

cah noua 28x/12

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

S U M M A R U L : S T U D I I

- Idei noi despre sentimentul estetic *Tudor Vianu*
 Note despre ontologismul geometric *Thomas Greenwood*
 Cosmologia elenă *Mircea Florian*
 Problema afectivității în psihologia conduitei *Const. Georgiade*
 Considerații asupra îndreptării educașunii *I. F. Buricescu*
 Contribuții la teoria categoriilor *N. Segărceanu*

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

- Congresul internațional de educație în România *Vasile Băncilă*
 Din psihologia cursului secundar *C. Rădulescu-Motru*

R E C E N Z I I

- Eugeniu Sperantia* : Tradiția și rolul ei social (M. Nestor). — *Dumitru Theodosiu* : Aptitudinile și selecția elevilor, din punct de vedere școlar și profesional (Vasile Băncilă). — *Petre Sergescu* : Gândirea matematică (I. Brucăr). — *I. Nisipeanu* : Voluntarismul în lumina științei actuale (I. Brucăr). — *G. Vlădescu-Răcoasa* : La sociologie en Roumanie (N. B.)
Félicien Challaye : Bergson (George Bontilă). — *André Cresson* : Les courants de la pensée philosophique française (G. Vlădescu-Răcoasa).
Hans Driesch : Der Mensch und die Welt (I. Brucăr).

NOTE ȘI INFORMAȚII

- De la Societatea Română de Filosofie.
 † Nicolae C. Segărceanu (Eft. M.).

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

REVISTA DE FILOSOFIE

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

IDEI NOUI DESPRE SENTIMENTUL ESTETIC.

Teoria simpatiei estetice străbate astăzi o criză hotărâtoare pentru întreaga orientare a disciplinei, a cărei evoluție a dominat-o în ultima jumătate de secol. Marele ei rol istoric pare a fi în adevăr împlinit. Vechia distincție dintre forma și conținutul artei, care la mijlocul veacului trecut alimentă încă polemica dintre formalisti și idealisti, a devenit imposibilă în momentul în care nouile vederi care își făceau loc, au dovedit că simpatia estetică cu vreuna din formele naturii și artei, împrumută acestora un conținut și anume propriul conținut sufletesc al subiectului simpatetic. Dovedind astfel solidaritatea și intima întrepătrundere a formei și conținutului, noua teorie faceă imposibilă distincția lor și anulă în acest chip obiectul unei îndeungii și sterile discuții. Smulgând pe de altă parte problema estetică din sfera unei filosofii speculative și constituind-o ca un capitol al psihologiei, teoria simpatiei o incredință metodelor mai sigure ale acesteia din urmă și introducea în desbaterea ei un grad mai mare de precizie științifică.

Pornită însă pe acest drum, estetica trebuia să ajungă a-și pune niște întrebări, al căror răspuns țintește mai departe decât acolo unde teoria simpatiei se oprește. O îndoială generală se ridică astăzi față de valoarea acestei teorii și discuțiile în jurul ei concentrează interesul cel mai viu al esteticei contemporane. Căci, în adevăr, este simpatia estetică atitudinea cea mai potrivită în fața artei și a frumosului? Dar este simpatia estetică cel puțin bine observată? Este ea în adevăr acea contopire despre care ni se vorbește? Nu există oare și un alt gen de simpatie, care este poate tocmai acela pe care frumosul naturii și al artei îl trezește? Nu cumva în sfârșit estetica poate să depășească limitele aceluși capitol special al psihologiei, în care teoria simpatiei o închide, pentru a deveni o știință autonomă? Toate aceste întrebări, estetica mai nouă și le pune pentru a conchide, fie la nulitatea teoriei simpatiei, fie la parțialitatea ei.

Fenomenul expresivității estetice, un gânditor ca Fr. Th. Vischer îl declara deadreptul inexplicabil, dacă nu admitem adevărul unei metafizice panteiste. Numai în ipoteza identității substanțiale a omului cu restul naturii, expresivitatea lucrurilor moarte devenia, pentru Vischer și pentru unii dintre romanticii anteriori, capabilă să fie înțeleasă¹⁾. Progresul în sens științific pe care teoria simpatetică îl aducea într'acestea a stat tocmai în faptul de a ne fi dispensat de ipoteza panteistă, pentru a arăta că expresivitatea obiectelor estetice este un rezultat imitativ. Imitând interior mișcărilor efective ale realității sau numai posibilitățile de mișcare închise în formele ei statice, teoria simpatiei a arătat cum conștiința construște un întreg conținut expresiv, pe care apoi îl proiectează în sânul obiectului rece și străin. O dificultate de neînălțurat apare însă în acest punct. Căci este limpede că nu putem vorbi de o imitație, decât dacă realitatea ne prezintă un model pe care să-l putem imita. Nu suntem obligați atunci să admitem că lumea obiectelor eterogene posedă o expresivitate neatârnată de noi? Și dacă este așa, nu trebuie să admitem mai departe că atitudinea simpatetică, amestecând propriul cu eterogenul, nu face decât să diminueze autonomia acestuia din urmă, să difuzeze și să coboare forța și pitorescul său? „Marea primejdie a teoriei simpatetice, scrie în acest sens R. Hamann, este că prețuiește prea puțin forma și bogăția percepției date în chip nemijlocit și că printr'o orientare asupra unor sentimente fără obiect, comprimă înțelegerea conținutului propriu zis al percepției”²⁾.

S'ar spune că în prezența unui obiect estetic, spiritul poate să aibă două intenții deosebite: una orientată către propriile sale afecte, cealaltă către însușirile obiectului ca atare. Scriitorul care a disertat odată asupra obiectului: *du plaisir de la mauvaise musique*, ne-a pus în fața faptului extrem de semnificativ că la auzirea unei melodii căreia trebuie să-i tăgăduim orice însușire artistică obiectivă, spiritul poate să se simtă invadat de o neasemănată delectare. Poesia simbolistă a speculat la rândul ei cu o insistență oarecum exagerată motivul mizerabilei flașnete care ne trimite din stradă, accente capabile să ne umple de anxietate și melancolie. Dar în această deplasare a atenției dela propriul nostru afect absorbant la obiectul estetic ca atare, a cărui mediocră valoare o resimțim în contrast cu marea importanță pe care afectul o capătă în conștiință, înțelegem în ce constă cele două intenții deosebite ale spiritului. Pentru a desemna situații analoge, printre care M. Geiger ar fi putut cita și pe aceasta,

1) Asupra panteismului lui Vischer și a romanticii, ca fundament al simpatiei estetice vd. lucrarea lui P. Stern, *Einführung und Association in der neueren Aesthetik*, 1898, pg. 1 urm., pg. 10.

2) R. Hamann, *Aesthetik*, 2 Aufl. 1919, pg. 50 urm.

a întrebuițat el de curând termenii „concentrare externă” și „concentrare internă”¹⁾. Adevărata atitudine estetică, observă Geiger, constă într-o concentrare externă, din orientarea spiritului către însușirile de structură ale obiectului estetic. Concentrarea internă, asupra propriilor afecte, ar fi mai de grabă semnul unei atitudini diletantice și fals estetice. Adevărul este că, după cum și E. Meumann a observat, evoluția interesului artistic se îndreaptă neconținut către ceea ce în artă este mai independent de subiectivitate²⁾, în așa fel încâ artiștii, cari în această evoluție ocupă etapa cea mai înaintată, nu mai arată interes decât părții tehnice a creației artistice, profesând în acelaș timp o neglijență superioară pentru aspectul de umanitate, capabil să fie valorificat subiectiv și care pentru profani rămâne încă elementul cel mai prețios al artei.

Inarmați cu această distincție s'ar părea că putem aprecia acum valoarea oricărei teorii de estetică. În ce privește teoria simpatetică ne putem întreba în adevăr dacă ea stipulează concentrarea internă sau externă; dacă ea formulează atitudinea insului evoluat esteticeste, sau a barbarului și diletantului? Simpatia estetică a fost definită odată de Th. Lipps drept „o plăcere de sine obiectivată”. Ceea ce proiectez în obiectul estetic este o stimulare internă care umple conștiința cu încântarea de a se întui plină de energie și vitalitate³⁾. Insul orientat simpatetic se găsește deci în cazul tipic al unei concentrări interne și în situația de a nesocoti tot ce alcătuiește particularitatea tehnică sau originalitatea pitorească a obiectului estetic. De aceea poate avea dreptate R. Hamann când scrie că teoria simpatetică „face posibilă nu numai o muzică pentru amuzicali și o pictură pentru cecitatea formelor și co'orilor, dar permite și gustului necultivat să se simtă plin de siguranță în fața unor opere dificile, cu singura condiție de a încerca un sentiment oarecare în legătură cu ele”. Atitudinea simpatetică ar fi așa dar cu totul neadecuată cerințelor pe care obiectul estetic ni le impune.

Dar este ea cel puțin bine observată? Psihologia mai cunoaște un caz în care obiectul extern să fie constituit printr'un act de proiecție, fără ca în această ocazie conștiința de sine să participe într'un fel oarecare. O percepție este în adevăr o sinteză de reprezentări, însoțită de actul care o localizează în spațiu. În percepția unui obiect exterior nu apare însă niciodată conștiința sau sentimentul de sine. Simpatia estetică ar fi așa dar un fenomen fără nici o analogie în întreaga viață psiholo-

1) M. Geiger, *Zugänge zur Aesthetik*, 1928, pg. 14 urm.

2) E. Meumann, *System der Aesthetik*, trad. rom. Gabrea pg. 149.

3) Th. Lipps, *Grundlegung der Aesthetik*, 2 Aufl. 1914, vol. I, pg. 96 urm. Expresia citată într'un articol din „Zukunft” 1906, ap. W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 1908, ed. 1921 pg. 4, 8.

gică ¹⁾, pentru că obiectul percepțiunii sale pare a se constitui tocmai din asimilarea unui aspect extern cu un sentiment de sine potențat. Nu cumva atunci teoria simpatiei estetice este falsă? Aceasta este cel puțin concluzia la care ne îndreptătesc cercetările pe care M. Scheler le-a consacrat acum în urmă fenomenelor despre care ne ocupăm.

Teoria ale cărei dificultăți le arătăm aici, susține în adevăr că percepția intelectuală a expresiei este un rezultat al asimilării simpatetice. Înțelegem din chipul unui semen sau dintr-o reprezentare a plasticeii, că o anumită dispoziție a trăsăturilor este expresia spaimei sau a desnădejdei, pentru că imitația simpatetică a acestor trăsături, a produs în propria mea conștiință afectul pe care îl atribui în momentul următor modelului pe care-l am în față. Un astfel de exemplu, în stare a fi folosit deopotrivă pentru cazul simpatiei ordinare și al celei estetice, presupune însă o serie de ipoteze, asupra căror acordul nu este complet. El presupune mai întâi că simpatia anticipează percepția intelectuală a expresiei. El presupune apoi că această din urmă percepție ocolește prin conștiința de sine. Iată însă niște presupuneri care, pentru unele motive, pot fi puse la îndoială. Așa observă M. Scheler că percepția intelectuală a expresiei nu numai că nu este rezultatul simpatiei, dar este antecedentul și condiția ei. „Nu prin simpatie, scrie Scheler, dobândesc cunoștința suferințelor altuia; ci această cunoștință trebuie să existe pentru mine sub o formă oarecare, pentru a o putea împărtăși” ²⁾. Dacă percepția expresiei ar fi rezultatul simpatiei, nu s'ar înțelege cum cineva poată să perceapă expresia foamei sau a durerii în trăsăturile unui copil, fără să încerce totuși nici o compătimire pentru el. O astfel de situație se poate însă produce și ea dovedește că percepția expresiei poate exista și independent de simpatie, dacă nu chiar, după cum vrea Scheler, ca o condiție a ei.

Este adevărat apoi că intuirea unei expresii ocolește prin conștiința de sine? Intuiția expresiei este pentru Scheler tot atât de „originară și primitivă” ca și intuiția proprietăților fizice ale materiei. „În fenomenul vizual al mânilor împreunate, „rugăciunea” ni se manifestă cu aceeași exactitate cu care se manifestă vizualității noastre pur fizice, corpurile ca obiecte”. Există o imanență a sentimentelor în expresia lor, care face inutilă interpretarea lor prin răsunetul simpatetic pe care îl provoacă în noi. Nici „imitația” nu poate fi o condiție a percepției unei expresii eterogene, faptele și sentimentele imitate apărând conștiinței ca ale sale. Un individ care

1) R. Hamann, op. cit. pg. 50.

2) M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 3 Aufl. 1926, pg. 4 urm.

imită sub o influență hipnotică sau din pricina înglobării sale într'o mulțime omenească, are totdeauna impresia că acționează spontan și personal. Simpatia nu implică deci, închee Scheler, confuzia eterogenului cu propriul, sub niciuna din formele presupuse. Adevărata simpatie, considerată sub latara comprehensiunii afective, implică mai de grabă menținerea distanței dintre eterogen și propriu. Intemeindu-se pe o interpretare a fenomenului percepției expresiei, care s'a dovedit falsă, teoria simpatiei estetice ar trebui să tragă consecințele sau să se modifice în sensul criticelor înfățișate mai sus. Aceste critice propuneau tocmai o atitudine estetică în care conștiința eterogeniei dintre eu și obiectul estetic să nu dispară niciodată. Ele se ridicau împotriva aceluși sentimentalism diletant, în care ațintirea asupra propriilor afecte, nimicește orice atenție și inteligență propriu zis artistice.

Teoria simpatiei poate fi însăfârșit învinovățită că menținând problema estetică în cadrul unui capitol al psihologiei, o împiedică să se desvolte până la limitele unei discipline autonome. Simpatia estetică studiază în adevăr obiectul estetic numai sub raportul răsunsetului subiectiv pe care îl trezește. Când vreau să arăt însă care e natura unui fulger, observă M. Geiger, nu spun că el constă din spaima pe care o produce, atunci când cade lângă cineva. Estetica psihologică încearcă însă să cuprindă firea esteticului, arătând care sunt efectele lui. Încă din antichitate, Aristofeles definea tragicul prin spaima și mila care provoacă purgarea sufletului de pasiuni, când mai just ar fi fost să arate (ceea ce dealtfel face într'o măsură oarecare) care este structura desfășurării dramatice în tragedie. Știința autonomă a esteticii va avea deci să descrie însușirile de structură ale obiectului estetic și varietățile lui¹⁾. Se vede însă că în acest caz estetica urmează să ia o altă formă decât cea psihologică, pe care teoria simpatiei estetice i-a imprimase.

Obiecțiile aduse împotriva esteticii simpatiei n'au rămas fără replică. I. Volkelt le răspunde și schimbul de vederi care se înjghebează între el și Scheler alcătuește o interesantă pagină a analizei moderne și care merită să fie fixată. Volkelt se împotrivesc ideii că însușirile obiectului estetic ar putea fi studiate și independent de răsunsetul lor subiectiv și că prin urmare metoda psihologică s'ar opune constituirii științei autonome a esteticii. „Esteticul, observă el, se împlinește în subiect. Numai în trăirea psihologică devine el real. Obiectul estetic este numai condiția realizării esteticului în subiect”. Ar fi deci nepotrivit să căutăm câmpul de cercetare al esteticii în altă parte decât în reacțiile

1) M. Geiger, op. cit., pg. 141 urm.

acestui din urmă. În procesul estetic subiectiv, Volkelt distinge pe deoparte reacțiunile sentimentale personale, acelea care rămân pururi legate de sentimentul de sine al eului, cum ar fi de pildă compătimirea pe care eroul unei drame ne-o inspiră și pe de altă parte sentimentele pe care le numește „obiective” pentru că sunt acelea pe care le atribuim acestor eroi, cum ar fi de pildă iubirea dintre Romeo și Julieta sau gelozia lui Othelo. Nu cumva atunci, se întreba Volkelt, estetica anti-simpatetică înțelege să se ocupe numai de acestea din urmă, uitând că ele sunt de fapt tot niște reacții sentimentale ale subiectului, atribuite obiectului artistic pe calea proiecției simpatetice? Chiar dacă actul acesta rămâne inconștient, el nu este mai puțin implicat în constituirea obiectului estetic. În expresia estetică se găsește cuprinsă impresia pe care a provocat-o. Deosebirea dintre estetica obiectivă și subiectivă devine limpede, dacă ne gândim că fiind deopotrivă psihologice, cea dintâi se ocupă numai de *conținuturi*, pe când cea de-a doua de *acte* sau *funcțiuni* sufletești. Deosebirea dintre conținuturi și acte sau funcțiuni sufletești a devenit comună decând Brentano și Stumpf au re-introdus-o în psihologie¹⁾. Obiecții împotriva acestei clasificări n'au lipsit, dar distincția care le separă primește o justificare decisivă din felul deosebit al sentimentului eului, cu care ele se însoțesc. Conținuturile de conștiință sunt în adevăr însoțite de un sentiment pasiv al eului; conștiința le suportă, ea nu se resimte pe sine drept cauza lor. Actele conștiinței sunt însă însoțite de un sentiment activ al eului; eul se simte cu ocazia lor în activitate. O percepție de pildă este un conținut sufletească; recunoașterea este însă un act. Această deosebire o adoptă acum și Volkelt, pentru a distribui între termenii ei, tema deosebită a esteticii obiective și subiective.

Un răspuns a dat Volkelt și obiecțiilor foarte serioase ale lui Scheler. Față de părerea acestuia din urmă că intuiția expresiei străine este un fapt psihologic tot atât de originar ca și intuiția unei însușiri fizice oarecare, care n'are nevoie să ocolească prin conștiința de sine, Volkelt are motive pentru a susține contrariul. În acest sens el invoacă argumentul că în intuiția expresiei, conștiința admite și posibilitatea de a se înșela, ceea ce ar dovedi că ea nu percepe direct, ci interpretează. Această interpretare s'ar face prin compararea conținuturilor sufletești atribuite expresiei cu propriile conținuturi sufletești analoge și

1) F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, 1874; C. Stumpf., *Erscheinungen und psychische Funktionen in der Psychologie*, in *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*. Deosebirea dintre „acte” și „funcțiuni” o adoptă și O. Külpe, *Vorlesungen über Psychologie*, op. post. 1920, pg. 128 urm. Aceiaș deosebire o respinge însă K. Groos, *Das Seelenleben des Kindes*, 5. Aufl. 1921 pg. 23.

prin urmare tocmai printr'o ocolire prin conștiința de sine. Părerea că expresia este obiectul unei intuiții tot atât de originare ca și intuiția însușirilor fizice, i se pare lui Volkelt că se potrivește poziției psihologice a omului naiv care crede că vede în adevăr în expresia unui semen al său, bucuria, rușinea, tristețea ș. a. m. d. Tot atât de puțin justificată consideră el și cealaltă idee a lui Scheler că intuirea sufletului propriu și a celui străin, manifestat prin expresie, este un fapt deopotrivă de direct. În acest fel de a vedea întrezărește Volkelt mai de grabă o dorință pioasă, aspirația oamenilor de a năruți zidul care în realitate îi izolează și îi închide cu tristețe în singurătatea specificității lor¹⁾.

Scheler n'a răspuns acestor observații, dar într'o ediție nouă a lucrării sale a întărit cu argumente inedite părerea că percepția expresiei este tot atât de originară și nederivată ca și intuirea propriilor conținuturi sufletești și că așa fiind tălmăcirea eterogenului prin propriu, punct esențial în doctrina simpatetică, este o ipoteză eronată și cu totul nefolositoare²⁾. Proiecția simpatetică, observă în această ordine de idei Scheler, poate cel mult explica regăsirea eului meu într'un eu exterior, dar nu și faptul că acesta din urmă este necunoscut ca un eu deosebit de al meu. Această din urmă cunoștință nu poate fi dată decât în mod direct și nemijlocit. Nu este apoi adevărat că intuiția de sine îi este conștiinței mai familiară, așa în cât ea să ne poată ajuta la interpretarea expresiei eterogene. Copiii și primitivii trăesc mai degrabă în formele prestabilite ale comunității; descoperirea universului launtric este un rezultat tardiv și care rămâne vecinic imperfect, dacă ne gândim la acea dificultate de a ne cunoaște cu adevărat, care a permis adărca vorbă a lui Nietzsche: „fiecare este pentru sine ființa cea mai depărtată”. Nu numai așa dar că ocolirea prin conștiința de sine nu se produce când e vorba de a percepe viața psihică a unui semen, dar acest drum ar fi extrem de anevoios. Conștiința alege chiar drumul invers, acela care constă din înaintarea în cunoștința proprie, prin cunoștința altora. Și este tocmai o împrejurare de cel mai mare interes pentru estetică, faptul că operele artiștilor și poezilor au între altele tocmai funcția de a ajuta la lărgirea și adâncirea propriei conștiințe, ca unele care permit acesteia să-și anexeze treptat regiuni care mai înainte îi rămăseseră necunoscute sau obscure. „Considerată sub acest unghi, scrie Scheler, istoria artei apare ca o serie de lupte întreprinse în vederea cuceririi lumii inteligibile, exterioară și interioară și cu intenția de a o face

1) I. Volkelt, *Das aesthetische Bewusstsein*, 1920, pg. 9, 13, 20, 30, apoi pg. 137 urm.

2) M. Scheler, op. cit. pg. 273 urm.

conceptibilă. într'un chip pe care nici o altă știință nu l-ar putea ajunge".

Argumentarea lui Scheler prezintă însă pe lângă unele lucruri bine observate, câteva dificultăți esențiale. Intuiția expresiei o consideră Scheler drept un pur fapt de cunoaștere și din acest punct de vedere, el are dreptate să se opună teoriei asimilării afective. Orice cunoștiință are în adevăr forma raportului subiect-obiect; ea presupune întotdeauna eterogeneitatea subiectului cunoscător față de obiectul său. Când această distanță imanentă actului cunoașterii dispăre, conștiința tinde să se nimicească și ea. Extazul mistic este exemplul tipic pentru împrejurarea în care relația de eterogenitate între eu și obiectul său fiind întrecută, pentru a obține perfectă lor identificare, conștiința dispăre în acelaș timp. Felicitatea misticului, întrucât este încă o stare de conștiință, este făcută numai din făgăduința contopirii cu Dumnezeu. Această contopire, odată însă produsă, conștiința misticului se stinge și el nu mai poate încerca nici beatitudinea făgăduinței supremei îmbrățișări, nici tristețea conștiinței vecinic și prin natura ei despărțită de obiectul iubirii sale. Analiza stării de spirit mistice ne dovedește că intuiția expresiei nu poate să se sprijine pe identificarea afectivă. Aceasta din urmă ar face-o mai de grabă imposibilă. Library Cluj

Unde mi se pare însă că Scheler se înșeală este atunci când consideră intuiția expresiei ca un pur fapt de cunoaștere. Tristețea, bucuria, desnădejdea sau reculegerea și evlavia care se exprimă în trăsăturile cuiva, sunt conținuturi sufletești pe care nu numai le cunosc, dar le și resimt. Expresia este deopotrivă obiectul unei intuiții cognitive și sentimentale. Din acest din urmă punct de vedere, intuiția expresiei trebuie să aibă și acea bază difuză de reacții fiziologice, din care se dezvoltă orice afect și care nu devine posibilă decât pe calea răsnetului afectiv. Numai resimțit ca un afect propriu, conținutul sufletesc manifestat în expresie devine cu adevărat limpede până în ultima sa adâncime. Imprejurarea a fost recunoscută de mult de o psihologie și etică populară, care cere pentru o bună cunoaștere de oameni, nu numai inteligență ascuțită, dar și capacitate de emoție, ceea ce înseamnă o alcătuire a structurii nervoase, destul de impresionabilă și mobilă pentru a prinde și reproduce în chip spontan reflexele în fața cărora se găsește. Dar, după cum pe de altă parte observă cu multă dreptate Scheler, această reproducere imitativă nu poate să meargă până la punctul completei unificări, fără primejdia de a nu mai putea vorbi propriu zis de simpatie, aceasta presupunând conștiința că semenul cu care simpatizez este totuș o altă ființă decât mine. Simpatia mi se pare așa dar că păstrează situația mijlocie între completa unificare și vecinica eterogenie. Ea presupune pe oameni deosebiți întrucât

își cunosc reciproc conținuturile sufletești și unificați, întrucât și le resimt. Întâlnirea polemică dintre Volkelt și Scheler se explică prin faptul că fiecare a considerat câte un altul din cele două momente ale simpatiei. Observațiile lor sunt așa dar juste, dar parțiale și departe de a se exclude, ele se întregesc și se implică.

Cum este însă posibilă o asemenea sinteză de termeni în aparență contradictorii, ne-o dovedește tocmai cazul artei, considerată ca o formă de expresivitate și ca obiect al unei simpatii, întregită din dublul sentiment al identității și eterogeniei. Atitudinea potrivită în fața artei se poate considera și mai departe că este simpatia, dar o simpatie care, în conformitate cu noile cercetări, implică îndoitul moment al identității și eterogeniei. Arta pare a fi, în adevăr obiectul unei unificări afective și a unei distanțări cognitive. Din această situație rezultă numeroase concluzii relative la natura, evoluția și tipologia sentimentului estetic. Așa de pildă distincția amintită mai sus între „concentrarea internă” a profanului și „concentrarea externă” a artistului, provine din faptul că atitudinea acestuia în fața obiectului estetic, este foarte intelectualizată. Considerându-și activitatea sa ca un exercițiu profesional, artistul își înțelege opera ca un obiect al cunoașterii, în care complexitatea temei nu exclude preocuparea de a o învinge prin procedee tehnice generale. El își localizează astfel obiectul acestei preocupări intelectuale în dimensiunea lumii externe, la acea distanță pe care cunoașterea o implică. Neavând astfel de preocupări, profanul își apropie obiectul estetic până la punctul ideal al completei unificări. Pe acest drum, sentimentul estetic ia uneori formele pregătitoare ale extazului mistic, cu care în decursul istoriei doctri- nelor el a fost adeseori comparat.

Atitudinea sentimentală în fața artei având să străbată drumul la capătul căruia se află perfecta unificare afectivă, se găsește angajată într'un proces în continuă desfășurare și care nu poate fi gata niciodată. În numele acestei atitudini, se va vorbi deci despre „adâncimea” artei, adică despre dimensiunea progresivei ei asimilări subiective. Dar cum această asimilare nu poate ajunge niciodată la termenul ei, pentru că în acest caz obiectul estetic ar înceta să mai existe ca atare, devine inteligibilă și pentru psihologie, afirmația adeseori făcută în trecut că opera de artă posedă o adâncime nepușabilă, universală sau infinită.

Din această îndoită atitudine posibilă se înțelege și contrastul dintre ceea ce se poate numi forma deschisă și forma închisă a artei. Căci dacă sentimentul estetic se găsește într'un proces de treptată adâncire, de neconținută asimilare subiectivă, forma artei poate fi considerată ca deschisă. Analogia folosită aici vrea să spună că în cazul acesta, arta prilejuește un aflux neconținut

de elemente personale, prin care ea devine din ce în ce mai a noastră. Dacă însă obiectul estetic rămâne despărțit de noi cu întreaga distanță care necesită cunoașterea lui și dacă el se opune astfel totalei lui asimilări afective, atunci forma lui poate fi numită închisă. Faptul că s'a cerut artei când să fie cât mai sugestivă, adică să permită asociații cât mai bogate și în felul acesta să se prindă prin cât mai multe fire în țesătura experienței personale, dacă în alte împrejurări i s'a cerut o organizare atât de riguroasă, încât nici un element să nu poată fi clintit, dar nici adăugat armoniei ei necesare, aceste două imperative nu sunt explicabile decât prin contrastul atitudinilor, dintre care una tinde către identificarea afectivă și cealaltă către menținerea distanței cognitive.

Teoria tipurilor estetice, simpatetic și contemplativ, așa cum a fost construită într'o serie de opere contimporane, izolează câte unul din cele două momente ale unei atitudini estetice integrale. După ce așa dar cercetarea modernă a sistematizat diversitățile pe care viața estetică efectivă le prezintă, progresul analizei poate dovedi acum în ce fel aceste diversități se implică. M. Geiger ¹⁾ a putut arăta astfel cu multă dreptate, cum menținut într'o depărtare de netrecut, obiectul estetic s'ar oferi unei simple și reci cunoașteri și n'ar mai putea deveni astfel prilejul unei trăiri artistice. Aceiaș soartă i-ar fi rezervată însă și dacă n'ar exista decât ca eveniment al subiectivității, căci dintr'o astfel de stare sufletească ar lipsi componenta relației cu un obiect artistic și prin urmare tocmai elementul care acordă particularitatea caracteristică a sentimentelor de care ne ocupăm. Rezultatele unei astfel de analize pot corecta și felul unilateral al atitudinilor estetice efective, ajutându-le să integreze adevărata și completa poziție în fața artei, o poziție deopotrivă de depărtată de intelectulismul artiștilor și sentimentalitatea naivă a profanilor, făcută din ceeace în artă ne verifică, apărându-ne drept cunoscut și familiar și din ceeace în ea ne umple cu mirarea fragedă a unor aspecte noi și nebănuite.

TUDOR VIANU

1) M. Geiger, op. cit., pg. 119 urm.

NOTE DESPRE ONTOLOGISMUL GEOMETRIC

de THOMAS GREENWOOD, M. A., PH. D., F. R. G. S. 1)

Desvoltarea extraordinară a geometriei pure și a metodei științifice atrage atenția filosofului, care trebuie să găsească un loc pentru ele în sistemul său, dacă el dorește să dea despre lumea cunoștinței noastre o icoană cât de complectă și adecuată posibilă.

Pentru a face aceasta, trebuie să se dea o interpretare geometriei nu numai „*in esse*”, ci și „*in fieri*”: pentru că se pare a fi o deosebire între aceste două aspecte ale geometriei. De exemplu, dacă luăm ca admis că filosofia urmărește întotdeauna descoperirile științifice actuale, după cum arată istoria, suntem obligați să admitem că tehnica sistemelor hipotetico-deductive de geometrie a fost imaginată mult timp după descoperirea diferitelor feluri de geometrii. De fapt, metoda hipotetico-deductivă pare să fi fost stabilită pentru a pune oarecare ordine în sistemele cu totul deosebite și în aparență contradictorii de geometrie. Dar aceasta nu poate fi presupus să ne dea un mijloc direct de a pătrunde esența geometriei sau de a explica conținutul infrastructural al acelei științe.

Metoda hipotetico-deductivă se mândrește, și a făcut din aceasta un sistem, de a ignora esența obiectelor cu care are de a face și se mărginește la formele relațiilor pe cari ele (obiectele) le au între ele. Totuși, chiar când e aplicată la geometrie, metoda hipotetico-deductivă nu are nici un scop fără vre un fel de obiect sau fapte cari ar putea fi întrebuițate ca termenii acelor relații. O relație presupune cel puțin doi termeni; și nu e deajuns a spune că acei termeni sunt formați în mod esențial din relații, fiindcă dificultatea răsare iar mai departe, când trebuie să dai o explicare a acestor relații prin mijlocul altor termeni. Care vine întâi, termenul sau relația? Chestiunea ar putea să pară insolubilă; totuși bunul simț înclină puternic să-i dea termenului prima șansă.

