesele propagandei lui, ci să le lase pe acestea în seama viitorimei.

Bine înțeles, alături de propaganda culturală în înțelesul acesta restrâns, sunt o mulțime de activități care contribuiesc la răspândirea instrucției și a moralității în popor. Intinsa organizare școlară și bisericească; organizarea serviciilor sanitare și de ocrotire socială; activitățile dezvoltate în jurul instituțiilor judecătorești și muncitorești; societățile de binefacere și de moralizare; în sfârșit și faptele oamenilor

cu inimă bună cari donează Statului și instituțiilor lui, toate acestea contribuesc la răspândirea instrucției și moralității în popor. Dacă acestea toate constituiesc însă propaganda culturală, atunci nu știm care acțiune cetățenească mai rămâne în afară de vasta mișcare culturală. Atunci propaganda culturală, cum aminteam mai sus, cuprinde și poveștile babelor din sat.

Activitățile înșirate mai sus sunt desigur necesare culturii unui popor. Aceasta din urmă le presupune chiar. Dar ele nu sunt caracteristice culturii, așa cum nici conștiinței omenești nu sunt caracteristice funcțiunile fiziologice ale stomacului, deși fără funcțiunile fiziologice ale stomacului nu poate să se ivească o conștiință într'un creier omnesc. Activitățile înșirate mai sus sunt activități ordonate și legiferate în Stat. Ele se produc în mod mecanic; iar dacă nu se produc, aceasta însemnează că organizarea Statului nu este normală. Când declari că este nevoie în țara ta de propagandă pentru ca omul de școală, omul de biserică, judecătorul, medicul, funcționarul în genere să-și facă datoria, atunci declari, că în țara ta este nevoie de ceva mai mult de cât de propagandă culturală; atunci declari că n'ai încă temelia civilizației. Atunci nu de propagandă ai nevoie, ci de mijloace de constrângere, ca să aduci pe fiecare cetățean să-și facă datoria.

Cultura, adică activitatea creatoare, începe după ce toate celelalte activități înșirate mai sus funcționează în mod mecanic, prin legi. Cultura fiind creatoare depășește legea. De aceea pentru ea este propaganda. Când un guvern pornește o propagandă culturală, aceasta însemnează că el are un plan de cum trebuie îndrumată activitatea creatoare în țara sa, pentru a dobândi acesteia o superioritate de putere sau prestigiu. Propaganda este totdeauna într'o oarecare măsură un messianism, dacă nu chiar un imperialism. Acel care propagă crede că a găsit spiritul liberator și înălțător pentru neamul său. De aceea până astăzi propaganda a fost de preferință indeletnicirea bisericilor creștine, care au în ele credința că sunt în posesiunea unui spirit nou de viață. De aceea zionismul, cu toate greutățile ce le întâmpină, este o propagandă care reușește, fiindcă la baza sa se află nesdorbita credință a poporului evreu în menirea sa nepieritoare pe pământ. Cine propagă în mijlocul mulțimii, trebuie să înceapă prin a avea respect de sufletul mulțimii. El trebuie să creadă în acest suflet. Când vorbește acestui suflet, propagandistul să simtă în el fiorul neprevăzutului pe care îl pregătește; să fie un sfios revelator al acestui neprevăzut.

Propagandiștii cari vorbesc de sus mulțimei nu câștigă niciodată inima acesteia.

Statele europene și-au apropiat de foarte scurt timp organizarea propagandei culturale. Afară de propaganda religioasă pe care o organizase încă înainte cu câteva secole creștinătatea și în special biserica catolică, — instituția din Roma „de propaganda fide”, datează de la 1622, — celelalte feluri de propagandă sunt toate de dată recentă. Propaganda culturală vine cea din urmă. Organizarea ei în mod rațional, s'ar putea chiar zice, este în sarcina zilelor noastre. D'abia în secolul nostru, și mai ales după războiul mondial, guvernele diferitelor națiuni au prins să aibă conștiința luptei ce se dă pe terenul cultural, și în consecință au fost constrânse să ia o atitudine. În mod cu desăvârșire rațional, adică științific, nu avem propaganda culturală nicăeri. Avem dibueli ferice în câteva țări. Avem intuițiuni găsite instinctiv, nu însă reguli confirmate prin o experiență îndelungată.

Piedica principală, care stă în calea organizării științifice a propagandei culturale, o constituie mentalitatea oamenilor politici din guvernele diferitelor țări europene. Cu foarte rari excepțiuni oamenii politici au o mentalitate refractară la înțelegerea culturii și a rostului acesteia. Ei confundă idealul culturai cu idealul politicii; și cum mai toți sunt aserviți unei politici de partid, ei confundă idealul culturai cu idealul unei politici de partid. Ceva mai mult. Sunt oameni politici cari scoborîndu-se în această confuziune și mai jos, tind să înlocuiască propaganda culturală cu simpla reclamă personală. Cu un cuvânt, piedica principală stă în aceea că avem prea puțini oameni de Stat și prea mulți oameni politici de partid.

Această piedică, este cu atât mai periculoasă pentru propaganda culturală cu cât în unele țări cultura este prinsă de rădăcini puțin adânci. Unde cultura este de mult intrată în practica vieții unui popor, acolo ea și-a făcut singură o apărare în contra intereselor politicii de partid. În țările cu cultură veche avem instituții de cultură autonome de la care pornesc directivele politice culturale, și oamenii cari au în mâna lor frânel guvernului să sprijină aci pe directivele date de aceste instituțiuni. Dar asemenea țări sunt puține. În țările celelalte unde nu se găsesc din vechime instituții autonome de cultură, guvernele ca și cum ar dori să-și ușureze responsabilitatea, căută prin toate mijloacele să creeze asemenea instituții. Singură Rusia face excepție de la această regulă. Aci guvernul sovietic exclude orișice autonomie culturală. În Rusia,



politica de partid și cultura sunt confundate. Propaganda culturală este una și aceeași cu propaganda politică. Ofensiva culturii rusești, după rațiunea guvernului din Moscova, este una și aceeași cu ofensiva comunismului. O victorie pe terenul politicii este interpretată ca o victorie culturală rusească.

În România atitudinea oamenilor politici față de propaganda culturală prezintă două faze. La început oamenii politici lasă propaganda culturală pe seama inițiativei particulare și a câtorva instituții publice, pe care le încurajează să devină instituții autonome. Încă de la primele începuturi ale vieții noastre de Stat modern, printre primele instituții organizate în vederea unei viitoare autonomii găsim Universitățile și Academia română din București. Puțin în urmă vine și Casa Școalelor. În același timp, avându-și obârșia în donațiuni particulare, funcționează o mulțime de așezăminte, cunoscute că eforii sau epitropii, care deși fără o continuitate susținută, au totuși un rol destul de însemnat în ajutorarea culturii românești. Mulțumită lor se fac publicații și se procură burse pentru munca de specializare. Negreșit, de o directivă intenționată împiedică în propaganda noastră culturală nu poate fi vorba. Instituțiile d'abea născute sunt lipsite de tradiție, iar o conștiință culturală încă nu au. Așezămintele particulare adese ori nu-și găsesc, pentru administrarea fondurilor lor, pe oamenii curați, cari să realizeze tot ce s'ar fi putut realiza din economiile lăsate de către testatori. Totuși condițiunile, în care a început la noi munca creatoare a inteligenței, nu se pot numi rele. Au fost insuficiente. Instituțiile au fost prea sărace și prea tinere. Statul dacă le-ar fi ajutat și dacă le-ar fi întărit autonomia, ele ar fi putut fi astăzi destul de rodnice. Dar atitudinea oamenilor politici români față de ele a fost nestatornică. După o jumătate de secol ei le-au întors spatele. Încurajarea autonomiei a mers de la 1864 până la marele război din 1916. După marele război oamenii politici români devin extrem de centralizatori. Întregirea neamului ne surprinde aproape fără instituții autonome de cultură. La aceasta a contribuit, în parte, atmosfera morală lăsată de viața de război, dar cu deosebire, dezarmarea materială a tuturor instituțiilor prin legea agrară de expropriere. După expropriere, Academia română și așezămintele celelalte înființate cu avutul testatorilor rămân fără mijloace proprii de existență; ele sunt abandonate voinței guvernelor, într'un moment tocmai când guvernele erau mai puțin de cât oricând dispuse să-și împartă puterea prin organizarea descentralizării. În materie de cultură descentralizarea

presupune respect pentru creația originală, fără bănuieli asupra originii și specialității ei. Atmosfera războiului nu este prielnică unei asemenea respect. S'a renunțat la descentralizare. Ca o consecință firească s'a renunțat și la gestul, făcut la început în favoarea autonomiei unor instituții. Casa Școalelor devine o simplă anexă a Ministerului instrucțiunii publice. Universitățile se depărtează pe fiecare an mai mult de dreptul de autonomie, promis lor înainte de război. Academia este autonomă prin statutul ei, dar prea puțin în fapt. Celelalte așezăminte n'au nici o perspectivă să dobândească o umbră măcar de autonomie. Statul român și-a luat asupra sa toate drepturile în ceea ce privește cultura. Cum Statul este reprezentat prin oamenii politici de partid, urmează că oamenii politici de partid au în mâna lor întreaga politică a culturii românești.

Nu facem oamenilor politici români injuria de a-i considera mai puțin pregătiți, sau mai puțin patrioți de cât oamenii politici din alte țări. Mărturisim cinstit că și aiurea se plânge lumea de tendințele prea acaparatoare ale politiceii. Atmosfera războiului se resimte pretutindeni aceeași. Dar aiurea raportul dintre politică și cultură începe să devină normal, pe când la noi el tinde din ce în ce mai mult spre o complectă aservire. Oamenii politici români par a avea prea multe însușiri de oameni de partid.

De la omul politic de partid ne putem aștepta la două riscuri. Când partidul său se susține prin o propagandă de idei revoluționare, atunci el fatal va fi adus să confunde propaganda culturală cu propaganda revoluționară. Acesta este riscul în care a căzut Rusia. Când, din potrivă, partidul său are interes să fie apărât contra manifestărilor de independență ale cetățenilor, atunci propaganda culturală făcută sub egida lui, va cădea în extremitatea opusă. Propaganda culturală va lua caracterul unei acțiuni de moralizare a poporului, așa cum se obișnuiește adeseaori sub guvernele autoritare. Se vor pune atunci la cale apostoli de ocazie, cari să propăvăduiască o anumită cultură pentru popor, cum se propovăduia odinioară o anumită religie pentru popor. Ipocrizia apostolilor fiind manifestă, propaganda aceasta nu deșteaptă vreun la școală. Mulțimea nu pune nimic la inimă, îndată ce simte prin instinct că este îndemnată la supunere, așa cum sunt îndemnați copiii de părinți. Mulțimea, când face pe copilul de școală, este umilită. Ea vrea ca apostolul care vine la ea să-i știe citi în suflet. Dar ce pot citi în sufletul mulțimii, niște apostoli cari în sufletul lor sunt plini de pre-

ocuparea : cum să se recomande mai bine partidului care i-a trimis? Nimic, desigur. Acesta este riscul în care am căzut noi. Poporul nostru este neîncredător în propaganda poruncită de sus.

Mă explic. Guvernele noastre de după război în măsura în care au contribuit la lărgirea dreptului de vot, în aceeași măsură și-au sporit neîncrederea față de aceia care aveau să uzeze de dreptul de vot. Acest paradox, special vieții noastre politice, provine din faptul că lărgirea dreptului de vot, la noi, n'a fost acordată poporului cu intenția sinceră ca acesta să folosească de vot în mod suveran, ci cu intenția ca poporul să facă numai școală pentru a învăța cum să voteze, ca suveran, mai târziu. Până să vină acest „mai târziu”, poporul trebuie, după socoteala guvernelor, să fie ascultător. Propaganda noastră culturală are toate aparențele să fie un memento al acestui „mai târziu”. Până când? Mai dureros încă și prin lipsa de tact a unor apostoli de ocazie, trimiși de guvernele noastre. Acești apostoli, când vorbesc în public, bunioară, de marele război al întregirei neamului, știu găsi cuvinte de slavă pentru toți oamenii politici și pentru toți generali, dar aproape nici un cuvânt pentru marele necunoscut, marele făuritor al victoriei, care a fost poporul. Și câte alte însușiri nu lipsesc apostolilor noștri!