Aceasta dă unghiului sub care noi considerăm problema esenței geometriei. Și cu toate că metoda hipotetico-deductivă este cu

1) D. Th. Greenwood, autorul acestui articol, este membru al Societății Aristotelice și al Societății Matematice din Londra (N. R.).

totul îndreptăţită, de bună seamă, prin exactitatea geometriei, ea nu ar putea să opună nici o cercetare metafizică despre natura „faptelor geometrice” cari, cum sperăm să arătăm, condiţionează însăşi relaţiile cari fac metoda hipotetico-deductivă posibilă şi utilă. Se poate ca atitudinea agresivă a logicei tradiţionale faţă de noile sisteme de geometrie şi interpretarea lor să fi înstrăinat aceste două ramuri de învăţătură, una de alta. Dar după toate acestea, în aceste zile când cooperaţia e în frunte, inimiciţia la care am făcut aluzie ar trebui să fie un lucru al trecutului. În tot cazul noi am găsit că o conlucrare armonioasă a logicei cu geometria e capabilă să provoace rezultate interesante şi stimulante. De unde următoarele trei teze cu o concluzie finală.

I. Pentru a caracteriza esenţa unui fapt geometric, trebuie făcută o distincţie întâi între cele două aspecte sub cari geometria ni se prezintă: Ca un corp de relaţii nedefinite, care trebuiesc descoperite, geometria ia forma unei implicaţii obiective care se dezvoltă în mod analitic după condiţii în parte independente de spirit. Dar ca un corp de relaţii deja determinate, geometria ia o formă hipotetico-deductivă.

Nu e nici o nevoie de a proba că geometria, ca o ştiinţă construită, a luat o formă hipotetico-deductivă. Trebuie, totuşi, accentuat, că acest progres metodologic e mai de grabă recent: nu numai că el nu influenţează în nici un chip origina experimentală a geometriei, dar şi istoria arată că metoda hipotetico-deductivă nu a avut nici o influenţă reală asupra geometriei. Chiar astăzi, se poate adăoga, ea nu este întrebuiţată în mod general ca o metodă, sub expresiile ei simbolice, în cercetarea sau descoperirea curentă.

După toate acestea, logica şi geometria, oricare ar fi sistemul la care se referă, cooperează incontinuu pentru toate scopurile. Pentru că ele singure sunt responsabile de progresul ştiinţei. Evoluţia geometriei, în decursul veacurilor, ilustrează faptul că, cel puţin în timpul unei anumite epoci, geometria nu era hipotetico-deductivă în mod real sau conştient, ci mai de grabă o vastă implicaţie de relaţii necunoscute pe care spiritul avea să le studieze în mod treptat şi cu ajutorul metodelor în care analiza lua în mod ostentativ cea mai mare parte.

Această veche metodă, care conducea de asemenea la stabilirea perfecţiei constructive a sistemelor hipotetico-deductive, pare să fie astăzi iar calea favorită a cercetătorului, chiar când studiază sau crează sisteme hipotetico-deductive. Vorbind în mod psihologic, când spiritul nostru creiază noi teorii, sau analizează relaţii geometrice încă imperfect cunoscute, nu se supune orbeşte legilor rigide ale logisticii, nici nu este condus de o simplă fantezie arbitrară. Activitatea sa specifică este condiţionată sau de o *intuiţie sensibilă*, care ajută procesul său prin ajutorul analogiilor sugerate de lumea din afară, sau de o *intuiţie raţională*, care îl duce mai departe prin aju-

torul analogiilor sugerate de relațiile abstracte deja cunoscute sau încercate. În ambele cazuri, un fel de instinct ne arată importanța sau necesitatea acestor analogii în dezvoltarea cercetărilor noastre. Și numai când spiritul vede un țel posibil de ajuns, începe să construiască o sinteză, sau, cu alte cuvinte, să construească un sistem hipotetico-deductiv. Dar chiar în activitatea sa sintetică, spiritul alege printre diferitele ipoteze posibile, pe acelea cari vor face mai ușor calea spre țel. Și această alegere însăși nu este arbitrară, ci mai degrabă condiționată de termenii problemei în considerare, sau de implicațiile relațiilor pe care spiritul le-a găsit sau are în vedere să le găsească. Pe lângă aceasta este o condiție fundamentală a construcției de sisteme hipotetico-deductive ca această alegere să nu fie arbitrară.

Pentru ce această necesitate? Pentru că spiritul nostru nu poate să îmbrățișeze cu un singur act totalitatea propozițiilor pe care trebuie să le stabilească pentru a lega sintetic relațiile pe cari le are în vedere cu punctul inițial al cercetării sale. Spiritul are de studiat aceste propoziții în mod succesiv, și prin urmare în mod parțial, fiind în acelaș timp pe deplin conștient de aceste limitări. Și deși rațiunile psihologice ale acestui studiu în mod ineluctibil parțial nu au nimic a face cu calitățile formale ale unei teorii hipotetico-deductive, totuși concluziile la cari ele conduc sunt întărite de unele considerații importante, sugerate de analiza metodei hipotetico-deductive însăși.

O asemenea analiză ar arăta că conceptele primitive ale geometriei au un câmp restrâns de variabilitate, care este corelativ cu limitarea indeterminării propozițiilor primitive care combină aceste concepte. Și acest caracter de conceptelor și propozițiilor primitive un fel de antipatie care le oprește oarecum de a intra în combinații esențiale incompatibile cu însăși natura lor. Ea presupune mai departe existența unui oarecare fel de ipoteze la baza amândorora. Noi trebuie să admitem prin urmare că *faptele geometrice* există independent de procesul obișnuit de construcție sau de prezentare logică a geometriei. Urmează că geometria poate fi considerată ca o implicare obiectivă care se dezvoltă analitic după condiții în parte independente de spirit.

Acest dualism, totuși, nu afectează unitatea naturii geometriei. Din cauza limitărilor sale materiale, spiritul nostru manifestă activitatea sa analitic și sintetic. Dar când e aplicat la geometrie, aceste două mișcări par să ducă funcțional spre o realitate mai înaltă pe care vom încerca să-o definim prin mijlocul caracteristicelor ei principale.

II. *Un fapt geometric este mai bogat și mai complex decât toate definițiile pe care le putem da despre el; este mai bogat decât toate formele sau combinațiile de semne și propoziții prin mijlocul cărora este posibil de a-l exprima. El are prin urmare o anumită o-*

biectivitate pe care propunem să-o numim „intrinsecă”, pentru a o deosebi de obiectivitatea relativă a cunoștinței experimentale.

Am văzut deja că faptele geometrice sunt independente de procesul obișnuit al construcției științifice. În dosul construcției hipotetico-deductive a geometriei, noi simțim anumite legi sau mai bine anumite existențe pe care încercăm să le reprezentăm în limbaj algebric-logic. Dar simțim adesea că traducerea sau reprezentarea noastră nu este niciodată adecuată cu modelul ei, că expresia pe care o dăm despre el nu este niciodată cu totul cuprinzătoare. Pe lângă aceasta, cu toată atracția estetică a construcției algebric-logică, noi simțim că ea nu represintă țelul activității creative a spiritului; ne dăm seama într'un fel că această construcție nu poate să absoarbă toată atenția noastră, pentru că eforturile noastre converg în realitate către un model pe care încercăm să-l actualizăm, și care este ca o cauză finală exercitând o atracție puternică asupra potențialităților de expresie, dacă nu de concepție, a spiritului nostru. Dar nu este această desnădejde a eforturilor noastre o probă a obiectivității intrinsece a faptului geometric?

De aici caracterul arbitrar sau convențional al expresiei faptului geometric, cu toată unitatea lui pozitivă pe care o simțim. Dar dacă confundăm faptul cu expresia sa, atunci nu este posibil a motiva dezvoltarea și progresul geometriei. Din contra, perfectibilitatea acestei științe este o probă permanentă a esenței obiective a faptului geometric.

Pe lângă aceasta, rezultatele căutate de geometrician în cercetarea sa, însăși rațiunea eforturilor sale, nu au aproape nimic comun cu calitățile formale ale metodei axiomatice. De exemplu, un fapt geometric este independent de ordinea noțiunilor consecutive, care condiționează expresia sa: nu are nici o comprehensiune definită: pentru că toate proprietățile sale sunt simultane. Să considerăm ideea unei elipse sau a paralelelor ca o ilustrare. Diferitele definiții care se dau despre aceste două noțiuni sunt toate deopotrivă bune, pentru că ele toate exprimă un oarecare aspect al acestor idei. Când vorbim de cea mai bună definiție, este mai de grabă o chestiune de comoditate, de simplitate, poate de o cale mai scurtă la soluția unor anumite probleme. Ceea ce facem când construim o teorie a elipsei sau a paralelelor, este a diseca un tot care ne este dat ca atare spiritului nostru, într'o serie de proprietăți aranjate după cererile metodei științifice. Acolo zace prin urmare dificultatea care întâmpină pe geometru în opera sa: lucrul pe care el îl studiază este unul în sine, totuși el nu poate să-l vadă tot în detaliile lui variate. Și metoda hipotetico-deductivă nu-l ajută de fel în dificultățile lui; îi dă numai un mijloc de a exprima metodic descoperirile sale parțiale. De unde variabilitatea și deseori nedeterminarea metodelor geometrice.

Logicismul este prin urmare la cellalt capăt al grijei imediate și principale a cercetătorului. Metoda hipotetico-deductivă tinde spre o

sinteză perfectă: dar noi nu putem construi ceva înainte de a descoperi elementele construcției noastre. Cu tot progresul remarcabil al logisticii, se vede din ce în ce mai mult că matematicianul modern revizuește metodele predecesorilor săi din secolele al șaseprezecelea și șaptesprezecelea. Astăzi spiritul matematic dorește să se bucure neînlanțuit de infinita fără de minuni a științei abstracte.

III. Un fapt geometric este un ideal și prin urmare o entitate universală a cărei origină este înrădăcinată direct sau indirect în lumea din afară, deși forma lui reală poate să nu corespundă adecuat obiectului real care a cauzat concepția sa. Dar acest element empiric, deși inseparabil de metoda de cunoaștere, nu este un element esențial al faptului geometric ca atare.

Este evident că faptele geometrice se deosebesc de lucrurile sensibile, chiar de acelea care sunt răspunzătoare pentru concepția lor. Dar pe de altă parte, se poate abia admite că ele răsar gata făcute din spirit; în acest caz ar părea dificil să se explice antipatia lor rațională. Ele sunt mai de grabă un fel de amestec de empiricism și apriorism: ele sunt rezultatul operației spiritului asupra experiențelor oferite lui de lumea din afară. Ele sunt prin urmare ideale; entități, cu tot elementul empiric conținut în evoluția lor generală.

Rolul jucat de imaginația creatoare în construcția geometriei este destul de interesant pentru a fi menționat. Un fel de icoană este necesară spiritului activ pentru a forma reprezentări, sau prin abstracțiuni proprii sau prin analogie. Dar această cauză materială a activității spiritului nostru este contingentă și particulară, pe când deducțiile noastre sunt universale și necesare. Pe timpul domniei geometriei euclidiene, se spune că intuiția, rațiunea și realitatea geometrică contractaseră o alianță puternică. Singura greșeală a acestei alianțe era că era unilaterală. Se poate pretinde astăzi cu același drept că această aliață încă există, cu toate posibilitățile nelimitate ale intuiției geometrice, și faptul că imaginația noastră trebuie, ca să zic așa, să canalizeze activitatea sa când aplică geometria la lumea din afară. Am putea să adăogăm, totuși, cu privire la rolul imaginației creative în geometrie, că dacă imaginația creativă este indispensabilă când caută rezultate geometrice, nu este necesară când aranjează sau construiește rezultatele altfel obținute. Pentru că obiectele geometrice de aranjat sunt ideale în sine, ca atare ele pot fi ușor mânuite de metoda hipotetico-deductivă, care este de asemenea independentă de orice element empiric. Aceasta ducea greșit la alungarea intuiției din geometrie; în orice caz calea deja umblată de geometrie dela origina ei nu ar trebui uitată din cauza desvoltărilor ulterioare ale acestei științe.

Faptele geometrice, pentru că ele sunt ideale, sunt de asemenea entități universale. Cum ele aparțin ordinii conceptuale, nu este nici un principiu de individuație să le diversifice. Prin urmare când considerăm un fapt geometric particular să ajute o demonstrație, este

pentru modul nostru de cunoaștere. Dar noi ne gândim mereu la tipul universal care îl reprezintă. Aici este rațiunea deosebirei între inducția experimentală și matematică. Inducția experimentală procedează dela particular la universal: de la realitate la abstracție, ca să zic așa; pe când inducția matematică procedează dela o universalitate particulară la o universalitate generală: întotdeauna în domeniul abstract.

Urmează de asemenea că raționamentul geometric procedează întotdeauna dela mai puțin complex la mult mai complex, dela echivalent la echivalent; și nu dela particular la universal, cum este cazul cu noțiunile empirice. Ierarhia conceptelor geometrice este analoagă ierarhiei noțiunilor empirice; fiindcă genul și specia corespund realității, pe când aceste idei sunt identificate în geometrie tot cu elemente universale. În consecință subordonarea noțiunilor empirice este esențială ordinii naturii; pe când este numai în mod accidental, când se aplică noțiunilor geometrice: în geometrie, subordonarea noțiunilor afectează metoda prin care exprimăm relațiile lor, dar afectează însăși faptele.

Concluzie. — Această expunere scurtă a caracteristicilor faptelor geometrice ne dă posibilitatea de a încerca o definiție a lor.

Ele nu sunt părți ale lumii din afară, nici nu sunt elemente ale spiritului nostru. Ele aparțin unei lumi a lor proprie, care poate avea unele analogii cu lumea primelor ipoteze a lui Plotin. Ele emană într'un fel din lumea din afară: și totuși ele sunt un fel de prelungire a spiritului în încercarea sa de a exprima relațiile dintre lucrurile naturale. Dar ele nu sunt expresia însăși a acestor relații, ci a entităților care se află la baza acestor relații; entități cari în esența lor, deși nu în origina lor, sunt independente de natură și de spirit.

Aceasta este ceea ce numim *ontologism geometric*. Nu luăm acest cuvânt în sensul lui Malebranche sau al lui De Bonald; dar ca expresia esenței ființelor care sunt deopotrivă depărtate de realism și de idealism. Ontologismul geometric întrece prin urmare, nu numai origina experimentală a geometriei, ci și aspectul hipotetico-deductiv sub care această știință ne este prezentată. Nu trebuie, totuși, identificat cu atitudinea contemplativă a spiritului cu privire la noțiunile matematice, cum de exemplu a apărut-o Platon. Ontologismul geometric este mai activ, din cauza rolului creativ al spiritului, când este privit din punctul său particular de vedere. Și, în sfârșit, este interesant a nota că ontologismul geometric dă o rațiune pentru o interpretare originală a noțiunilor fundamentale ale geometriei și pentru a defini limitele psihologice și epistemologice ale empiricismului și logicismului.

COSMOLOGIA ELENA

II

Physis ca antagonism și armonie superioară a calităților. Momentele unei drame filosofice: de la Thales la Plotin.

1. Problema cosmologică, în datele ei prime, se încheagă, spre uimirea unei conștiințe moderne, în chipul următor: Natura este un Tot de multiple (=individuale) calități, cari, ostile, rebele, unele față de altele, nedisciplinate, dar nu nedisciplinabile, se înlocuiesc rând pe rând, apar și dispar, asemenea configurațiilor caleidoscopice. Imaginea cosmologică — aceeași e și a mitului — este simplă: „lumea alcătuește un întreg, care este angajat într'o schimbare fără de sfârșit”¹⁾. Devenirea ca perindare necesară de calități opuse ne întâmpină chiar la Anaximadros²⁾, iar Herakleitos — se va vedea — o exprimă în formule stranii prin concisia lor paradoxală. Pentru dioscureii vechii cugetări, Platon³⁾ și Aristoteles⁴⁾, această viziune are strălucirea orbitoare a premiselor evidente „prin ele înșile”, a enunțurilor ce fac de prisos orișice întemeere. E un fapt, care, pentru tâlmăcirea lui, somează gândirea să descopere un plan teoretic de o valoare superioară.

Devenirea implică neapărat creație; dinpotrivă explicarea devenirii mărginește sau chiar elimină creația. Dogma nominalistă: lumea sensibilă e alcătuită din indivizi (pluralitate) în metamorfoză

1) A. Rivaud. Op. cit., p. 267—8.

2) F. Kühnemann: Grundlehren der Philosophie, 1899, p. 5.

3) Platon: Phaedon, 70 c. 71: „Să vedem deci, dacă putem încuviința cu necesitate, că toate câte au potrivnicie, de nicăeri aiurea nu se pot naște că din propriul lor contrariu. De pildă: când un lucru se mărește, fost-a el cu necesitate mai mic, pentru ca în urmă să se facă mai mare? Da... Așa dar, zise Socrates, oare este acum sigur că toate se nasc în acest chip: potrivnicile din propriile lor potrivnice? Foarte sigur” (trad. C. Papacostea, p. 143).

4) Aristoteles: Physica, 191 a, Metaph. 1087 a 36, și numeroase alte pasagi.

afirmă creația; dogma monistă: lumea fiind un Tot închis în sine n'are început și sfârșit, n'a luat naștere și nu va pieri, așa dar, dogma monistă, printr'o mișcare logică de apărare, neagă creația. Ambele dogme cu postulatele lor (prima e pentru creație, a doua împotriva acesteia) intră ca factori componenți ai conceptului elen de „materie”: devenirea la suprafață, permanența substratului nedeterminat în adâncime; deoparte devenirea sensibilă, de alta „existența” suprasensibilă. Când mai apoi, în atmosfera socratismului (Platon, Aristoteles), „existența” va fi atribuită conceptului „general”, Ideii, nu substratului, ca în cosmologia preplatonică, substratul va pierde și el, deși permanent, deci „existențial”, ceva din „existență”, va deveni aproape o „non-existență” (Platon) sau o „potențialitate” (Aristoteles).

Dar, potrivit inspirației nominaliste, care este inițială prin caracterul ei preștiințific, devenirea calităților contrare (enantia) solicită cu exclusivitate supărătoare atenția. Natura are o structură agonistă, de luptă internă, iscată de calități opuse, pe scurt, natura posedă o structură dialectică. Dialectica, arta sau știința unificării lor prin opoziție și dispută, stă în constituția științei elene.

Analiza conceptului de *physis* va aduce deplină lumină. Cuvântul *physis*, mult mai familiar decât acela de *cosmos*, nu este deloc mai precis decât vocabula modernă corespunzătoare: *Natură*, dar păstrează încă aproape intactă savoarea originii și recențelor ei prefaceri.

Pentru E. Hardy¹⁾, „natura” (*physis*) are drept înțeles principal, potrivit etimologiei sale (*phyesthai*), nota de proces, de flux continuu, de creștere, de generație, pe scurt, de devenire. E *natura-generație*. Secundar, *physis* cuprinde totdeodată și principiul generației, așa dar, ceea ce e permanent în metamorfoze, anume, substratul „material”, substanța. Deci al doilea înțeles e *natura-substanță*. Această tălmăcire — „natura” e mai ales devenire, cauzalitate, dinamism — este convingerea lui Alb. Rivaud și, între alții, recent a lui W. Nestle²⁾.

J. Burnet, punând înainte al doilea înțeles, *derivat*, e de părere că *physis* din titlul tradițional al celor dintâi opere cosmologice are sensul de substanță, astfel încât „peri physeos” trebuie tradus prin „despre substanța” lucrurilor³⁾. Afirmatia lui Burnet n'a rămas fără replică, și W. A. Heidel⁴⁾ ajunge la un rezultat aproape identic celui formulat de Hardy, se pare, independent de acesta: „natura” închide mai ales proprietatea devenirii, fără a elimina pe aceea secundară de

1) E. Hardy: *Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie*, I, Berlin, 1884.

2) W. Nestle: *Die Vorsokratiker*, ed. 2-a, 1922, pp. 21—22.

3) J. Burnet: *Op. cit.*, pp. 12 și urm.

4) W. A. Heidel: *Περὶ φύσεως*. A study of the conception of Nature among the Presocratics (Vol. XLV din *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910).

substrat constant. La această teză mai comprehensivă se realizează și Auguste Mansion¹⁾.

Că prin urmare între teza mai de grabă unilaterală a lui Burnet și aceea mai largă a lui Hardy, Rivaud, etc., nu există opoziție ireductibilă, acordul este astăzi ca și făcut. Înțelesul de generație e neconținut implicat de *physis*, chiar când se vizează substratul indestructibil. O propoziție a lui Empedokles, inserată de Aristoteles în articolul „natură” din Cartea a V-a a „Metafizicii”, de care ne vom ocupa mai jos, susține fără înconjur că devenirea, creația și anihilarea calităților, este aproape sinonimă cu „natură”. Sub inspirația lui Parmenides, care disconsidera ca fără valoare, ca fiind „nimic”, devenirea, Empedokles, înlocuind devenirea prin „amestec și despărțire”, se crede în drept a scrie: „Nici un lucru nu are natură (devenire reală, calitativă), ci există doar amestec și desfacerea amestecului. Natura e un cuvânt inventat de oameni pentru acest (proces)”. Nu trecem cu vederea că mai întâlnim un sens generic al „naturii”; el stă în legătură cu ceea ce spuneam înainte, privitor la Unitatea naturii.

În „Metafizica” sa (Cartea V), Aristoteles, analizând înțelesurile principalilor termeni tehnici în filosofie, relevă diversitatea de înțeles a lui *physis* (cinci sau șase înțelesuri), stăruind însă asupra celor de temei cari sunt trei: natura-generație sau devenire; natura-materie, substrat sau subiect al generației (d. p. materia acestei statui e bronzul); natura-formă, esență sau „substanță” — se știe „substanța” are două sensuri la Eleni; și substrat material și formă esențială. Acest înțeles, natura ca substanță formală, îl avem în locuțiunile: natura lui Sokrates este umanitatea sau „stă în natura acestui lucru”. Așa dar, și de data aceasta, constatăm un transfert al termenului în discuție dela devenire la principiul devenirii (substrat material sau formă), cu deosebirea că Aristoteles nu uită niciodată, spre deosebire de Eleați, că unde a dispărut schimbarea, țânșnirea de noutăți fenomenale, nu se mai poate vorbi de natură.

Se știe că la Eleni principiul devenirii are două înțelesuri: cel vechi de substrat, de „materie”, care cu modificările impuse de doctrina sa este primit și de Aristoteles, și acela de esență, de idee platonice, de formă. Ambele concepte au ca factor comun „constanța”: indestructibilitatea în cazul substratului, imutabilitatea în cazul formei.

Din cele trei sensuri, Aristoteles preferă în cele din urmă pe cel de al treilea (forma), și astfel justifică indirect teza lui Burnet. Începutul cărții a II-a din „Fizică” e categoric și semnificativ: corpurile naturale (elementele organice, animalele, plantele) sunt definite în contrast cu produsele artificiale ale tehnicii și ale poeziei umane și cu efectele hazardului: „Printre făpturi unele există prin acțiunea naturii, animalele și părțile lor, plantele și corpurile simple ca pă-

1) Aug. Mansion: Introduction à la Physique Aristotélicienne, 1913, p. 22.

mânt, foc, apă, aer. De aceste lucruri și de altele de acelaș fel, spunem că există prin natură. Toate lucrurile de care am vorbit se deosebesc evident de cele ce nu există prin natură; fiecare făptură naturală are în sine un principiu de mișcare și de repaos, unele sub raportul locului, altele sub raportul creșterii, altele sub raportul alterației [schimbării calitative]. Din contra, un pat, o haină, și orice alt obiect de acelaș gen, adică în măsura în care e un produs de artă, nu posedă nici o tendință naturală spre schimbare, ci numai întrucât aceste obiecte au ca proprietate accidentală de a fi în piatră sau în lemn sau în orice alt amestec, și sub acest raport; căci natura e un principiu și o cauză a mișcării și a repaosului pentru lucrul în care sălășluiește nemijlocit, prin esență nu prin accident" (*Fizica*, 192 b). Vor fi dar „naturale” toate calitățile cari aparțin esențial unui lucru, d. p. e natural ca pământul să tindă spre centrul universului, locul său „natural”.

Așa dar, potrivit vederilor lui Aristoteles, natura e în prima linie principiul devenirii. Care e acest principiu? Stagiritul discută această chestie în pasagiile ce urmează. Elaborarea metafizică sta-tornicise două principii constructive ale lumii fizice: materia și forma. Materia, substratul constant, ca principiu al mișcării era convingerea de temelie a cosmologilor anteplatonici. Aristoteles nu dărimă această opinie, obștească atunci, ci o socotește doar necompletă, de oarece „materia”, „substratul” e virtualitate, un resort gata în orice clipă a se desface și de a legitima astfel devenirea. Un lucru virtual e un lucru care nu este încă el, adecă așa și nu altfel, cu precizie determinare sau „natură”. Un lucru ia loc în natură, când posedă o proprietate constantă, o esență, determinată conceptual, deci, o formă. Nu mai puțin, potrivit finalității cerute necesar de cosmologia aristotelică, forma, actualizarea, este scopul devenirii, al potențialului. În sfârșit, e de relevat că forma e factorul „constant”, care supraviețuiește distrugerii ce fatal lovește tot ce e individual, așa de pildă cutare om dispare, dar el dă naștere altui om și în acest chip forma continuă pururea aceeaș.

Dar la Aristoteles „natura” mai prezintă încă o lature, de asemeni cunoscută primilor „fizicieni” și acceptată până azi ca un postulat legat indisolubil de speculația metafizică: „natura” e luată în sensul de „totalitate”, de unitate, a fenomenelor perceptibile, unitate care cuprinde ceva mai mult decât simpla juxtapunere prin sumăriune a părților. În consecință pentru noi este probabil, că titlul, adesea atribuit mai târziu, de „peri physeos” închide în sine și acest sens generic: „despre totalitate”, originea și transformarea ei. Dar și în acest sens se aude aproape imperceptibil nota de devenire, nu pentru a-i recunoaște suveranitatea absolută, ci pentru a-i limita împuternicirea pentru a o explica prin ceva constant, indestructibil, fără generație și moarte: Unitatea. De altminteri, am arătat, și aci avem prilejul ni-merit de a repeta: principiile aristotelice, factorii constanți ai devenirii — fie substratul material, fie forma imaterială dar împlântată în

pasta amorfă a materiei — își au obârșia în Unul constant, în Totalitatea ce cuprinde orice și care de aceea n'a luat naștere și nu se va prăbuși în Nimic.

Pentru aceste din urmă cuvinte noi suntem înclinați a socoti, alături de natura-generație, tot atât de primordială natura-totalitate, generația presupune creația; totalitate o înlătură, totalitatea ca substrat sau ca formă (esență). *Natura-generație (natura naturata) și natura-unitate (natura naturans) sunt cele două înțelesuri originare.*

Drept încheere, subliniem că la Eleni conceptul de „materie” scos din acela de „natură”, are de asemenea două înțelesuri contrarii dar solidare: materia este schimbare — ori unde e schimbare, trebuie să existe și materie, chiar în lumea psihică — ; materia e substrat constant și unitar, e principiul determinativ al schimbării.

2 .Spiritul elen, chiar în mituri, își exprimă credința într'o ordine a devenirii, în guvernământul unor legi, cari personificate disciplinează implacabil transformările materiale: Ananke, Atrasteia, Nemesis, Kronos, Afrodita, Hestia orfico-pythagoreică, etc. Astfel problema e: cum se explică prezența unei ordini interioare metamorfozelor, aparent capricioase; cum vom smulge taina celui Destin care fixează cicluri și perioade?

Credința într'o ordine inflexibilă este dictată de altminteri de fapte, căci în lumea empirică sunt prezenți alături de instabilitate și factori statornici; de asemenea, în ciuda nominalismului, în această lume materială, găsim și general nu numai individual¹⁾. Numai că, pentru Elen, această persistență și acest general (= ceea ce se repetă), așa dar, elementele „ordonatoare”, sunt secundare, derivate, nu primordiale. Drept urmare, noua formulare a problemei cosmologice sună: cum ia naștere din Haos Cosmosul, din desordine ordinea și armonia, din nedisciplină disciplina, din nestatornicie substanțialitatea, din individual generalul, din contingent necesarul, din nedeterminat determinatul, din multiplu Unul? Sau cu o întorsătură epistemologică: cum decurge din neînțelegere înțelegerea? De fapt, această formulă originară nu e nici cosmologică nici epistemologică, ci este deadreptul etic-socială; este o transpunere filosofică a situației din Cetatea elenă; este deci o sociomorfizare. Pe de altă parte însă problema, cum decurge cosmosul din haos, implică a doua dogmă, monismul: Natura este o perfectă Unitate, o coordonare sintetică împinsă la extrem. Nu este oare Cosmos sinonim cu legalitate, unitate, armonie? „Existența nu ne apare ca o cucerire asupra Neantului?” (H. Bergson).

Pentru Ernst Howald trebuința „armoniei” în natură este resortul prim al cosmologiei vechi. Instabilitatea aparentă implora ca

1) **Lucretius Carus** a văzut că repetițiile și constanțele din lumea materială ne fac să bănuim existența a ceva permanent, a unor „elemente imutabile” (De Rerum Natura, I, 215—264, 584—598).

reazem, ca mijloc de orientare, de mântuire chiar, descoperirea unei „armonii nevăzute” (Herakleitos). Natura este o unitate, un consens, o ordine sublimă (Kosmos). Din năzuința după armonie se alimentează și „fanatismul adevărului”, raționalismul occidental, chiar știința¹⁾. Așa dar, originalitatea cugetării elene nu e numai credința nesdruncinată în atotputernicia armoniei, a Unității, dar și convingerea, că putem cunoaște legea ordonatoare, că putem deci despărți realul (unitatea sintetică) de nereal sau aparență (dezordine), inteligibilul de neinteligibil.

E probabil că mistica orfică a întrebuițat întâi metafora de Cosmos pentru conotarea ordinei inflexibile a lumii²⁾. După Pseudo-Plutarchos (Placita), paternitatea cuvântului, în acest sens, ar fi de atribuit lui Phythagoras, care, știut e, a fost nemijlocit înrăurit de orfism. Tot sub influența orfismului sau, mai de grabă a difuzei viziuni mistice (Totul e Unul), expresia se întâlnește textual la Anaximenes, independent de Pythagoras³⁾. Adevărul e că „armonia” — de origine mistică — este un ideal obștesc al cugetării elene.