Dar presupunând că apostolii sunt excelenți și că ei știu citi în sufletul mulțimii, cu conferințele lor, făcute în școală și peste tot locul, nu avem încă adevărata mișcare culturală. Prin aceste conferințe extindem cel mult influența școlii dar nu anticipăm politica culturii. Politica culturii se face deasupra școlii. Ea hotărăște directivele pe care școala trebuie să le urmeze. Problema ei cea mare este cum să se canalizeze apatitudinile pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletele noii generații, pentru ca ele să ajungă a fi creatoare de valori spre întărirea și prestigiul neamului întreg. O șezătoare bine organizată este de sigur o bună întrebuințare a celor câteva ore pe care părinții și școlarii le-au petrecut împreună într-o sală; și nimeni n'are ceva de zis când o așa șezătoare se repetă. Dar ea nu este o afacere care să preocupe pe omul politic. Pentru ea este de ajuns omul școlii. Omul politic se poate gândi însă la izvorul spiritual de unde se adapă inteligențele celor ce vorbesc la o asemenea șezătoare, și în consecință la guvernarea acestor inteligențe prin îngrijirea dată izvorului. Din ce se adapă mulțimea de anonimi intelectuali care își găsește o ocupație plăcută în organizarea șezătorilor? Din cărțile bibliotecii comunale și din alte cărți găsite la întâmplare. Dar aceste cărți nu constituiesc un izvor comod și sigur, care curge

la orișice moment după voia celui care vine la el. Omul politic să poate gândi atunci, că mai bine de cât orișice bibliotecă ar fi o enciclopedie, în care diferitele cunoștințe sunt înșirate după alfabet, și care astfel ar constitui un izvor sigur și practic pentru orișicine. Omul politic mai gândește apoi, că prin o asemenea enciclopedie să stabilește o legătură între intelectualii de sus cari creiază o cultură românească și între intelectualii de jos cari popularizează această cultură; că prin editarea unei asemenea enciclopedii se dă ocazie intelectualilor de sus să sintetizeze, prin o revizuire generală a cunoștințelor, toate rezultatele dobândite în țara lor, în ramura teologiei, filosofiei, istoriei, științei, artei, etc., și că astfel prin enciclopedie să ajungă la o unificare sufletească între toate inteligențele țării românești; — și după ce cumpănește toate aceste gânduri, omul politic poate găsi atunci din organizarea șezătorilor școlare, un motiv pentru intervenția sa: el va hotărî editarea unei enciclopedii românești. Șezătorile vor putea continua pe viitor cât e lumea, organizate fiind în afară de participarea omului politic; numai puțin însă ele vor fi dirijate spiritual multă vreme de gândul politic al aceluia care a hotărît editarea enciclopediei.

Și tot așa în multe alte probleme de politică a culturii. Ce fel de școli corespund intereselor mari ale poporului? Intereselor mari ale poporului, iar nu intereselor partizanilor politici. Partizanii politici sunt preocupați de interese imediate, legate cum zice poetul de o mână de pământ. Interesele culturii sunt îndepărtate, însă eterne. Inmulțirea școlilor secundare, bunioară, este desigur pe placul partizanilor politici. Ea oferă puțința plasării partizanilor în funcțiuni, fără a mai vorbi de alte servicii. Dar este ea în interesul culturii românești? Politică omului de guvern începe în această cestiune, numai după ce încetează plecarea urechii la interesele partizanilor politici.

Altă mare problemă din politica culturii este adaptarea muncii creeatoare la nevoile practice ale țării. În sufletul fiecărui popor clocotesc multe posibilități de muncă; și dacă poporul ar fi lăsat de sine, după o vreme îndelungată el ar ajunge singur să-și găsească adaptarea cea mai potrivită. Dar vreme îndelungată, în timpul nostru de concurență, nu mai este îngăduită nimănui, și încă mai puțin nouă Românilor. Este datoria omului politic să scurteze această adaptare.

În sfârșit afirmarea culturii noastre este legată de anumite obligații de prestigiu internațional. Cultura nu este de ajuns să existe; ea trebuie să fie cunoscută și străinilor că există. În consecință parti-

ciparea la congrese internaționale și publicațiile cu caracter internațional sunt o armătură nu numai de mândrie națională ci de luptă impusă. O mare greșeală comite Statul, care slăbește sau ridiculizează această armătură, trimițând ca reprezentanții ai culturii sale la congrese oameni fără capacitatea cerută. În această privință omul politic român mai are mult de schimbat din deprinderile sale de până acum.

S'ar putea merge mai departe cu înșiruirea problemelor pe care le prezintă politica culturii. Această înșirare n'ar altera însă prea mult înțelesul raportului pe care am căutat de la început să-l stabilim între politică și cultură. Politica de Stat implică o politică a culturii. Când politica în Stat este condusă de interesele de partid, cultura n'are după urma acestei politici nici un profit. Dar aceste constatări pun o mare întrebare: Cum poate omul politic să se opună intereselor de partid, când însuși el este reprezentantul acestor interese; nu i se cere lui o faptă mai presus de puterile sale, mai ales astăzi, când voința partidelor este hotărâtoare în viața politică? Răspunsul nostru la această întrebare să poate întrevedea din cele expuse până aci. În contra influenței intereselor de partid, omul politic are un aliat natural în instituțiile autonome de cultură. Adevăratul om politic începe prin a întări aceste instituții înainte de a plănui vreo reformă, sau propagandă culturală.

C. RĂDULESCU-MOTRU

## Comemorarea lui Spinoza

Contrar așteptării multora, comemorarea împlinirii celor 250 de ani dela moartea filosofului Spinoza, a luat la noi în țară amploarea impresionantă a unei manifestări de solidaritate spirituală, cu gândirea filosofică europeană de astăzi.

Inceputul a fost făcut de Societatea română de filosofie, de sub prezidenția D-lui C. Rădulescu-Motru. Aceasta în Mai 1927, la Fundația Universitară Carol. Cu acest prilej, D-l I. Petrovici a vorbit despre necesitatea comemorării lui Spinoza. Conferința d-sale a apărut în întregime în primul număr din revista de filosofie „Minerva” (Iași, 1927).

„Ideea europeană” a închinat un număr special lui Spinoza, iar Revista de Filosofie pregătește un întreg volum asupra filosofiei marelui filosof din Amsterdam.

„Universitatea liberă” din București și-a inaugurat și ea activitatea, în toamna anului 1927, cu un ciclu de conferințe asupra filosofiei lui Spinoza.

În rândurile ce urmează, voi încerca să dau un rezumat critic al ciclului de conferințe dela „Universitatea liberă”.

### I.

Inceputul l-a făcut D-l Nicolae Ionescu.

Forma elegantă în care și-a expus impresiile asupra filosofiei lui Spinoza, fără a intra în adâncul ei, cât și sugestiunile ce le-a născut în spiritul ascultătorilor prin asocierile de probleme pe care a știut să le reliefeze, a contribuit să informeze pe ascultători asupra unei serii întregi de probleme, cari sunt nu numai de strictă actualitate, dar și de preocupare eternă a spiritului omenesc.

Impresiunea generală a fost însă că D-l N. Ionescu a expus mai mult frumos o chestiune, dar că a fixat greșit problema izvoarelor filosofiei lui Spinoza, -- problemă ce forma obiectul conferinței sale.

Filosofia lui Spinoza nu poate fi redusă, chiar cu prilejul enunțării numai a unor impresiuni asupra acestei filosofii, la ideea că pentru Spinoza, Dumnezeu și întregul univers formează un tot unitar în cadrul căreia varietatea lucrurilor, a modurilor adică, se desfășoară static, întrucât ele sunt determinate odată pentru totdeauna prin punerea însăși a ideii totului. Și nici nu poate fi explicată numai prin raportarea ei, mai puțin la filosofia carteziană, care este în fond o glorificare a rațiunii omenești cu tendința de a ne întări credința în puterea personalității noastre, — și mai mult, prin legarea ei de filosofia cabalistă și judeo-arabă, pentru a se stabili în acest fel izvoarele filosofiei lui Spinoza. (Conferențiarul a înțeles acest concept nu ca o înșirare cronologică de conținuturi de cunoștință, ci ca o precizare de înrudire spirituală între diversele sisteme de filosofie, îndepărtate). În această privință, după d. N. Ionescu, ar fi mai multă legătură între filosofia lui Spinoza și acelea ale lui Francisco de Assisi și Giordano Bruno, decât între ea și filosofia lui Descartes. Dovadă ar fi faptul că în filosofia lui Spinoza (raționalistă și ea), nu găsim nici glorificarea personalității omenești ca la Descartes și nici optimismul naiv cu care acesta privește viața. Dimpotrivă, filosofia lui Spinoza este nimbă de un profund sentiment tragic al vieții, care nu poate fi — a afirmat conferențiarul — nici de origine latină, și nici nu e creștin. Existența tocmai a acestui sentiment tragic al existenței pe care îl găsim pretutindeni în filosofia lui Spinoza, ar explica înrudirile sistemului spinozian mai mult cu cultura arabo-judaică apuseană, decât cu cultura creștină apuseană în mijlocul căreia a apărut. De aceea d-l. N. Ionescu, a încheiat lămuririle sale cu afirmarea hotărâtă, că pentru un apusean și pentru un român, filosofia spinozeană rămâne neinteligibilă, relativ neinteligibilă.

Considerată ca impresiune, această afirmare paradoxală poate fi primită. Ca adevăr cultural-istoric însă, și din punctul de vedere al conținutului și spiritului general al filosofiei lui Spinoza, ea trebuie respinsă. Ceeace formează originalitatea gândirii lui Spinoza este apropierea ei de gândirea creștină-catolică, a cărei filosofie exprimă și ea același tragic neliniștit al vieții. Filosofia arabo-judaică și mai ales cea judaică, și chiar filosofia cabalistă, — sunt filosofii optimiste cari afirmă bucurarea noastră de bunurile existenței pământești, fără a lua în considerare posibilitatea existenței noastre într-o lume transcendentă, opusă aceleia pe care o trăim noi comunii muritori. Filosofia judaică este esen-

tial utilitaristă — eudemonistă. Însăși ideea evreească mesianică, conține o filosofie eudemonistă. Creștinismul afirmă o idee contrarie, din care se naște pentru noi un sentiment tragic și tulburător, atunci când punând în cumpănă tendințele practice ale sufletului cu aspirațiile lui către o viață transcendentă, ne luptăm pentru a decide de ce parte trebuie să înclinăm în mod definitiv existența noastră. Și numai în măsura în care filosofia lui Spinoza este creștină, ea exprimă acel sentiment tragic al vieții asupra căruia a insistat atât de mult d. N. Ionescu. Ideea de sfințenie, care l-a călăuzit pe Spinoza în propria lui existență materială și care este exprimată de multe ori în „*Etica*”, nu este un concept judaic, ci este hotărît un concept creștin.

Rămâne astfel inexplicabilă posibilitatea afirmării paradoxului, că pentru o minte creștină, filosofia lui Spinoza rămâne neinteligibilă. Căci raportându-ne la premisele puse în discuțiune, evreii în primul rând ar fi trebuit să înțeleagă această filosofie. Noi știm însă că mai ales în trecut, evreii au înțeles-o prea puțin. Așa se și explică de ce ei l-au exclus pe Spinoza din sinagogă. Chiar dacă evreii nu s'ar fi referit la învățăturile biblice și s'ar fi raportat numai la credințele talmudice și esoterice ale rabinilor, și încă ei n'ar fi putut să admită filosofia spinoziană. Fiindcă ea contrazicea în esența ei creștină, cece formează însăși esența cugetării judaice de totdeauna : bucurarea noastră de bunurile pământești. Iar dacă vreun evreu înțelege astăzi filosofia lui Spinoza, aceasta se datorește, pentru a rămâne în cadrul în care e pusă problema, nu atât afinităților lui judaice cu spiritul lui Spinoza, ci mai mult faptului că sufletului acestui evreu este îmbibat de spiritul de sfințenie al religiei creștine.

## II.

Mult mai just a fost D-l Marin Ștefănescu. D-sa ne-a vorbit despre viața lui Spinoza. În cazul special al lui Spinoza, este adevărat, ea nu prea poate fi înțeleasă și tâlmăcită decât în concordanța ei, cu însuș conținutul filosofiei spinoziene. În această privință, conferențiarul ne-a arătat că opera lui Spinoza se îndepărtează de judaism și se apropie de creștinism, fără însă să poată lămuri ideea de grație, care este după creștini, ultimul stadiu sufletesc în ascensiunea noastră cognitivă către Dumnezeu. Spinoza a ajuns numai la sentimentul de beatitudine — care se apropie de grație, — fără să fi putut totuș să



dobândească și grația pe care au trăit-o marii mistici creștini. Dar prin beatitudine, Spinoza încetează de a fi evreu. De aceea, filosofia spinoziană se caracterizează prin locul pe care îl ocupă la confinenle dintre filosofia judaică și filosofia creștină și este cea mai frumoasă încercare pe care a făcut-o mintea omenească de a se apropia rațional de creștinism.

Viața lui Spinoza a fost o continuă strădanie de a ajunge la acest beatitudo, pe care dealtfel l-a și realizat trăind izolat de oameni și în veșnică cercetare a adevărului.

Spinoza a trăit ca un sfânt (*Animi acquiescentia*).

### III.

În a treia conferință, ținută de către D-l I. Petrovici și intitulată : metoda și concepția metafizică a lui Spinoza, filosoful amsterdamic ne-a fost înfățișat ca un cugetător rece, geometric, aproape ateist, lipsit de orice mistică și care nu s'a străduit în toată existența lui decât să ne prezinte prin metoda demonstrației geometrice, o concepție integrală asupra existenței.

D-l Petrovici a accentuat că prin această metodă, Spinoza a înlăturat în explicațiile sale orice idee de supra-naturalism, revelație și dogmatism bisericesc. Spinoza a dovedit însă pe calea raționamentelor logice că existența se reduce la substanță, iar substanța este tot una cu Dumnezeu, care este unic. Varietatea fenomenelor pe care le cunoaștem, nu e decât un mod de manifestare multiform al substanței, iar această varietate nu își are cauza în ea însăși, ci în Dumnezeu. Numai Dumnezeu este cauza sui și poate fi gândit de noi ca fiind liber. Noi oamenii însă, ca și celelalte forme de existență, prin care se manifestă substanța, nu suntem liberi, ci suntem determinați prin o cauză primă și imediată : Dumnezeu. De aceea, în filosofia lui Spinoza se exclude orice idee de finalitate, fiindcă raporturile dintre diversele existențe și divinitate, sunt ca raportul între axiomă și teoremă. Teorema urmează precizările axiomei. În mod fatal toate existențele se manifestă în unitatea substanței, care le cuprinde odată pentru totdeauna. Așa se explică de ce în ideea substanței infinite nu este nici spațiu, nici timp, nici înainte, nici după, ci numai eternitate. Numai în lumea existențelor determinate poate să fie conceput timpul, fiindcă aci există și înainte, și după, și totul este muritor. În această lume finită, sufletul care este ideea corpului, are și el o existență limitată. Privite însă lucrurile sub

specie aeternitatis, sufletul poate fi gândit ca nemuritor, în măsura în care el poate avea o infinitate de idei ale ideilor tuturor lucrurilor. Ceeace de altminteri se poate dobândi de noi prin o cunoaștere a legilor ce guvernează universul. Prin această cunoaștere, omul își recapătă libertatea și se poate identifica cu Dumnezeu. Acesta e punctul suprem de înțelepciune la care putem ajunge. Este o înțelepciune raționalistă, glacială, care înlătură orice idee de misticism.

Conferința d-lui I. Petrovici, interesantă ca model de claritate în expunerea unei filosofii atât de profunde și controversate, a căutat parcă să dovedească, în cele din urmă, numai lipsa de misticism în filosofia lui Spinoza, deși titlul conferinței nu ne putea face să bănuim dela început că acesta poate fi ultimul cuvânt ce se poate spune despre filosofia spinoziană. Din studierea conținutului acestei filosofii însă, considerat ca o concepție metafizică, vastă, sistematică și expusă geometric, nu se poate ajunge la această concluzie. Forma geometrică, poate naște, e drept, impresiunea că „Etica” de pildă, este o expunere glacială asupra problemei existenței. Dar aceasta e numai o aparență, care aci este desigur, înșelătoare.

Din demonstrațiile spinoziene rezultă dimpotrivă tocmai căldura convingerii despre existența lui Dumnezeu, care este la baza afirmării tuturor axiomelor spinoziene. La sfârșitul „Eticii”, această convingere izbucnește de altfel aproape nestăpânit într'un imn al dragostei către unitatea tuturor lucrurilor, către Dumnezeu. Este de aceea neîndoios că „amor dei intellectualis”, — supremul adevăr despre care ne vorbește Spinoza, nu este rezultatul etic la care vre-un raționament geometric l-a putut face să ajungă, ci din contră e punctul de plecare dela care pornește (din nevoia acestei iubiri divine de a se afirma și mărturisi fiecăruia dintre noi) — orice demonstrație geometrică a existenței. Conceptul lui „amor dei intellectualis” în filosofia spinoziană și imnul pe care Spinoza îl ridică libertății divine și omenești la sfârșitul cărții a cincea din „Etica”, răstoarnă astfel în întregime după cât ni se pare credința d-lui Petrovici, că filosofia lui Spinoza ar fi lipsită de misticism.

Întâlnim de altfel misticism în toată desfășurarea aproape epică a tuturor cărților din „Etica”. Poate nu atât în axiome care par rigide, dar în corolarii (mai puțin), în scholii (mai mult), în introduceri (vezi cartea a II-a și a IV-a) și în apendice (vezi cartea I), — unde adesea Spinoza părăsește atitudinea de a demonstra pe Dumnezeu more geo-

metrico și dă curs liber cuvântului neîncătușat în forma aspră, seacă aproape, a axiomelor și definițiilor.

Găsim acelaș misticism și în micul tratat al lui Spinoza : „despre Dumnezeu, om și fericirea acestuia”. De asemenea și în scrisorile lui Spinoza.

Așa, afirmarea din „Etică” : *Nun intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differere deberunt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent ; non aliter scilicet quam inter se conveniunt, canis signum celeste, et canis animal latrans* (Partea I, prop. XVII), — nu este rezultatul unei demonstrații rigide geometrice. Nici afirmarea : *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratum explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, — quo Deus se ipsum amat* (Partea V, prop. XXXVI). Nici propoziția : *Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus ; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.* (Partea V, prop. XLII). Nici această afirmație din tratatul politic : *Ostentimus praeterea, rationem multum, quidem posse affectus coercere et moderari ; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse, ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescriptio vivant, saeculum poetarum aureum seu fabulam somnient* (cap. I), etc.

Dar înfârșit, filosofii cari înlătură ideea de misticism din filosofia lui Spinoza, s'au gândit vre-odată de ce „Etică” demonstrată geometric, se termină tocmai cu ideea atât de turburător afirmată asupra frumuseții activității omenești ce se străduiește să cunoască adevărul? „*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*”. Nu din lipsă de misticism desigur se termină „Etică” cu această frază.

\* \* \*

D-I I. Petrovici a căutat să arate apoi chintesențiat, cari sunt criticile aduse de filosofi sistemului spinozian. Acestea sunt în număr de patru :

1. Substanța este invariabilă prin definiție. Prin aceeaș definiție modurile sunt variabile. Dar cum modurile rezultă prin definiție din

substanță, nu avem posibilitatea să explicăm, cum din ceva ce este veșnic constant, rezultă ceva variabil.

2. Prin definiție lumea este invariabilă. Este statică. Totuș Spinoza introduce ideea de mișcare în considerarea felului de a fi a modurilor. Deci nu ne putem explica, cum substanța care este în repaus poate produce mișcarea (ideea inversă, adică din mișcare să ajungem la repaus, poate fi gândită ca fiind mai adevărată).

3. Dacă lumea este una și indivizibilă, nu ne putem explica multiplicitatea lucrurilor?

a) În această privință, nu s'ar putea găsi o explicație, afirmându-se că multiplicitatea se datorează unei cauze externe. Aceasta ar fi în contradicție cu însăși definiția substanței, care nu admite existența unei cauze în afară de ea însăși. Iar dacă am căuta explicația prin afirmarea existenței unei cauze în lăuntru al substanței, am presupune, ceeace ar fi absurd, că în însăși substanța am găsit germenul discordiei dintre unitate și multiplicitate.

b) Mai departe, dacă am explica fenomenul prin precizarea că substanța unică nu ar fi o realitate materială, ci un concept al nostru prin care gândim că substanța ar fi o lege a universului, n'am face un pas mai departe, deoarece prin aceasta am înlocui o unitate considerată ca o expresie a realității, printr'o lege care ar fi tot unică și care ar fi și ea în altfel, expresia aceleiaș realități.

Deci contradicția tot nu se înlătură.

c) Contradicția dintre unic și multiplu provine din credința că substanța unică nu poate fi numărată ca și lucrurile. În fond însă, numărătoarea este posibilă numai în lumea fenomenelor sau a lucrurilor, iar substanța este în afară de această posibilitate, deoarece ea nu poate face parte din o serie de cifre. Ar rezulta deci de aci că nu este nici o antiteză între substanță și lumea modurilor. Ar fi o contradicție numai dacă am putea prinde substanța și modurile în acelaș plan de gândire. Cum însă aceasta nu e posibil, urmează că nu există contradicție între unic și multiplu.

Cu toate acestea, arată d-l Petrovici, prăpastia dintre lumea unde nu e timp, lumea substanței infinită și eternă, și lumea modurilor finite în care e timp, și din care moartea nu poate fi înlăturată, persistă, fiindcă în niciun caz nu ni se explică cum din lumea substanței eterne, s'a putut naște lumea noastră trecătoare.

4. Dacă noi putem cunoaște lumea numai sub cele două atribute,

al gândirii și întinderii, înseamnă că noi nu putem avea o cunoștință adecuată și integrală despre Dumnezeu și substanță. Și nici nu ne putem identifica cu Dumnezeu, — dacă ne identificăm numai cu două atribute ale lui, — (deși știm că atributele lui Dumnezeu sunt infinite, dar că noi numai nu cunoaștem decât două din numărul lor).

D-l I. Petrovici a căutat parcă să precizeze că filosofia lui Spinoza duce mai mult la afirmarea unui scepticism.

La sfârșit d-sa și-a pus întrebarea asupra valorii filosofiei lui Spinoza față de mentalitatea noastră de acum. D-l Petrovici a găsit în faptul că această filosofie reînvie după 250 de ani, o indicație că spiritul contemporan încearcă o întoarcere la raționalism, sistemul lui Spinoza fiind exponentul cel mai înalt al unei astfel de filosofii. În această re-întoarcere, d-l Petrovici a văzut în același timp și o reacție, nu numai împotriva filosofiei intuiționiste a lui Bergson, dar și împotriva oricărei filosofii care ar căuta să explice existența, în afară de limitele rațiunii noastre de a cunoaște lucrurile.

Prin aceasta însă — independent de valoarea în sine a filosofiei lui Spinoza și de criticile filosofilor ce d-l Petrovici și le-a însușit trecându-le ca prin filtrul fin al minții sale, — conferențiarul a trecut peste tendința spiritului contemporan de a fi, nu raționalist, ci mistic, și prin urmare înclinat să dea atenție adevărarurilor ce izvorăsc nu din metodele rațiunii clare și distincte, ci din alte adâncuri, iraționale, și pe care mintea noastră nu le-a putut încă defini.

#### IV.

Psihologia lui Spinoza, — a fost tema conferinței d-nei Alice Voinescu. Un subiect greu de deslușit, cu toate că „Etica” în cărțile II, III și IV dă o dezvoltare deosebită problemei. Chestiunea lămuririi psihologiei lui Spinoza este însă, după conferențiară, cu atât mai dificilă, cu cât filosoful din Amsterdam a căutat ca pe fundalul veșniciei din prima carte a „Eticei” — și care tratează despre Dumnezeu, — să ne dea impresia covârșitoare a unui freamăt de viață, prin descrierea pasiunilor omenesti și mijlocul de a le stăpâni și înlătura cu ajutorul pasiunilor mai puternice sau contrarii. Aci e și originalitatea lui Spinoza : În știința sufletului, ale cărei baze sunt puse așadar încă dela începutul sec. XVII. În acest fel de a privi lucrurile este dela sine înțeles că

nu substanța unică, a cărei esență este de a fi și de a ni se înfățișa cu cele două profiluri ale ei, atributele de întindere și cugetare, — poate să formeze punctul central al filosofiei spinoziene. Accentul trebuie să cadă asupra modurilor, considerate ca manifestări ale substanței și dintre moduri, pe om. Acest mod îl interesează pe Spinoza în gradul cel mai înalt. Și deci îl consideră ca pe o aparență a substanței și îl pune în mijlocul naturii, deci nu îl consideră liber, totuși la sfârșit după ce a arătat că în el există elanul de a persista în ființa lui actuală. — devine liber și se confundă cu însăși necesitatea existenței lui Dumnezeu, prin cunoașterea lui și iubirea infinită pentru el, dăruindu-se din nou totul din care a pornit.