Dar o lămurire e neapărată. Nu numai pentru cosmologie, dar chiar și pentru mit, Haosul⁴⁾ nu este nimic, un zero de realitate, ci, precum magistral a dovedit H. Bergson despre neant⁵⁾, este o altă existență, o existență nedorită, o existență fără ordine și de aceea, prin contrast, o non-existență. Nu scoate Hesiod din Haos, conceput ca un abis, ca o genună întunecoasă, o generație sensibilă, lumina lumii? Trecerea dela haos la cosmos nu e un salt dela nimic la ceva, ci un mers înainte dela elemente primordiale, însă neagregate, la aceleaș elemente, însă agregate sau „integrate”. Cosmologia elenă cuprinde în germene dela început această soluție, care, formulată cu timiditate de Anaximenes⁶⁾, este desăvârșită mecanist de atomiști, chiar de Empedokles și Anaxagoras, iar finalist de Platon și Aristoteles. Diferența dintre haos și cosmos este dar o chestie de redistribuție a unor elemente originare date și eterne. Haosul nu e ceva *nedat* — nimeni nu vorbește de ceva *nedat*, — ci un *dat* deosebit de cel „format” sau „determinat”.

Pe scurt, premisele oculte, stipulațiile implicite, ale problemei cosmologice sunt: 1. certitudinea de fapt că lumea este o transformare haotică de calități individuale, ținute la o laltă de un substrat evanescent, fluid — nominalismul; 2. enunțarea agresivă că, în ciuda acestui haos, natura este *una*, credință susținută de postulatul ur-

1) E Howald: Die Anfänge der Europäischen Philosophie, 1915, pp. 15 și urm.

2) W. Nestle: Op. cit. p. 18.

3) W. Nestle: Ibid. p. 27.

4) Materia elenă este înrudită cu Haosul; și ea este nedeterminată și ca atare în stare a produce tot ce e vizibil.

5) H. Bergson: L'Evolution créatrice, ed. V, 1909, pp. 298 și urm.

6) Anaximenes vorbește de „condensare” (pyknosis) și „rărire” (mānosis).

mător; 3. experiența exterioară, pentru care elenul avea dispoziții puțin obișnuite, dar nu mai puțin aspirațiile colective spre organizarea vieții, sugerară convingerea că acea transformare nu e accidentală, ci poruncită de legi. Drept urmare, se ridică întrebarea: cum e legalizată agitația haotică; cum haosul face loc bunei orândueli? În alți termeni, problema era originea lumii și legea, potrivit căreia natura s'a format, se menține în prezent și va fi mai departe.

La această întrebare, elenul — el, cel dintâi — anunță lumii un răspuns „rațional“, nu mitic. Înțelegerea, explicația, e teorie nu poezie, este inteligență, nu imaginație. Elenul e primul teoretician al naturii. Il pasionează nu originea și adorarea agenților supranaturali, ci izvorul lucrurilor și surprinderea cauzelor naturale. El este cel dintâi, care, după un cuvânt platonice, pune la cale o *explicație*, o „salvare a fenomenelor“.

Caracterizarea aceasta e de bună seamă globală. În fapt, cosmologia elenă cuprinde în sine dublicități, prezente de altminteri în toate manifestările poporului grec, care nu revoca nici o idee veche, ci doar o juxtapunea celor noi. În momentul în care prinde a crește sămânța științei naturii în Miletul Asiei mici colonizate, se ridică și în Grecia un val mistic care inundă toată lumea mai răsărită de atunci. Paralel cu orfismul elen, care nutrește ambiții filosofice, chiamă la viață reforme religioase următorii: Zoroastru în Persia, Budha în India, Confucius în China, Esra și Iosua în Palestina. Dar pe câtă vreme în aceste țări misticismul pune stăpânire și oprește pentru totdeauna avântul cultural, în Grecia puhoiul nu înghite știința, ci o stimulează și se pune în slujba ei. E un fapt unic și de aceea s'a rostit un cuvânt de efect: e o minune. Asocierea noii religiosități cu știința s'a făcut prin mijlocirea disciplinei teoretice de precădere elene: matematica, deci a unei științe, care se îndepărta, pentru a obține siguranță, de datele sensibile (nesigure, potrivit dogmei nominaliste) și în acest fel îndestula totdeauna exigențele logice și năzuințele ascetice, de îngenuchiare a corporalului. Rolul matematicii în mântuirea științei antice de naufragiu va mai fi notat.

Procedeu explicativ al cosmologului elen nu este raportarea funcțională a unei schimbări la alta mai simplă, mai generală: mișcarea. Procedeu acesta, desigur, nu-i este străin, dar el nu știe să-l valorifice. Beneficierea de acest procedeu, prin esență mecanist și inteligibil, va fi rezervat științei moderne. Procedeu elenului este altul, este cel de al doilea procedeu posibil¹⁾: subordonarea părților față de întreg, subordonare care în cele din urmă ia o înfățișare finalistă: partea este mijlocul în vederea afirmării totului sau, altfel formulat, Totul este scopul pentru care ființează părțile²⁾. La primii cosmologi se înțelege dela sine că numai Totul e divin, deci,

1) Se știe și cer ertare că repet: explicarea elenă recurge sau la substratul „material“ sau la forma „nematerială“ — cele două condiții ale științei.

2) Th. Haering: Op. cit., p. 78.

că este scop în sine; la Platon, orice element care are caracter de întreg, de unitate, cu misiunea de a comanda pluralității — Ideile — există „în sine și pentru sine” și e mădular ceresc.

Fără îndoială, problema temeiului explicativ al schimbării se întâlnește explicit la nouii cosmologi din sec. al V-lea, iar soluționarea ei deadreptul mecanică e susținută *in principiu* de atomism. Dar acest mecanism n'a izbutit a se impune, între alte cauze, mai ales din aceea, că avea împotriva lui spiritul cosmologiei elene. Aceasta se mulțumea cu subordonarea părții față de întreg: partea era instrumentul de realizare a planului total și global; în consecință cosmologia veche, mai ales la începuturile ei, departe de a „explica” schimbarea, căuta s'o „reducă” la întreg, care era simultan general (neschimbător) și persistent¹⁾.

Și mai târziu, fizica elenă a fost o explicație tot prin subordonarea finalistă a părții față de întreg; de asemenea persistent dar mai ales general: specii, forme, clase. Explicarea cauzală, modernă, prin instituirea unei relații funcționale între mișcări sau între o mișcare (vibrație) și o schimbare calitativă (culoare)—în germene la Eleni — nu putea dobândi preponderență fără a revoluționa adânc spiritul științific antic.

Drept vorbind, subordonarea părții către un întreg nu este o explicație decât în ipoteza unei finalități constitutive; altminteri este o simplă descripție, care este, desigur, o condiție a explicației cauzale. Când bunăoară constat că roșul frunzei de toamnă și verdele ei de primăvară aparțin unuia și aceluiaș lucru și conchid astfel că frunza s'a schimbat *in culoarea ei*²⁾, nu fac altceva decât să înregistrez, că două calități „opuse” aparțin *aceluiaș* lucru. Dar tocmai această aparținere era un adevăr ce trebuia câștigat, de oarece o astfel de „identitate” *substanțială* lipsea gândirii primitive. Raportarea la un întreg persistent, substanțializarea, trebuiau bine lămurite, pentru că știința să depășească empirismul rețetelor tehnice și să procedă la căutarea repetițiilor *formale*. Și era logic, dată fiind premisa monistă, că această substanțializare să se învedereze la Eleni prin „universalizare” (Unul și Totul), așa dar, prin afirmarea noțiunii de „sistem”, pe scurt, prin construcția de explicații globale. Drept încheiere, putem scrie că descoperirea substanțialului, a persistentului, nu este, în sens strict, o explicație, ci numai o descripție, care fundamentează explicația.

3. La Eleni înțelegerea se exercită prin decretarea spontană că Intregul persistă, că el nu naște din nimic, că nu se pierde în nimic, că nu tolerează nimic în afară de sine, fiindcă este Totul, în sfârșit, mai ales că orice eveniment empiric (lucruri și prefacerile lor) este o formă, o revelație, efemeră a Intregului. S'a văzut că prezentarea

1) Compară E. Zeller: Op. cit. vol. I A., ed. 7-a, pp. 241, 243—4.

2) În nici un caz: „culoarea frunzei s'a schimbat”.

lumii ca întreg închis în sine, oarecum rotunjit, este implicată în primele statuări ale cosmologiei elene. Anaximenes îi află o formulare destul de limpede și-i vede însemnătatea supremă. „El (Anaximenes) a afirmat, primul, cu precizie unitatea materiei sau mai degrabă a substanței, căci al său „aer nedeterminat“ e susceptibil de senzație, inteligență și voință, întocmai cum corpurile, formate din el, sunt susceptibile de a fi simțite, gândite și mișcate ¹⁾).

Acest întreg, având suflet și viață, am fi îndemnați a crede, că unitatea lui e întemeiată pe unitatea sufletului. Ideea unității lumii, a unei unități datorite prezenței unui suflu universal, a fost vulgarizată de Diogenes din Apollonia și prin acesta ideea a dobândit o covârșitoare înrăurire asupra gândirii antice ²⁾. La Platon, unitatea sufletului — sufletul se mișcă prin sine și de aceea e principiul mobilității — servește fără echivoc drept legitimare a unității lumii ³⁾. De altminteri persistența sufletului este enunțată cu mult înainte de persistența „materiei“; ea este un patrimoniu ancestral al omenirii.

La cei dintâi cosmologi (sec. VI), problema permanenței, a substanțialității, este un corolar nemijlocit al dogmei unității cosmice. Multiplul sensibil este o explicare evolutivă a Unității substanțiale, care e animată de o mișcare spontană. Cum, mai departe, natura este în fond Una, și cauza sau principiul lumii este de asemenea unul. Lumea este una, deci persistă. Ea persistă, de sigur, nu în părțile ei ci ca întreg. Prin urmare, înapoia devenirii stă o substanță unică. Părțile nasc și mor, întregul ca atare, substratul, este indestructibil. Monismul panteist sau, mai exact, panzoist al lui Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, era dictat de dogma: natura este un organism, un individ cu o veșnic tânără vitalitate.

Când Thales, potrivit doxografilor, susține că toate au luat ființă din Apă ⁴⁾, el postulează, conștient sau subconștient, unitatea substanțială a tuturor lucrurilor. La Anaximandros, înțelesul monist și metafizic al „principiului“, al acelei „materii“ fără moarte, se vedește chiar în acel Apeiron (Nedeterminat și Nemărginit), din care, păcătuind, se individualizează lucrurile și în care se topesc ca o ispășire. Denumirea substratului-principiu ca Nedeterminat pune în evidență caracterul său oarecum suprasensibil. În adevăr, în sfera perceptibilului nu avem fericirea de a întâlni vre-o calitate constantă, ci doar o neobosită cascadă de calități. Drept urmare, Apeiron-ul nu are, nu poate să aibă, o anumită calitate (apă, aer), deși e rezervoriul potențial al tuturor realităților sensibile ⁵⁾. „Dacă ni se spune că (a-

1) P. Tannery: Pour l'histoire de la Science hellène, 1887, p. 158.

2) A. Rivaud: Op. cit., p. 223.

3) Platon deduce din unitatea „Sufletului“ numai unitatea Naturii, nu și unitatea substratului material, care, la el, e o reminiscență a cosmologiei precedente.

4) Calificarea Unului: apă, aer, foc, nu este în sine o chestie esențială. Subînțelesurile acestor calificări pot însă prezenta aspecte uimitor de instructive.

5) Acesta pare a fi motivul de căpetenie al instaurării Nedeterminatului

ceastă substanță) nu avea, după opinia lui (Anaximandros), nici o calitate determinată, reprezentându-i-se sub o formă mai mult decât sub alta, aceasta rezultă nemijlocit din însuș faptul că ea nu era perceptibilă prin simțuri¹⁾. E probabil că Anaximandros a conceput întâi identitatea de substrat pentru toate calitățile fluide ce cad sub simțuri și drept consecință a denumit acest substrat fără calitate: Nedeterminatul. Incepând cu Platon, Nedeterminatul se va încetățeni ca notă capitală a „substratului“, a „materiei“.

E de asemenea de acceptat, că Aerul lui Anaximenes și Focul lui Herakleitos nu sunt o nesocotire a adevărului impus de Anaximandros, deci ridicarea celorlalte două „elemente“ la rangul de substrat metafizic nu constituie un regres filosofic. Căci Aerul are drept notă proprie invizibilitatea, deci, un fel de nedeterminare în ordinea calității. Apoi lui Anaximenes i se atribuie noțiunea de „aer nedeterminat“, care trece la Pythagorei. Focul mistuește toate calitățile, îndepărtând astfel persistența oricărei calități. Oricum, e semnificativ că ritmul cosmologiei elene are acest sens: substratul material, fiindcă este indestructibil, nu poate avea vre-o calitate. Calitățile devin, substratul rămâne.

În acest loc o obiecție posibilă. Atât lui Anaximandros cât și lui Anaximenes încă din antichitate li s'a atribuit teoria, consecvent susținută de Demokritos și Epikuros, a coexistenței „lumilor nenumărate“. Posibilitatea doctrinară a pluralității lumilor coexistente la Anaximenes și Anaximandros, moniști declarați, a fost un prilej de exegeze contradictorii la istoriografia modernă. J. Burnet, sprijinit pe „tradiția doxografică“, atribuie hotărît lui Anaximandros²⁾ și mai prudent lui Anaximenes³⁾, teoria „lumilor nenumărate“. E. Zeller, firește, înainte de Burnet, pune la îndoială această străveche interpretare, susținând pe de o parte că acele lumi sunt doar „părți ale unui singur sistem cosmic“⁴⁾, iar pe de alta că pluralitatea nu poate fi decât succesivă, nicidecum simultană. Ceeace ne îndeamnă să fim alături de Zeller este reflecția inevitabilă, că „nenumăratele lumi“ — innumerables esse mundos, după Cicero — sunt eliminate teoretic de prototeza: „lumea e Una“.

4. Subordonarea părților față de întreg, încadrarea lor într'un

ca „materie“ unică, nu acela că o anumită calitate nu e capabilă a produce calitățile celelalte *opuse* — transformarea calitativă, succesiunea prin creație a calităților exista înainte la Thales și se va întâlni apoi nu numai la Anaximenes și Herakleitos, dar și mai târziu; de asemenea nici motivul că un substrat determinat nu tolerează o generație infinită ci trebuie să se istovească. De sigur, și Anaximandros putea concepe ca mai târziu Herakleitos un ciclu nesfârșit de nașteri și distrugerii în cadru limitat, în lăuntru unui principiu determinat și finit.

1) P. Tannery: Mémoires Scientifiques, vol. VII (Philosophie ancienne), 1925, p. 191.

2) I. Burnet: L'Aurore de la Philosophie Grecque, 1919, p. 63 și urm.

3) I. Burnet: Op. cit., p. 83 și urm.

4) E. Zeller: Op. cit. I A., p. 306.

tot, era, s'a văzut, o explicație rudimentară, dar era totuș o explicație: orice calitate sensibilă pătrundea în sfera inteligibilului în măsura în care era privită ca o „obiectivare“, ca o formă sau poate chiar ca o mască, a Unului ce persistă. Unul are demnitatea de cauză sau izvor prim a tot ce se vede. Unul este „Principiul“ (arhe) nu numai în sensul de primă verigă a unui lanț de metamorfoze, ci cauza neconținut producătoare a tot ce se petrece sub ochii noștri și deaceia unificatoare și persistentă. Principiul e cauza constantă care dă armonie rapsodiei de schimbări. Cauza *constantă* a schimbării nu poate fi o altă schimbare, ci ceea ce sfidează timpul. Principiul e dar și substratul material; el este Inceputul, însă nu ca o realitate legată de timp ci ca un factor ce există pretutindeni și totdeauna — netemporal¹⁾.

Judecând nu numai după puținele crâmpete de gânduri păstrate, dar și după spiritul doctrinei lor, primii cosmologi — Milezienii — n'au cunoscut trebuința de a preciza nici conținutul logic, nici raportul mutual al celor două aspecte cosmice: persistența invizibilă și „schimbarea“ vizibilă. Ele erau tolerate să coexiste fără o dependență intimă. În consecință va fi aproape un joc dialectic, cu funeste rezultate, pentru Herakleitos și Parmenides disocierea strictă a celor două aspecte, primul lăsându-se târat de procesiunea fără odihnă, cel de al doilea, care se referă tacit la primul, accentuând persistența unitară. Parmenides exagerează până la paradox, de altminteri în spiritul cosmologiei, aspectul substanțial, iar Herakleitos dă o vigoare neatinsă până la el aspectului dinamic, transformist. Situația bizară e că, deși la antipozi, amândoi acești cosmologi sunt credincioși spiritului primelor sisteme naturaliste.

La Herakleitos nu numai lucrurile din cuprinsul naturii, ci natura ca Tot se află în perpetuă mobilitate: *totul* e fluid, nimic nu rămâne; nimic nu persistă nici în părți, nici în întreg. „Divinul“ nu este stabilitatea, ci devenirea. Cu gândul de a oferi o justificare empirică a procesului universal, Herakleitos ridică „focul“ la rangul de principiu viu al mobilității. În cosmologia Hefesianului, substanțialitatea — substratul constant — s'ar părea că a fost trecută printre iluzii, pe câtă vreme prin jocul neînduplecat al logicii a fost trecută devenirii: schimbarea este chiar substanța lumii, iar focul ca substrat satisfăcea această strămutare: el rămâne același, numai dacă se consumă pe sine și consumă totul neconținut. Așa se acreditează definitiv viziunea spontană a Elinilor, faptul metamorfozei. Și cum motivul substanțialist fusese impus științei, în prima linie, de dogma unității lumii, Herakleitos aducea fără voie dovada că unitatea se poate lipsi de substanțialitate.

Dar în acest moment se vedește caracterul dramatic al cosmologiei elene. Înălăturând substanța invizibilă, făcând astfel inutilă, cel

1) H. Rickert: Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie (Logos, XII, p. 317).



puțin provizoriu, explicația naturii cu ajutorul primului factor al științei, apelul la celălalt principiu unificator și deci constant, la generalul explicativ (idee sau lege) era de neînălțurat.

Este succesiunea calităților haotică sau e stăpânită de o lege, de un ritm, deci, de un principiu general, „ordonator“? Herakleitos, poate cel mai reprezentativ cosmolog presocratic, fiind pus în situația de a alege, dă un răspuns uimitor pentru un partizan al purei schimbări. Devenirea stă sub conducerea unei legi neîndurate, care este însăși „Rațiunea“ (Logos), iar funcțiunea ei de legiferare se manifestă în „unirea contrariilor“¹⁾, în armonia calităților individuale.

Se știe, că pentru cuțetarea elenă, schimbarea este o succesiune de calități, iar aceste calități se succed, fiindcă sunt opuse. „Contrarul este din contrar“, iar, după Herakleitos, „toate iau naștere din contrarii“ (enantioteta)²⁾. În simultaneitate contrariile s'ar anula: în succesiune calitățile se unesc, consună, datorită puterii juridice a Rațiunii universale, a cărei prezență împrumută naturii ceava din sfințenia Divinului. E vrednic de notat că înfățișarea lumii sensibile ca succesiune de calități contrare este sugerată de faptul empiric, că un lucru, care e la un moment dat așa, devine *altfel* — Elenul zicea chiar: *altul*. Metafizică e doar interpretarea acestui fapt: contrariile se evocă reciproc, fiindcă orice calitate are nu știu ce putere ascunsă și dialectică de a provoca spontan apariția contrariului ei.

Nici un naturalist elen n'o spune lămurit, însă toate strădaniile explicative au ca ipoteză ascunsă convingerea, că opoziția calitativă cea mai cuprinzătoare și cea mai enigmatică este existența și non-existența. Cum devenirea este o succesiune de calități contrare, cum opoziția fundamentală este aceea a existenței și a nonexistenței, orice schimbare apare ca succesiune de existențe și nonexistențe, deci, o creație și o anihilare fără îngrădire: o calitate, un lucru, era; acum nu mai este; o calitate, un lucru, nu era, acuma este. Devenirea este o plutire între existență și nonexistență; ea se apropie chiar mai de grabă de nonexistență, căci în fond existența sensibilă nu durează, ceace este, nu este multă vreme. În aceste condiții, era logic, ca persistentul să fie confundat cu „existența“, cu realitatea, iar problema cea mai de seamă a cosmologiei elene să fie: „ce e real?“³⁾. Nu numai la Eleni, ci în toată filosofia apuseană problematica e aceeași, așa încât criteriul realității este chestiunea „metafizică“ de temelie. La Eleni însă problema are un aspect special din cauza îndoitei ecuații: devenirea este nonexistență, fiindcă ea presupune nouitatea; persistentul, eliminând nouitatea este „adevărata existență“. Aceasta e explicația opoziției de temelie: „devenire-existență“,

1) Patin (A. Patin: Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems 1885, p. 36) a dovedit întâi că „unitatea contrariilor“ este piesa centrală a herakleitismului.

2) Diogenes Laertios: Vitae Philosophorum, cartea IX, 7.

3) J. Burnet: Greek Philosophy, I, p. 11.

opozitie ce altminteri pare bizară, pentru cuvântul că normal devenirii i se opune persistentul, nu existența, iar existenței i se opune nonexistența, și nici de cum devenirea, care e asimilată simplist cu iluzia, cu ceea ce nu are ființă. Înțelegem acum, de ce știința elenă era osândită să nu ajungă la o cunoaștere mulțumitoare a naturii sensibile. Aceasta, fiind noutate neconținută, deci, nestabilitate, nu poate fi obiect de știință, care are nevoie de două elemente stabile: substratul permanent și ideea ce determină substratul. Elenul nu poate concepe că realitatea sau existența poate fi alcătuită dintr-o succesiune de creații și anihilări absolute; el nu poate accepta, cum face Bergson, că dinpotrivă un lucru nu există decât în măsura în care se schimbă.

Era astfel fatal, ca știința, nevoită a se constitui prin relevarea în primul rând a substanței, a persistentului, să așeze acest factor într-o altă sferă a lumii și deci să îmbrace o formă metafizică. Negând orice substrat, Herakleitos recurge la cel de al doilea factor al științei: generalul gândirii, legea rațională.

Din nefericire această lege dialectică nu era o soluție, ci un izvor de noi întrebări. Căci, deși își atribuiseră rolul, avut înainte de substanță, de a înlătura pe un plan superior creația și anihilarea, nu putea explica cum și de ce o calitate devine contrarul ei, cum din ceva este *altceva* sau, mai precis, cum la unul și același lucru se perindă calități contrare. Logosul ordonator explica doar sensul general al succesiunii, dar nu servea o motivare logică îndestulătoare în amănunte, așa cum s'ar fi cerut, din momentul ce nu se mai recunoaște un factor persistent, o „materie“ unică și indestructibilă, ca suport al devenirii. Logicește, nu există schimbare fără ceva care nu se schimbă. Herakleitos descopere Legea explicativă, dar suprimă aparent fundamentul explicației: un dat ultim, ireductibil și indestructibil — substanțialul.

Doctrina lui Herakleitos are, în legătură cu cele spuse, încă un aspect, care îi împrumută o valoare unică de frământare filosofică. Ea scoate la lumină o discordanță ascunsă în premisele cosmologice elene și silește astfel cuțetarea a recurge la revizuirea eleată întâi, la cea platonice mai apoi. S'a văzut: viziunea primitivă este un flux neconținut de calități. Pentru a da acestui flux un temei liniștitor, gândirea îl încadrează într'un Tot, iar, fiindcă acesta e închis în sine, fiindcă e o unitate sau o „armonie“, el trebuie să fie și constant, o „materie“ ce persistă. Acest tot constant (expresia, la Eleni, e un pleonasm) explica generația lucrurilor; era cauza sau arche-a devenirii. Prin această încadrare, faptul „irațional“ al devenirii, primea un reazem. Substratul unic, totalitatea ca atare, subintindea schimbarea.

Soluția aceasta a Milezienilor era nu numai total necritică, dar și fără consecvență. Substratul permanent, la care erau raportate explicativ schimbările, nu-și putea îndeplini el singur funcția logică de explicație, dintr'un motiv lesne de apreciat în toată valoarea

rea lui, dacă ținem seama de premisa dinamistă a cosmologiei elene. Substratul material, deși constant și indestructibil, era și principiul „mișcării” în genere: unde e schimbare, este și „materie” sau, fiindcă e „materie”, trebuie să avem și schimbare. Herakleitos trage consecințe: însăș acel substrat e schimbare perpetuă și implicit el nu mai poate servi ca temei explicativ al schimbării.

Heracleitismul era astfel un moment critic. Cari vor fi soluțiile mântuitoare? O primă soluție, la rândul-i radicală, va fi cea eleată; devenirea este iluzie; gândirea nu cunoaște decât persistentul, „existența”. Dar această soluție era o nouă criză, căci elimina transformarea în genere, nu numai pe cea calitativă, presupunerea de temei a fizicii elene. Se impuneau noi încercări de soluționare. Astfel cosmologia veacului al V-lea construiește noi teorii: unii tăgăduesc transformarea calitativă, deși admit *calități constante* (Empedokles, Anaxagoras); alții tăgăduesc odată cu transformarea calitativă, chiar existența calităților și se limitează la cantități constante (atomistii și pythagoreii). Nici aceste deslegări nu pot opri multă vreme vechea filosofie, tocmai fiindcă erau în conflict cu viziunea mobilistă. Soluția primă (Empedokles, Anaxagoras) nu recunoștea *devenirea calitativă*; cea de a doua (atomismul, pythagorismul) ignora însăș existența calității. Rezultatul este o izbucnire a heracleitismului în Sofistică, deci o nouă și gravă criză a științei elene. S'ar zice: un faliment al cosmologiei. Spre norocul acesteia, Sofistica însăși sugerează o deslegare, care, pusă la punct și desfășurată de Sokrates în cadrul moralei și politicii, e exploatată cosmologic de Platon și Aristoteles. Aceștia recunosc necesitatea unui substrat indestructibil al devenirii, însă îi răpesc, în mod consecvent, orice determinare, tocmai pentru a concilia cele două funcții ale acelui substrat material: a fi constant și a fi principiul neconstanței. Întrucât e nedeterminat este indestructibil; întrucât e determinabil, substratul e receptacolul oricărei schimbări, chiar a celei calitative. Dar de unde calitățile, determinările? Acestea nu mai aparțin materiei, ci alcătuiesc o sferă independentă, sfera universalilor, a ideilor și formelor. Astfel cosmologia veche a găsit o eșire și pe acest drum, cu toate unele abateri apreciable, va stăruii. Să revenim însă, urmând a da precizii ulterior. Se întrevede chiar de acum că premisele cosmologiei elene sunt explicate și conciliate cu mare virtuositate de platonism și aristotelism, fapt ce asigură acestor doctrine egemonia, dacă nu exclusivitatea, în filosofia naturii atât a antichității cât și a evului mediu.

Milezienii nu și-au pus în mod serios problema condițiilor schimbării, de oarece înțelegerea devenirii se limita la susținerea, că Unul e „matricea universală a tuturor formelor și ființelor”. (Mabil-leau); că din Unul totul pornește și în el toate se înapoiază și-și află odihna. Ei nu vedeau „contradicția Unului care se multiplică și a inalterabilului care se alterează fără încetare și proiectează în timp stările sale succesive”¹⁾. Din moment ce natura este un organism,

1) E. Hannequin: Op. cit. p. 244.

creșterea, articularea lui evolutivă, era un fapt, destul de evident prin sine pentru a mai fi explicat.

Inglobarea părților, a proceselor fizice, într'un Tot făcea plauzibil că aceste părți nu sunt create sau anihilate, nu sunt scoase din nimic sau prăvălite în neant de bagheta magică a unui Demiurg. Părțile, lucrurile în transformare, într'un fel oarecare devin inteligibile, fiindcă sunt manifestări ale Totului unic, deci persistent sau substanțial (persistentul, prin chiar natura lui, e mai aproape de înțelegere decât nepersistentul). Cum însă, după Herakleitos, orice persistentă e decretată o iluzie, variația calităților *la unul și acelaș lucru* devenea un mare semn de întrebare. Totuș calitățile lucrurilor sunt supuse schimbării după o lege, adăoga Herakleitos. Dar cum se face, că determinate calități se perindă în ordine la unul și acelaș obiect? Se poate replica: Herakleitos nu cunoaște lucruri, factori statornici; el cunoaște doar procese. Totuși, în concordanță cu fizica elenă, și pentru el natura e una, e armonică. Și atunci problema apărea intactă la natura ca unitate: cum e cu puțină succesiunea calităților contrare la *acelaș* univers, dacă nimic nu e substanțial sau dacă însuș persistentul e supus devenirii? Cum e oare cu puțină ca universul, care în esență e Foc, să devină aer, apă, pământ și apoi în ordinea inversă (enantiodromie) să refacă punctul de plecare? Succesiunea era legală, însă misterioasă. Herakleitos ridică problema cu răspuns fără zăbavă a lucrului, în care o diversitate de calități ce se succed se prezintă ca o unitate durabilă.

În acest loc se situează opera eleatismului, care, reluând monismul precedent, îi dă conștiința doctrinală, deduce din el toate consecințele latente și trădează astfel absurditatea lui. Parmenides, ridicându-se împotriva mobilismului heracleitic — fapt istoric bine stabilit —, dă fără voce monismului primitiv, o lovitură mortală, tocmai prin încercarea de a-l absolutiza. Adesea prietenii sunt mai de temut decât dușmanii.

Xenophanes, al cărui rost în cosmologie e și azi o temă dezbătută, deschide drumul acestei exemplare doctrine a Unității absolute, dezvoltându-i deocamdată latura teologică, oarecum monoteistă¹⁾: „Divinul“ este unic, deci imutabil și indestructibil.

O încercare de a fixa mai exact locul lui Xenophanes în problematica cosmologiei elene întâlnim la J. Burnet²⁾. Spuneam, că în vremea constituirii științei naturii la Ionieni, irupe valul de misticism, universal atunci, alimentat de religiositatea sumbră, latentă a mulțimii tradiționaliste și în acelaș timp iubitoare de noutăți. Din ciocnirea nouii științe și a misticismului au luat naștere două curente, căci la Eleni înăbușirea științei n'a avut loc: o înfrățire a științei și

1) Monoteismul lui Xenophanes nu e consecvent. Divinitatea nu e una, ci doar suverană peste alte divinități și peste oameni. Vezi H. Diels: Op. cit. I, frag. 23.

2) J. Burnet: Op. cit. pp. 126 și urm. Luminismul lui Xenophanes, ca al oricărui „raționalist“, e departe de a fi cu totul străin de misticism.

misticismului cu ajutorul matematicii la Pythagorei și un cult al „luminelor” științifice (un „luminism”, nu „iluminism”, care e tocmai contrarul primului) reprezentat de Xenophanes.

Insemnătatea lui Xenophanes e mult mai mare din alt punct de vedere. Prin el, *unitatea lumii*, la început reziduu mitic și mistic, e ridicată la demnitatea de factor științific suprem, fiindcă se dă la iveală raportul dintre unitate și persistență sau „existență” ei. Punctul de plecare al lui Xenophanes e critica antropomorfismului religios: varietatea de imagini asupra divinului, un scandal pentru logică și morală, varietatea ce e impusă de felurimea vederilor religioase dinlăuntrul aceluiaș popor și la diferite popoare, se lămrește, dacă recunoaștem rolul factorilor omenești în reprezentarea zeilor. Desigur, omul cioplește chipul lui Dumnezeu, însă numai în măsura în care ajunge la reprezentări divergente. Din potrivă, omul exprimă exact divinitatea, în măsura în care o concepe la fel pretutindeni. Din imaginile noastre asupra divinului e adevărat doar ceea ce în ele este identic. Numai o singură divinitate poate fi adevărată. Divinitatea e Una.

Un alt aspect, nu mai puțin însemnat, al filosofului-cântăreț este panteismul, confundarea Unului divin cu Totul material („Unul și Totul”). Dumnezeu e totalitatea naturii.

Parmenides și apoi Melissos îmbogățesc rapsodia filosofică a lui Xenophanes cu argumente raționale de natură pronunțat cosmologică. Dacă Unul este Totul sau invers, urmează că *există*, deci, că nu cunoaște devenire sau nonexistență¹⁾, așa cum susțin — declară Parmenides, făcând aluzie la Herakleitos — „capetele duble”, partizanii devenirii (de fapt devenirea nu e pură nonexistență, ci un amestec de existență și nonexistență). Totul ca atare nu ia naștere și nu se distruge, căci, dacă ar lua naștere din altceva sau s'ar distruge în altceva, n'ar mai fi Unul și Totul. Naștere și distrugere s'ar putea întâlni doar înlăuntrul Totului. Eleatismul răpește devenirii și acest ținut, socotind-o în orice loc drept o iluzie. Nu e oare orice schimbare o distrugere a ceea ce este, chiar dacă altceva e pus la loc sau creiat?

Orice schimbare, chiar aceia de loc (mișcarea)²⁾, apare lui Parmenides, ca de altminteri și lui Herakleitos, drept o variație de calități. Pentru el nu e deloc evident, că mișcarea e singura schimbare ce lasă neatinsă calitatea unui corp. Parmenides nu face încă distincția platonico-aristotelică³⁾ a două moduri de schimbări:

1) Nonexistența e în filosofia elenă un termen foarte echivoc, precum vom arăta ocazional în expunerea următoare.

2) Th. Gomperz: Op. cit. I, p. 130.

3) Platon, referindu-se la doctrina lui Herakleitos, spune în Theaitetos: „Dacă n'ar fi decât translație nu și alterație, încă s'ar putea spune ce anume este, în timp ce devine, conținutul acestei translații. Nu e așa? — De sigur. — Dar fiindcă nu e stabil nici aceasta, că ceea ce devine, rămâne alb în timp ce devine; fiindcă chiar aceasta se schimbă... e schimbare și curgere într-o altă culoare, etc.” (182, c/d).

schimbarea calitativă sau alterarea (alloiosis) și schimbarea de loc, mișcarea de translație (phora).

Ce l-a determinat pe Parmenides să scoată din sfera realului, odată cu orice fel de schimbare, însăși natura — Natura este naștere și distrugere — și să naufragieze astfel în acosmism? Răspunsul îl putem afla numai ținând seama de explicația noastră. Parmenides este cel dintâi filosof elen, care ia în serios dogma unității lumii. Și se știe, că unitatea închisă în sine și absolută exclude generația și moartea. Nu e oare semnificativ, că acel cugetător, care proclamă Unul neîngrădit, susține și universală indestructibilitate sau „Existența”? Parmenides este atât de convins că Unitatea ca atare, fiind fără început și sfârșit, nu tolerează la sine devenirea, încât elimină devenirea chiar dinlăuntrul lumii. Dogma unității, consecvent desvoltată, făcea imposibile orice creație și orice distrugere, deci, orice schimbare. Dogma unității radicale nu lăsa dogmei nominaliste nici un refugiu.

Era de asemenea natural ca, odată cu eliminarea teoretică a oricărei schimbări sensibile, Parmenides să lovească și în hilozoismul cosmologiei precedente. „Existența”, necunoscând mișcare, nu se poate mișca din proprie inițiativă. Efectul acestui antihilozoism îl aflăm la Empedokles și Anaxagoras: aceștia sunt nevoiți, pentru a explica modul cel mai inofensiv de schimbare — mișcarea — de a se adresa la puteri exterioare (Iubirea și Ura la Empedokles; activitatea Inteligenței la Anaxagoras).

Așa dar, orice schimbare de calitate — expresie tautologică la Parmenides — fiind o trecere dela ceva altceva, este o creație și anihilare, un salt dela non existență la existență și viceversa. Mizezienii mascau creația și distrugerea din lăuntru naturii cu ajutorul Intregului persistent; Herakleitos, tăgăduind orice persistență, punea înainte cu exclusivitate radicală schimbarea, devenirea, și astfel da acesteia din nou un caracter eminent problematic și implicit o prezenta ca un scandal pentru „rațiune”. Elenul căuta ce e real și da peste un amestec de real și nălucire: devenirea.

Parmenides purcede dela postulatul, esențial raționalist, că non existența, nimicul, identificate cu spațiul gol, nu pot fi obiect de gândire și ca atare nu există. Gândirea e măsura a ceea ce este; acelaș lucru e gândirea și realitatea. De asemenea, pentru acest auster gânditor, existența nu cunoaște grade de intensitate, un spor sau o scădere. Rezultatul, la care ajunge, este categoric: nu există schimbare; devenirea e aparentă; multiplul sensibil e o iluzie, o „păreră a muritorilor”. „Nu există și nu va exista niciodată altceva în afară de Existență, fiindcă destinul a înlănțuit-o în așa fel încât să fie întreagă și imutabilă. De aceea trebuie să fie vorbe goale tot ceea ce muritorii au pus în limbajul lor, socotind ca adevărat: nașterea și distrugerea, a fi și a nu fi, schimbarea de loc și alterația luminoasei culori” (*H. Diels; Op. cit. I. frag. 8. 36 și urm.*).

Am subliniat în citatul precedent „a fi și a nu fi”, care se re-

feră la devenire. Primejdia, ascunsă în prezentarea devenirii ca amestec ibrid de existent și nonexistent, apare în toată seriozitatea ei în roadele eleatismului la Zenon. De oarece schimbarea presupune nonexistență și deoarece nonexistența nu poate fi gândită, schimbarea e o ficțiune. Cel mult, ne e îngăduit a privi ca inteligibil în faptul devenirii doar „elementele” sau factorii constanți: în spațiu punctele indivizibile, în timp momentele, în mișcare imobilitățile. În schimbare intuitivul este iluzoriu, conceptualul e real. Așa justifică polemic, mai ales contra pythagoreilor, eleatismul Zenon în celebrele sale aporii sau perplexități logice.

Nu există decât Unul neschimbător și omogen (simplu), deci indivizibil. El persistă în mod absolut și nu tolerează schimbarea. E un Sphairos, o lume desăvârșit închisă în sine. Existența eleată e o veche cunoștință: e substratul unitar, indestructibil, al naturii. Că Existența e necreată și eternă se susținuse dela început, ca un corolar al unității naturii, dar că este și neschimbătoare în cuprinsul ei calitativ, fiindcă e simplă și continuă, Parmenides are curajul de a o afirma ca o inovație fatală. Așa se institue ecuația bizară: Existența = persistentul neschimbător; aparența = nepersistentul schimbător sau devenirea. Aparența e perceptibilul multiplu; existența este nesensibilul, pur gânditul. Natura nu e ceace se naște și moare, sensibilul, ci ceace stă pururea nemișcat, raționalul¹). În acest moment ia ființă motivul metafizic: „existența” nu cade sub simțuri, e „dincolo”, e obiect de pură gândire. Că metafizica este o evitare a dogmei nominaliste, s'a văzut. Sensibilul este schimbare „irațională”, individuală, desordonată — pluralitate; iar unitatea, persistentă și universală (neschimbătoare) trebuie să fie nesensibilă. Chiar un gânditor „materialist” ca Demokritos va susține, că numai Rațiunea este instrumentul de cunoaștere a „Existenței” (atomii). Platon va consacra definitiv acest punct de vedere cu nesfârșite rezonanțe, atribuind exclusiv Ideilor caracterul de existență neschimbătoare (generală) și persistentă (individualitate sau entitate elementară) sau, cel puțin, de „adevărată existență” (to ontos on = „ceace în mod existențial există”). Platon și pe urmele lui toată filosofia occidentală vor vorbi de grade sau trepte de existență. Teoria „trep-telor de existență” a pricinuit adevărate ravagii în filosofie. E ca și cum am spune că un lucru este „mai lucru” decât alt lucru, ripostează Th. Hobbes lui Descartes, pentru care noțiunea de grade sau trepte de existență (de perfecție) este o piesă doctrinală de căpetenie²).

Nu e locul a examina teoria diverselor existențe; ea este rezultatul combinării celor două dogme. Avem doar de observat, că

1) Sofiștii, opunând „natură” (physis) și convenție umană, consens artificial (nomos), rămân în cadrul cosmologiei elene. Inșă ei nu precizează, dacă prin natură se înțelege devenirea lui Herakleitos sau existența imutabilă a lui Parmenides.

2) Descartes: Meditations. Obiecții la Meditația III.

existența (realitatea) este una și aceeași, oricare ar fi conținutul ei și durata acestui conținut. „A fi existent” nu e o notă specifică a unui lucru izolat, ci o relație identică, invariabilă, între cel puțin două lucruri. Orice este real într'unul și același mod. Doctrina realității merită a fi cercetată separat, mai ales în filosofia elenă.

5. E timpul să facem un popas. Să condensăm expunerea de până acum și s'o sporim cu noi lămuriri și la nevoie chiar cu anticipații. Se vor înlătura, sper, unele obscurități ce au putut pluti, în mod inevitabil, asupra analizei noastre. Motivele inspiratoare ale cosmologiei elene sunt îndeobște cunoscătorului deajuns de străvezii, dar din pricina caracterului lor străin modulului modern de cugetare, ele nu pot fi puse în lumina potrivită dela început. Așa, bunăoară, pentru a alege un exemplu tipic, fizica antică dă luptă grea cu problema, cu totul nefamiliară nouă: cum o calitate poate urma contrariului ei, cum d. p. din cald „ese” recele, din foc „ese” aerul, etc.? Înțelegerea ne e mult înlesnită de solidaritatea teoretică a cugetătorilor vechi. Fiecare filosof se socotește piosul depozitar al bunurilor moștenite dela înaintași, ba chiar se simte măgulit, când se poate adăposti sub un mare nume.

Miezul fizicii elene, spuneam, e înțelegerea schimbării, transpunerea pe planul logicii a devenirii ca fapt sensibil. Problema ne preocupă și pe noi în același grad, dar formularea și soluționarea ei nu mai sunt aceleași. Devenirea, pentru cugetătorul elen, e o succesiune de calități contrare. Această succesiune — dacă facem abstracție de trecerea dela mai mic la mai mare și invers, deci, de creștere și micșorare — are trei înfățișeri de căpetenie, adesea examinate de cea mai lucidă întrupare a geniului elen, Aristoteles: *schimbarea de loc* (mișcarea propriu zisă), *schimbarea accidentală* sau de calitate în sens restrâns (un lucru ce rămâne „același” primește succesiv anumite calități opuse) și *schimbarea substanțială*, nașterea și dispariția (un lucru, care nu era, este acum, iar altul, care este, nu va mai fi).

Cea din urmă categorie de schimbare e cea mai însemnată prin nota ei eminent problematică. Situația proeminentă a acestei categorii, puterea ei de a deștepta mirarea, speranța și durerea, au provocat spontan generalizarea caracterelor ei: trecerea dela nonexistență la existență și invers. Drept urmare, orice mod de schimbare s'a înfățișat ca un salt dela neființă la ființă sau dela ființă la ne-ființă, și, de bună seamă, în orice fel de schimbare, ceea ce nu era (o calitate sau un loc), este acum, și ceea ce era (lucru, calitatea, locul, poziția, lui), nu mai este acum.

Generalizarea precedentă se asociază cu o altă generalizare, aceea a calității: orice schimbare este o consecuție de calități contrare, iar opoziția temeinică este existența-nonexistența. Că pentru Elen schimbarea e o consecuție de opoziții calitative și că opoziția cea mai de seamă este ființa-neființă, reese lămurit din obiecția

adresată de Aristoteles lui Herakleitos, exponentului prototipic al acestei vederi, anume, că amestecă existența și nonexistența, „Căci nimeni nu poate crede că acelaș lucru este și nu este, după cum atribue unii lui Herakleitos”. (Metaph. IV, 3, 1005 b).

Astfel problema devenirii ia următoarea formă concretă: cum e cu putință trecerea dela nonexistență la existență și invers? Trecerea dela existență la existență și dela nonexistență la nonexistență nu e vrednică de cercetare. Existential n'are nevoie să se transforme în existent, firește, dacă luăm lucrurile global și dialectic, iar non-existentul nu trece în existent, pentru bunul cuvânt, cunoscut de Eleni, că din nimic nu ese nimic.

De fapt nu aflăm decât trecerea dela neființă la ființă (creație) și dela ființă la neființă (anihilare). Sunt însă de neînțeles, fiindcă implică discontinuitatea de abis a *creației și anihilării*. Atât creația cât și anihilarea sunt începuturi absolute, spontane, fără condiționare și anticipație preparativă. Știința se asfixiază în ipoteza creației, și de aceea caracterul cel mai izbitor al științei elene este rezistența dărză la început, din ce în ce mai slabă apoi, împotriva creației și anihilării.

Cum știe cosmologia elenă *X*ocoli creația? S'a văzut: descopere în prima linie ceva persistent, un substrat, care întovărășind pururea toate schimbările, este el însuș fără început și sfârșit. Substratul permanent sau factorul substanțial este existența, ba chiar, „adevărată” existență. El este și unic, fiind dedus din unitatea perfectă, „sferică”, a naturii. În latimea epistemologică, simetrică celei cosmologice, chiar dela presocratici și apoi definitiv și sub un aspect special la socratici, se constituie teorema, că „adevărată” existență nu e cunoscută prin simțuri ci prin gândire. Existența e noetică, nu sensorială.

Existența, fiind decretată unică, schimbarea primește un exponent inteligibil prin raportarea ei ca parte la totul constant, substanțial (N. B. Existența are aci sensul prim de substrat; vom vedea îndată cel de al doilea sens de Idee, formă, generalitate). În adevăr, cea dintâi formulă de înțelegere a schimbării o aflăm la trinitatea mileziană și chiar la Herakleitos, mascată la acesta: un substrat, totodată și cauză primă, are o calitate dintru început, însă se preface spontan — teza hylozoistă — dând naștere tuturor celorlalte calități, alcătuitoare de natură. Lumea este obiectivarea unei cauze, care din proprie inițiativă își modifică proprietatea inițială (apă, aer, foc), producând toate celelalte proprietăți ale lucrurilor. Și vrednic de luare aminte e că acea primă cauză, arche, nu dispăre, atunci când și-au făcut apariția celelalte calități, ci dimpotrivă persistă în sine fără schimbare. Ori când e cu putință revenirea la ea, procesul de reversibilitate, eterna reintoarcere. În orice caz, în aceste prefaceri, substanța (existența) rămâne cantitativ constantă: nici nu sporește, nici nu scade.

Transformarea *spontană* a cauzei prime, inițial calificate, în calități contrare și în același timp menținerea neștirbită a calității originare numai prin menținerea cantității nu constituia o soluție mulțumitoare. Creația era superficial eliminată sau, mai degrabă, ignorată; principial ea stăruia intactă. Milezienii, susținând transformarea calitativă, păstrează implicit creația și prin urmare nu izbutesc a „salva fenomenele”. De aci, epilogul consecvent: eleatismul.

Neputând lămurii metaformoza calităților contrarii, metamorfoză care presupune opoziția existență — nonexistență, deci creația, primul gând a fost desființarea oricărei devenirii, deci și a mișcării, și paralel întronarea Unului omogen, indivizibil, indestructibil. Eleatismul este concluzia logică a cosmologiei, bine înțeles, pe linia suprimării ca neinteligibilă a creației. Schimbarea, presupunând creație, e o iluzie — orice formă de schimbare e o fantomă a simțurilor.

Cum se va reveni asupra eleatismului și rolului său în evoluția cosmologiei elene, să-mi fie îngăduită, odată cu rezumarea celor spuse, și o anticipare a unora din lămuririle de mai târziu, aceasta în scopul de a prezenta un tablou sumar al celor două formule elene de explicație a devenirii.

Teza primilor prospectori ai științei elene, a Milezienilor, este devenirea calitativă a unui substrat — principiu (arhe), care prin persistența sa ține laolaltă schimbările, explică unitatea lumii și astfel beneficiază exclusiv de existență. Reamintesc în treacăt, că pentru naturalistul elen „materia” este în același timp și devenirea calitativă și substratul, care nu devine, ci „există”. Cum însă devenirea și substratul persistent nu se aflau într’un raport bine determinat, cum, mai ales, accentul cădea mai mult asupra substratului, deși originar „materie” ca și natură aveau înțelesul dinamic de metamorfoză, cei doi factori — devenirea și substratul, ambii „materiali” — vor fi exploatați maximal fiecare pentru sine și vor servi ca teme a două teze extremiste. Întâi se prezintă, ca un protest în numele viziunii elene, teza lui Herakleitos: devenirea fără substrat sau cu un substrat prin chiar calitatea lui (focul) nepersistent — o devenire substanțializată.

Ridicarea din nou a devenirii creatoare la rangul de principiu cosmic pune în primejdie cosmologia deabia înfiripată, căci tăgăduind subsistența (substanțialul) făcea imposibilă existența, realitatea. Natura se prezintă din nou ca un coșmar de creații și distrugerii. Astfel se ridică implacabil teza eleată, o teză reactivă: existența cere o constanță imobilă, unică, și dă înlături ca o nălucire orice fel de schimbare.

Cosmologia elenă, prinsă astfel între două focuri, pare că a intrat într’un drum înzăpezit. Era nevoie de noi deslegări, de răspunsuri inedite și îndrăznețe. Unul din răspunsuri stăruiește în

cadru cosmologiei de până acum. E cel dat de noii fizicieni, Ionieni și ei, din veacul al V-lea, Anaxagoras, Empedokles, Leukippos (Demokritos e mai târziu), și de noii Pythagorei (Philolaos sau Archytas). În linii generale, acest răspuns revine la opinia Milezienilor, însă, cum observă Aristoteles, nu uită lecția eleată. Existența (substanțial) și devenirea pot sta alături, dacă devenirea nu mai e pur calitativă și, mai ales, dacă exclude opoziția calitativă existență — non existență (o spune fără înconjur Empedokles). Această înseamnă că devenirea încetează de a mai fi devenire propriu zisă, mărginindu-se a lua aspectul de proces mecanic: apropiere și separare, compunere de existență, care — aci e prefacerea cea mai remarcabilă — din unică e acum multiplă (patru „rădăcini”, „homoeomerii”, atomi).

Pluralizarea existenței, a „plinului”, slava devenirea, însă redusă la simpla schimbare de loc. Noul naturalism deosebește mișcarea (schimbarea de loc) atât de schimbarea accidentală (calitativă) cât și de schimbarea substanțială (generație, moarte). Schimbarea de loc nu e o schimbare de calitate, în ea nimic nu se crează și nu se distruge, ci totul se continuă. Deci mișcarea nu postulează creație și anihilare, nu e drept vorbind devenire, ci prin caracterul ei de continuu pare a fi substanțială. Oricare altă schimbare e redusă la amestecul și desamestecul unor substanțe, a unor „elemente”, cari nu suferă schimbare nu numai sub raportul cantității, dar — ceea ce e mai însemnat — și sub raportul calității, contrar cosmologiei hylozoiste mileziene, înfrânte de aporiile eleate. În acest mod, și devenirea ca și imutabilitatea absolută, impusă de eleați, dobândeau recunoașterea.

Am situat în acest grup pe Pythagoreii, contemporani ai lui Sokrate și Platon, căci și ei îmbrățișează ideea unui substrat persistent chiar în mijlocul devenirii: numărul și spațiul nedeterminat, confundat cu un „Suflu infinit” (reminiscentă dela Anaximenes). Ideea spațiului nedeterminat și infinit ca substrat al lucrurilor materiale va fi reluată de Platon în Timaios, iar numerele, în unele dialoguri, subordonate Ideilor, vor fi contopite cu acestea în faza din urmă, nescrisă, a platonismului.

Doctrina pythagoreică mai are un aspect care face legătura dintre soluția veche a Existenței (substratul nedeterminat) și noua soluție din sânul socratismului (Existența-Formă). În pythagorism problema substratului se unește intim cu problema generalului care determină, a Ideii, care specifică. Numai că în acel cadru această nouă chestiune nu e îndestulător apreciată — descoperirea valorii acestei noi chestiuni e opera socratismului — și pe deasupra ea primește un răspuns limitat: Ideia are o valoare strict matematică (numerele spațializate), tălmăcire acceptată și lărgită de Platon. Din aceste motive, pentru istoriografia recentă distincția dintre pythagorei și Platon se șterge tot mai mult. Totul

se reduce la o dozare a originalității într'o parte sau alta. Trebuie luat însă în seamă, că phytagorismul are și caractere specifice, în virtutea cărora l-am pus alături de al doilea mare curent naturalist dinainte de Sokrates, separându-l în acelaș timp de Phythagoras, inițiatorul, simplu reformator religios, sau profet apolinian. Astăzi i se contestă lui Phythagoras chiar principiul matematismului, ceea ce e, poate, prea drastic.

Am alăturat pythagorismul de noul naturalism și pentru alt motiv. Precum a pus în lumină E. Franck¹⁾, știința antică se constituie deabia între veacurile V și IV, așa dar, după Milezieni, Herakleitos, Parmenides, căci cugetătorii din acel timp pun bazele unui mod de a gândi, al unei filozofii, în opoziție cu modul arhaic dinainte. Știința elenă își ia avânt cu Thales, dar se afirmă autonom, sub influența matematicilor. Acelaș matematism la Pythagorei, Demokritos, Anaxagoras, Platon. Tradiția ne înfățișează pe Anaxagoras ca primul om care face teorie numai din înclinare pentru pura înțelegere. Și acest fapt concordă cu tot ce știm despre adâncă transformare științifică între veacurile V și IV.

Noua deslegare naturalistă era nespus de ingenioasă, iar modernii n'au putut trece peste ea. A rămas o pildă și pentru aceștia : natura în adâncurile ei este o variație de poziții (de mișcări) după legi vagi a unor elemente persistente și de aceea singurele existente.

Din nefericire și această deslegare lăsa multe noduri încalcite și în multe privințe era chiar o eschivare. În primul rând schimbarea calitativă — schimbarea de precădere — rămânea inexplicabilă. A o privi cu atomiștii vechi și noi drept un reflex subiectiv al mișcărilor, unicele date obiective, era mai mult un refuz de explicație decât o înfruntare curajoasă a greutății. Nici până în vremea noastră devenirea calitativă nu a primit o tâlmăcire mai dreaptă. Apariția calităților noi e strămutată din lucruri în om, însă rămâne tot o apariție fără antecedent, o creație. Un du Bois Raymond număra printre cele șapte „enigme ale universului” transformarea mișcării în calități sensibile (culori, sunete, etc.) și avea dreptate din punctul de vedere în care se situa. În trecut fie observat, că pentru un subiectivism consecvent însăș mișcarea e tot un complex de stări subiective, și pe această cale, încă odată, greutatea, în loc să fie atacată direct, este dislocată, fără mare câștig teoretic.

Nouile cosmologii treceau dar cu vederea importanța devenirii pure, a schimbărilor accidentale și substanțiale, deci, contraziceau flagrant viziunea primordială elenă. Această viziune e atât de adânc ancorată în mentalitatea elenă în cât orice soluție, care, în loc s'o justifice sau să o combată temeinic, o ocolea, nu putea sa-

1) E. Franck: Op. cit. pp. 82/3.

tisface. Mobilismul elen compromite soluțiile moderate, mai ales, pe cea atomistă prea statică, și totdeodată el poartă vina, că știința elenă n'a ajuns la limanul unei teorii, dacă nu definitive, cel puțin acceptabile pentru moderni.

Drept rezultat al străduinței nouilor cosmologi nu înregistrăm o biruință, ci un faliment al fizicii. Mobilismul recâștigă puteri noi în sofistica protagoreică și la epigonii lui Herakleitos, la un Kratylos, presupus învățător al lui Platon, și se rostogolește fără voe spre scepticism. Câștigul de pe urma acestui proaspăt val mobilist e că mobilismul se instalează definitiv, indiscutabil, în inima cosmologiei. Se va vedea, cum Platon, acceptându-l ca un adevăr trebuitor ca punct de plecare, face eforturi eroice spre a-l depăși.

Rămănea dar nelimepizată metamorfoza calitativă (schimbarea accidentală) și metamorfoza substanțială, adevăratele forme ale devenirii. În acest moment de neîncredere în valoarea cosmologiei mântuirea vine dela reflecția asupra normelor constante ale vieții umane, dela descoperirea celui de al doilea factor al științei: conceptul. Indrumătorul este Sokrates, iar continuatorii Platon și Aristoteles.

Aceștia sunt de acord asupra faptului că există o schimbare calitativă și chiar o schimbare substanțială, care e în fond tot o schimbare calitativă (existența și nonexistența sunt calități nu cantități). Schimbarea substanțială e afirmată împotriva lui Empedokles, convins că apa, aerul, focul, pământul, și împotriva lui Anaxagoras, convins că toate calitățile sunt constante, indestructibile. E un fapt că un corp se schimbă în calitățile sale; deasemenea fapt e, că unele lucruri se nasc, altele mor. Pentru Platon și Aristoteles aceste fapte nu înșeală: devenirea, metamorfoza calitativă, a așa numitelor elemente trebuie primită ca atare și explicată. Apa se solidifică și se evaporează, caldul se transformă în rece și umedul în uscat, pretutindeni o instabilitate de calități, o creație și distrugere, un salt dela ce nu era la ceea ce este, dela ceea ce era la ceea ce nu mai este. Vechea cosmologie nu rătăcea: realul este un torent nestăvilnit de calități, cari flutură o clipă deasupra abisului și apoi se prăbușesc în el. Se înțelege, absolută creație și absolută anihilare nu îngăduie, potrivit spiritului cosmologiei vechi, nici cei doi iluștri gânditori atici.

Situația se complică inevitabil și din cauza unei alte serii de considerații. Până la Platon și Aristoteles, știința elenă s'a mulțumit să lămurească prin silințe repetate dar fără a afla un ultim cuvânt condiția extrinsecă a științei naturale, substratul permanent, „adevărata” existență; dar nu s'a preocupat de condiția intrinsecă: generalul, proprietățile determinante ale aceluia substrat. Firește; și cosmologii precedenți încearcă o determinare esențială, o conceptualizare, a substratului, o conturare a proprietăților constante: pure calități la Empedokles și Anaxagoras, sau doar cantități la

atomiști (atomul are figură + întindere + poziție). Această calificare constantă fusese scump plătită : întâi, deși se recunoaște calități primordiale, nu se tolerează nici o schimbare a lor ; în al doilea rând se vorbește doar de amestec și desamestec (de mișcări), însă numai în general, fără a se formula norme sigure, legi, în cazuri particulare, așa cum pretinde o adevărată știință.

Dacă atomismul ar fi izbutit — fapt imposibil pe vremea aceea — să descopere și legile de mișcare ale elementelor cantitative (atomii), platonismul și aristotelismul ar fi fost de prisos. Însă, așa, negarea transformărilor calitative, fără un sistem pozitiv de legi ale mișcării, legi menite a explica și transformările calitative, nu putea satisface. Transformările calitative puteau fi cu succes înălțurate numai printr'o „reducere” la mișcări, supuse legilor. Dar știința elenă, cu toate anticipațiile timpurii, nu poate constitui o mecanică. Prea era fascinată de schimbarea calitativă.

Trebuia găsită o explicație pentru această schimbare, și nu o explicație sumară, ci explicații specifice, adaptate categoriilor de fapte. Știința veche n'a izbutit să constituie mecanica pentru cuvântul că-i era principal străină noțiunea de lege, de raport constant și „general” *intre fenomene*. Pe ea o interesa, fiind structurată metafizic, nu cauza fenomenală, ci cauza substanțială, esența. Dacă fizica veche a luat alt drum, e desigur pentru că un asemenea drum logic era cu puțință.

Știe oricine că orice înțelegere sau determinare concretă se face prin general, prin noțiune. Noțiunea explicativă, determinantă, este de două feluri : legea, raportul, — orice raport e general — și genul, specia, clasa sau esența. Explicația științifică nu se poate opri — ajunge ea însăș să vadă acest lucru — la nuda enunțare a substratului constant, a substanței, ci are trebuință neapărată de un general, care se prezintă gândirii ca noțiune. Are această trebuință logică pentru un motiv ușor de înțeles : generalul e ceea ce dă contur, ceea ce determină. Generalul e noțiune, concept, și prin noțiune concepem, înțelegem. Dacă generalul, de care ne servim pentru a determina, nu e un raport, atunci trebuie să fie un suport, în cazul de față, specia (genul), ideea sau forma ? E calea, pe care au străbătut-o — și nici nu se putea altfel, fiindcă specia e mai lesne de constatat decât raportul — Platon și Aristoteles. Nu e oare mai comod a spune de pildă că focul încălzește fiindcă are în el esența sau calitatea ocultă a caldului, decât a descoperi fenomenul combustiunii, combinarea atomilor de carbon și oxigen ?

O obiecție este inevitabilă : speciile și genurile — calitățile (om, animal, cald, rece, greu, ușor, etc.) — apar și dispar, plătesc tributul fatal timpului, și ele poartă povara vremii, deci nu sunt constante. Ce vom răspunde ? Întâi, vom aminti de o însemnată distincție, asupra căreia nu vom obosi de a stăruia. Una este a persista, a nu avea început și sfârșit, și alta a nu se schimba. Un lucru etern,

indestructibil, poate să se schimbe; și un factor, care nu se schimbă, poate să nu fie etern. Generalul noțional nu se schimbă — omul ca atare nu suferă schimbări — dar poate să apară și să dispară. Deci noțiunea, ideea, nu se schimbă, deși poate să se distrugă, să dispară (la Platon, Ideea este și indestructibilă pentru alte motive, în deosebi, fiindcă e despărțită de lucrurile sensibile, supuse corupției). În al doilea rând, ideile, în anumite condiții, sunt și ele indestructibile, pot dar să fie constant păstrate; în această categorie intră proprietățile esențiale ale lucrurilor.

Oricum am privi chestiunea, un fapt e vădit: speciile au eminența proprietate de a se repeta, de a reveni. E oarecum modul lor de a persista. Mor oamenii, deci dispare generalul specific „om” odată cu fiecare individ, totuș acest general specific nu dispare cu fiecare om, ci continuă în ceilalți oameni prezenți și reapare la nouile generații. Tipul, specia, ideea, forma, se mențin. Cum ceea ce se repetă ne e mai familiar și mai inteligibil, puternic era îndemnul de a explica orice schimbare prin acțiunea finalistă a unui general specific sau esențial: toate schimbările la om sunt o realizare a esenței omului sau o exprimare prin accidente vizibile a acestei esențe ascunse¹⁾.