În drumul spre această liberare, omul este supus patimilor și pasiunilor. Sufletul lui își făurește însă în acest mers ascendent o imagine a lucrurilor, înlăturând apetiturile și dorințele, capătă o idee limpede despre aceste lucruri (ceceace e începutul unei psiho-fiziologii) și transformă astfel viața pătimasă, într'o serie de idei din ce în ce mai adecuate, mai impersonale, — ceceace constituie, mai mult o ordonare a materialului sensibil printr'un act sintetic, logic, aproape ca în sistemul criticist kantian.

## V.

Prelegerile au culminat cu conferința d-lui C. Rădulescu-Motru : Spinozismul în filosofia contemporană.

Înainte de a fi expus ideea centrală a problemei, d-l Motru a explicat auditorilor că orice sistem de filosofie — și desigur că și acela al lui Spinoza, sau se încadrează în gândirea științifică a vremii în care apare și prin aceasta dă mai multă atenție experimentărilor științelor speciale, sau se îndepărtează de această gândire și este o filosofie sistematică, creatoare de idei noi și afirmatoare de noi atitudini și perspective. În categoria primelor filosofii intră sistemele lui Aristot, Descartes, Wundt. În categoria a doua intră cele ale lui Platon, Spinoza, Hegel. Numai Kant îmbină în întreaga construcție a sistemului său ambele feluri de filosofii. Prin această clasificare găsim însă și lămurirea, de ce prima categorie de filosofi poate face școală și avea continuatori, pe când a doua nu are continuatori ci numai admiratori sau defăimători. Spinoza este și el sau Maledictus sau Benedictus pentru contemporani și urmași.

Este astfel interesant, spune conferențiarul, să cunoaștem care

sunt ideile fundamentale ale filosofiei lui Spinoza și ce valoare au ele astăzi.

D-l C. R.-Motru împarte aceste idei, în trei grupe :

- a) referitoare la teoria cunoștinței,
- b) referitoare la etică, și
- c) acelea referitoare la matematică și științele naturale.

1. Cu privire la întâia grupă, este delă sine înțeles că enumerarea celor trei feluri de cunoștință, făcută de Spinoza, și anume : imaginativă, prin rațiune și prin intuiția directă a substanței lui Dumnezeu nu este și a teoreticianilor cunoștinței de astăzi. Totuș, unii dintre aceștia, Ernest Cassirer de pildă, în lucrarea lui „Erkenntnisproblem”, a căutat să arate că Spinoza în „De emendatione intellectus” a anticipat kantianismul, nu în înțelesul copernician al cuvântului, dar în sensul acesta : că din ideile fundamentale ale rațiunii se creiază cunoștința modurilor, ceea ce amintește apriorismul kantian. Tot așa și Carl Stumpf, vede această anticipație în diferența pe care Spinoza o face între actul de a gândi, activitatea de a gândi : cogitatio și conținutul conștiinței noastre : imago.

Filosofia spinoziană mai anticipează cugetarea contemporană și prin ideea că ratio și causa sunt tot una. Pentru Spinoza acestea se confundă. Iar pentru matematica de astăzi, legile fizice nu mai trebuiesc sau nu mai e necesar să fie stabilite prin repetarea fenomenelor, ci pot fi stabilite pe baze statistice, fără a mai fi nevoie să așteptăm producerea lor. Cauza lor este delă început cuprinsă în ratio. Deci : causa vel ratio.

În sfârșit, o anticipare curioasă este aceea a înlăturării timpului. Tot așa și Einstein astăzi înlătură timpul care devine în filosofie a patra dimensiune a spațiului, — iar mintea omenească gândește fenomenele sub raportul dependenței lor raționale, nu cauzale. Astfel pentru noi, deși timpul formează încă o dimensiune, din care nu putem ieși, totuș, de pildă, putem calcula vârsta pământului fără să mai avem nevoie de timp, ci sprijinindu-ne numai pe noua teorie a radiațiunii metalice, radiațiunea lor fiind în funcție de vârsta fiecărui metal, în parte. (Vezi în această ordine de idei și pe Bergson și teoriile spectroscopice ale englezului Lockër).

2. Găsim însă la Spinoza anticipări și în domeniul etice. Astfel, afirmarea lui Spinoza că gândirea joacă un rol covârșitor în stăpânirea patimilor noastre (cari sunt idei confuze), — este adoptată de toți psihologii contemporani, cari cred că atenția dizolvă patimile. Iar ideea

că patimile se înlătură prin alte patimi mai puternice sau contrare lor, se confirmă de experiența fiecăruia dintre noi.

3. Referitor la anticipările spinoziene în matematică și științele naturale, ele sunt puține la număr și fără prea mare importanță, (cecece dimpotrivă nu e cazul pentru Descartes).

Valoarea filosofiei lui Spinoza, crede d-l C. R.-Motru nu rezidă însă în aceste anticipări enunțate (și se mai pot găsi și altele de altfel). Valoarea ei stă în sistematizare și anume: filosofia aceasta este în fond o luptă îndrăzneată împotriva scolastice și autorității ei. Din punctul de vedere cultural, scolastica primea posibilitatea găsirii adevărului pe calea revelației și afirma credința în existența unui Dumnezeu personal, având ca reprezentanți ai lui pe pământ, pe preoți. Considerându-se ca reprezentanți ai lui Dumnezeu, preoții confundau însă adesea interesele credinței, cu interesele lor personale, abuzând prin urmare de rolul ce și-l arogaseră. Scăparea din această situație nu putea fi găsită decât în afirmarea drepturilor autonome ale rațiunii împotriva autorității bisericii. Spinoza e singurul care pe vremea sa a îndrăznit să spună că biserica încătușează libertatea noastră de gândire, fiindcă nu putem avea gândire fără libertatea de a gândi. În felul acesta, filosofia lui Spinoza este o metafizică a libertății de gândire. Numai prin gândire existăm și ajungem la cunoașterea existenței lui Dumnezeu așadar, existența fiind una cu Dumnezeu. Prin gândire ne ridicăm la amor dei intellectuallis, care e suprema noastră fericire. În consecință, biserica împiedicându-ne de a gândi și afirmând că gândirea e trecătoare și prin urmare nu ne poate face să gândim pe Dumnezeu, — ia individului, prin aceasta, dreptul de a exista. Îi ia arma cea mai puternică de a se ridica până la Dumnezeu pe care trebuie să-l iubim fără ideea vre-unei recompense. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet (Etica, Partea V, prop. XIX). Prin protestul său împotriva scolastice, Spinoza rămâne așadar pentru totdeauna simbolul libertății noastre de cugetare.

D-l C. R.-Motru a stăruit, pentru a arăta valoarea filosofiei spinoziene, asupra influențelor estetice pe cari această filosofie le-a avut asupra artiștilor și oamenilor de știință, inspirându-le opera. Această influență isvorăște din demonstrarea animată, a unității dintre Dumnezeu și natură. În această afirmare, Spinoza este mai mult elevul filosofiei asiatice, budiste, care stabilește un fel de unitate emoțională între Dumnezeu și lume. În creștinism, Dumnezeu e dimpotrivă separat de



lume. Spinoza adoptă concepția asiatică și o sistematizează prin știința occidentală, cu mijlocul ideilor de matematică și geometrie. De altfel, mai mult în cultura arabă a găsit Spinoza acest mijloc și nu atât în influența filosofiei lui Descartes. Iar în cultura evreiască, a găsit concepția care leagă pământul de Dumnezeu și ideea determinismului, — legea fiind însuși Dumnezeu, cu care prin dragoste și sfințenie, trebuie să ne identificăm. E aci un animism desigur, dar epurat, transformat în știință pură. Cum să nu inspire pe poeți o astfel de gândire, — deși în filosofia lui Spinoza ne spune d. Motru, nu găsim nimic referitor la artă? Dar găsim sfințenia cu care stăpânim lumea și această gândire de ascet trebuia să inspire pe poeți. Fără Spinoza, poesia lui Goethe, ar fi fost poate alta. Numai acela care privește lucrurile sub specie aeternitatis, poate produce adevărate opere de artă.

Oricare ar fi însă, din aceste puncte de vedere, valoarea filosofiei lui Spinoza, ea este totuș contrară filosofiei contemporane, care este personalistă (nu antropocentristă). Prin conceptul structurii geometrice a universului, filosofia lui Spinoza este antipersonalistă. Spinoza n'a cunoscut legea ireversibilității fenomenelor sufletești și nu poate fi de acord cu gândirea contemporană, că noi creem universul. Pentru Spinoza, din contră universul este dat dela început, iar noi nu suntem decât simple manifestări sau moduri ale lui.

Filosofia lui Spinoza, poate fi cel mult o barieră împotriva excesului de personalism. Ca filosofie a trecutului, ea este numai un simbol al luptei pentru dreptate. Ea nu poate fi un ideal pentru dezvoltarea noastră științifică viitoare.

\* \* \*

Aș voi să lămuresc că în scrierile lui Spinoza se găsesc împrăștiate oarecari idei estetice. Notez numai: „Etica” partea I, prop. XXXVI, apendice; partea V prop. XLII. În „Scrisori” găsim această afirmare: frumusețea nu e atât o calitate a obiectului perceput, cât mai ales impresia aceluia care îl percepe (Ed. Reclam Scris. 54). În tratatul teologico-politic, cap. XX: „libertatea de gândire este absolut necesară pentru cultivarea artelor și științelor”, — ceea ce răstoarnă și ideea lui Höfding din studiul său: „die Verflechtung der Probleme in Spinozas Philosophie” (Kant Studien, 1927, Heft I), — și anume că Spinoza n'ar fi dat atenție și problemei estetice, considerată ca formă de cultură.

Chestiunea necesită însă dezvoltări mai mari.

I. BRUCĂR

## R e c e n z i i

MIHAIL RĂDULESCU, *Noțiunea de filosofie*, Chișinău, 1927, 59 pag.

Numele lui M. Rădulescu este cunoscut în filozofia românească. Lucrarea lui, „Analiza cunoașterii”, apărută la 1911, a dovedit încă de atunci că avem în el o minte înzestrată cu un perspicace spirit critic, un bun stăpânitor al problemelor filozofice și un clar gânditor.

În „Noțiunea de filozofie” M. Rădulescu arată ce se înțelege și ce trebuie să se înțeleagă prin filozofie. El cercetează aici care este scopul filozofiei, în ce stă obiectul ei și cum ea este în funcție de individualitate și de atmosferă spirituală istorică. După el filozofia nu are de îndeplinit numai un rol teoretic — explicarea unitară a realității privită în totalitatea ei — ci și un rol practic, căci ea trebuie să dea și un îndreptar pentru viață: „Scopul filozofiei în genere este de-a ajunge la astfel de formațiuni care să satisfacă și rațiunea și sufletul, inima” (7). Rădulescu arată apoi diferitele chipuri în care a fost definit de către gândirea filozofică trecută obiectul filozofiei. Filozofia a fost concepută mai întâi ca „o știință generală despre lume”. Pe urmă ca a fost înțeleasă ca o disciplină deoretică al cărui obiect îl constituie „funcțiunea, originea, obiectul și valoarea” cunoașterii. Această concepție suferă cu timpul o modificare: actul cunoștinții este socotit numai ca un element al unui tot și începe să se cerceteze acum întreaga realitate sufletească în care conștiința joacă un rol restrâns. Alături de acest chip din urmă de-a înțelege obiectul filozofiei se ridică altul, care-și propune să cerceteze nu condițiile reale ale proceselor sufletești, ci condițiile lor ideale, normele pe care trebuie să le respecte spiritul ca să ajungă în stăpânirea adevărului, frumosului și binelui. În sfârșit există, în afară de aceste patru chipuri și cu totul deosebite de ele, un al cincilea chip, care vede obiectul filozofiei în „sensul și valoarea vieții trăite”.

După ce enumără toate aceste chipuri diferite de-a înțelege obiectul filozofiei, M. Rădulescu insistă pe larg asupra fiecăruia din ele. Cu prilejul acesta apar în discuție și cunoscutele teorii filozofice ca pozitivismul, pragmatismul și psihologismul, față de care Rădulescu ia atitudine critică.

În ce privește problema condiționării istorice a filozofiei, autorul susține că „filozofia este însăși lumea și viața văzute prin prisma unei individualități și a unei realități sociale” (54), „o activitate mintală care ia ființă și se desfășură prin energia spirituală a unei individualități superioare în funcțiune de-o anumită realitate socială, al cărei produs tinde spre satisfacerea cât mai complectă a celor mai adânci cerințe ale rațiunii și ale inimei sintetizând cunoștințele despre lume, cunoscând cât mai amănunțit cunoașterea însăși, sintetizând cunoștințele de suflet și aprofundând intuiția acestuia, fixând valorile și normele ideale ale spiritului în atitudinea lui față de știință, artă, mo-

rală, viață și, în fine, realizând un îndreptar promițător de cât mai multă fericire în trăirea vieții" (56—7).

Rădulescu dă însă și o diviziune a filozofiei. După el disciplinele filozofice care alcătuiesc noțiunea de filozofie sunt : metafizica, filozofia cunoașterii — cu subdisciplinele ei logica, teoria cunoștinții și metodologia — filozofia valorilor, filozofia practică și, în sfârșit, istoria filozofiei. El îndreptățește această disciplină din urmă prin faptul că fiecare noțiune suferă o devenire și că scopul ei ideal poate fi mai bine prins și înțeles tocmai cu ajutorul acestui proces însuși. „Dacă aceia ce numim condiționare istorică face parte integrantă din cuprinsul unui sistem filozofic, tot așa și istoria filozofiei trebuie să facă parte integrantă din cuprinsul noțiunii de filozofie în genere" (59).

„Noțiunea de filozofie" e o lucrare care se citește cu interes și cu folos. Autorul ei se remarcă și prin faptul că a căutat să utilizeze și să pună la contribuție și operele gânditorilor români. În „Noțiunea de filozofie" întâlnim astfel citate, alese cu multă înțelegere, din P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, M. Florian și P. Andrei. Lucrarea lui M. Rădulescu poate fi recomandată cu multă căldură, în deosebi studenților, căci ea le pune la îndemână, concis și limpede, sensurile diferite ale noțiunii de filozofie și-i poate îndemna la filozofare.

N. Bagdasar

P. ANDREI. *Probleme Sociologice*. (Ed. Casei Școalelor, București 1927).

În afară de câteva articole separate, studiile cuprinse în volumul d-lui P. Andrei sunt mai ales o încercare de a fixa științific obiectul și metodele sociologiei în mijlocul nesiguranțelor pe care le prezintă variatele contribuții la alcătuirea acestei științe.

În „Posibilitatea sociologiei ca știință", d-l Andrei face o obiectivă expunere a atitudinilor pesimiste și optimiste de care s'a bucurat sociologia argumentând apoi împotriva primelor și criticând tendințele exagerate ale celorlalte.

Intr'adevăr, Sociologia nu a putut să se desvolte nici în cadrul gândirii grecești raportate social la situația cetății, nici în cadrele gândirii filozofiei moderne, tocmai pentru că Sociologia (existentă de altfel ca preocupare înainte de a se forma ca știință) avea nevoie de o dezvoltare științifică și nu de o înglobare în sisteme filozofice (cum se întâmplă la Aug. Comte).

Actualmente, Sociologia luptă încă pentru un definitivat științific pe care am putea socoti că nu-l împiedecă atât pesimismul cât variația teoriilor optimiste.

Printre atitudinile expuse menționăm ca mai importante a) teoriile realiste (Marx și Durkheim) cu o explicație strict mecanicistă a cauzalității b) teoriile nominaliste, negând faptului social o realitate specifică, c) teoriile formaliste (cu Simmel) făcând din „forma de unire", din socializarea indivizilor obiectul sociologiei și oprind astfel explicarea la nașterea fenomenului social, d) teoria relații cu L. von Wiese studiind complexe de relații interindividuale pentru a ajunge uneori la schematizări logice lipsite de substanță și înfine e) Max Weber, cu care avem o sociologie a „sensului" acțiunii sociale.

Căutând astfel o expunere a teoriilor și făcând să se degajeze ceea ce contribuție pozitivă în fiecare, d-l Andrei ajunge la concluzia că: „Sociologia are drept obiect studiul tipurilor generale de instituții, adică al formelor tipice de relații umane

obiectivitate și concretizate în legi, monumente, obiceiuri; societatea, apărând sub un dublu aspect, ca un fenomen obiectiv dar și ca un fenomen subiectiv”.

În al doilea capitol se află studiate metodele. Autorul pleacă dela afirmația dificultăților pe care le prezintă studiul fenomenelor de relații inter-psihice și expune mai departe teoriile pe care le grupează în: monism și dualism metodologic.

Între primele mai importante sunt:

1. Materialismul lui Marx (și e de remarcat interpretarea originală care se face în jurul acestui materialism, care se transformă în sociologism prin considerarea materiei din teoriile marxiste ca o totalitate de raporturi interumane, obiectivate până în a deveni lucruri sub influența cărora s'ar transforma apoi conștiințele individuale).

2. Metoda pozitivă a lui Durkheim postulând trei caractere: inductiv, obiectiv, exclusiv sociologic.

Monismul însă e unilateral; societatea nu e un produs mecanic ci o formă de colaborare, de reciprocitate a indivizilor, în care viața psihică joacă un rol însemnat deși sub forma obiectivată a instituțiilor (structura societății fiind dinamică). De aceea se impune o metodă eclectică folosind și inducția și deducția fiindcă avem de a face cu fenomene complexe.

În concluzie, viața socială nu poate să fie explicată fără contribuțiile psihologiei.

Cercetarea de până acum se întregeste cu două studii: „Despre conștiința socială” și „Despre concepția sociologică a cunoașterii”.

În primul, consecvent concluziilor precedente, d-l Andrei acceptă concepțiile sociologiei universaliste a lui Durkheim după care „conștiința socială” e o unitate funcțională, sinteză și coordonare, a diferitelor conștiințe individuale, dar o corectează prin afirmarea rolului activ pe care îl are conștiința individuală în transformarea structurală a acestei realități dovedite ca variabile. Astfel apare și rolul personalității umane în procesul social ca un corectiv de vivificare a mecanicismului lui Durkheim.

În „Concepția sociologică a cunoașterii”, urmând aceeași tendință de a împăca individualismul cu sociologismul, d-l Andrei ajunge la concluzia că „Conștiința e un rezultat de cooperare a societății și individului, una aducând „material”, celălalt „potențe *aperceptive*” care transformă materialul. Urmărind mai departe aceste idei cultura este socotită ca o sinteză genetică. Precum se vede, d-l Andrei a înțeles cât de folositoare e încercarea de a uni metodele care din nevoia de a afirma un adevăr nou, s'au izolat prin dozare exagerată, de adevărul științific.

MIHAI D. RALEA, *Contribuții la Știința Societății* (Ed. Casei Școalelor, București, 1927).

Cartea d-lui M. D. Ralea reunește articole publicate în mai multe reviste. Privită în întreg, lucrarea evidențiază o dublă preocupare; prima de înfățișare pur științifică în jurul unor personalități sau probleme din sociologie; a doua în jurul unor chestiuni care prezintă un pronunțat caracter practic și de actualitate.

În prima serie se află studiul în care personalitatea creatorului școlii sociologice franceze, E. Durkheim, e lămurită printr'o foarte precisă înfățișare critică a principiilor și metodei și din care se degajează într'un fel și poziția pe care o ocupă d-l Ralea (în vecinătatea școlii franceze cu corectivul efortului individualităților).

Tot astfel socotim articolul „*Sociologia Claselor*”, în care respingând teoriile lui Durkheim și acceptând pe acelea ale lui Gumplovicz pe care le amplifică, autorul duce mai departe cercetarea ajungând la concluzia că „clasele sunt fermentul tuturor progreselor colective”.

Înainte de a înfățișa cealaltă latură a cercetărilor nu putem trece cu vederea „Notele asupra expresiei sociale a emoției” în care funcțiunea de comunicare socială a expresiilor afective ajunge până la învecinarea cu mimetismul salutar al animalelor și nici contribuțiile la încadrarea Sociologiei în Teoria Cunoașterii.

Studiul acesta, pornind dela lărgirea concepției kantiene prin cercetările biologice și psihologice, deci dela fixarea unui dualism al cunoașterii (logică afectivă și logică intelectuală a cunoașterii) află pentru sociologic un rol activ în alcătuirea unei „realități ideale”, bazate pe judecăți de valori și non-valori colectiv stabilite.

Trebuie menționat încă articolul despre Clasificarea Societăților.

Procesul diferențierii dualiste în concepțiile practic-sociale post-belice este clasat de d-l Ralea pe deoparte în grupări directive de stânga „suportând contagiunea bolșevică” iar pe de alta în grupări reacționare (de dreapta) „sub forma fascismului”.

În jurul ideii de democrație autorul încearcă un fel de restabilire de valori, o legitimare a democrației și în felul acesta, luând-o ca stare de fapt, ne poate justifica apărarea unei ideologii pe care către finele volumului o transformă în tampon de amortizare a fricțiunii burghezo-proletare.

Democrația e astfel apărută de D-l Ralea împotriva argumentelor maurrasiste și fasciste și punctele de vedere potrivnice odată dărâmate se încearcă o curățire a ideii de democrație de balastul acumulat de circumstanțe, al „egalității”, „fraternității” pentru ca lăsând să subsiste, numai conceptul de „libertate” și socotindu-l unic element arhitectonic al societății moderne, să-l facă principiu al creației indiferent de domeniu, în artă, știință, economie.

În aceeaș lumină e condus procesul feminismului. Feminism și prostituție apar ca două procese diferențiate în soluții, dar unitare ca geneză, fenomene fatale ale civilizației burgheze, ale disoluției familiei trecute în proces de individualizare. O cercetare obiectivă a transformărilor instituției căsătoriei duce, pentru lumea contemporană, din cauze morale, de educație și economice, la concluzii în favoarea feminismului, aflat ca o realitate de fapt pentru o criză puternică a unor instituții izbite de o iremediabilă caducitate, dar distilându-și încă o morală cu patriarhale concepții asupra existenței femeii. Iar în perfectă congruență fenomenologică, prostituția, „feminismul proletar”, corespunzând în timp și spațiu feminismului celuilalt, se alătură probleme care unitar discutate e aceea a femeii în cadrele învechite ale societății moderne. D-l Ralea expune astfel datele problemei nu în vederea rezolvirii în chiar cuprinsul articolului ci suggestionând prin fixarea termenilor, „centrul de gravitate” al viitoarelor soluționări.

Petre Nicolae Constantinescu

EDUCAȚIA MORALĂ. Buletinul No. 3 și Programul de activitate pe 1927—1928 al Seminarului de Pedagogie teoretică, condus de Prof. G. G. Antonescu, dela Universitatea din București. (Editura Casei Școalelor, 1917).

Lucrarea de față cuprinde câteva din rezultatele rodniciei activității pe care d-l G. G. Antonescu, profesorul de pedagogie teoretică al Universității din București, o îndrumază la Seminarul său. Urmând studiul introductiv al profesorului, care delimitează domeniul și pune datele problemei, găsim în volumul de față opt lucrări seminareale, tratând în ordine istorică: Educația morală în antichitate (Vasile P. Nicolau), Educația morală la Locke (Ecaterina Botez), la Rousseau (Alice Beliş), la Kant (Stanciu N. Stoian), la Pestalozzi (Gabriela Vasilescu), la Herbart (I. Kufleitner), la Spencer (Elena N. Georgescu), la Förster și stadiul actual al problemei (Stan O. Marin). Avem deci înainte o lucrare academică colectivă, al cărei interes nu stă numai în aceea că ea mărturisește despre o activitate desfășurată cu seriozitate și consecvență, dar și pentru contribuția ei originală, întrucât cel puțin în unele din aceste studii, problema educației morale, în forma pe care a primit-o la unul sau altul dintre pedagogii amintiți mai sus, este încadrată cu elemente de-ale cercetării moderne și luminată de interesante experiențe școlare.

Deși monografiile despre teoreticianii educației morale nu lipsesc în literatura pedagogică, lucrări universitare, cum este aceea despre care ne ocupăm, au o valoare care nu poate fi înlocuită. Fructe ale colaborării dintre profesor și studenți și al emulației dintre aceștia din urmă, ele sunt documentele devenite palpabile ale valorii asociației științifice. Studenților cari s'au ținut deoparte și celor cari vin mai târziu, ele le oferă o pildă și un indemn. Ele sunt menite să promoveze un anumit spirit al corpului universitar, care va prelungi până mai târziu, în practica vieții, conștiința datoriei științifice față de specialitatea pe care o profesezi. Mai este apoi de adăugat că manuale integrate printr'un astfel de efort comun, manifestă o viață, o apropiere de sfera cititorilor săi, pe care alte cărți numai cu greu o pot atinge.