Nu numai atât, ci mare era ispita a face din Idei sau Forme existente „separate”, o lume în sine și transcendentă. Logica interioară a problematicii elene împingea la această concluzie. Din moment ce devenirea lucrurilor sensibile nu atinge Ideea (specia generală), care prin repetare identică dovedește că nu suferă schimbare și că nu poate fi distrusă, nu era oare firesc a așeza specia deasupra indivizilor sensibili — nominalism — ca având nu numai o realitate sui-generis, dar chiar adevărată realitate? O formă specifică, chiar când dispare aci, nu revine dincolo, asemenea soarelui care răsare, după ce a apus? Și precum soarele ce apune nu se scufundă în neant, pentru a fi creat din nou dimineața, tot așa și Forma continuă a ființa „absolută” — de sine stătătoare și nealterată — într’o altă lume. Platon deduce această consecință în deplină conformitate cu premisele fizicii vechi. Dacă lumea sensibilă e pură devenire și dacă specificul general nu se schimbă, acesta nu sălășluște în lumea noastră. Doctrina ideilor nu e absurdă logicește sau în conflict cu faptele, ci dimpotrivă e cerută nemijlocit de datele cunoscute atunci. Aristoteles, din alte considerații, ce vor fi cercetate, se crede obligat să lege „ideile generale” și neschimbătoare de lucrurile sensibile schimbătoare, și atunci subînțelesul de Formă, prezent dealtminteri și la Platon, va fi mai accentuat, însă în ciuda silințelor sale dualitatea platonice — sensibil și ideal — se menține latentă în toată filosofia Stagiritului. Căci Ideea, fiind prin esență imutabilă, are o valoare expli-

1) Pentru Aristoteles, știința presupune rațiuni explicative (dece? pen-trace?) și orice rațiune explicativă este un concept, o esență (Metaphysica, I. cap. III).

cativă numai în ipoteza unei existențe, în principiu, distincte de fluiditatea evanescentă a indivizilor sensibili.

Cum înțeleg Platon și Aristoteles să pună la contribuție noul factor științific — generalul formal — în scopul de a face mai inteligibilă schimbarea? Schimbarea e o succesiune sensibilă de calități generale, de idei, de forme specifice. Nu chiar în aceste forme specifice stă resortul schimbării, îndemnul spre necurmată devenire, ci desigur în lucrurile individuale și perceptibile. Dar acestea sunt totuși alcătuite din calități specifice, a căror natură este imutabilitatea. Dacă totuși aceste calități variază, cauza trebuie să fie prezentă în lucruri a unui factor, care provoacă devenirea prin unirea lui succesivă cu elementele constante, cu formele specifice. Acest factor e *materia*. Schimbarea, declară Aristoteles, e unirea și despărțirea materiei și formelor. La Platon nu chiar ideea se unește cu materia, dând astfel viață lucrului sensibil, ci reflexul sau copia ei. Și de data aceasta Platon e mai consecvent: Ideea, nefiind supusă schimbării, nu ea însăși, ci o copie a ei se coboară în zona de jos a prefacerilor fără repaos. Dacă rațiunea de a fi a calităților specifice s'ar afla chiar în lucrurile sensibile, acestea ar stăpâni permanent acele calități. N'ar mai fi nici un motiv să le piardă, câștigând mereu altele. Oricum, direct sau indirect prezentă în devenirea sensibilă, calitatea specifică dă sensibilului un leșt substanțial, o consistență esențială. De unde urmează că Ideea nu e numai un factor neschimbător, dar și unul indestructibil, deci, este și substanța lucrurilor. În acest mod platonismul da satisfacție ambilor factori ai științei — substanța și generalul determinativ — printr'un singur termen.

Deci, valoarea platonismului și aristotelismului constă în noua încercare de soluționare a vechii probleme cosmologice: cari sunt condițiile de „înțelegere“ ale devenirii. Pe câtă vreme, bunăoară, un Demokritos — reprezentant tipic al primei soluții — găsește condiția neapărată în descoperirea persistentului „material“, a „substratului“, Platon o statornicește printr'un efort dialectic neobosit în generalul formal, în calitatea neschimbătoare, în Idee. Și cum Ideea are ceva echivalent substratului indestructibil: imutabilitatea, a fost cu puțință transformarea Ideii în substrat al lucrurilor sub denumirea vagă de *esență* sau „existență“ durabilă. Nu sunt oare și substratul ca și Ideea „adevărate existențe?“

În fața alternativei: devenire sau existență, cosmologia elenă a construit două mari doctrine, după cele două înțelesuri ale existenței sau durabilului. Primul sens e acela al naturalismului preplatonice; cel de al doilea e cel susținut de Platon și Aristoteles. Primul sens este substanța ca substrat constant; al doilea e substanța ca general esențial sau Idee și Formă. Atât substratul cât și Forma recunoșteau alături de ei ca fapt de explicat devenirea creatoare, dar o neutralizau raportând-o la ceea ce nu devine. În primul caz, prin gruparea mecanică a substanței sau substanțelor

elementare ; în cazul al doilea prin fuziunea directă sau indirectă a Ideii cu un substrat, care prin noua situație ce i se recunoaște e lipsit de orice calitate. Platon și Aristoteles mențin dar substratul, prima condiție a înțelegerii, dar socotesc că el singur, fiind lipsit de proprietăți, nu explică în *concreto* devenirea, care este succesiune de calități, de proprietăți sau determinări.

Ce motive au determinat pe Platon și Aristoteles să răpească substratului orice calitate ? Se știe că cea din urmă soluție preplatonice nega transformarea calitativă, recunoscând totuși substratului calități constante (Empedokles și Anaxagoras). În opoziție cu acești cosmologi și de acord cu Milezienii și Herakleitos, Platon și Aristoteles socotesc drept un fapt indiscutabil schimbarea calitativă. Deci, dacă substratul e indestructibil, trebuie să nu cunoască determinare precisă, trebuie să fie dincolo de orice calitate. Anaximandros recunoscuse această necesitate : principiul naturii este Nedeterminatul ; materia primă rămâne străină calificărilor materiei secunde din corpurile concrete.

În al doilea rând, se descopere că orice calitate sau proprietate este un factor general, identic cu sine în lucrurile sensibile de o anumită categorie. Și orice factor general este, structural, și neschimbător. „Culoarea” ca atare, „albul” ca atare, „omul”, „asemănarea”, etc., nu se schimbă. Rezultatul acestei dialectice cosmologice era oarecum paradoxal : substratul „material” este indestructibil și de aceea nu are calitate — ceace se distruge, e ceace își schimbă calitățile ; — de altă parte, calitatea ca atare nu se schimbă, ci se menține nealterată și se repetă în infinite cazuri particulare. De unde atunci devenirea, dacă de drept nu e tolerată nici de substrat, nici de formele specifice ale substratului ? Răspunsul unic trebuie să fie : din „amestecul” substratului indestructibil și al Formei imutabile. Schimbarea e perindarea, în substratul nedeterminat, a Formelor în sine schimbătoare, care însă determină acel substrat. Preocuparea de căpetenie e descoperirea în fiecare caz particular a calității specifice, a generalului esențial, care comandă ordinea variației celorlalte calități accidentale și secundare, d. p.: „nutrivitatea” la plante, „locomoția și sensibilitatea” la animale, activitatea intelectuală la om. Toate schimbările din lume devin inteligibile, dacă descoperim eterna erarhie a conceptelor, a calităților specifice, a formelor. Orice schimbare este o succesiune de calități, cari sunt unele față de altele ca speciile aceluiaș gen ; orice schimbare e o succesiune nu de orice calități, ci de acelea cari se subordonează unei Forme generice : o culoare nu succedă unui sunet, ci altei culori, o figură succedă altei figuri și tot așa pretutindeni.

De acum putem examina în amănunte caracteristice momentele cosmologiei elene după criza provocată de vederile antagoniste și radicale ale lui Herakleitos și Parmenides.

(Va urma)

MIRCEA FLORIAN

PROBLEMA AFECTIVITAȚII ÎN PSIHOLOGIA CONDUITEI

— CONCEPȚIA LUI H. PIÉRON —

În viața noastră psihică două categorii de fenomene sunt vizibile: cele cunoscute generic sub numele de inteligență și cele ale vieții afective în legătură cu afectivitatea. Dintre acestea cele dintâi sunt mai recente în ordinea de evoluțiune organică a viețuitoarelor, iar cele de al doilea ceva mai vechi.

Fenomenele inteligenței au fost foarte studiate de psihologie; chiar am putea spune că psihologia a avut și mai păstrează încă un pronunțat caracter intelectualist în cercetările sale. Fenomenele afective mai obscure în viața noastră sufletească, mai puțin aparente sau absorbite de cele intelectuale au fost mai puțin studiate, așa încât astăzi psihologia științifică este departe de a fi epuizat cercetările problemelor ridicate de ele. Neglijența aceasta este oarecum surprinzătoare, dată fiind importanța lor primordială pentru toată viața noastră psihică.

Psihologia științifică contemporană, în special *psihologia conduitei*, sesizându-se de această lacună și de această importanță a vieții afective, își îndreaptă stăruitor și sistematic cercetările asupra acestui grup de fenomene, la a căror cercetare științele auxiliare ale psihologiei vor colabora în mod activ¹⁾.

Cu toate aceste cercetări, până în prezent psihologia nu posedă încă cunoștințele stabile și înafară de orice critică, asupra mecanismelor fundamentale ale vieții afective. Nu-i vorbă că nici cele ale vieții intelectuale nu sunt pe deplin cunoscute, căci se găsesc încă multe puncte obscure în psihologia gândirii. Totuși datele informative și experimentale, teoriile și ipotezele explicative sunt mai abundente în acest domeniu decât în cel afectiv.

Procesele bazale ale vieții afective, subiecte de multe discu-

1) Cercetările școlii franceze behavioriste (Piéron, Janet) și ale celei americane (Watson, Cannon) sunt dovadă pentru această afirmație.

țiuni astăzi între psihologi și fiziologi, sunt un studiu care trebuie făcut de aci înainte, o problemă care aparține viitoarelor cercetări.

Dacă în prezent psihologia nu poate spune precis ce este afectivitatea, așa cum spune de pildă ce este inteligența, cel puțin ea este mai orientată decât cea de acum 20—30 de ani, asupra ei și asupra rostului său în viața globală a individului.

Intr'adevăr, diferitele teorii ale afectivității o confundă, când cu fenomenele intelectuale (de exemplu teoria lui *Stumpf* care consideră afectivitatea o formă specifică de senzație), când cu anumite fenomene fiziologice sau modificațiuni periferice organice: teoria școlii lui Wundt (Meumann și Zoneff), teoria lui James.

Experiențele și cercetările fiziologiștilor englezi *Head* și *Rivers* au contribuit la dovedirea experimentală a unei sensibilități afective primitive, specifică în caracterele ei și independență de sensibilitățile discriminative, pe care au numit-o *sensibilitate protopathică*.

Reacțiunile sensibilității protopathic sunt total deosebite de cele ale sensibilităților perceptive: ele nu dau date informative discriminative asupra naturii intensității și locului de aplicare al stimulului. — Ele sunt vagi, neprecise și difuze. Existența unei sensibilități afective cu caractere diferențiate de cele ale senzațiilor tegumentare face imposibilă o teorie intelectualistă a afectivității, căci ne găsim în fața, nu a unei noi forme de senzație, ci în fața unei noi funcțiuni psiho-biologice. Cât privește concepțiunile și lucrările școlii lui Wundt, întreprinse pentru a găsi o bază obiectivă teoriei sale tridimensionale a vieții afective, ele dau mai mult informațiuni cu caracter fiziologic decât psihologic, căci relevează variațiunile vasculo-respiratorii negative și pozitive, corespunzătoare celor trei perechi de afecte elementare: „*Lust-Unlust*“, „*Erregung-Hemmung*“, „*Spannung-Loesung*“, din care șeful școlii (Wundt) făcea să derive prin o combinație savantă întreaga gamă a vieții afective.

Cercetările ulterioare n'au confirmat însă concluziunile riguroase ale acestei școli. Afectivitatea nu poate fi caracterizată și nici redusă numai la fenomenele secundare, concomitente. (Asupra acestei chestiuni vom reveni în concluziunile finale). Pe de altă parte studiul ei subiectiv, prin prisma conștiinței, n'a parvenit decât la comode diferențieri ale sale de celelalte stări de conștiință, dată fiind intima lor interpenetrație, iar unul pur biologic este imposibil din pricina puținelor elemente pozitive de care dispune actual psihologia în ce privește procesele sale bazale.

Astfel conceperea afectivității în spiritul psihologiei conduitei apare nu numai ca o consecință a aplicării metodei acestei psihologii, dar și ca una a evoluțiunii generale științifice a psihologiei.

Psihologia conduitei abordează studiul afectivității pe latura sa externă, obiectivă, sesisabilă din afară. Iată în această privință

ideile și părerile psihologului *H. Piéron*, unul din reprezentanții de seamă ai behaviorismului în Franța.

Puținele cercetări făcute până acum în acest domeniu, nu ne permit de a spune ce este afectivitatea în sine. Ceeace se poate spune pe bază de observațiuni externe este, că ea se prezintă, se manifestă întotdeauna: sub forma unui interes pe care îl prezintă un obiect sau o persoană oarecare, în legătură cu satisfacerea anumitor nevoi ale noastre. Acestea trezesc anumite tendințe față de obiectele capabile de a le satisface. Astfel s'ar putea zice că afectivitatea este tendință. Interesul afectiv în legătură cu anumite nevoi este însoțit întotdeauna de eliberarea de energie, de punerea în joc a anumitor funcțiuni organice pentru satisfacerea lor.

În genere, *afectivitatea ar putea fi considerată ca regulatoarea sensului activității noastre, ea dând, impunând direcțiunea acestei activități*; dar ea mai regulează și cantitatea de energie necesară pentru înfăptuirea ei, cu alte cuvinte intensitatea sa. Următorul exemplu ilustrează aceste două funcțiuni regulatoare ale afectivității. Să presupunem ridicarea unei greutate. Ridicarea ei se face cu un anumit scop; este un anumit interes afectiv de ordin biologic sau economic, care impune desfășurarea acestei activități. Pentru efectuarea ei trebuie să facem însă un efort de o intensitate determinată; cu alte cuvinte interesul afectiv care ne conduce pentru realizarea acestei activități, declanșează în noi și cantitatea de energie pentru înfăptuire.

*Afectele elementare: „excitațiunea sub formă dinamică, tensiunea sub formă statică (tonusul muscular), reprezintă augmențațiuni generale în activitatea mușchilor și funcțiunilor organice, iar inhibițiunea sau repaosul, destinderea, reprezintă diminuțiuni”*¹⁾.

Astfel afectivitatea sau, mai bine zis, propria noastră reacțiune sub formă de interes, față de un anumit obiect, poate prezenta diferite grade de tensiune variabile dela obiect la obiect și după împrejurări.

Câteodată tensiunea, care e însăși substanța afectivității, este așa de puternică, poate elibera atâta energie nervoasă, încât aceasta se scurge nu numai pe căile motrice reclamate de acea activitate, dar și pe cele care nu-s cerute. De pildă, efortul mușchiular făcut la un dinamograf se exprimă nu numai: prin strângerea pumnilor, dar și prin grimasa figurei, strângerea dinților și chiar prin mișcări generalizate în tot corpul.

Atențiunea, și dânsa, nu este altceva decât dirijarea activității într'un sens determinat sub influența unui interes afectiv deșteptat.

Tendințele afective pot fi clasificate, după importanța lor, în primare și secundare. Cele predominante sunt nevoile organice, nevoile sexuale și cele sociale. Toate nevoile acestea pun în re-

1) *H. Piéron*: *Psychologie expérimentale*, pag. 49.

lief modul de orientare al conduitei noastre. Tendințele afective sub forma nevoilor organice se manifestă dela începutul vieții individului. Să luăm dintre dânsese de pildă nevoia respirației: un nou născut așezat pe pânțele cu fața în jos, întoarce capul imediat spre dreapta pentru a respira; dacă și-ar lipsi gura de suport, s'ar asfixia.

Nevoia organică orientează deci dela început activitatea și mișcarea de rotație a capului.

Nevoile de alimentație, de apărare, de repaos care au la bază interese afective, au regulat, modificat, dela origine conduita omului într'un fel sau altul. Așa, omul primitiv simțind nevoia somnului și-a luat măsuri de apărare împotriva inamicilor sau fiarelor, care ar fi putut să-l atace în cursul odihnei. Ceeace determină activitatea de apărare este deci tot un interes de ordin afectiv.

Nevoile sexuale în legătură cu secrețiunile organice sunt tot atâtea expresiuni ale acestei afectivității primare¹⁾.

O anumită teorie care acordă o toarte mare importanță afectivității în viața psihică, doctrina freudiană, face din nevoile sexuale singurul pivot al acestei vieți. Bine înțeles punctul de vedere freudian, așa cum e prezentat, este echivalent cu o considerare a afectivității dintr'un punct de vedere prea strâmt și exagerat.

Trecând la tendințele afective cu caracter social, ele se manifestă sub formele: concurenței, contradicției, în general ale opoziției, între indivizii de aceeași specie, sub forma tendințelor de însușire a lucrurilor și sub cea a tendințelor de solidaritate și colaborare, impuse de societate, care limitează astfel egoismul nativ al omului. Chiar tendințele estetice își găsesc expresiunea în această afectivitate primară.

Tendințele afective pot intra în joc mai multe în același timp, de unde va rezulta jocul lor, din care una va ieși învingătoare impunând orientarea activității conform intereselor imediate ale individului.

In ce raporturi sunt afectivitatea și gândirea?

In ce raporturi sunt afectivitatea și sistemul vieții vegetative?

I. *Raporturile sale cu gândirea :*

Dacă afectivitatea orientează activitatea și conduitele noastre sociale, care este rostul inteligenței și gândirii?

Raporturile dintre aceste două funcțiuni psihice este acela dela scop la mijloc. Afectivitatea impune scopurile activității, pen-

1) Importanța acestor secrețiuni în viața sexuală și conduita viețuitoarelor se poate aprecia după experiențele grefării extractelor glandulare de șoareci tineri și bătrâni. Aceste experiențe au relevat că: grefarea unor astfel de extracte, au modificat conduita șoarecilor bătrâni, față de femele, orientându-o altfel.

tru înfăptuirea cărora gândirea găsește mijloacele adaptate de realizare.

Inteligența este instrumentul, tehnica. În evoluția biologică a sistemului viețuitoarelor, centrul vieții afective (regiunea thalamică) precedează în timp, regiunea emisferelor corticale sediul funcțiilor intelectuale. Insuși sensul acestei evoluțiuni organice indică raportul acesta de consecvență dintre afectivitate și inteligență. Trebuie admisă în trecut, pentru viețuitoarele superioare: o perioadă de viață, în care funcțiile intelectuale găsindu-se într-o stare rudimentară din cauza necompletei formațiuni a encefalului, toate nevoile vieții de relațiune erau acoperite de centrul afectiv prin reacțiuni afective difuze.

O dovadă directă de obiectivitatea acestui raport dintre afectivitate și gândire, ne-o oferă anumite cazuri de psihologie patologică și experiențele de decerebrare a mamiferelor superioare. În cazurile de demență precoce, de schizofrenie, indivizii atinși de asemenea maladii au pierdut funcțiunea activității, manifestând în chip vădit o completă indiferență afectivă pentru tot ce este mișcare și acțiune socială.

Schizofrenii trăesc închiși în forul lor interior total detașați și desinteresați de viața socială din jurul lor. În aceste cazuri, ceea ce este atins nu e mecanismul vieții intelectuale, pentru că acesta poate fi constatat intact în anumite momente bune ale bolnavilor, ci afectivitatea.

Funcțiunile vieții afective fiind turburate, ea nu mai impune scopuri activității individuale; bolnavii reacționează în vid, agitându-se inutil. Activitatea lor pragmatică și intelectuală este inexistentă, inerția afectivă aducând după sine și pe cea de ordin motoric¹⁾.

Cazurile de decerebrare experimentală a unor mamifere subliniază și ele justetea raportului dintre afectivitate și inteligență, relevat mai sus. O pisică, căreia i se ridică scoarța cerebrală, lăsându-i-se intactă regiunea thalamică și ceilalți centrul inferiori, nu pierde orientarea sa în mediul de relațiune. Într'un asemenea caz ea nu posedă decât orientarea pur afectivă. Ea prezintă reacțiuni sensoriale, alimentare și de apărare. Dacă o pișcăm, ea reacționează cu scopul de a se apăra. Mișcările ei de apărare nu sunt însă perfect coordonate, riguros adaptate: ele sunt difuze. Ele indică numai direcțiunea în care trebuie să se facă apărarea, fără o discriminare netă a condițiunilor în care trebuie să se efectueze reacțiunea. Pe această direcțiune afectivă mișcările sunt la întâmplare, încât impresia noastră este că ea nu știe să se mai apere.

Făcând aceiaș pișcătură unei pisici cu creierul complet, vom

1) Asemenea cazuri de indiferență afectivă însoțite de inerție mintală și desinteres pentru viața înconjurătoare au mai fost prezentate în războiul mondial, de comoții prin deflagrațiunea obuzelor. Cf. *Mairet et Piéron: Le syndrome commotionnel*, Paris, Masson, 1915.

constata cum ea observă mișcările noastre, cum ne măsoară din ochi pentru a vedea dacă reînnoim mișcarea, cum după ele ea gândește, combină pe ale sale, ceea ce pune în relief: un proces de calcul, de discriminațiune absent la cea decerebrată. Mișcările ei sunt coordonate și toate utile: ele nu dau greș. Experiențe de genul acesta arată: că preciziunea și adaptarea în coordinațiunea mișcărilor de apărare sunt rezultatul gândirii, al mecanismelor corticale; orientarea acestor reacțiuni inteligente aparține însă afectivității, care în absența gândirii prin suprimarea emisferelor corticale, poate suplini pe aceasta, însă într'un mod difus și ineficace.

II. Raporturile afectivității cu viața vegetativă.

Eliberarea de energie sub presiunea nevoilor afective, poate conduce la descărcarea acestei energii în elementele sistemului vegetativ, producând modificațiuni însemnate în funcționarea lor. În cazul acesta afectivitatea îmbracă forma emoțiunii. Emoțiunea este o debordare organică.

Energia în loc să se mai descarce pe căile de adaptațiune motrice, se varsă în sistemul vegetativ. Astfel că dintr'o reguloare a activității, afectivitatea duce la reacțiuni dezordonate, stângace și derivate, asemenea acelorale ale pisicii decerebrate, sau chiar la o inhibițiune a mișcărilor de reacțiune. Când fuga este posibilă, când primejdia permite lupta, deslănțuirea energiei sub impulsul lor, se face prin reacțiuni motrice eficiente.

Dacă suntem însă neputincioși, dacă rămânem imobili expuși dăneii, dacă moartea o recunoaștem ca inevitabilă, energia inutil eliberată se scurge în căile organice, producând perturbațiunile sistemului vegetativ. Astfel o emoțiune violentă poate produce paralizia inimii printr'o acțiune directă asupra nervului său inhibitoriu, colici intestinale, diaree, sudoare, modificațiuni vaso-motorii, reacțiuni sfincteriale, etc.

Tocmai pe baza acestor perturbațiuni viscerele și a faptului că emoțiunea apare ca o reacțiune la anumiți stimuli, Cannon a definit emotivitatea: *un instinct visceral predeterminat, ancestral*, cu alte cuvinte: o reacțiune sau o serie de reacțiuni rigurose organizate și fixate dinainte, așa cum sunt cele instinctive. Augmentarea procentului de zahăr din sânge în timpul emotivității, augmentare cauzată de secrețiuni abundente de adrenalină au condus pe Cannon să precizeze conținutul acestui instinct în sensul considerării și denumirii lui: instinct adrenalitic.

Folosirea modificațiunilor viscerele pentru construirea unei explicațiuni finaliste a emoțiunilor nu este îndrituită.

Instinctele în deobște sunt caracterizate prin mișcări perfect coordonate, organizate și adaptate, deci utile. Emoțiunile dinpotrivă: ele provoacă multe mișcări derivate, inutile, care în loc să ușureze adaptarea, o complică, făcând-o dificilă.

Afară de aceasta, emoțiunile implică nu numai secrețiuni de

adrenalină, fenomen visceral pe care Cannon îl are singur în vedere; manifestarea simultană și a altor reacțiuni viscerale cum sunt: fenomenele sudoripare, urinare, turburările digestive, cele vaso-motorii, etc., fac imposibilă reducerea emoțiunii la un instinct adrenalitic.

Emotivitatea rămâne astfel a fi din punctul de vedere strict obiectiv al psihologiei comportărei: o cauză producătoare de serioase perturbări în orientarea și conducerea conduitei, ea este derivarea și risipirea energiei eliberate de sistemul nervos pe căi străine de cele ale adaptării momentane.

În afară de perturbațiunile sistemului vegetativ emotivitatea poate aduce după sine și grave turburări psihice¹⁾. Deaceia o emoțiune însoțită de reacțiuni motorii, fie ele chiar deplasate, este preferabilă uneia care se consumă pe căile interne.

În timpul războiului mondial s'a putut observa că soldații, care-și comprimau emoțiunile cauzate de diferite împrejurări: bombardament, așteptarea atacului, uciderea tovarășilor de front, amenințările de tortură făcute de inamic celor căzuți prizonieri, oboseală, diaree, etc., canalizându-le interior, au prezentat ulterior, pe lângă turburările de ordin organic: un dezechilibru psihic de natura confusiei mintale, a delirului halucinatoriu și vizibile amnesii la-cunare.

Mulți dintre dâșii preferau să alerge în primejdie decât să stea imobili în fața ei, pentrucă așa își pierdeau mai puțin capul. Deasemenea sub influența emoțiunii provocată de așteptarea punției lombare, *hyperglycemia* care traduce reacțiunea de debordare organică era mai vizibilă, la soldații care își înfrânau gesturile și reacțiunile spontane de apărare, decât la cei care le lăsau libere.

Limitez la cele expuse până aici, datele privitoare la această concepție a vieței afective a profesorului Piéron, pe care n'am prezentat-o de altfel decât schematic, în linii generale, lăsând de oparte toată partea documentară și chestiunile pendinte de resortul său²⁾: problema stimulilor afectivi, problemele complexe ale durerii și plăcerii, problemele ridicate de căile de conducțiune ale afectivității, în special cele ale durerii, reflexul psiho-galvanic, etc.

Meritul acestei psihologii a vieței afective este de a prezenta această viață, într'un aspect obiectiv și într'o lumină total diferită, de modul cum ne-o prezintă de obicei psihologia structurală. Afectivitatea nu mai este o formă statică, difuză, a vieței psihice, mediul interior în care se scaldă toate operațiunile gândirii. Pentru noua psihologie ea devine o funcțiune activă, de orientare a conduitei în formele sale animale, intelectuale și sociale. Ceeace afec-

1) A. Maïret et H. Piéron: Le syndrome commotionnel dans les traumatismes de guerre p. 17.

2) Toate aceste chestiuni, sub numele de: Reacțiuni afective, sunt materia cursului de anul acesta, făcut la Collège de France.

tivitatea pierde în profunzime prin omisiunea aspectelor sale interne, ea câștigă obiectiv în precizie și claritate.

De altfel această omisiune este compensată de studiul documentat, făcut din punctul de vedere neuro-fiziologic, diferitelor sale forme susceptibile de un asemenea studiu. Psihologul nu mai explozează astfel în profunzimele conștiinței, ci în cele ale organismului.

Subordonarea vieții intelectuale celei afective în viața practică, primatul nevoilor organice, al sentimentelor și pasiunilor asupra minții în conduita vieții individuale, este un fapt așa de simțit și de trăit de fiecare dintre noi, încât el nu are nevoie de o demonstrație specială. El este un fapt care se impune. O psihologie care studiază psihismul pe latura sa externă și obiectivă l-a sesizat și fixat ca un caracter esențial al afectivității. În această privință *Piéron* și *Janet* sunt de acord, când consideră sentimentele: regulatoare de acțiuni și conduite individuale.

Obiecția de unilateralitate sau superficialitate nu poate fi adusă acestei psihologii, pentru că ea nu mai consideră psihismul: un ansamblu de stări de conștiință, ci o totalitate de conduite; din acest punct de vedere a fost considerată afectivitatea; concepțiunea ei ca o regulare a conduitei este rezultatul acestei metode. O obiecțiune critică dacă se aduce, ea trebuie făcută dintr'un punct de vedere propriu al acestei psihologii, iar nu unul străin.

Deaceia a învinui această teorie, că neglijează fenomenul interior al afectivității, însemnează a-i aduce o obiecție nedreaptă, din momentul ce dânsa din motive metodologice, nu și-a propus studiul său dintr'un astfel punct de vedere.

Discuțiunea critică ar putea fi dusă în jurul chestiunii: dacă toate conduitele își au origina în propria afectivitate individuală sau și în mobile străine de dânsa. De pildă, conduitele izvorâte din sugestibilitatea inter-individuală; pentru cazurile de pură imitațiune se poate admite la baza lor existența unor interese afective personale, obscure conștiinței individului.

Pentru cele de sugestibilitate, care sunt aceste interese? Ce interes afectiv are un individ pentru a urma reaua influență sugestivă a altuia?

În astfel de cazuri nu poate fi vorba nici de interese personale afective cu caracter social, pentru că societatea nu poate impune membrilor săi acțiuni care s'ar putea întoarce în contra sa. Trebuie, prin urmare, admisă pentru explicarea unor astfel de cazuri: o influență mecanică fără rezonanțe afective individuale. Sunt posibile deci, conduite sau acțiuni care depășesc cadrele afectivității individuale.

În afară de acestea mai trebuiesc amintite și cazurile, când anumite tendințe afective nu pot orienta conduita conform prescripțiilor lor, din pricina anumitor rezistențe și bariere ridicate de societate; cu alte cuvinte, conduitele al căror resort afectiv este în afară de afectivitatea individului.

Cum ajunge acesta să-și construiască tendințele și conduitele sociale care își au cauzele afective în interesele grupului, iar nu în cele ale sale personale? Cum ajunge el să identifice interesele afective ale acestui grup cu ale sale, când de multe ori ele sunt în contradicțiuni unele cu altele? Cu un cuvânt, care este geneza acestor tendințe afective individuale cu caracter social?

Iată o chestiune serioasă omisă de teoria expusă mai sus; ea este de absolută necesitate să fie examinată de o psihologie a conduitei.

În genere teoria prof. Piéron are avantajii evidente, asupra celorlalte teorii ale afectivității, menționate sumar la începutul acestui articol.

Eroarea acestora este de a fi așezat fundamentele afectivității: în fenomene fiziologice izolate, sau în reacțiuni organice, fenomene ce e drept obiective, însă secundare ca însemnătate.