T. V.

GRIGORE TĂBĂCARU, *Pedagogia*. Ed. P. Băcău 1928, 190 pag.

În intenția autorului, „pedagogia de față se pune de acord cu filosofia și tinde să construiască o știință a pedagogiei întemeiată pe cercetările din ultimii ani”. În bună parte intenția autorului a fost realizată. Deși restrânsă ca volum, *Pedagogia* d-lui Tăbăcaru orientează pe cititori în toate problemele importante pedagogice, și indică soluțiile care se acordă cu progresele științelor filosofice.

MATHIEU GR. PEUCESCO, *Mouvement et pensée*. (Librairie Félix Alcan-Paris, 1927).

Ideea fundamentală a scrierii de față este anunțată încă de la primele pagini. După cum din fenomenele de interferență a fost recunoscută natura vibratorie a luminii și sunetului, tot astfel se va ști dacă faptele psiho-fiziologice sunt de natură vi-

bratorie din fenomenele lor de interferență. Pentru a dovedi, că fenomene de interferență se produc în adevăr în viața psiho-fiziologică, autorul studiază pe larg natura motorie a actului psiho-fiziologic. Păreaea lui Ribot, după care creierul este un organ motor, servește drept călăuză. Combinațiunile intelectuale cele mai pure implică mișcarea, în mod tot atât de necesar ca și combinațiile musculare. Creierul este un instrument de mișcări. El produce o muncă de adaptare, al căreia prototip îl constituie actul reflex. Autorul trece apoi la cercetarea actului reflex în cele două manifestări ale lui: sumațiunea și inhibiția. Inhibiția, în special, este studiată pe larg. Perioada refractară a actului reflex este o manifestare intermediară între sumație și inhibiție. În ceea ce privește natura actului reflex, găsim o caracterizare conformă ultimilor cercetări științifice. Reflexul elementar este o unitate fiziologică având și o individualitate proprie. Urmează considerații speciale despre intensitatea unică, activitatea specifică, activitatea separată și activitatea trophică a actelor reflexe, după care autorul ajunge la rolul centrilor nervoși. Acest rol consistă în producerea sumații, inhibiții și perioadei refractare pe care o prezintă actul reflex. Influențele reciproce care se stabilesc între diferitele acte reflexe se reduc la o concentrare gradată a stimulațiunilor asupra celulelor din centrul nervos. Când două stimulații au în curentul lor aceiași lungime de undă ele produc sumația. Când, undele sunt diferite, atunci avem inhibiția. Ipoteza aceasta presupune că influxul nervos duce la producerea unui fenomen de vibrație. Unde are loc fenomenul de vibrație? În terminațiunile celulare. Noi socotim mecanismul creierului, zice d. Peucescu, așa cum Helmholtz credea că este mecanismul auzului. După cum organul auzului conține o serie de resonatoare (pe membrana lui Corti), cu prea mici intervale între perioadele lor vibratoare, și aceste resonatoare intră în vibrație când excitația din afară a auzului simpatizează cu vibrațiile lor, și astfel avem senzații auditive, tot astfel să petrece cu influxul nervos în centrul cerebral. Când o vibrațiune isbește terminațiile nervoase celulare, vor vibra împreună cu ea toate acelea care, prin condițiile lor anatomo-histologice și prin urmele lăsate de vibrațiile anterioare, vor avea aceeași frecvență și sub aceeași formă. Cândirea se evocă dar, așa cum coarda unui pian se pune în mișcare și vibrează un ton, când răsună d'asupra pianului o notă muzicală asemănătoare. În Partea doua a volumului, d. Peucescu se ocupă pe scurt de mișcare și conștiință. Conștiința omenească este condiționată de o mulțime nenumărată de vibrații și oscilații la celulelor nervoase. În ultima analiză ea este sinteza mișcărilor vibratorii ale terminațiunilor celulare. Mișcările celulare sunt desigur însoțite și de fenomene electrice, calorice, etc.; singure însă mișcările vibratorii au caracterul de conștiință.

Acesta este pe scurt rezumatul scrierii d-lui M. Peucescu, sau mai bine zis, ideea sa fundamentală. Scrierea cuprinde, în afară de dezvoltarea acestei idei, pagini interesante asupra teoriei actului reflex și a centrilor nervoși, precum și asupra multor cestiuni de detaliu în materie de psiho-fiziologie pe care cititorul va fi profitat citindu-le în original. Scrierea d-lui Peucescu are o prefață scrisă de profesorul Ch. Richet, de la Institutul din Franța.

I. PROTO, *Questions philosophiques*, Bucarest. Imprim. Independance, 1926, 68 pag.

Broșura cuprinde câteva studii filosofice scrise de un diletant în ale filosofiei, dar de un diletant foarte instruit. Într'un prim studiu se examinează dacă sufletul este o energie și să ajunge la concluzia că sufletul nu este nici energie, nici materie, ci este un efect al funcțiunilor creierului. Pentru întărirea acestei concluzii, autorul examinează, în un al doilea studiu, veracitatea materialismului pe care îl găsește tot așa de greșit ca și spiritualismul. Sufletul nu este distinct de creier și el nu este o entitate ce se poate studia deosebit. El este intim legat de corp, cărui îi urmează în toate vicisitudinile. Cu osebire, el este legat de funcțiunile sistemului nervos. Toate ființele care au un sistem nervos au și suflet. În afară de cercetările asupra sufletului, broșura cuprinde și cercetări asupra ideei de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu nu are un echivalent în afară de noi. Ea este o credință nu o cunoștință. La întrebarea, dacă inteligența a creat lumea, sau dacă lumea a creat inteligența (problema Kantianismului), autorul răspunde, cum este de așteptat, că inteligența este un produs al lumii, și între funcțiunile sufletului, ea este cel din urmă produs. Metafizica nu are drept la existență. Broșura are un stil sobru științific și se citește cu plăcere.

M.

LEON SCHESTOW : *L'Idée du bien chez Tolstoi et Nietzsche* (Edition du Siècle Paris, 1926).

O carte cam „touffue” și cu numeroase digresiuni, pentru a ni se face probabil analiza piesei „Macbeth” în comparație cu romanul „Crimă și Pedepsă” sau pentru a se vorbi de Dante și de Heine, cu tendința firește de a găsi oarecare apropiere între gândirea celui mai latin dintre poeții germani și gândirea lui Nietzsche. Digresiunile acestea ne dovedesc puterea de analiză și de expresiune a filosofului și esteticianului Schestow. Cititorul însă găsește cu greutate firul conducător al întregii lucrări, care trebuie să fie mai mult filosofică decât literară.

Analiza pe care Schestow o face primelor romane ale lui Tolstoi, începând cu „Război și Pace” și „Anna Karenine”, până la ultimele lui predicățiuni cuprinse în cărțile : „Ce este arta” și „Reflecțiuni cu prilejul unui recensământ”, — nu tinde la altceva decât la încercarea de a preciza „ideia de a servi binele”, — idee care este la baza întregii opere a marelui scriitor rus.

Tolstoi, în ultimele lui lucrări amintite, se ridică împotriva filantropismului care este departe de a servi binele. În cuvinte destul de aspre se pronunță deasemeni împotriva oricărei literaturi care este artă pentru artă ca și împotriva științei, care nu caută binele. Tot așa, în aceleași lucrări, Tolstoi predica împotriva acelor cari cred că pot face bine poporului rus, atunci când îl îndemna să muncească la coarneză plugului fără însă ca ei înșiși să dea pildă, prin munca lor proprie, că fericirea ar putea fi găsită în viața productivă. Tolstoi cere de aceea renunțarea la bunurile noastre materiale și la viața noastră socială, luxoasă. Numai în felul acesta putem servi binele, care este esența însăși a tuturor lucrurilor. Summum bonum este însuși Dumnezeu. Binele — este Dumnezeu



Ce legătură poate fi între ideea de bine a lui Tolstoi, care l-a găsit pe Dumnezeu și între ideea de bine a lui Nietzsche, care după cum se crede, l-a ucis pe Dumnezeu?

Nietzsche a ajuns la convingerea că binele nu domnește pe pământ, că clemenței îi este preferată justiția, că în orice caz nu clemența este fapta ce ar putea aduce fericea oamenilor, și ca oamenii pentru a ajunge să cunoască binele, trebuie să treacă prin mustrarea interioară a propriei lor conștiințe („innere Besudlung”).

Prin aceasta, el se apropie în atitudine de Tolstoi. Numai că binele pe care Tolstoi l-a găsit în cele din urmă, și l-a echivalat cu însuși Dumnezeu, — nu este binele lui Nietzsche. Pentru Nietzsche, binele trebuie căutat, așa cum a făcut Zaratuștra, dincolo de ceea ce este bine și rău pentru mintea comună.

Trebuie să căutăm după Nietzsche ceea ce este deasupra compasiunii noastre, ceea ce este deasupra binelui. Trebuie să-l căutăm pe Dumnezeu.

În felul acesta Nietzsche, deși a fost un antechrist, nu l-a ucis pe Dumnezeu, l-a căutat numai. Viața retrasă (și bolnăvicioasă) pe care filosoful german a dus-o, era o căutare neîncetată a existenței divine și este dovada cea mai tragică a pesimismului nietzschean, opus optimismului cugetării lui Tolstoi.

LEON SCHESTOW : *La nuit de Gethsemani. Essai sur la philosophie de Pascal* (Les cahiers verts, Grasset, Paris).

„La nuit de Gethsémani” este un studiu poate mai puțin asupra vieții și filosofiei lui Pascal, (scris cu prilejul împlinirii a 300 ani dela nașterea marelui jansenist), — ci mai mult o expunere a câtorva idei generale, ce constituie țesutul pe care filosoful rus Schestow își grefează atitudinea sa față de viață și marile ei probleme.

Această atitudine este drept, se confundă cu exclamarea lui Pascal, atunci când revelându-i-se adevărul, a voit să părăsească adevărurile ferme ale rațiunii : „ad tuum Domine, tribunal appello”. Schestow ca și Pascal așteaptă judecată supremă nu de la om, ci dela acela care este deasupra oamenilor.

Pentru aceasta, trebuie să părăsim rațiunea care ne dă siguranța, certitudinea, fermitatea, gândirile clare și distincte, solide și definite. Deasemenea trebuie să părăsim credința noastră în principiile identității și rațiunii suficiente care îl fac pe om să caute liniștea și odihna, în locul agoniei și luptei. Filosofia care proclama inviolabilitatea rațiunii trebuie părăsită și ea. Filosofia științifică este adormitoare spiritului nostru și filosoful care o susține, nu face altceva decât să îndemne omenirea de a privi spre pământ, ca și cum legea fundamentală a tuturor lucrurilor ar fi numai legea gravitației și totul ar tinde numai către un centru. În ordinea morală, această tendință s'ar preciza prin ideea că totul ar tinde la satisfacerea egoismului eului nostru, chiar dacă eul acesta este de disprețuit, cum ar afirma unii filosofi, sau când n'ar căuta altă recompensă decât în propria lui virtute (stoicii).

Strigătul lui Pascal este să nu căutăm siguranța și fermitatea, să renunțăm de a supune libertatea noastră individuală normelor rațiunii și să căutăm adevărul dincolo de liniștea ce ne-o poate da rațiunea. Numai durerea este liberatoarea spiritului nostru și ne arată calea pentru a găsi pe Dumnezeu. „Je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant”. Acest lucru l-a aflat Pascal, ne spune Schestow, atunci când filosoful

francez a făcut apel la judecata supremă a tribunalului lui Dumnezeu. Nimeni nu trebuie să doarmă. Pascal ar voi să reia cuvintele lui Macbeth : „să ucidem somnul”. Increderea pe care ne-o poate da știința este adormitoare pentru noi și supunerea noastră oarbă la legile pe cari le găsește rațiunea, sistematizându-le în opere științifice, nu contribuie la altceva decât să mărească mediocritatea noastră. Rațiunea într'adevăr ne spune că mediocritatea este calea cea bună. Pentru Pascal ca și pentru Schestow, omul trebuie însă să caute a ieși din această mediocritate, care echivalează cu ieșirea din umanitatea noastră însăși. Renunțând la rațiune, trebuie să ne confundăm în prăpastie, trebuie să ne desumanizăm și să fugim de locurile luminate de rațiune. Trebuie să iubim întunecimile și să renunțăm la ideea că Dumnezeu a voit să ne spună numai adevărul. Dimpotrivă Dumnezeu a voit să ne mintă atunci când ne-a făcut să gustăm din fructul cunoașterii binelui și răului. Trebuie să căutăm redeșteptarea noastră. Această redeșteptare este revelarea lui Dumnezeu și a ideii că moartea nu este sfârșitul tuturor lucrurilor, fiindcă lucrurile departe de a avea început și sfârșit, cum ne învață rațiunea, nu au nici început, nici sfârșit. Maxima că inima își are rațiunile ei pe care rațiunea nu le cunoaște, o găsim pretutindeni și ne poate face să descoperim lucrurile cele mai neașteptate și mai miraculoase.

Este adevărat că această atitudine nu o pot avea toți oamenii, ci numai câțiva aleși sau martiri. Dar aceștia pot ucidе somnul. Dacă ei ar dormi la rândul lor, așa cum a dormit marele apostol Petru în noaptea memorabilă de la Gethsémani, sacrificiul făcut de Christ pentru a arăta oamenilor pe Dumnezeu, va fi fost zadarnic și în locul vieții, moartea ar continua să triumfe mai departe pe pământ. Să nu uităm că Christ este în luptă cu sine însuși până la sfârșitul lumii și că nu trebuie să dormim în tot acest răstimp. „Christ sera en agonie jusqu'à la fin du monde ; il ne faut pas dormir pendant ce temps — là”.

Pentru cititorul contemporan, nimic nu poate fi mai turburător și mai răsturnător de idei și atitudini, decât paginile inspirate ce formează acest studiu al lui Schestow asupra filosofiei lui Pascal.

I. B.

HANS WENKE, *Hegels Theorie des objectiven Geistes*, 1927 Max Niemeyer Verlag Halle Salle.

Sunt aproape două decenii de când se înregistra în Germania o „restaurare a hegelianismului” și se arăta foloasele ce ar decurge din aceasta pentru problematica filosofiei. Celui cărui i se cuvine în primul rând meritul de-a fi trezit interesul pentru filosofia lui Hegel este desigur Kuno Fischer, care în marea lui lucrare asupra lui Hegel expunea clar sistemul de gândire al acestuia, făcându-l astfel accesibil chiar și cititorilor deprinși cu lucrurile filosofice dificile. Căci Hegel a rămas încă unul din filosofii ale căror scrieri sunt greoiu scrise și greu de înțeles. Iar în al doilea rând meritul acestei restaurări revine lui Georg Lasson, stăruitorului și înțelegătorului editor al operelor lui, pe care le-a prevăzut cu lungi, limpezi și lămuritoare introduceri. De atunci interesul pentru Hegel a fost mereu în creștere. Azi se poate spune că Hegel n'a „devenit încă istoric”. E deajuns să relevăm numai faptul că tocmai la școlile filosofice germane

neokantiene se regăsesc elemente fundamentale din filosofia lui Hegel, cum e în școala filosofică germană de sud-vest cu W. Windelband, și în școala dela Marburg cu P. Natorp. Astfel că marele proces istoric petrecut în Germania acum un veac și mai bine, care începe cu Kant, se continuă cu Fichte și Schelling și se sfârșește cu Hegel, se repetă : Kant pare să ducă și azi irevocabil la Hegel. Sunt deci motive obiective, înlănțuiri ce stau în natura însăși a lucrurilor, care justifică acest proces. De aceea interesul pentru Hegel nu-i numai istoric. Și-i explicabil de ce opera lui K. Fischer, care raportează viața și gândirea lui Hegel fără să pătrundă suficient în înlănțuirea sistematică a ideilor, nu mai poate mulțumi. Interesul istoric a trebuit să cedeze tot mai mult interesului sistematic. Alături de opera lui K. Fischer avem azi pe aceea a lui R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, stăpânită de la un capăt la altul de grija de-a descoperi în sistemele filosofice ideile logice constituente și de-a le expune în condiționarea lor sistematică.

Dar o și mai adâncă aprofundare părû necesară. Anumite noțiuni din opera lui Hegel cereau o cercetare mai amănunțită și astfel apărû după războiu o serie de lucrări închinatelor. Din acestea face parte și lucrarea lui H. Wenke, „Hegels Theorie des objektiven Geistes” se mișcă pe acelaș plan ca și marea și meritoasă lucrare a lui Kroner, adică are ca obiect structura și dezvoltarea logică a noțiunii de spirit obiectiv. Împreună cu N. Hartmann, E. Cassirer și R. Kroner, Wenke susține că problema spiritului obiectiv, ca multe alte probleme din sistemul lui Hegel, nu poate fi rezolvită decât plecând dela Logica lui Hegel. Spre deosebire de Kant, spune Wenke, care pleacă dela particular, Hegel pleacă dela general. De aceea Wenke începe cu cercetarea diferitelor sensuri pe care le are la Hegel noțiunea de general și particular în logica reflexivă (Verstandes—oder Reflexionslogik) și a sensului pe care-l are ea în logica rațiunii (Vernunftlogik). În cea dintâi e vorba de un general abstract, formal, lipsit de legătura obiectivă cu particularul, în cea de-a doua e vorba din contra de un general concret, activ, creator, immanent particularului. De aceea, aici nu se pune întrebarea, ce este întâi : particularul sau generalul, căci ambele formează o unitate indestructibilă : particularul este real în general și generalul cuprinde real particularul. Cum acest general concret însă este o unitate de contradicții, el duce neapărat la metoda dialectică, la acel mers triadic, care explică întreaga varietate reală. Deasemeni fiindcă generalul e concret, adică real, el duce la explicarea noțiunii de realitate. Astfel trebuie să înțelegem rolul pe care-l joacă noțiunile de general și particular, dialectică și realitate, noțiuni ce stau într'o indestructibilă legătură logică, în gândirea lui Hegel, ca să ne putem da seamă cât sunt ele de indispensabile la definirea și explicarea noțiunii de spirit obiectiv. Dela general prin dialectică se ajunge la realitate. E vorba deci la Hegel de trei logici, care corespund celor trei noțiuni fundamentale (general și particular, dialectică, realitate) din sistemul lui : de o logică a totalității, de una a dezvoltării și de alta a concretului.

În a doua parte a lucrării sale H. Wenke expune cum Hegel pornind dela „ideea logică” dobândește noțiunea de spirit și cum această noțiune însăși are în sistemul lui Hegel un caracter teleologic. Spiritul este totodată subiect și scop al dezvoltării. El expune succint diferitele noțiuni de spirit la Hegel, pentru ca astfel să poată scoate mai bine în relief pe aceea de spirit obiectiv. El expune apoi pe larg ce înseamnă această noțiune și ce funcție îndeplinește ea în sistemul lui Hegel. Spiritul obiectiv la Hegel este după Wenke „die in der Freiheit des Willens erscheinende und durch diesen freien Willen in einem tätigen Entwicklungs- und Entfaltungsprozess zur Wirklichkeit gestaltete

Idee. Der Prozess des freien Willens aber ist die Darstellung der sich selbst bestimmenden und in ihre *Besonderheiten* sich entfaltenden *Allgemeinheit*".

Lucrarea lui H. Wenke, clară și sistematică, e una dintre cele mai bune lucrări asupra lui Hegel. Ea dovedește că el e un bun cunoscător al filosofiei hegeliene.

ARTHUR STEIN: *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen.

Deși un gânditor care a exercitat în domeniul științelor spirituale și în deosebi în acela al științelor istorice o mare influență, Dilthey nu și-a găsit totuși până acum un istoric filosof, care să dea o expunere a concepției lui filosofice. Se înțelege că sarcina nu-i ușoară. Ideile filosofice ale lui Dilthey sunt răspândite în toată opera lui, istorică și sistematică, și ele se prezintă într'o continuă devenire. Căci Dilthey se poate compara cu un artist care, veșnic nemulțumit cu el însuși, mereu reea aceeași temă ca s'o clarifice cât mai bine. La aceasta se adaugă poate și faptul că operele lui lipsiau până mai acum câțiva ani din librărie sau cellalt că ultimele lui lucrări sistematice fiind editate de „Academia prusiană” erau inaccesibile publicului cititor.

Se știe că noțiunea de înțelegere (*Verstehen*) ca mijloc de cunoaștere a ceea ce crează viața și spiritul a fost în filosofia germană pentru prima oară descoperită și introdusă de W. Dilthey și că dela el începe această noțiune ocupă în domeniul filosofiei culturii și al istoriei o poziție centrală. Lucrarea lui A. Stein se ocupă cu înțelegerea la Dilthey, dar el nu se mărginește numai la cercetarea acestei noțiuni, ci dă o expunere sistematică a întregii lui gândiri. De aceea meritul privatului docent din Berna e cu atât mai mare.

Mai întâi el expune bazele epistemologice ale gândirii lui Dilthey, apoi concepția lui despre cea de-a doua jumătate a marelui *globus intellectualis*, științele spiritului, insistând îndeosebi asupra noțiunii de înțelegere, și în sfârșit în „epilog” el scoate în evidență neclaritățile și erorile cuprinse în operele lui Dilthey. E necesar, credem, să spunem, că A. Stein e un elev al lui H. Rickert și că deci critica pe care el o face lui W. Dilthey e o critică bazată pe concepția celui dintâi. După Stein, Dilthey n'a ajuns la lămurirea că semnificativul, sensul, înțelesul faptelor istorice și culturale în genere, plâsmuirile care constituie obiectul înțelegerii adică, fac parte din domeniul valorilor ireale, inexistente, însă valabile; că, altminteri spus, înțelegerea nu poate avea niciodată ca obiect de cunoaștere ceva numai real. Stein relevă cu drept cuvânt faptul că de câte ori Dilthey se silește să definească ce înseamnă sens, semnificație, înțeles, el recurge totdeauna la actul „trăirii” și de câte ori vrea să determine actul trăirii el recurge totdeauna la sens, semnificare, înțeles. Lăsând la o parte însă acest lucru, A. Stein crede că Dilthey merge prea departe atunci când el susține că viața sufletească streină poate fi trăită, căci trăite, adică imediat cunoscute, nu pot fi decât stările sufletești proprii, pe când stările sufletești streine pot fi numai înțelese. Actul înțelegerii iarăși nu trebuie înțeles, cum face adesea Dilthey, ca o funcție psihologică, ci ca un mijloc logic de cunoaștere a plâsmuirilor ireale pe care le găsim unite pretutindeni cu obiecte reale, în istorie, religie, artă, drept, economie politică, sociologie, morală, etc.

Actul înțelegerii are la Dilthey, spune A. Stein, trei obiecte deosebite: întâi, el prinde teoretic manifestările spirituale obiective sau cu alte cuvinte bunurile culturale ce-și au structura lor independentă guvernată de legi imanente; în al doilea rând, el are ca obiect stările sufletești ale persoanei a cărei funcție de cunoaștere el este; și, în al treilea rând și cel din urmă, el îndeplinește funcția de-a înlesni în expunerile teoretice retrăirea a ceea ce constituie adevăratele „adâncimi trăibile” ale personalității.

A. Stein crede că adevărata precizare a noțiunii de înțelegere a dat-o H. Rickert și că rezolvarea problemelor din domeniul științelor spiritului e cu puțință numai cu ajutorul unei teorii a valorilor.

Lucrarea lui A. Stein e cel mai bun studiu pe care-l avem asupra lui Dilthey. Singurul ei neajuns e că n'a stăruit, în expunere, asupra influenței pe care-a avut-o pozitivismul englez asupra dezvoltării lui filosofice.

N. Bagdasar

MINERVA. *Revistă de sinteză culturală*, Iași 1927, No. 1 și 2.

Cu începerea anului 1927 Iașii au, după *Viața Românească*, o a doua revistă care onorează cultura noastră. *Minerva* își datorește apariția în primul rând d-lui profesor I. Petrovici. Acesta, în calitate de ministru al instrucțiunii publice, a rețut tradiția care să urmează de zeci de ani cu fondurile de propagandă culturală. În loc de a arunca toate sumele în butoiul fără fund al publicațiilor populare, dânsul a rezervat ceva și pentru munca inventivă culturală. Din această rezervă a prins rădăcini revista de sinteză culturală, *Minerva*, de la Iași. Aci mediul era și prielnic prin activitatea pe care o desfășură la Universitate câțiva profesori de talent. Primul No. cuprinde, pe lângă recenzii bogate, studii de d-nii P. Andrei, D. D. Roșca, D. I. Suchianu, T. Vianu, Traian R. Ionașcu, Dan A. Badarau, Octav Botez, Cicerone Iordăchescu, I. Petrovici și M. Ralea. La aceștia se adaugă în al doilea No. d-nii: V. Harea, S. I. Bârsănescu, St. Zeletin, Andrei Oțetea. Un număr destul de respectabil pentru a garanta apariția revistei în condiții din ce în ce mai bune. Dacă la ministerul de instrucție ar fi ceva mai multă înțelegere pentru politica culturii românești, n'am avea atunci nici o temere asupra viitorului revistei ieșene. Incepută sub așa frumoase auspicii, am putea saluta în ea un semn mai mult al trezirii originalității noastre culturale.