Bazele oferite de reacțiunile organice, oricât de obiective ar fi ele, sunt insuficiente și prea strâmte pentru a servi numai ele drept suport unei explicațiuni sau teorii a afectivității. Bazele acestea obiective trebuiau lărgite și subordonate altor caractere obiective, care să fie adevăratele expresiuni fundamentale ale vieții afective. Lucrul acesta îl face psihologia behavioristă franceză, căci cea americană acordă încă o importanță deosebită reflexelor viscerale.

Conceperea afectivității în termeni cantitativi de augmentare sau diminuțiune a activității noastre, conceperea sa în sensul unei regulatoare de conduite, de funcțiune activă direct interesată la conducerea vieții animale sau umane, constituiesc o teorie care își găsește o mare parte de teme și motivare în faptele, argumentele și metoda pe care le utilizează în studiul și cercetarea sa.

CONST. GEORGIADÉ

CONSIDERAȚII ASUPRA INDREPTĂȚIRII EDUCAȚIUNII

(*Fragment*)

Cine s'a ocupat cu dragoste, dar cu dragoste adâncă, de problemele educațiunii, nu se poate să nu fi ajuns în anumit moment la un fel de răspântie, unde să se fi oprit cu grijă, spre a se întreba: „Încotro apuc? Pe drumul acesta sau pe celalt? Dece pe acesta și nu pe acela?”

Este într'adevăr un sbucium mare sufletesc să vezi că toate cunoștințele teoretice, toată îndemânarea practică obținută în anii de pregătire profesională — când ai avut-o — precum și inclinarea firească, fără care nu există bun educator, nu-ți folosesc la nimic. Sufletul începe a fi coprins de indoială, când vezi că în zadar cauți răspunsul potrivit.

Nu este problemă mai atrăgătoare și mai însemnată ca aceasta: Cum să formezi un suflet? Și nu numai pentru cel ce și-a făcut din aceasta o profesiune. Oricine are o cât de mică părțică — și cine nu are? — în lucrarea complexă a făuririi sufletului generațiilor viitoare, nu poate trece înainte, cu inimă ușoară, fără să privească, cu toată gravitatea necesară, nu numai idealul de viață ce are să predice, ci și mijloacele de care are să se servească spre a-l atinge. A educa pe cineva, înseamnă a-l îndruma pe anumite căi în viață, deci a-l face fericit sau nefericit. Aceasta este și o povară mare, dar mai ales este o răspundere mare, care ne apasă pe toți. Ca părinți avem să pregătim pentru viață tot ce ne e mai scump: copiii noștri; ca membri ai învățământului avem să mlădiem, să refacem, să desăvârșim atâtea suflete, cari vin încrezătoare spre noi; ca cetățeni ne cade greaua sarcină de a contribui la întărirea curentelor sănătoase în viața socială, sau de a stăvili pe cele nesănătoase; ca conducători ai destinului unui neam, avem să fixăm albia râului celui mare al vieții sociale — vom stabili ținte, vom concretiza năzuințe, vom da îndrumări, însfârșit vom lua asupra-ne răspunderea cea mare și grea a direcției de educație a unui neam întreg. În toate aceste împrejurări ne luăm dreptul de a ne introduce în sufletul tine-

rimii — uneori împotriva voinței ei, sau pe căi lăturalnice — punându-i în față anumite idealuri și silind-o să se îndrepteze spre ele. Dacă cumva lucrarea, pe care am făcut-o și pe care n'o mai putem îndrepta, de oarece un suflet aproape nu se mai poate schimba, după ce a fost format prin educație, este greșită? Cum vom putea noi rescumpăra păcatul săvârșit?

Se va obiecta aici, desigur, că lucrarea va fi greșită numai în cazul când nu ne-am procurat lumina științei. Există o știință, Pedagogia, care fixează principiile educației: ei deci trebuie să ne adresăm spre a ajunge la rezultate bune.

N'avem să contestăm aici utilitatea adevărilor stabilite de Pedagogie și mai ales n'avem să tăgăduim că o educație bazată pe temeuri raționale va da roade mai bune decât una călăuzită de întâmplările capriciului. Este însă Pedagogia o știință? Și este ea — în cazul când e știință — astfel constituită încât să ne scutească de dibuieli și de greșeli?

Până în timpurile noastre această întrebare nu s'a prea pus. Marii pedagogi ai timpurilor trecute au făurit sisteme de educație și au dat o mulțime de directive, fără să pretindă că operele lor au caracterele științei propriu zise, ale științei pozitive. Dela Herbart încoace deabia, s'a pretins că Pedagogia are caracterele celorlalte științe. Acest pedagog s'a străduit să dovedească că, bazată pe Morală, care stabilește idealul de urmat în viață, și pe Psihologie, care studiază legile de producere ale fenomenelor sufletului, arătându-ne astfel căile de urmat pentru transformarea sufletului, Pedagogia capătă însușirile științei. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea ideea aceasta a prins din ce în ce mai mult, cu adaosurile firești datorite progresului științelor. Astfel H. Spencer pretinde că nu se poate concepe educația, fără a pune la baza ei Fiziologia, alături de Psihologie. Alții vor merge apoi mai departe și vor încerca, bazați pe ultimele progrese ale Sociologiei, să găsească temeuri noi pentru o bună educație în constituirea unei Pedagogii sociologice. În sfârșit nu trebuie să uităm constituirea Pedologiei ca o știință a parte — știință la care unii încearcă să reducă aproape toată Pedagogia.

N'avem să intrăm în mai multe amănunte aici, deși chestiunea ar merita, poate, o mai deaproape cercetare. Să ne mulțumim a răspunde la prima întrebare pusă: Este Pedagogia o știință propriu zisă? Bain în Logica sa face deosebirea între *științele teoretice* și *științele practice*. El zice: „Este o mare deosebire, în cece privește alegerea materiilor, între o știință teoretică (abstractă sau concretă) și o știință practică. În cea dintâi, cunoștințele expuse se referă exclusiv la o categorie de fenomene naturale: mișcarea, spiritul, viața, etc. În a doua, cunoștințele sunt împrumutate dela una sau mai multe științe teoretice și dezvoltate în ordinea, care convine scopului pe care vrem să-l atingem. Într'o știință teoretică noi găsim sub forma cea mai succintă și cea mai inteligibilă totalitatea cunoștințelor do-

bândite asupra unei clase de obiecte de același fel; aceste cunoștințe vor putea în urmă să fie aplicate la un număr de arte, dar pentru moment ele nu se aplică în mod special la niciuna. Într'o știință practică, dinpotrivă, cunoștințele sunt puse în serviciul scopului ce se urmărește".

Conform acestei distincțiuni, Pedagogia care-și ia cunoștințele sale dela alte științe în vederea scopului său propriu: educația, este o știință practică. Ea nu poate fi însă deplin constituită, pentru bunul cuvânt că științele teoretice, sub a căror tutelă se află, sunt și ele științe noi, care n'au izbutit să cunoască decât o parte mică din obiectul lor. Se va zice însă, comparând educația cu alte lucrări practice, bazate pe știința teoretică: „Nicio știință nu și-a terminat opera ei. Natura înconjurătoare e atât de vastă și ascunde în ea atâtea mistere, încât legile de producere ale fenomenelor nu vor ajunge, poate, niciodată să fie toate cunoscute desăvârșit. Este însă neîndoios că atât, cât se cunoaște, poate minunat servi omului spre a stăpâni o parte din natură și a o pune în serviciul lui. Cunoașterea legii plutirii corpurilor servește de pildă pentru navigațiune, care a făcut atâtea progrese; cunoașterea producerii electricității a dus la perfecționarea mijloacelor de comunicațiune, etc. Aceasta, independent de ceace nu se cunoaște. Când Știința apoi ajunge la stabilirea altor adevăruri, și aplicațiile practice se largesc și se perfecționează. Același lucru s'ar putea petrece în educație. Pedagogia se va servi de cunoștințele științelor auxiliare, atâtea câte sunt stabilite azi, rămânând ca, dacă se vor mai afla și altele, ea să le utilizeze și pe acelea.“

Nu se poate nega că serviciile, aduse educației de Știința pedagogică, sunt însemnate. Mulțumită progresului științelor teoretice, pe cari se sprijină Pedagogia, s'au realizat multe îmbunătățiri în practica educației. Aceasta nu trebuie însă să ne înșele. Dacă Psihologia generală a făcut progrese destul de mari, Pedologia în schimb este deabia la începuturile ei și multe din rezultate sunt așa de nesigure, ba uneori chiar contradictorii, încât o acțiune, temeinic sprijinită pe ele, nu se poate întreprinde și nici nu se întreprinde de fapt. Același lucru se poate spune și despre alte științe, socotite ca ajutoare, cum ar fi Sociologia.

Mergând acum mai departe, se poate afirma, că chiar înarmați cu cunoștințele științifice cele mai serioase și solide, nu se poate să nu facem greșeli, cari au să fie fatale în educație. Dece? Fiindcă pe lângă aceasta și chiar mai presus de aceasta, educația este o artă — și anume arta cea mai grea.

Toată munca pe care o săvârșim spre a stabili principii de educație nu urmărește decât un scop anumit: vrem să ne ușurăm sarcina de a da educație copilului. Principiile științei sunt generale. Noi stabilim un tip ideal de om; noi avem cunoștințe de felul cum se prezintă în general, ce însușiri adică are corpul și sufletul copilului; tragem chiar de aci învățăminte și reguli, cari sunt și ele de ordin

general. Real însă este individul. Inarmați cu tot capitalul de cunoștințe și norme generale, suntem apoi puși în fața unui sau unor anumiți copii, cerându-ni-se să-i formăm. Sufletul fiecăruia are, fi-rește, trăsăturile generale pe care le au toți copiii. Pe lângă aceasta se adaugă însă însușiri particulare. Combinația elementelor sufletești este diferită: fiecare este o individualitate. Procedurile generale stabilite de Pedagogie vor trebui deci să fie adaptate împrejurărilor anumite, în cari ne aflăm. Aici intervine arta.

În orice artă, în afară de formulele generale, datorite științei, este nevoie de o dibăcie practică în aplicarea lor și ești mai bun sau mai rău meșteșugar, după gradul acestei dibăcii. Arhitectul, de pildă, va cunoaște legile mecanice, cărora trebuie să se supună, va ști ce anume materiale au însușirile necesare pentru o construcție sau alta, va cunoaște stilurile arhitectonice, etc. Lui i se cere însă să facă o anumită clădire, pe un spațiu determinat, cu proporții hotărâte, pentru un scop anumit. Va trebui deci să combine elementele așa cum nu le-a văzut niciodată combinate. Rezultatul muncii lui va fi mai mult sau mai puțin potrivit scopului urmărit: el va fi meșteșugar bun sau rău.

Cu mult mai grea va fi munca în educație. Aici nu avem material brut pe care să-l modificăm după bunul nostru plac, ci ne aflăm în fața unui organism viu, a unui suflet cu calități și cusururi, moștenite sau câștigate prin educația anterioară. Acestui suflet nu-i convin proceduri mecanice. El trebuie în fiecare moment tratat, potrivit cu ce a fost și este și având lămurit în minte ce vrem să fie. Pentru aceasta nu e suficientă cunoașterea teoriei pedagogice, ba poți chiar să fii cunoscător desăvârșit a tot ceea ce stabilește știința privitor la educație fără să fii bun educator.

Dece? Știința deschide perspective noi, ea îți ușurează calea, punându-ți la îndemână experiența de atâtea și de atâtea ori repetată înaintea ta. Această experiență, quintesențiată, te ferește de o mulțime de dibuiri inutile; ea nu te dispensează însă de a încerca și tu să mergi în fața realității, cu lumina ce ți s'a pus la îndemână. Și dacă nu ești înzestrat de natură cu darul de a scobori dela abstracțiune la realitate; dacă nu ai înăscută aptitudinea de a te transpune în sufletul celui pe care ai să-l educi; dacă figura, privirea, gesturile lui, cele mai neînsemnate adeseori, sunt pentru tine o carte scrisă cu litere ieroglifice; dacă între tine și copil nu se stabilește acea simpatie, care te face să ghicești gândurile și simțurile lui, iar, pe dealtă parte, dacă nu ești în stare să găsești imediat tratamentul cel mai nimerit — îți lipsește ceea ce este esențial pentru un educator: tactul.

Ceea ce s'a numit tact pedagogic este mai mult decât dibăcia artistului sau meșteșugarului. Materialul, lipsit de viață, pus la îndemână acestuia din urmă, îi poate lăsa și răgaz și posibilitatea de a schimba un procedeu în opusul lui. Sufletul copilului este mai greu de mănuit. Mobilitatea lui excesivă pretinde dela noi o neîntreruptă supraveghiere și găsirea imediată a soluției celei mai bune. Când el

a săvârșit, de pildă, o faptă reprobabilă, ale cărei consecințe pot fi dăunătoare, noi nu putem amâna luarea unei măsuri de îndreptare, până când vom fi chibzuit și vom fi recurs la lumina teoriei pedagogice. O reacțiune imediată se impune din parte-ne și ea depinde de tactul nostru. Consecințele rele, ce pot decurge din lipsa de tact, sunt adeseori incalculabile, fiindcă chiar recunoașterea greșelii noastre și dorința de a îndrepta răul sunt vătămătoare, dacă nu avem dibăcia necesară: ajungem adeseori la contradicții pe cari copilul le observă, cari ne scad prestigiul în fața lui și ne fac să pierdem acea putere de sugestiune, fără care suntem dezarmați în fața tendințelor lui rele.

Când ne dăm deci seama de urmările activității educatorului, nu se poate să nu se ridice în fața noastră întrebarea: Cine ne dă dreptul de a da educație într'anumit chip și nu într'altul? Până unde poate merge acest drept de a ne introduce într'un suflet, de a-l răscoli, de a-l transforma? Problema va părea, poate, oțioasă. Să prezicăm deci puțin.

Nu este ființă mai prezumțioasă decât omul: fiecare ne credem fără niciun cusur și cu toate calitățile. Și atunci o tendință firească ne târăște să-i facem și pe ceilalți la fel cu noi. Nu știu unde, Tolstoi afirmă că educația pornește din dorința de a face pe alții la fel cu noi și că, în general noi fiind depravați, ne vom sili să-i depravăm și pe copii. Lăsând la o parte exagerarea, firească la un mistic care voia transformarea radicală a societății conform idealului moralei creștine, interpretată în cel mai strict sens al ei, rămâne totuși adevărat că: în educație fiecare tindem, în mod firesc, să făurim sufletul altuia după al nostru. Lucrul acesta îl constatăm la fiecare pas. Când vezi mai ales monstruozițiile săvârșite și în educația publică și în cea privată de oameni nepregătiți sau nepricepuți; când vezi că, chiar pregătindu-te coștiincios și căutând să fii desăvârșit, nu se poate să fii scutit de dibuieli și greșeli, cari lasă urme adânci în sufletul copilului, nu ți se pare îndreptățită și demnă de cercetat întrebarea de mai sus?

Guyau citează, în lucrarea sa despre hereditate și educație, cazul unui sălbatec, care, crescut în mijlocul societății civilizate, păruse că și-a asimilat cunoștințele culturii occidentale și că-și formase caracterul conform cerințelor unei „bune educații”. La un moment dat, toată povara aceasta, pe care sufletul primitivului o suporta cu greu, a fost aruncată la o parte căci glasul adânc și imperios al heredității, care mocniă în sufletul lui, l-a chemat la viața părinților și strămoșilor săi, așa că fostul occidental a devenit din nou primitiv, trăind singura viață ce-i convenea.

Renunțând la toate „bunătățile” vieții civilizate, ducând viața „grea” a semenilor săi, sălbatecul, cu inteligența lui, mai ascuțită acum, va fi reflectat desigur și în momentul când s'a rupt din vâlmașagul vieții civilizate și mai târziu, asupra cazului său și se va fi întrebat cu durere, atunci când va fi văzut, poate, că, oricum, nu

se poate adapta așa ușor cerințelor vieții primitive: Cu ce drept s'au amestecat în rostul vieții mele? De ce au căutat să-mi toarne sufletul într'un tipar, care nu era potrivit pentru el?

Din acest exemplu tipic se poate vedea limpede că nu este așa de oțioasă întrebarea: de unde vine dreptul de a da educație? Dar, se va zice, cazul este așa de rar încât prin el nu se dovedește nimic. Să presupunem atunci, că, entusiast admirator al lui J. J. Rousseau și cititor pasionat al lui Emile al său, cineva și-ar pune în gând să aplice întocmai teoriile sale despre educație. Nu avem de gând să facem aici o analiză a ideilor minunate și atât de fecunde cari se găsesc în fiecare pagină din Emile. Ținem să amintim numai că admiterea ideii fundamentale a acestui gânditor că: omul e bun dela natură și se corupe în societate, are o mulțime de consecințe, cari, aplicate cu strictețe, pot fi fatale în educație. Dacă deci cineva s'ar încumeta să realizeze în carne și oase pe Emile și dacă aceasta ar fi cu putință, dat fiind că acest Emile este o ființă care s'a deprins să cugete totul prin sine însuși, el ar avea și putința să-și vadă cusururile și deci greșelile educatorului său. Și atunci, firește și lui i s'ar ridica în cale întrebarea: „Dar de ce am fost eu așa educat și nu altfel?”

De ce însă să nu privim însăși realitatea dimprejurul nostru, care este mai edificatoare ca orice? Dacă după războiul ce trecu, se poate găsi de unii explicația stărilor anormale, în cari ne zbatem, în dezechilibrul sufletesc provocat de atâtea suferințe; dacă ne putem mângâia cu speranța, că toată pleava, ridicată astăzi cu atâta impertinență la suprafață în dauna elementelor bune și utile, va cădea din nou jos, odată cu restabilirea unor stări sociale normale; dacă, cu alte cuvinte, se poate susține că izbânda elementelor celor mai rău pregătite sufletește, în aceste timpuri de desnađejde cari pot prea bine fi socotite ca o stare patologică a organismului social — nu dovedește inutilitatea și neîndreptățirea educației; rămâne totuși această problemă în picioare pentru timpurile anterioare și pentru societatea noastră românească în special. Oare câți nu au fost aceia cari, puși în fața cerințelor unei societăți cu aparențe de civilizație și infectată de un politicianism strimt, au constatat cu durere că toate calitățile lor superioare—rod al unei educații îngrijite—le sunt mai mult o povară în lupta vieții? Câți nu s'au văzut biruiți de semenii ai lor lipsiți de însușiri morale și biruiți cu atât mai ușor cu cât era mai mare contrastul între calitățile lor și cusururile celorlalți? Văzându-se incapabili de a se adapta cerințelor morale ale unei societăți înapoiate și fiind răniți în adâncul sufletului lor cinstit, toți aceștia n'au ajuns să se întrebe: De ce n'ași merge și eu pe calea urmată de ceilalți?

John St. Mill spune că tăria ideilor morale constă tocmai în aceasta: oricâtă durere ai întâmpina, urmărind realizarea lor, nu poți totuși să renunți la ele, preferi să fii un Socrate nefericit în loc de un porc mulțumit. Și așa este. Aceasta arată tocmai marea pu-

tere a educației, care face să pătrundă prin mii de rădăcini în adâncul sufletului nostru anumite gânduri și tendințe pentru tot restul vieții noastre. Te întrebi însă, și cu drept cuvânt: Bine este pentru individ, luat în parte, să trăiască nenorocit în mijlocul unei societăți în care e un lux, nu să fii Socrate, dar măcar un foarte slab discipol al lui? Nu-ți vine mai repede să învinuești pe aceia, care te-au educat așa încât ți-au răpit puțința de a sta în mijlocul porților mulțumiți?

Se va zice poate, și pe drept cuvânt, că o astfel de atitudine sufletească nu îndreptățește pe nimeni să se îndoiască de necesitatea și utilitatea educației. Tăria principiilor morale constă în faptul că ele se impun conștiinței noastre în mod „categoric” — cum spune Kant — și că ele nu pot fi zdruncinate de trecătoarele nemulțumiri și de slăbiciunile de caracter ale indivizilor. Insemnează deci să nesocotim însăși esența moralei, dacă pornind de aici, ne credem îndreptățiți să discutăm despre temeiul educației.

Și totuși problema nu este așa de ușoară, cum s'ar părea celor ce se mulțumesc cu acest răspuns.

Să ne gândim de pildă că diferiți factori caută să obțină preponderență în anumite momente în viața socială și că după cum unul sau altul se impune și concepția despre educația morală se schimbă, că deci — cu tot consensul aparent al oamenilor asupra principiilor morale, totuși în evoluția societății coloritul acestor principii va fi altul, după cum un factor social sau altul va avea rol precumpănit. Așa de pildă, atunci când biserica creștină avea o influență covârșitoare în viața popoarelor, nu se putea concepe un *om moral*, fără credință, și nici altă educație afară de cea impusă de biserică. A trebuit o luptă de secole împotriva atotputerniciei bisericii în viața statului și mai ales în educație; au trebuit sfortări uriașe și sacrificii numeroase pentruca tirania clerului — vorbim bineînțeles mai ales de catolicism — să fie dacă nu distrusă, cel puțin micșorată; ceva mai mult, a fost nevoie ca însuși Statul, în Franța, să lupte cu multe greutate, în special cu rezistența cetățenilor dominați prin educație de cler, pentruca, cu forța, să impună principiul laicizării educației publice, întemeiată pe concepția unei morale independente de religie.

Firește, nu avem să discutăm aici întrucât e folositor sau dăunător societății acest principiu. Părerile pot fi împărțite și, astăzi mai ales, când în urma atâtor suferințe și chinuri lumea pare a se reîntoarce la credința religioasă ca la un balsam vindecător de răni, se poate susține cu mult temei că e neapărată trebuință de contribuția sentimentului religios la desăvârșirea educației morale. Nu e însă aceasta în discuție. E vorba numai de contradicțiile dureroase în care ne zbatem adesea de pe urma luptei ce se dă între sentimente și idei opuse, care caută prin educație să stăpânească sufletele. Fie deci că au dreptate cei ce susțin inutilitatea — ca să nu zicem pericolul — educației religioase, în educația publică și chiar în cea privată sau cei ce susțin necesitatea ei imperioasă, noi ne pu-

tem întreba pe ce își întemeiază unii sau alții dreptul de a ne educa într'un fel, când, poate, adevărul e de partea cealaltă?

Tot astfel stă ucrul — și aici pare și mai evident — când este vorba de luptele ce se dau pe tărâmul educației între națiuni diferite, cari formează același Stat. Greutățile mari prin care trece azi poporul nostru, se datoresc între altele, în măsură chiar mai mare decât pare a se crede de obicei, prăpăstiilor săpate în suflete prin educații diferite. Acelaș neam, sfâșiat și supus la diferite dominațiuni, a suferit secole dearândul influențe, cari i-au modificat felul de a judeca și a simți, iar astăzi ciocnirile, adesea violente, sunt firești între oameni cu educațiuni diferite.

Dacă ne amintim lupta îndârjită dusă de Români din Transilvania împotriva stăpânitorilor Unguri, vom vedea că aceștia din urmă au găsit ca cel mai eficace mijloc pentru întărirea neamului și statului lor, educația. N'au izbutit, grație rezistenței întâmpinate din partea unui popor la care conștiința națională nu numai că nu se stinsese dar se întăria pe zi ce trecea. Ei nesocotiau apoi cerința de căpetenie a unei desnaționalizări prin educație: lipsa de violență și concursul pe care-l dă timpul îndelungat.

Nu se poate contesta totuși că în decursul timpului pătura conducătoare românească s'a pierdut prin desnaționalizare, că a trebuit să se ridice din mijlocul țărănimii o altă pătură de intelectuali, că dintre aceștia o parte numai a rămas legată sufletește cu națiunea românească — cealaltă instrăinându-se rând pe rând, generație cu generație — că chiar aceia, care luptau cu îndârjire împotriva stăpânitorilor, se formaseră la școala lor, primiseră în bună parte educația lor. Ce luptă dureroasă trebuie să se fi dat în sufletul multora, cari simțeau prin toate fibrele acestui suflet chemarea spre neamul umil al valahilor și totuși prin educația ce primiseră nu puteau să nu se pună alături de asupritori! Fără îndoială sunt de admirat cei ce au rezistat influențelor educației străine — deși nu se poate spune că ea n'a lăsat urme — dar este de plâns și soarta acestora, care s'au mlădiat prea mult, fiindcă, oricum, educația n'a putut stinge cu totul glasul tuturor generațiilor de antemergători, cari i-au chemat adesea la ei. Pentru aceștia mai ales se pune în toată grozăvia ei întrebarea: Pe ce se întemeiază Statul pentru ca, cu mijloacele ce i le pune organizarea lui la îndemână, să depărteze pe individ de părinții săi, de frații și rudele sale, de neamul său, de tot ce este mai apropiat sufletului său și să-l îndrepteze pe cărări necunoscute, spre scopuri străine poate firii lui ?

Tot așa, deși în mai mică măsură, se pune problema pentru toți aceia, cari astăzi se văd cu feluri de a judeca și simți deosibite, fiindcă deosebită le-a fost educația, așa încât sunt puși în neputință să se apropie și să conlucreze pentru binele general.

Insfârșit, un ultim exemplu. — Alături de noi avem un popor mare, care face experiența unei noi organizări sociale. Cu toată convingerea lor că factorul material este cel determinant în evoluția

socială, șefii bolșevismului rusesc nu au nesocotit, după cât pare a reieși din informațiile celor ce au văzut această țară în noua ei ipostasă, însemnătatea factorului educativ. S'a desfășurat astfel deci o muncă intensă pentru a răspândi în cercuri cât mai largi ideile călăuzitoare ale doctrinei lor politice și sociale: în afară de propaganda prin publicații, conferințe, teatru, etc. — destinate adulților — ceea ce la urma urmei este tot o operă educativă — școala, atâta cât a mai rămas în ființă, a fost astfel organizată încât să scoată viitori cetățeni, convinși de minunăția noii organizații și în stare de a o apăra și a o menține, dacă nu să o răspândească mai departe.

Cine vrea să fie deplin obiectiv nu se poate deocamdată pronunța dacă — așa cum se afirmă în general — poporul rusesc este azi o masă amorfă în care o pătură restrânsă voește să impue cu forța utopiile ei sociale, fără să fi izbutit a face altceva decât să aducă ruina materială în locul stării înfloritoare dinainte. Admițând însă că cu timpul s'ar dovedi aceasta și că încercarea de azi ar rămâne ca amintirea unui vis urît, s'ar putea oare pretinde că opera educativă întreprinsă de fanaticii bolșevismului nu a lăsat nicio urmă în suflete și că aceasta s'a șters cu totul așa cum se vor șterge urmele materiale ale organizației de azi?

Se vede deci clar, că pretutindeni individul este educat într'un chip sau altul, fără ca el să fi făcut — lucru de altfel imposibil — o alegere prealabilă; că atunci, când ar avea puțința de a alege, el are mlădiat sufletul într'un chip, care i se pare firesc și că n'ar mai putea alege decât ceea ce i s'a impus de alții; că felul cum judecă, simte și reacționează putea — în limitele puse educației de alți factori pe cari ea cu greu îi poate birui — să fie altul și că atunci pe acela l'ar fi găsit just; că deci ne aflăm, în aparență, în fața unei încălcări a libertății individuale.

Vom recunoaște atunci că în educație, trebuie să pornim dela discuția fundamentului ei și că e justificată întrebarea: De unde ne vine dreptul de a da educație?

I. F. BURICESCU

CONTRIBUȚII LA TEORIA CATEGORIILOR ¹⁾

I.

Două puncte de vedere pun în aceeași lumină categoriile cunoașterii. Cercetând formele elementare și permanente pe care se altoiesc problemele științei, găsim o serie de concepte invariabile și neatârinate de problemele a căror existență ele o condiționează. E punctul de vedere al lui *Aristotel*, care a stabilit astfel existența a zece categorii: substantia, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus. Ele se reduc de fapt la trei categorii fundamentale: substanța, însușirea (calitativă și cantitativă), relația.

Studiind ceace e constant și neatârnat de contingențele empirice în funcțiunile sufletești, găsim o serie de forme sau structuri, care condiționează însăși experiența sau funcțiunile sufletești respective.

E punctul de vedere al lui *Kant*, care deosibește formele sensibilității de formele intelectului. Formele sensibilității sunt două: spațiul și timpul; celelalte sunt în număr de douăsprezece: unitatea, multiplicitatea, totalitatea, realitatea, negația, limitația, substanța, cauza, reciprocitatea, posibilitatea, existența, necesitatea. Ele nu sunt decât funcțiuni logice, a căror origine sunt judecățile intelectului.

De unde, din primul punct de vedere, categoriile aveau o funcțiune ontologică, de oarece erau privite ca soluții ale problemelor cugetării, din al doilea punct de vedere ele au o funcțiune logică de ordonare și orientare a experienței ²⁾.

Höfding introduce două elemente noi: continuitatea și generalitatea vieții sufletești. Pe de o parte el stabilește o continui-

1) În caetul intitulat „Studii de filosofie matematică” rămas dela regretatul student în filosofie *Niculae C. Segărceanu*, se găsește studiul cu titlul dat aci, despre care s'a vorbit în articolul „Metodologia matematicilor” publicat în anul trecut al „Gazetei Matematice”. După o notă pusă pe prima pagină, el ar fi voit să-l separe în: **Introducere, Istoric, Obiect, Metodă, Concluzie**. Il publicăm însă așa cum a rămas dela dânsul.

2) Aci autorul trimite la **Renouvier** (N. R.).

tate între cele trei date sufletești: funcțiuni, categorii, probleme. „Sinteza”, de pildă, e în primul rând o funcțiune psihologică; în al doilea rând o categorie logică și în fine o problemă în știință și filosofie. Intre funcțiuni, categorii și probleme e o diferență de aspect și nu de structură. Pe de altă parte, el lărgeste cele două puncte de vedere, arătând că aceleași categorii le regăsim în cugetarea obișnuită, în cugetarea științifică și în cugetarea științifică. Nu putem cerceta fundamentele științei fără să ne preocupe funcțiunile sufletești la baza cărora găsim aceleași forme.

Toate aceste contribuții au deschis drumul pentru constituirea teoriei categoriilor ca o disciplină filosofică autonomă. (Fiecare din cei trei cugetători a desvăluit câte o latură a problemei: *Aristotel* latura metafizică; *Kant* pe aceea a logicei; *Höfding* latura psihologică. Spuneam că de fapt, după *Aristotel*, sunt numai trei categorii: substanța, însușirea și relația. Funcțiunea metafizică pune punctul pe „substanță”, care este substratul însușirilor și al relațiilor. Ea este categoria fundamentală, de oarece condiționează existența celorlalte. În concepția kantiană e o condiționare reciprocă între judecăți și categorii, fundamentul și origina categoriilor fiind înseși funcțiunile logice ale judecății. *Höfding*, accentuând continuitatea dintre funcțiunile psihice în general și categoriile cunoașterii, privește drept funcțiuni fundamentale și originare: sinteza și corelativa ei, analiza.¹⁾)

Kant a dat o sistematizare logică tablei categoriilor; *Höfding* a stabilit una psihologică. Le vom studia pe amândouă mai departe. Ele nu au dus încă la închegarea deplină a teoriei categoriilor ca disciplină proprie. Totuși, această constituire se impune, pentru că multilateralitatea cercetărilor privitoare la categorii să fie redusă la un punct de vedere propriu cu perspective mai largi. Astăzi situația se prezintă astfel: logica privește categoriile drept forme de obiectivare și ordonare a experienței; teoria cunoașterii arată categoriile ca fiind condiții ale oricărei cunoașteri; psihologia studiază locul categoriilor ca structuri de obiectivare în complexul vieții sufletești. Lipsște așa dar un punct de vedere unic, care să înbrățișeze toate aspectele categoriilor și toate problemele referitoare la ele.

În cele ce urmează, după ce vom fi văzut concepțiile lui *Kant* și *Höfding*, ne propunem să schițăm o nouă sistematizare a categoriilor, care să ne îndrituiască să socotim teoria categoriilor drept o disciplină filosofică de sine stătătoare. Către aceasta ne-au deschis drum și cercetările lui *Husserl* și *Meinong*. Psihologia, ca o fenomenologie a spiritului, e un imbold mai mult pentru închegarea unei teorii a categoriilor. Școala dela Marburg transformă psihologia într'un sistem de axiome ale vieții sufletești definind stările

1) Această parenteză pare că autorul intenționa să o suprimă sau să o modifice (N. R.).

sufletești ca pe niște obiecte sau ființe de care luăm cunoștință printr'o intuiție directă. Pornind dela același principiu: necesitatea unui sistem de adevăruri a priori pentru viața sufletească, vom ajunge la o altă concluzie: *numai o teorie a categoriilor poate forma o axiomatică a vieții sufletești, după cum există o axiomatică în domeniul matematicilor* ¹⁾.

După ce a stabilit o tablă logică a judecăților, *Kant* a alcătuit o tablă transcendențială a conceptelor intelectului, care sunt condiții ale oricărei judecăți de experiență. Conceptele intelectului, sau categoriile cunoașterii, fac posibilă existența unor judecăți de experiență cu valoare universală. „Înainte ca percepția să poată deveni experiență, trebuie prin urmare ca o judecată cu totul de altă natură să o preceadă. Intuiția dată trebuie să fie subsumată sub un concept care determină forma judecății în general în raport cu intuiția, și care leagă conștiința empirică a intuițiilor într'o conștiință în general, și prin aceasta dă judecăților empirice valoare universală” ²⁾. Între aceste concepte și diferitele momente ale intelectului în judecată e un paralelism; de aci un paralelism perfect între tabla logică a judecăților și tabla transcendențială a categoriilor.

Care e rațiunea acestui paralelism pentru *Kant*? Pe de o parte un motiv de ordin metodologic, pe de alta unul strict filosofic. Primul motiv: căutând un principiu care să îmbrățișeze toate categoriile intelectului, după ce le deosebise pe acestea de categoriile sensibilității (spațiu și timp), *Kant* găsește acel principiu în actul judecății ³⁾. Urmează firește o dezvoltare paralelă a sistemului categoriilor și a tablei judecăților; raportând funcțiunile judecăței la obiecte, apar categoriile intelectului. Așa dar avem după *Kant* următorul sistem :

	<i>Judecăți.</i>	<i>Categorii.</i>
I. După cantitate.	{ Universale. Particulare. Singular.	Unitate (măsura). Multiplicitate (mărimea). Totalitate (întregul).
II. După calitate.	{ Afirmative. Negative. Nedefinite.	Realitate. Negație. Limitațiune.
III. După relație.	{ Categorice. Ipotetice. Disjunctive.	Substanță. Cauză. Reciprocitate.

1) Aci autorul anunță oarecare citate pe care nu le dă (N. R.).

2) I. *Kant*: Prolegomene. Pag. 82.

3) I. *Kant*: Critique de la raison pure.

IV. După modalitate.	{	Problematică.	Posibilitate.
		Asertorică.	Existență.
		Apodictică.	Necesitate.

Caracteristicile sistemului categoriilor în filosofia lui Kant sunt :

1. O dependență reciprocă între judecăți și categoriile intelectului.
2. O discontinuitate logică între diferitele categorii, sau mai de grabă între cele patru grupe.
3. Reductibilitatea sistemului: cele douăsprezece categorii se reduc de fapt la patru categorii fundamentale: cantitate, calitate, relație, modalitate.
4. Valoarea pur formală a categoriilor.

Pentru ca să vedem dacă sistematizarea lui Kant poate forma sau nu o bază în vederea constituirii teoriei categoriilor ca disciplină proprie, să studiem fiecare caracter în parte.

1. În ce privește dependența reciprocă dintre judecăți și categorii, începem prin a aminti unele critice aduse tablei judecăților, critici care se resfrâng și asupra sistemului categoriilor.

Din prima grupă: s'a observat că judecățile singulare se pot reduce, fie la judecățile universale, fie la cele particulare. *J. St. Mill* socotea judecățile singulare ca putând fi trecute printre judecățile universale, pe când *Sigwart* le privea drept niște adevărate judecăți particulare, cu o formă anumită ¹⁾. La o părere sau alta s'au raliat mai mulți cugetători. Astăzi se consideră însă, cu drept cuvânt, judecățile singulare cu subiect nume propriu ca judecăți universale, pe când cele cu subiectul nedeterminat (câțiva, unii) ca particulare. S'a mers chiar mai departe și s'a făcut următoarea deosebire: judecățile pot fi universale sau particulare, conceptele sunt generale sau singulare ²⁾. O deosebire între universal și general aduce cu sine deosebirea dintre particular și singular. Dintre acestea reținem faptul că nu există judecăți singulare. *Prin analogie categoria totalității s'ar reduce la aceea a unității. Intregul e o unitate, totalitatea nu este decât unitatea unei multiplicități.*

În a doua grupă: împărțirea judecăților după calitate în trei specii: afirmative, negative și nedefinite a fost criticată. *Globot* conchide că judecățile nedefinite au fost introduse de Kant pentru motive de simetrie (să aibă patru grupe de câte trei, în total douăsprezece feluri de judecăți ³⁾). „Limitațiunea“ e o categorii

1) *J. St. Mill*: *Logique*. Tradusă de L. Peisse, I. Pag. 92—93.

Sigwart. *Logik*. Pag. 225. Totuși admite și judecăți singulare. Pag. 193.

2) *E. Globot*: *Traité de logique*. Pag. 253.

3) În românește, un studiu al D-lui I. Petrovici: *Probleme de logică*. Pag. 17: *Asupra judecăților singulare*.

reductibilă la celelalte două. (*Kant* însuși spune într'o notă a Prolegomenelor: „Când ni se înfățișează o tablă a categoriilor avem prilejul să facem o mulțime de observațiuni judicioase, ca: 1) categoria a treia rezultă din unirea într'un singur concept a primelor două; 2) In categoria de cantitate și calitate nu este decât o trecere dela unitate la totalitate, sau dela ceva la nimic; din acest punct de vedere categoriile calității trebuiesc astfel rânduite: realitate, limitățiune, negăție absolută...”). Ceva mai mult, toate categoriile din această grupă pot fi reduse la una singură: posibilitatea (care trebuie deosebită de posibilitatea din grupa a patra, care nu e decât o „probabilitate”. Intre probabilitate și posibilitate e o diferență). *Lotze* a explicat corelația judecăților afirmative și negative prin existența unei legături posibile (potențiale) între doi termeni. Pornind dela această posibilitate, spune *Lotze*¹⁾, putem sau să afirmăm ceva, sau să negăm. Această explicație o extindem noi și la categoria: realitate, corespunzătoare judecăților afirmative, negăția și imitația nefiind decât diferite grade sau aspecte ale posibilității.

Dintre judecățile grupei a treia au fost excluse cele disjunctive²⁾, iar dintre categoriile corespunzătoare „reciprocitatea” e susceptibilă unor observații. *Kant* lămurește astfel natura „reciprocității”: „întru cât este vorba ca simultaneitatea să fie recunoscută ca obiectivă, printr'o judecată de experiență, fenomenele vor trebui să fie subsumate sub conceptul de comunitate (reciprocitate)” iar în altă parte: „nu putem avea nici un indiciu după care să cunoaștem că obiectul este determinat prin unul sau altul din momentele de mai sus; deci să știm că stă sub conceptul de substanță, sau de cauză, sau, — în raport cu alte substanțe, — sub conceptul de acțiune reciprocă”. Cu aceste precizări se vede că reciprocitatea e o formă a cauzalității cu două caractere specifice: simultaneitatea fenomenelor și reciprocitatea acțiunii. Cu un cuvânt, reciprocitatea e chiar cauzalitatea funcțională și care poate fi interpretată sub forma unei dependențe reciproce: $y = f(x)$, $x = f(y)$. Dar din punct de vedere al relațiilor nu sunt numai trei categorii, care s'au redus la două: substanța și cauzalitatea. Tot aci și-ar avea locul alte categorii, care lipsesc în sistemul lui *Kant*: continuitatea, identitatea, analogia. Cauza lipsei e paralelismul invocat de *Kant*, dela început, între tabla logică a judecăților și tabla categoriilor intelectului.

Grupa ultimă a fost exclusă în întregime de logicienii cei noi³⁾. S'a observat că nu există modalități ale judecăților, ci numai judecăți de modalitate. Critica nu ne interesează pe noi aici decât în mod incidental, de oarece se vede încă odată că parale-

1) *Goblot*: Op. citat. Pag. 211: Nu există judecăți disjunctive.

2) Aci autorul ar fi voit să facă oarecare citate (N. R.).

3) *Goblot*: Op. citat. Pag. 164.

lismul lui *Kant* nu e atât de perfect. Dacă judecățile problematice, asertorice și apodictice nu pot figura pe tablou, în schimb categoriile analoage: probabilitatea, existența și necesitatea rămân. *Ele însă se reduc la o singură categorie: probabilitatea. Existența și necesitatea sunt două grade superioare ale probabilității.* Concepția nu e nouă; ea a fost primită și în științele fizico-matematice, în care existența e un caz de probabilitate, iar necesitatea e o limită a probabilității: un fapt e cu atât mai necesar cu cât e mai probabil.

Am epuizat astfel toate problemele în legătură cu primul caracter al sistemului categoriilor în filosofia lui *Kant*: dependența reciprocă dintre categorii și judecăți. Această dependență, — care nu rezistă unei cercetări, — a fost obârșia a numeroase lacune și a unor desvoltări inutile în sistemul categoriilor.

II. Discontinuitatea între cele patru grupe de categorii este vădită. Nu sunt punți de trecere între unele și altele, — ceace constituie o lipsă, — de oarece în viața sufletească nu le găsim lipsite de legături între ele. Când vom vedea sistemul lui *Höfding*, aceste legături vor eși la iveală. Ele au făcut ca sistemul categoriilor la *Höfding* să fie un tot organic, spre deosebire de acela al lui *Kant*, care apare ca o clasificatie abstractă.

III. Cele douăsprezece concepte transcendente ale intelectului, cum le numește *Kant*, se reduc la patru categorii fundamentale: cantitatea, calitatea, relația, modalitatea. La rândul lor acestea pot fi grupate două câte două într'o singură categorie: cantitatea și calitatea, care formează categoria „însușire” sau „atribut”; relația și modalitatea sunt înțelese la un loc sub numele de „relație”. Ne amintim că și cele zece categorii ale lui *Aristotel* puteau fi reduse la trei: substanța, însușirea și relația. În sistemul de care ne ocupăm dispare categoria „substanței” fiind înglobată în categoria „relație”. Dispariția aceasta este justificată de concepția kantiană a conceptelor intelectului, care sunt numai condiții ale oricărei judecăți de experiență. Căutăm să dăm o valoare obiectivă relațiilor dintre fenomene, trebuie să le subordonăm unor principii a priori, „care singure fac posibilă cunoștința experimentală a oricărei relații dintre fenomene”. De aceea se poate spune că „relația e o categorie fundamentală, pe când „substanța”, „cauza” și „reciprocitatea” sunt categorii derivate sau, cu alte cuvinte, diferite aspecte ale categoriei fundamentale.

IV. Cel mai important caracter al sistematizării lui *Kant* este valoarea formală pe care le-o recunoaște categoriilor. Ele nu sunt proprietăți ale obiectului în sine, ci funcțiuni logice de obiectivare și ordonare a experienței, care funcțiuni, spre a putea fi exercitate, presupun existența unei intuiții sensibile. Dualismul formă-fond, subiect cunoscător-obiect cunoscut, va ridica multe dificultăți în filosofie, dar faptul în sine rămâne. Categoriile nu sunt decât forme de cunoaștere, funcțiuni logice ale subiectului. Cercetările ulterioare vor căuta unitatea care să lege forma și fondul,

subiectul și obiectul. Categoriile însă nu vor mai putea fi confundate cu proprietățile hipotetice ale lucrului în sine.

Cu toate lacunele pe care le are, sistemul categoriilor lui Kant a adus contribuții prețioase pentru formarea unei discipline filosofice a categoriilor. Totuși, în vederile sale nu intra și aceasta. Sistemul categoriilor era pentru Kant o introducere în metafizică, o parte a teoriei cunoașterii. În al doilea rând însă, el întrevăzu posibilitatea unei teorii a categoriilor, ca o primă parte a metafizicii, și nu ca o disciplină filosofică independentă: „Considerațiile de acest fel au toate o mare utilitate. Dacă pe lângă aceasta enumerăm toate predicabilele pe care le găsim mai toate în orice bună Ontologie (de pildă a lui Baumgarten) și le rânduim pe clase, sub categorii, fără a neglija să adăogăm o analiză cât mai complectă posibilă a tutulor acestor concepte, vom vedea o parte pur analitică a metafizicii, care nu va coprinde însă nici un principiu sintetic, și care ar putea precede partea a doua (cea sintetică) ¹⁾.

Reținem dar din sistematizarea lui Kant două idei fundamentale:

1. Categoriile pot forma un sistem.

2. Categoriile, de parte de a putea fi explicate prin procesul cunoașterii, sunt condiții ale oricărei cunoașteri raționale.

Pentru Höffding categoriile se găsesc atât la baza judecăților cât și la baza altor totalități sufletești: intuiția și conceptul. El deosebete patru grupe de categorii: fundamentale, formale, reale și ideale; cea de a doua grupă presupunând pe prima, a treia pe cele două anterioare, iar a patra grupă presupunând toate celelalte grupe. În felul acesta sistemul categoriilor devine o formă organică, a cărei desfășurare istorică o putem urmări.

1. Categoriile fundamentale, în număr de șase, sunt două câte două corelate: sinteza și relația, continuitatea și discontinuitatea, asemănarea și diferența. Intuiția este opera unei sinteze „sui generis”, care a avut loc fără să fim conștienți. Sinteza este prima categorie fundamentală. De aci nu urmează, după Höffding, că datele elementare ale cunoașterii ar fi un ansamblu de date eterogene și haotice. Răspunzând unei obiecții, pe care H. Cohen a adus-o lui Kant, Höffding precizează că e vorba de o sinteză „sui generis”, „la care nu se poate găsi nici o multiplicitate precedentă, nici stadiile intermediare ale unei fixări” ²⁾. De asemenea nu urmează că sinteza e o categorie neatârnată. Sinteza e o corelată altei categorii: „relaținea”.

Gradele, prin care trece gândirea preștiințifică pentru a ajunge gândire științifică sunt reprezentate prin opt serii ³⁾: a dife-

1) I. Kant: Prolegomene. Pag. 111, în notă.

2) H. Höffding: La pensée humaine, Pag. 163—209.

3) Idem. La relativité philosophique. Pag. 55.

rențelor haotice, a diferențelor cu variații regulate, a diferențelor cu variații identice, a diferențelor progresive, a identității, a reciprocității și a identității absolute.

Prin seria diferențelor haotice, *Höfding* înțelege „cele mai rele condiții pentru gândirea umană”, o serie de obiecte, care sunt tot atât de diferite, încât pot fi aranjate în orice ordine sau oricare obiect poate fi nesocotit, fără ca raportul să se schimbe.

În seria următoare, a diferențelor cu variații nedeterminate, nu se poate înlătura un termen al seriei, fără ca raportul între ceilalți termeni să nu se schimbe. Mergând tot așa mai departe, *Höfding* ajunge să constate categoria identității mai întâi sub forma „identității diferențelor între obiecte care variază calitativ”. În această categorie intră numerele. Clasificația și comparația nu sunt posibile decât într-o serie a diferențelor progresive, în care fiecare termen poate să facă parte din termenul ce urmează.

Iată cum caracterizează însuși *Höfding* această trecere dela categoriile formale la cele fundamentale cu ajutorul sintezei, fără de care orice formare de serii ar fi imposibilă: „Les différentes séries forment une échelle et on pourrait peut-être trouver encore plus de degrés sur cette échelle que nous n'en avons marqué dans ce qui précède. Le travail de la pensée, qui tend à la suppression du rapport chaotique entre les objets, offre toute une série de degrés jusqu'à ce que soit atteint le degré purement rationnel”...

Relația e categoria corelată sintezei. Relațiile cele mai generale, și deci cele fundamentale, sunt: continuitatea, asemănarea și diferența. Celelalte categorii: formale, reale și ideale, pot fi privite drept forme particulare ale acestor relații fundamentale.

În concluzie, *Höfding* alcătuiește următoarea tablă a categoriilor :

I. Categoriile fundamentale.

1. Sinteza-Relația,
2. Continuitatea -Discontinuitatea.
3. Asemănarea-Diferența: a) Seria diferențelor haotice; b) Seria diferențelor cu variații nedeterminate; c) Seria diferențelor cu variații identice; e) Seria diferențelor progresive; f) Seria identității parțiale; g) Seria reciprocității; h) Seria identității absolute.

II. Categoriile formale.

1. Identitatea.
2. Analogia: a) Timp; b) Număr; c) Grad; d) Loc.
3. Negația.
4. Raționalitatea.

III. Categoriile reale.

1. Cauzalitatea.
2. Totalitatea.
3. Evoluția.

IV. Categoriile ideale--

1. Raporturile valorilor formale.
2. Raporturile valorilor reale.

Sistematizarea lui *Höffding* accentuează continuitatea și generalitatea vieții sufletești, elemente pe care nu le vom contesta; totuși unele obiecțiuni însemnate se pot aduce concepției sale.

Corelațiunea sinteză-relație nu e destul de lămurită. În unele părți *Höffding* recunoaște primatul sintezei; în altele, pe acela al relației. A face din relație categoria fundamentală așa cum rezultă din sistemul lui *Kant*, și cum a subliniat *Renouvier*, înseamnă să recunoști că sinteza „nu e decât o altă formă a relației” între diferite obiecte. Dar *Höffding*, vorbind de datele imediate ale conștiinței, a precizat că intuiția e fructul unei sinteze „sui generis” la care nu se poate găsi nici o multiplicitate precedentă, nici stadiile intermediare ale unificării. De aci rezultă că există un act de sinteză care nu presupune categoria „relație”. E o contradicție între această afirmație și restul concepției sale¹⁾.

Altă observație de ordin general: continuitatea e o formă a relației, dar și continuitatea poate fi luată drept o categorie fundamentală, relația fiind numai o formă a continuității. A stabili o relație între doi termeni, nu înseamnă altceva decât a pune în evidență continuitatea ce există între ei. O pildă: între noțiunea „mamifer” și noțiunile subordonate e o continuitate, care, prin analiză, dă naștere unor relațiuni: „balena e un mamifer”. Dacă nu ar exista o continuitate în coprinsul oricărui concept, și al oricărei intuiții, n’ar fi posibilă stabilirea de relațiuni. *Höffding* recunoaște că sinteza este actul care formează intuiția. Analiza este deci posterioară sintezei. Dar analiza înseamnă stabilirea de relațiuni între părțile inutile. Sinteza și continuitatea împreună formează datele imediate ale conștiinței.

A treia obiecțiune: sinteza presupune o altă categorie: substanța. Nu se realizează o sinteză a neantului, ci o sinteză de elemente, care sunt substratul ei. *Höffding* spune că sinteza inițială e un act de care nu avem cunoștință, adică o categorie care premerge conștiinței. La rândul-i acel act presupune o funcțiune, o categorie de substanță fără ca noi să avem cunoștință de aceasta. Dar atunci „sinteza” e o categorie care ne este dată împreună cu altele: continuitatea, substanța, identitatea.

Höffding a căutat să stabilească o înlănțuire logică între diferitele categorii ale cunoașterii. A împins origina lor în câmpul inconștientului, alcătuind o desfășurare psihologică a lor, o trecere dela inconștient la conștient și de aci la cugetarea științifică. Dar prin aceasta nu a reușit să reducă la unitate diferitele categorii. În domeniul inconștientului am regăsit alături de sinteză, continuitatea și substanța. Se pot regăsi de altfel toate categoriile, pentrucă toate sunt niște fenomene originare, și dacă pot fi reduse prin ab-

1) Aci autorul ar fi vrut să se refere la *Husserl* (N.R.).

stracție la un singur fapt, acel fapt nu le poate explica existența lor. Cum explică Höfding că „sinteza” duce la formarea categoriilor formale, reale și ideale? Prin intervenția experienței, a necesităților vieții sau prin altceva? În nici un caz nu se pot explica toate categoriile printr'un act repetat al sintezei inițiale, care ne-ar ține în același loc. Dar a admite pe lângă „sinteză” alți factori ca „experiență”, „lume”, „viață” nu înseamnă altceva decât a admite alte categorii sau rudimente de categorii, care împreună cu categoria fundamentală „sinteza” dau naștere întregului sistem; de oarece factorii respectivi sunt intuiții sau concepte, adică rezultate ale funcționării categoriilor.

Problema rămâne în întregime. *Nu trebuie să stabilim o continuitate între categorii printr'un proces de geneză, pentru că în felul acesta nu ajungem la niciun rezultat; fiecare categorie este reductibilă la alta, dar nici una nu poate explica existența alteia, de oarece fiecare e o unitate identică cu ea însăși¹⁾.*

Din sistematizarea lui Höfding reținem totuși următoarele:

1. *Categoriile trebuie să privească în complexul vieții sufletești.*
2. *Între categorii e o continuitate dinamică.*

* * *

În fine o ultimă contribuție la formarea unei teorii a categoriilor este noțiunea de „structură” introdusă în psihologie. Structura este conținutul obiectiv pe care-l reținem dintr'o intuiție, cu toate că elementele intuiției se pot schimba.

Nu vom insista aici asupra teoriei structurii în psihologie, ca și în teoria cunoașterii. Ceea ce dorim, este să reținem câteva idei necesare scopului ce urmărim. Concepția structuralistă deschide o perspectivă nouă, subliniind tot de o dată unele idei mai vechi, care fuseseră supuse unei critici neîntemeiate.

Atât categoriile sensibilității cât și ale intelectului erau pentru Kant funcțiuni logice de obiectivare, condiții ale cunoașterii. Concepția structuralistă subliniază:

1. *Percepția, conceptul sau judecata sunt totalități psihice, care nu pot fi reduse la un fascicol de date elementare.*
2. *Structura este forma care sintetizează într'un tipar invariabil și obiectiv fluxul variabil al senzațiilor.*

II.

În ce sens cele spuse până aci au vreo legătură cu filosofia matematică?

Am spus dela început că numai o teorie a categoriilor poate forma o axiomatică a vieții sufletești, după cum există o axiomatică

1) Aci autorul pusese o referință pe care a șters-o, găsind probabil că sănătatea nu-i va permite să facă studiul anunțat (N. R.).

în domeniul matematicilor. Legătura cea dintâi e prin urmare de ordin metodologic: o analogie între matematici și filosofie. În al doilea rând, ca legătură de ordin strict logic. Una din problemele cele mai desbătute în ultimul timp a fost aceea a conexării matematicilor cu logica, sau, mai degrabă, a reducerii matematicilor la logică. Constituirea unei axiomatici a vieții sufletești, independență de cercetările psihologice și ale logicei, aduce o lumină nouă la rezolvarea problemei. În ce fel, vom vedea mai departe.

Avem deci două probleme de expus:

1. Constituirea teoriei categoriilor ca o axiomatică a vieții sufletești.
2. Raporturile dintre teoria categoriilor și axiomatica matematicilor.

* * *

Am arătat în altă parte cum *Husserl* și *v. Meinong* au încercat să fondeze o fenomenologie a spiritului, adică un sistem de axiome sau de adevăruri a priori pentru viața sufletească, definind stările sufletești ca pe niște ființe sau obiecte (*eidos*), de care luăm cunoștință printr'o intuiție directă. Restrângând câmpul cercetărilor, ne vom mulțumi să întrebuițăm o metodă analogă nu mai pentru categoriile cunoașterii, spre a le aduna într'un sistem. Observațiile, reținute din privirea aruncată asupra sistematizărilor lui *Kant* și *Höfding*, ca și asupra concepției structuraliste (*Chr. v. Ehrenfels*, *A. Meinong*, *W. Koehler*) ne vor ajuta de asemenea.

Prima condiție necesară constituirii unui sistem al categoriilor este următoarea: să le privim drept forme invariabile și independente, cum sunt intuite prin introspecție. Rațiunea acestei condiții este evidentă: am început prin a face o analogie între axiomatica matematicilor și sistemul categoriilor, de unde rezultă că privim categoriile drept axiome, care nu sunt altceva decât niște principii invariabile și independente, adică indemonstrabile și ireducibile. Am văzut, când am vorbit de sistematizarea lui *Höfding*, că nu putem reduce multiplicitatea categoriilor la o categorie fundamentală, și nici nu putem explica existența unei categorii prin alta. Când spunem: „Căldura dilată corpurile”, ceea ce este specific afirmației noastre nu este o relație oarecare între fenomenul căldurii și acela al dilatației, ci categoria „cauzalitate”. Cauzalitatea este desigur o relație, dar tocmai ceiace constituie caracterul ei propriu nu poate fi redus sau explicat prin categoria „relație”.

A doua condiție: între categorii sau rezultatele lor nu sunt contradicții, dacă le privim numai drept condiții ale experienței, forme cu ajutorul cărora construim știința. Acest punct necesită o discuție ceva mai largă decât primul.

În tabloul alcătuit de *Höfding* am văzut puse alături categorii contradictorii (de pildă continuitatea și discontinuitatea). El căuta să explice existența lor prin conceptul de corelațiune, citând

pe *Wundt*, care a arătat că mai toate sistemele filozofice sunt unilaterale pentru că țin seama numai de un concept, neglijând corelatul său¹⁾.

Kant, deosebind ideile de categorii, ajunsese deasemenea la o serie de contradicții (antimonii). Ideile cosmologice, prin care înțelegem acele idei, care depășesc orice experiență, extinzând legătura dintre condiționat și condiție cât mai departe, duc la patru antimonii corespunzătoare celor patru grupe de categorii (după: cantitate, calitate, relație și modalitate). Intre finit și infinit, simplu și compus, determinism și libertate, necesitate și contingentă sunt tot atâtea contradicții, câte perechi alcătuiesc. Fără ca să luăm aci atitudine față de diferența pe care o făcea *Kant* între concepte și idei, ne însușim caracteristica idealismului formal: ideile nu sunt constitutive, ci regulatoare. Din clipa în care pierdem din vedere caracterul lor regulator, socotindu-le ca izvoare sau însușiri ale realității, categoriile dau naștere unor concepte contradictorii. În sistemul lui *Kant* lipsește contradicția, care ne preocupă pe noi, dintre continuitate și discontinuitate. Deaceia ne vom îndrepta atenția asupra ei, căutând să vedem dacă soluția kantiană o înlătură. *Kant* înlătura contradicția dintre conceptele de finit și infinit, primind numai categoria respectivă a „cantității”, care le cuprinde pe amândouă, dacă e privită așa cum e în realitate: o funcțiune de obiectivare și ordonare; iar nu ca o însușire a obiectului. Ce categorii cuprinde continuitatea și discontinuitatea? Aci ne aflăm în fața unui caz ceva mai dificil, deoarece nu există o categorie de sine stătătoare care să le cuprindă pe amândouă. Discontinuitatea apare însă ca o formă a continuității, dacă primim concepția kantiană: categoriile sunt funcțiuni de obiectivare ale subiectului. Teoria mutațiilor brusce a lui *Hugo de Vries* în biologie sau teoria cvantelor a lui *Planck* în fizică sunt teorii care admit discontinuitatea fenomenelor naturii. Dacă însă privim procesul sufletesc prin care ajungem la această concepție sau chiar structura logică a afirmațiilor respective, constatăm prezența continuității.

Fără ca să intrăm în amănunte, schițăm aci principiul cvantelor. După *Planck*, energia este emisă numai în cantități egale cu un cvant, sau un multiplu în numere întregi de cvante; un cvant fiind egal cu $6,52510 \cdot 10^{-27}$ ergi. *Niels Bohr* a întregit concepția lui *Planck* referindu-se la structura atomului admisă de fizica modernă în modul următor: când electronii planetari gravitează pe orbite de raze anumite (care satisfac relații $2mvr = ph$, în care m e masa, v viteza, r raza. $h = 6,52510 \cdot 10^{-27}$ ergi pe secundă, $p = 1, 2, 3, 4$) nu absorb, nici nu emit energie; când însă electronii sar de pe o orbită pe alta, are loc schimbul de energie. Sistemul atomic reintră în echilibru, când electronii au ajuns din nou pe o orbită a cărei rază satisface relația de mai sus, $2mvr = ph$. Această lege de emisiune a cvantelor stabilește o continuitate în fenomenul emi-

siunii, fixându-i niște limite în cuprinsul cărora poate să aibă loc. Dacă discontinuitatea ar fi efectiv o categorie a cunoașterii, nu s'ar putea subsuma cvantele, — adevărate monade ale fizicei contemporane, — unei legi. Legea leagă două sau mai multe fenomene. Bine înțeles este vorba de o discontinuitate logică, nu de una în timp și spațiu. În concluzie, nu există decât o categorie a continuității logice, care dă naștere la două concepte contradictorii, dacă o socotim extinsă în spațiu sau desfășurată în timp ca un atribut al obiectului. Cu această precizare, afirmația noastră că „între categorii sau rezultatele lor nu sunt contradicții, dacă le privim numai drept forme sau condiții de experiență”, e pe deplin dovedită.

Trecând la altă ordine de idei, ne întrebăm dacă logica sau psihologia nu îndeplinesc condițiunile pe care le-am enunțat, alcătuind adevărata axiomatică a gândirii, de unde ar urma că teoria categoriilor se confundă cu una sau cu cealaltă din disciplinele citate.

Logica depășește cadrele unei axiomatice, de oarece se ocupă de toate formele pe care le îmbracă rațiunea, sau numai de formele fundamentale. Pe de altă parte logica nu atinge hotarele unei axiomatice a vieții sufletești, de oarece se restrânge numai la formele ideale ale judecății și rațiunii, nesocotind intuiția, viața pre-rațională și geneza spontană a conceptelor.

Psihologia are ca obiect un număr mai mare de probleme decât teoria categoriilor. Ea nu se poate ocupa numai cu intuirea și definirea formelor fundamentale, neglijând condițiunile vieții sufletești într'un anumit mediu, legate de un eu conștient.