M.

## Note și Informații

RĂȘBOIUL NEATĂRNĂREI (1877—78) VĂZUT PRIN PRIZMA PARTIDULUI LIBERAL. Împlinirea unei jumătăți de secol de la războiul neatărnării din 1877 a dat ocazie să se țină asupra acestuia un ciclu de conferințe la Ateneul din București, sub patronajul Universității libere. Conferințele sunt adunate într'un volum elegant tipărit la „Cartea Românească S. A. București 1927” de Universitatea liberă, sub titlu: *Războiul Neatărării, conferințe ținute la Ateneul Român*. Acest volum stă într'un raport strâns cu cultura românească de astăzi, prin aceea că el resfrânge părerea pe care oamenii politici și-o fac despre istorie. Avem înaintea noastră o ilustrație tipică a aservirii istoriei la interesele politice. Conferențiarii fiind recrutați mai toți din rândurile partidului liberal (neîndoios și suggestia ținerei acestor conferințe a venit tot din rândurile partidului liberal) discursurile asupra războiului neatărnării a dus de fapt la o apologie a partidului liberal și în special a șefului său I. C. Brătianu. Pentru cunoașterea atmosferei morale, în care este ursită să se desvolte noua conștiință a României Mari, este bine să nu se piardă din vedere acest volum. Prin semnalarea lui, ne facem o datorie de cronicari obiectivi ai vremii. D-l Alexandru Lapedatu a vorbit de antecedentele istorice ale independenței române, având grija să stabilească de la început că „îndrăsneala în revendicarea și „susținerea drepturilor și aspirațiilor naționale, buna chibzuință în acțiunile pentru „realizarea lor” a fost formula lui I. C. Brătianu. Al doilea conferențiar, d. Vintilă Brătianu, vorbește de stare internă în care se desfășură războiul. „Doi singuri din oamenii politici de la început au pornit cu încredere, — și cu îndrăsneală, — C. A. Rosetti și I. C. Brătianu”. Adică șefii partidului liberal. După d. Vintilă Brătianu urmează o întreită conferință a d-lui I. C. Brătianu — despre România și chestiunea Orientului. Este vorbirea cea mai interesantă, dar nu și cea mai obiectivă. Iată câteva din afirmațiile sale. „Expansiunea Rusiei este oprită astăzi în Europa pentru totdeauna. Afirm aceasta cu certitudinea pe care o dă oricui cunoștința trecutului și a situații locale” (pag. 51). „Dacă n'ar fi fost intervențiunea neadormită a Germaniei și priceputa politică a Prințului de Bismarck, probabilitățile ar fi fost ca războiul la 1877, în loc să fie în Balcani, să izbucniască în Carpați între Rusia și Austria” (pag. 55). Kogălniceanu recunoștea că I. C. Brătianu nu se putea înlocui, „el era pentru toți însuși drapelul și simbolul patriotismului” (pag. 79). Conferențiarul crede că temelul moral al redobândirii Basarabiei în 1917 a fost protestul României la tratatul de la Berlin, care a încheiat războiul din 1877—1878, și că acest protest a fost o taină genială... datorită lui I. C. Brătianu. Titu Maiorescu, încă în 1910, n'a ajuns să înțeleagă această taină (pag. 110). Generalul R. Rosetti vorbește despre armata română în războiul din 1877—78. Conferința este

documentată și cumpătată. Aceasta nu se poate zice despre conferința care urmează, a d-lui I. G. Duca : Consecințele războiului și dezvoltarea internă în urma lui. Conferința aceasta este o înșirare de tirade oratorice, în felul celei ce urmează : „Nu înțeleg „să contest meritele nici unuia dintre marii noștri oameni politici din acea epocă. „În toate partidele au fost bărbați de mare valoare... Nu voi contesta întru nimic nici „meritele lui Mihail Kokălniceanu... Nu voi contesta nici rolul covârșitor a lui C. A. „Rosetti... Nu voi contesta nici rolul unor organizatori, cum a fost Mavrogheni... Nu „voi contesta nimic din toate acestea, dar cred că o datorie de elementară dreptate ne impune, să constatăm și să recunoaștem că adevăratul geniu creator al acestei epoci „a fost Ion Brătianu” (*Aplauze prelungite*) (pag. 139—140). Apoi conferențiarul urmează cu zeificarea lui I. C. Brătianu și a programului său de guvern, care negreșit este programul partidului liberal. Conferința este în întregime o exemplificare de cum nu trebuie să fie făcută istoria. Al șaselea conferențiar, d. Nistor, tratează consecințele războiului asupra Românilor din Bucovina și Basarabia, iar al șaptelea d. Sextil Pușcariu aceleași consecințe în Ardeal. Ciclul este încheiat de d. C. Banu, care vorbește despre influența războiului asupra stării culturale de după război. Conținutul conferinții lasă impresia că singura influență a războiului a fost un spor de încredere în țaranul român și în conștiința națională. Nici o manifestare culturală nu-și are isvorul direct în entuziasmul pentru generația care a făcut războiul, și în special pentru factorul ei principal I. C. Brătianu. Conferențiarul deplânge această constatare. Ea a fost poate și cauza ținerii acestui ciclu de conferințe. Asupra războiului din 1877 se va face cândva și istorie adevărată, atunci când istoria va fi cu desăvârșire liberată de sub interesele politice de partid.

C. R.-M.

### COMEMORAREA LUI SPINOZA

„*Revista de filosofie*” a rezervat volumul XII (din 1927) pentru comemorarea anului 250 de la moartea filosofului Spinoza. Acest volum va cuprinde studii asupra lui Spinoza, precum și o dare de seamă completă despre serbările, publicațiile și conferințele care au avut loc, cu ocazia acestei comemorări, în țările culte ale Europei.

Volumul va apărea în cursul anului 1928.

PROGRAMA PRELEGERILOR INSTITUTULUI SOCIAL ROMÂN

Ciclul e alcătuit din următoarele grupe: I. *Cultura și politica ei* (Conferința 1); II. *Cultura elementară, principii de reformă școlară* (2, 3, 4, 5, 6, 7); III. *Cultura practică* (8, 9, 10, 11); IV. *Cultura socială și politică* (12, 13, 14, 15, 16); V. *Cultura și creația științifică* (17, 18); VI. *Educația și creația artistică* (19); VII. *Cultura populară* (20); VIII. *Noua organizare a învățământului și a culturii* (21); IX. *Instrumente de cultură* (22, 23, 24, 25, 26, 27); X. *Statul, școala și cultura minoritară* (28); XI. *Statul cultural* (29).

1. N. Iorga : Cultura și politica ei . . . . .	20	Noemvrie
2. G. G. Antonescu : Mișcarea pedagogică și școala românească . . . . .	27	Noemvrie
3. M. Ralea : Educația socială în școală . . . . .	4	Decemvrie
4. F. Ștefănescu-Goangă : Selecția talentelor și îndrumarea profesională . . . . .	11	Decemvrie
5. I. Rădulescu-Pogoneanu : Părinții, opinia publică și școala . . . . .	18	Decemvrie
6. S. Mehedinți : Evoluția școlii rămânești până în prezent . . . . .	8	ianuarie
7. C. Kiriteșcu : Criza învățământului secundar și reforma liceului . . . . .	15	ianuarie
8. C. Rădulescu-Motru : Mentalitatea profesională . . . . .	22	ianuarie
9. G. Ionescu-Sisești : Cultura agrară și progresul economic . . . . .	29	ianuarie
10. V. Vâlcovici : Industria țării și învățământul tehnic și comercial . . . . .	5	februarie
11. Paul Negulescu : Pregătirea funcționarilor în Statul modern . . . . .	12	februarie
12. P. Andrei : Cultura socială și politică în școală . . . . .	19	februarie
13. V. Madgearu : Rolul științelor sociale în societatea democratică . . . . .	26	februarie
14. I. P. S. S. Mitropolit Nicolae : Biserica și cultura românească . . . . .	1	Martie
15. M. Djvava : Cultura politică și practica omului de Stat . . . . .	4	Martie
16. G-ral V. Rudeanu : Armata ca factor de cultură . . . . .	8	Martie
17. I. Petrovici : Rolul cultural al Universității . . . . .	11	Martie
18. E. Racoviță : Institute de creație științifică . . . . .	18	Martie
19. I. Pillat : Educația și creația artistică . . . . .	25	Martie
20. I. Simionescu : Cultura populară . . . . .	1	Aprilie
21. Dr. C. Angelescu : Noua organizare a învățământului și a culturii . . . . .	5	Aprilie
22. E. Bucuța : Politica bibliotecii și a cărții . . . . .	8	Aprilie
23. Eug. Filotti : Presa și problemele ei culturale . . . . .	22	Aprilie
24. I. Marin Sadoveanu : Teatrul ca instituție culturală . . . . .	29	Aprilie
25. G. Georgescu-Breazu : Muzică și Cultură . . . . .	6	Maiu
26. T. Vianu : Cinematograf și Radiofuziune în Politica Culturii . . . . .	13	Maiu
27. Al. Tzigara-Samurcaș : Muzeul, mijloc de educație națională . . . . .	20	Maiu
28. Fr. Mueller : Statul, Școala și cultura minoritară . . . . .	27	Maiu
29. D. Gusti : Statul Cultural . . . . .	3	Iunie

*Inceputul prelegerilor la ora 11 dimineața*

afară de prelegerile de Joi 1, 8 Martie și 5 Aprilie 1928, care vor avea loc la orele 9 seara.



## CĂRȚI PRIMITE LA REDACTIE

- Albert Spaiier, *La pensée et la quantité*, Essai sur la signification et la réalité des grandeurs. Paris. Felix Alcan.
- Albert Spaiier, *La pensée concrète*, Essai sur le symbolisme intellectuel (couronné par l'Institut Paris. Felix Alcan.
- Dr. N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*. Berlin, Emil Ebering 1927.
- Gr. Tabăcaru, *Problema școlii active*, Ed. II, 1927 Bacău.
- Gr. Tabăcaru, *Pedagogia*. Bacău, 1928.
- Dr. Mihail Zolog, *Cercetări asupra capacității fizice și intelectuale a elevilor de școală*, 1927, Cluj.
- I. Nisipeanu și T. Geantă, *Școala Activă* vol. II, *Viața în studiul Matematicilor*. Cultura Românească, București, 1927.
- M. D. Ralea, *Interpretări* (Ediția Casa Școalelor 1927).
- K. Fr. Nowak, *Versailles*, Verlag der Kulturpolitik, Berlin.
- Enrico Altavilla, *Psicologia judiziara* (con prefazione di Enrico Ferri) Unione tipografico. Editrice Torinese, 1927.
- Cesare Vivante *Instituțiuni de Drept comercial*, trad. de Wladimir I. Petrovici (Editura Casei Școalelor 1927).
- D. I. Suchianu, *Despre Avoșie* (Editura Casei Școalelor București 1927).
- Mihail Iorgulescu, *Marginalia*, studii critice, Editura Ancora, București.
- O. Tafrahi, *La cité pontique de Dionysopolis*. Paris Genthner, 1927.

Ultimele volume apărute din Biblioteca pedagogică a Casei Școalelor :

- No. 39. G. Popa-Lisseanu. — Romanica — Studii.
- „ 40. I. C. Petrescu. — Școala activă.
- „ 41. Mihai D. Ralea. — Ipoteze și precizări în știința sufletului.
- „ 42. E. Meumann — Sistemul Esteticii, trad. de I. I. Gabrea.
- „ 43. C. Rădulescu-Motru. — Personalismul Energetic.
- „ 44. C. Narly. — Educație și ideal.
- „ 45. M. Ralea. — Contribuții la Știința Societății.
- „ 46. P. Andreiu. — Probleme de Sociologie.
- „ 47. G. G. Antonescu. — Doctrinile fundamentale ale Pedeg. Mod.
- „ 48. Iosif I. Gabrea. — Școala creatoare.