Din observațiunile făcute, fie în cursul studiului de față, fie în studiul Metodologiei matematicilor, vom aduna elementele necesare unei teorii a categoriilor. Categoria fundamentală pentru noi e continuitatea, care nu e decât expresia continuității vieții sufletești. După cum continuitatea se manifestă ca formă dinamică sau statică, avem două grupe de categorii. Tabloul care le cuprinde este următorul :

Continuitatea	{	statică, — identitatea, totalitatea, substanța, analogia.
		dinamică, — cauzalitatea, evoluția, finalitatea, probabilitatea, sinteza.

Nu vom duce mai departe sugestiunile noastre. Credem însă că acel tablou urmează să fie dezvoltat; constituind un sistem al categoriilor, fiecare categorie fiind studiată atât prin introspecție, cât și prin analiza metodelor întrebuițate în științele pozitive. Spațiul și timpul corespund deasemenea celor două feluri de continuități: statică și dinamică. De aci rezultă că noțiunile static și dinamic au un alt înțeles în rândurile de față. Ele nu presupun existența spiritului și a timpului. E o simplă corespondență între continuitatea statică și spațiu, între continuitatea dinamică și timp. Pentru fixarea ideilor, putem adăoga că prin „dinamism” înțelegem procesul de geneză al unei stări sufletești, proces care poate fi hipostaziat sub for-

ma unei categorii, pe când prin „static” înțelegem rezultatul procesului, termenul final al unei deveniri.

* * *

Între teoria categoriilor și axiomatica matematicilor e vreun raport de dependență? Se pot deduce axiomele matematicilor din categoriile cunoașterii? Am văzut în studiul Metodologiei matematicilor, că matematicile sunt caracterizate prin construcții. În teoria categoriilor construcția prin repetiție e lipsită de orice înțeles, din cauza identității. În matematici, repetiția dă naștere unor obiecte noi ($1 + 1 = 1$). Această deosebire fundamentală rezolvă cu ușurință problema. Teoria categoriilor constituie, dacă ne putem exprima astfel, o axiomatică a axiomaticii matematice. Axiomele matematice presupun categoriile, dar nu se pot reduce și nu pot fi explicate prin ele.

Problema înrudită cu cea de față se rezolvă prin urmare în chip negativ. Reducerea matematicilor la logică e o imposibilitate. Sistemul categoriilor stă nu numai la baza matematicilor. Axiomatica vieții sufletești constituie scheletul de beton a numeroase clădiri: de o parte științele matematice, de alta științele fizice și istorice.

III. BCU Cluj / Centre University Library Cluj

În concluzie: am căutat să dovedim necesitatea fondării unei teorii a categoriilor, felul cum se poate aduce la îndeplinire și sforțările care s'au făcut în direcțiunea aceasta. Din studiul diferitelor sistematizări făcute până astăzi, am reținut următoarele idei:

1. Categoriile pot forma un sistem.
2. Categoriile nu pot fi explicate prin procesul cunoașterii, pe care ele îl condiționează.
3. Categoriile trebuiesc privite în complexul vieții sufletești.
4. Între categorii este o continuitate dinamică.
5. Structura este forma care sintetizează într'un tipar invariabil și obiectiv fluxul sensibil al senzațiilor, la care nu poate fi redusă percepția sau conceptul sau judecata.

Pe baza acestor idei am schițat un sistem al categoriilor, care întrunește următoarele condițiuni:

1. Categoriile sunt forme invariabile și independente.
2. Între categorii sau între rezultatele aplicării lor la experiență, nu e nici o contradicție, dacă le privim numai drept condiții ale experienței.
3. Continuitatea este categoria fundamentală.
4. Diferitele categorii pot fi aranjate în felul următor:

Continuitatea	}	statică,—identitatea, totalitatea, substanța, analogia.
	}	dinamică,—cauzalitatea, evoluția, finalitatea, probabilitatea, sinteza.

UN CONGRES INTERNAȚIONAL DE EDUCAȚIE IN ROMÂNIA

I.

E foarte ciudat că țara noastră nu se grăbește să participe la congrese și expoziții internaționale, deși Românul e doritor de plimbare și exhibiție, mai ales când nu jertfește nimic din al său. De altfel, când această participare se întâmplă, e datorită, în foarte multe cazuri, tot celor cari vor să-și aerească personalitatea prin cele străinătăți. De aceea nu poate fi nici selecție riguroasă. Titlul de fost delegat al țării la unul din congresele europene nu constituie la noi, în linie generală, și pe drept, un merit de seamă. Așa încât, uneori poate că e preferabilă absența noastră dela aceste solenune manifestări internaționale. Ceeace e grav însă, între altele, e că această absență trădează teama Românilui de munca tehnică, de munca organizatoare și susținută. Iar un congres adevărat nu se poate fără acest soi de muncă. Teama în chestiune e așa de mare, încât e în stare să biruie și ofensivele tendințe pe socoteala Statului. Iată însă că dacă nu mergem noi la congres — vin ele la noi. Astfel, am avut, în ultimii ani, congresul de bizantinologie, congresul presei latine, congresul asociației pentru propășirea geologiei Carpaților... Și, în toamna trecută, ar fi urmat să avem, dacă tembelismul dezorientat al birocraților autohtoni ar fi răspuns la vreme, congresul internațional al artelor populare, care ne-ar fi dat un minunat prilej de valorificare. Iar astă vară am avut cinstea să organizăm în Capitala noastră, cel de al X-lea congres internațional al învățământului secundar, la care, lucru vrednic de însemnat, au participat mai mulți delegați străini decât la oricare din congresele anterioare ale uniunii respective. România e, hotărât, o țară ce ispitește. Chiar dușmanii ei, cari-i pronunțau mereu numele, făcând-o teatrul unor revoluții și catastrofe continue, nu-și dau seama că-i fac, pe lângă un mare rău, și un fel de propagandă à rebours. Lumea vrea să știe ce e, în definitiv, această țară, care face să se vorbească atât de ea. Dar sunt și pricini mai serioase. Ospitalitatea românească, atunci când se produce, a început să fie cunoscută și peste hotare. Și probabil apreciată. La bogăția și felurimea pământului nostru, la nuri femeilor noastre, străinătatea e pe cale să adauge încă o ispită — ospitalitatea românească, care, e adevărat, ori nu se produce deloc, ori își face de cap. Europeanul, burghez până la măduvă, știe să primească cu regularitate, dar nu uită socotelile micului său buget. Noi, cari suntem o țară bogată și săracă, în același timp, știm, la ocazie, să avem gestul larg. Căci bogatul și săracul au, uneori, aceleași generozități.

Importanța congresului de educație din Iulie e relevantă de însăși ideea de educație. Epoca noastră trăește, cum se zice, în zodia vitezei. Sub viteza tehnică se ascunde însă o alta mult mai de fond: vremea noastră e cea mai furibundă și mai vastă experiență, care s'a făcut vreodată, de accelerare a evoluției vieții

sociale. Societățile de azi își montează în structura lor, și aceasta e o fatalitate în foarte mare parte, anticipări formale, în direcția cărora fondul ar fi să se închege ca substanța osoasă înăuntrul periostului. Cât e de nenatural și de decepționant acest proces, o știu toți cari observă viața noastră socială — fragment, în această privință, din ceace se întâmplă pe cea mai mare parte a globului. Dacă e însă vreun leac la această stare de lucruri, măcar parțial, el nu poate fi decât educația. Aceasta apare ca instrumentul firesc și indispensabil al fenomenului de accelerare a evoluției sociale în epoca actuală. Oamenii de azi caută să înlocuiască natura până și în evoluția vieții — încercare temerară în care, dacă mai poate fi un ghid, apoi este educația. Ea are o sarcină grea: să dea un conținut progresului formal. Cu ea, sarcina apare riscantă; fără ea, e deadreptul perdiție. Altă dată, când oamenii se lăsau în voia evoluției naturale, problema educației aproape că nici nu se punea ori educația mai că se confunda cu însăș rularea armonioasă și anonimă a vieții sociale, ce forma dela sine pe indivizi. Pe când azi educația e corelatul indispensabil al împietării ritmului natural de evoluție. O regiune geografică ce, în urma unui cataclism, și-ar schimba brusc altitudinea, ar atrage o dispariție generală pentru speciile, cari nu s'ar putea acomoda cu noul climat. E tocmai ceace ce se întâmplă cu atâtea valori în societățile moderne supuse cataclismului accelerării. Educația are rolul să înlesnească acest proces de acomodare, sudând valorile vechi cu valorile noi.

Considerațiunile acestea capătă mai mare valoare când e vorba de învățământul secundar. În adevăr, se poate spune, fără teamă de exagerare că învățământul secundar e cel mai de preț dintre toate gradele de învățământ. Cultura societății și cultura individului sunt încredințate învățământului secundar. Când acesta e dezorganizat, însăș cultura națiunii e în primejdie. În școala primară, se dau cunoștințe elementare și se formează un număr de deprinderi bune; în învățământul universitar, se dă specializare — pe când în școala secundară se oferă cultura propriu zisă și ceace aceasta închide mai prețios: o atitudine față de viață, care dacă se precizează, se legitimează și se adâncește mai târziu, nu-i mai puțin adevărat că-și are izvoarele-i multiple dar concordante, în vârsta epocii școlare secundare. Felul programei, durata studiilor, complexa experiență de oameni și caracterele generoase ale vârstei hotărâsc acest rezultat. Dacă nu se poate închipui societatea democratică fără învățământ primar organizat pentru toată masa societății de către Stat sau de către instituții particulare (cum e în cea mai mare parte cazul în țările anglo-saxone), se poate foarte bine închipui o cultură fără acest învățământ și chiar fără universitate. De altfel, învățământul primar nu a fost întotdeauna organizat în mare ca astăzi și, dacă era un rău social aici, nu era în măsură egală și un rău cultural, căci se dădea atenție școlii secundare într'un fel sau altul. Așa dar cultura personalității, cultura neamurilor și a umanității sunt în primul rând în seama școlii secundare. Aceasta reprezintă însăș problema culturii.

Pe urmă, acest congres internațional a căzut la noi tocmai în vremea când se fierbea procesul reorganizării învățământului secundar: după votarea legii generale, dar înainte de stabilirea programei. La câteva zile după închiderea congresului, un anume sinedriu didactic avea fixată întrunirea ca să ia în discuție viitoarea programă a liceului nostru. Din această coincidență au câștigat lucrările congresului desfășurate într'un mediu de experiență în curs și, până la urmă, nu se poate să nu câștige și evoluarea ulterioară a însăș acestei experiențe. De data aceasta, copiii noștri vor avea poate noroc. Congresul a proiectat un interes luminat pentru formarea lor culturală și a venit într'un moment foarte oportun. Dacă o reformă a fost discutată la noi, ceace nu înseamnă desigur că și folosul a fost proporțional, a fost cea a învățământului, iar cei cari se vor fi plictisit de atâtea discuție, au fost stimulați din nou de ocazia solemnă a unui congres internațional — zgura a redevenit incandescentă.

Congreșele internaționale ale învățământului secundar au un Birou Internațional, care s'a constituit în 1912. Ideia acestui birou a fost dată în 1910,

odată cu expoziția dela Bruxelles, când au avut loc mai multe congrese internaționale, între cari și unul al învățământului secundar. Acest Birou Internațional al federațiilor naționale de învățământ secundar are scopul, pe lângă solidaritatea între membri și lupta pentru anume interese profesionale, tocmai de a promova o mai bună educație, care să se dea de școala secundară. Primul congres organizat de Birou a fost înainte de războiu, în 1913, deocamdată destul de modest. Urmează o întrerupere de șapte ani. Acelaș războiu însă, care a adus întreruperea, avea să dea și ampolarea de mai târziu a congreselor. Cultura europeană, amenințată prin și după războiu, punea cu energie problema învățământului secundar. Al doilea congres s'a ținut în 1920 și de atunci nesmintit în fiecare an, crescând mereu în bogăție și putere. Numai în 1927 congresul n'a avut loc, din cauza doliului pentru regele Ferdinand, cu toate că fusese proiectat și pregătit, de aceea a și fost numărat al noulea. Azi, Biroul Internațional e alăturat de Societatea Națiunilor, fiind chiar gospodărit la Institutul de Cooperație Intelectuală, ce-și are sediul la Paris, și colaborând cu unele secții ale Ligii, făcându-i propuneri, organizând concursuri, anchete și congrese. Societăți așa de importante ca Biroul Internațional al Muncii, Biroul Internațional al Educației, Comitetul de Înțelegere al Marilor Asociații Internaționale, Crucea Roșie a Tinerimii, Consiliul Internațional al Femeilor, îi cer insistent și frecvent serviciile sau întrețin relații strănse cu el. Rezultatele congreselor lui, afară de cele invizibile, cari sunt esențialul, au început să conteze. Așa sunt organizarea educației artistice în Franța și organizarea educației morale în Cehoslovacia. O dovadă a progresului continuu, a seriozității și oportunității acestor congrese, sunt și chestiunile dezbătute an de an în sânul lor și hotărârile aduse. Niciodată însă aceste chestiuni n'au trădat o atât de caracterizată acuitate de gândire școlară ca cele dela ultimul congres, cari au fost: Armonizarea nevoii de cultură generală cu creșterea continuă a cunoștințelor umane; școala unică; cinematograful în școală; Crucea Roșie a Tinerimii; Liga Națiunilor și școala. Câteva deslușiri și comentarii asupra acestor chestiuni, înainte de a vedea lucrările congresului, sunt, socotim, la locul lor.

Raportul dintre cultura generală și materia de cunoștințe este de fapt rezolvat de știința educației. E ceace în jargonul tehnic al meseriei se cheamă scopul formal și scopul material, cel dintâiu voind să zică formarea aptitudinilor copilului, dezvoltarea forțelor superioare ale virtuții lui personalități — iar cel din urmă însemnând numai acordarea de cunoștințe ca atare. Și pedagogia precizează că scopul formal are importanță, cel material venind în al doilea rând, deși e și el necesar. Cunoștințe să se dea numai întrucât ele servesc ca teme de exerciții pentru realizarea scopului formal și numai întrucât e nevoie de ele în viață. Așa concepute lucrurile, se înțelege că scopul formal garantează și cultura generală. Iar întâietatea hărăzită scopului formal arată tocmai că, între cultura generală și cunoștințe ca atare, trebuie să alegem pe cea dintâiu. S'ar zice deci că dacă la congres ar fi participat efectiv pedagogii teoretici — la al șaptelea congres a fost, de pildă, și Ferrière — problema nu s'ar mai fi pus. Și totuș nu este așa. Pedagogia este o știință aplicată și, în aceste științe, ideile, aceleași din punct de vedere teoretic, pot căpăta un anume inedit raportate la viața practică. După aceea, există inerția socială, care face ca, în unele privințe, practica educativă să rămână chiar cu sute de ani în urma progresului științei educației. Până la o complectă acoperire, trebuie ca ideea să păstreze scena tot așa de fulminantă ca și n'zua dintâiu. Iar un congres este tocmai un admirabil instrument în acelaș timp de potrivire la viața practică și de propagandă a formulelor teoretice. Congresul e o tulburare solemnă a inerției istorice, o consacrară fastuoasă a noutății verificate. Dar mai e ceva și aceasta dă nota aspectului chestiunii la congresul, de care vorbim. Până acum se dădea atenție scopului formal, fiindcă se găsea că acesta e totodată scopul și metoda cea mai bună. Nu e alt mijloc de a servi mai mult educația, decât de a se face apel la forțele copilului. Acum însă problema a trebuit să se pună altfel, în mintea celor ce au pregătit congresul: nu plecând

dela ideea scopului și metodei învățământului, ci dela faptul înmulțirii nemăsurate, supraumane, a cunoștințelor. Aceasta sugerează căutarea soluției într-o refugiere în scopul formal. E ceea ce a dat actualizarea chestiunii respective în ultimul congres.

Cu școala unică ieșim din chestiunile așa zicând clasice ale științei educației și intrăm în plină realitate. Chiar pentru mulți oameni de școală, aceasta e o chestiune obscură. Școala unică postulează egalitatea complexă de condiții a fiecăruia în fața însușirii culturii, fără deosebire de avere, clasă socială, familie și confesiune. Aceasta e marele ei principiu, simplu ca orice principiu, dar foarte complicat când i se încearcă realizarea practică. E vădit că școala unică e o concluzie a democrației moderne. Sunt însă țări, cum e Franța, în cari școala unică se pune aproape cu furie. Fiindcă democrația a fost puternic agitată în Franța, fiindcă temperamentul francez pune pasiune în toate chestiunile, pe cari le atinge, dar și din motive religioase — și poate mai ales din cauza acestora. Adversarii bisericii catolice se servesc de școala unică pentru a dărâma biserica. Din pricina aceasta, biserica franceză catolică e silită să ia atitudine contra școlii unice. La acestea se adaugă și motive de familie. Biserica franceză catolică menajează familia, fiindcă, în foarte multe cazuri, aceasta este o aliată a ei contra statului laic. De aceea catolicismul francez acordă familiei privilegii în educație. Aceasta îndărjește și mai mult pe adversari. În cele din urmă ambele tabere văd roșu, ori de câte ori vine vorba de școala unică. Iar din Franța patima chestiunii se răspândește și în alte țări. În afară însă de aceste difonii particulare unei țări, școala unică are un aspect deopotrivă de obiectiv și de fermecător: căci e vorba doar de valorificarea culturală maximă a energiilor unei națiuni și în același timp de un mare act de dreptate. De aceea școala unică trebuie discutată oriunde, lăsând laoparte principiile locale.

Cinematograful e o problemă nouă în educație, deși principiile pe cari se bazează sunt vechi. Pe măsură ce cinematograful se perfecționează și se inobilează, pătrunde și în școală. Căci ar putea fi socotit ca un fel de sinteză metodologică, în el dându-și întâlnire mai toate principiile fundamentale de educație. Principiul intuitiv; activ; al educației interesate, care la rândul ei excită atenția, percepția, memoria. Fericit întrebuițat, cinematograful dă iluzia realității; sentimentul grandoarei și înălțurii fenomenelor; educația sentimentului naturii; educația artistică prin operele plastice, pe cari le poate înfățișa sau prin propria sa frumusețe; educația morală prin prezentarea spectacolului epopeii și suferinței umane; educația religioasă, alegând însă cu grijă numai elementele vieții religioase, cari sunt reprezentabile. Apoi valoarea de educație națională și internațională bine înțeleasă a filmului; valoarea lui de recreiere, etc... Nu e deci de mirare că cinematograful prinde din ce în ce mai mult în școală. În țările scandinave, e larg introdus, iar în America aproape nu e școală primară, care să nu-l utilizeze. Se poate prevedea că, într'un viitor apropiat, va deveni unul din principalele mijloace ale educației. — De altfel, cinematograful implică o problemă mult mai largă în educație. Se poate spune că ceea ce începe să caracterizeze acum școala în țările înaintate sunt două fapte: selecția și tehnicismul — găsierea și valorificarea aptitudinilor întrebuițând cât mai mult aparatul tehnicii moderne. Cinematograful, gramofonul, radiofonia vor face epocă în școală. Principiile pedagogice vor rămâne în esență aceleași, dar peisagiul metodologic se va schimba, colorându-se cât mai tehnic.

Crucea Roșie a Tinerimii își are originea în timpul războiului care a trecut, după cum Crucea Roșie cea mare s'a născut cu prilejul bătăliei dela Solferino. O secție a Crucii Roșii din Canada a cerut școlarilor, în 1914, să vină în ajutorul răniților. Răspunsul a fost entuziast, copiii atrăgându-și astfel întâiul merit în asociația ce avea să se nască. La sfârșitul războiului, profesorii și institutorii au înțeles de ce însemnătate educativă e pentru școlari să continue, într'un fel, activitatea începută și astfel s'a întemeiat Crucea Roșie a Tinerimii. Anglia a înființat în Europa prima secție și de atunci această asociație s'a întins în mai multe continente. Unele secții publică reviste. Scopul actual

e ajutorarea materială și sanitară a școlărilor în suferință; însușirea efectivă a culturii igienice; desvoltarea educației morale și civice; formarea sentimentului de fraternitate internațională. Scopul s'a lărgit din ce în ce mai mult, rămânând însă unitar ca spirit, însăș ajutorarea adulților nefiind considerată ca ceva străin. Copiii pun mult interes în această activitate. În special în America s'a lucrat intens. Elevii adună bani, prin cotizațiile lor și prin serbări, cu cari procură colegilor săraci haine, hrană, tot felul de obiecte necesare școlărilor, aparate pentru cei infirmi. Îngrijesc de camarazii bolnavi, organizează colonii de vacanță, merg în orfelinate lăsând întotdeauna ceva în urmă, fac pom de Crăciun pentru copiii săraci, trimet cadouri, bomboane, jucării, obiecte dintre cari multe fabricate de ei înșiși, înjghebează biblioteci și, mai ales, întrețin o corespondență internațională asiduă, adăugând și albume la alcătuirea cărora au luat parte ori făcute pe deantregul de ei, nu rareori expediind colegilor depărtați, pe cari nu-i vor cunoaște niciodată, obiecte de miniatură ieșite din mâinile lor. Pentru adulți, dau reprezentații în spitale, azile, sau dau ajutor material, cu atenții alinătoare. În adevăr, după cum s'a observat, acest curent nu-și poate găsi pereche decât în Cruciada copiilor din Evul-Mediu, numai că având cu totul alt rezultat. Pedagogul descoperă în această mișcare rodire educative de întâul rang. Posibilitatea sugestivă și efectivă de a se trece dela intenție, dela idee, la faptă, e însăș garanția formației morale și tocmai acest fapt e la baza Crucii Roșii a Tinerimii. Școala activă, practică, formarea judecății sociale, obișnuința de a privi într'un orizont larg, simțul răspunderii, intuiția vieții reale, lucrul manual, inițiativa și mai ales mila se asigură printr'o astfel de obiectivitate a copiilor și tineretului. Ar fi cu totul neoportună obiecția că în felul acesta elevul e scos prea mult din școală, tulburându-se unitatea de studii. Mai întâiu, o asemenea activitate este educație, și din cea mai bună, meritând sacrificiul unei parcele de preocupări formaliste; pe urmă, ea nu cere atât timp, cât o anume atitudine a sufletului.

Cât despre Liga Națiunilor și școala, problema e totodată vastă și simplă. Această instituție devansând cu mult umanitatea actuală, e mai mult formală. Acest fapt o silește să capete o mentalitate precumpănitor politică. Mentalitatea politică, atunci când e oportunistă, nu creiază nimic, ci exploatează stări de fapt; iar, când e tiranică ori ideologică, caută să producă, într'un timp scurt o stare de fapt conform mentalității ei. Liga Națiunilor e în ultima alternativă — e o formație ideologică. Ca toate marile forțe politice, vizează cu hotărâre școala. Așa a făcut biserica apuseană în Evul-Mediu și după aceea, așa a făcut Napoleon, așa fac azi Sovietele și fascismul italian. Decât, Liga Națiunilor e secundată și de interesul superior al umanității. Și însuș Biroul Internațional al învățământului secundar a făcut intervenții pe lângă ea, în sensul vederilor ei. Căci, încă odată, dacă e vorba de o accelerare utilă de evoluție, numai educația poate fi de ajutor.

II

Congresul s'a deschis printr'o ședință festivă, la Ateneu, de un pitoresc grav, de un entuziasm prins în chingile solemnității. După discursurile stilizate major ale Înaltului Regent și ministrului de instrucție publică, a urmat un fel de defilare etnografică intelectualizată. Aceasta a fost savoarea fenomenului. Sub aceleași strae nemțești, pulsa caracterizat alt climat etnic — revelant moment pentru cei cari subprețuiesc realitatea etnicului. Dela Francezul, care înfățișează mândria speciei umane și eroismul conștient, care fanatizează ideea fără a o prejudicia și o imbracă în expresii de oțel aerian; Spaniolul, ale cărui cuvinte însiruire, elastic, sonorități de aramă; Italianul, centru de rachete eroice stilizate dictatoriale, prestidigitator al gesturilor și elanurilor inspirate, cu o mare putere de comunicativitate, căldură și frăție; Letonul enigmatic; Polonezul dozat de temperament, mândrindu-se, și pe drept, cu o cultură națională, care i-a ținut loc de patrie și care a influențat pe vecini; Suedezul burghez și urban; Cehul metodic și onest — până la Sârbul cu statură de haiduc din Dinarici ori până

la cutare Balcanic maestru în filotimia vorbelor, dilatând complimentul și temător totuși că nu va fi făcut-o indeajuns. Dar cel mai interesant a fost tot Englezul. S'a desprins moale și indiferent din jălțul său și a pășit la tribună ca un buldog relaxat. Parcă era un melc enorm. Englezul, tocmai ză reprezentă fenomenul energiei omenești, se menajează instinctiv. Păstrează încordările pentru momentele, cari le cer în adevăr, iar obișnuit are aparența unui uriaș obosit, discordat sau calm. Și se vede că ședința congresului nu era pentru el un prilej ca să se prăpădească cu firea. Stătea numai pe jumătate întors spre public — cealaltă jumătate acordând-o liniștit oficialității — silabisind rândurile unei foi, monoton și grozav de încet pentru un Englez. Fără voie gândeai la acela, care a zis că Englezii și-au castrat lobi oratorici. Spectacolul era în adevăr inedit. Regentul, d. Buzduğan, l-a spionat fugitiv, intelectual, metalic și reverențios, pe cel ce venea astfel în numele Albionului. Acesta parc'ar fi chitit în sine că hotărârile mari se iau aiurea și că, dacă e aici, e pentru că-i place sportul, divertismentul, și pentru că, în lucrurile minore ori amabile, trebuie să fii generos cu Europeanii. Și totuș, cât a vorbit delegatul englez, s'a făcut răcoare în sală, iar aplauzele au pornit, la urmă, în stol compact și respectuos, deslănțuite de un ministru. Era Marea-Britanie!

Zilele următoare, ședințe de lucru la Fundația Carol. Entuziasmul neobosit al congresiștilor a discutat copios primele chestiuni, celelalte fiind treptat-treptat comprimate. Ultimele chestiuni dela un congres sunt ca ultimii candidați de pe listele dela alegeri: nu sunt niciodată siguri că vor fi aleși.

În fața creșterii continue a cunoștințelor umane, școala nu trebuie să pregete de a simplifica programele. În privința aceasta, toți congresiștii au fost de acord, adăogându-se însă că nu poate fi vorba de o vulgarizare democratică ce ar da școalei secundare nuanțe de școală de adulți. Așa dar cuvântul de ordine, la întâia chestiune, a fost degajarea programelor școlare! În schimb, s'a cerut ca acele cunoștințe, cari vor rămâne, să îndeplinească mai multe condiții: să fie temeinic verificate și precise; să fie predate cu toată rigoarea și prohibitivitatea științifică; să fie controlate la elevi, astfel încât aceștia să facă corp cu ele, devenind, oarecum, ele înseși un fel de instrumente personale de a cuceri alte noi cunoștințe; și, în sfârșit, să fie selecționate după criteriile cele mai nimerite. Motivarea acestei hotărâri a fost făcută de congres speculând asupra scopului învățământului secundar. Acest scop este cultura generală, pregătirea pentru studii superioare, utilitatea în viață sau achiziționarea erudită a cunoștințelor? Cea mai mare importanță o are cultura generală, însă aici congresul a ținut să sublinieze că nu poate fi contradicție între cultura generală, pregătirea pentru studii universitare și utilitatea în viață, dacă se îndeplinesc anume condiții de program și, mai ales, de metodă. O proprie și validă cultură generală prepară și pentru studii ulterioare și pentru folosul în viață, când e vorba de învățământul secundar. Nu tot așa e în ce privește erudiția. Există contradicție între învățământul secundar și scopul pur enciclopedic. Școala secundară fiind, mai mult ca oricare, o cultură, materiile de studii trebuie să aibă rolul de discipline intelectuale. Obiectele vor fi serii de cunoștințe cu scop mai ales funcțional. Elevul nu trebuie și nici nu poate să-și apropie un număr excesiv de cunoștințe filozofice, științifice, matematice, istorice, literare. Dar ceace trebuie și poate să-și însușească e **spiritul** filozofic, spiritul științific, spiritul matematic, **simțul** istoric, simțul literar, spiritul limbii. Pentru aceasta nu-i nevoie să știe tot, ci să studieze un număr de filozofi, de probleme filozofice și științifice, de capodopere literare și artistice și în jurul lor să organizeze orizontul său cultural. Să știe efectiv ce e o **lege** științifică, o experiență, maiestratea unui fenomen natural. Să încerce personal frumusețea unei pagini ori bucuria unei meditații filozofice. În felul acesta, în locul invalidului enciclopedic se va forma spiritul cu orientare și sensibilitate culturală. Prin urmare, aici e criteriul pe baza căruia se va face selecția cunoștințelor. De pildă, la învățământul literaturii și limbii principalul nu vor fi cunoștințele biografice, istorice,

filologice, gramaticale, nici chiar studiul criticelor altora, ci degajarea frumosului ca atare, formarea atitudinii estetice și a judecății critice personale. Pentru aceasta se vor alege un număr de opere, cari au atins perfecțiunea ori sunt reprezentative, aparținând întregii culturii umane, începând cu clasicii. Pornind dela ele și cercetate fiind pe cât posibil în întregime, nu pe fragmente, iar, pe de altă parte, dela texte de limbă autentică, se va face educația în chestiune. Scopul fiind educarea, iar nu mobilarea sufletului, se vor putea eventual adăoga cunoștințe, cari azi nu sunt în program, deși au o mare putere educativă. De exemplu, un curs de istoria științelor cu lecturi și biografii referitoare la munca de descoperire a adevărilor și la viața marilor învățați, ar fi bine venit și nici n'ar îngreuiua programul.

Dificultatea apare însă când e vorba de modalitatea tehnică a simplificării programelor luate în ansamblu. Se vor exclude pur și simplu anume obiecte sau se va simplifica fiecare obiect în parte, eventual combinându-se două sau mai multe obiecte într'unul singur? Congresul a înclinat vădit spre ultima alternativă. Totuș e important că s'a expus și s'a ascultat cu interes ideea unei singure limbi străine, o a doua sau a treia rămânând să se predea elevilor dotați în acest sens. În principiu însă simplificarea trebuie să se caute lăsând la o parte acel balast de amănunte sterp de virtute educativă, din fiecare obiect. Deasemenea combinările de obiecte se pot face cum ar fi mai ales între diferitele ramuri matematice: geometria cu trigonometria, geometria analitică cu algebră... Sunt chiar și tratate, lucrate pe această bază. Sau fizica cu chimia. În Polonia azi sunt unite dreptul, sociologia și istoria într'un singur obiect, istoria artelor cu istoria universală, muzica cu desenul, ceace a foarte interesant, fizica cu chimia. Dar partea cea mai valoroasă a hotărârilor congresului în această chestiune, este cea referitoare la cunoștințele de opțiune, cum s'au numit, cunoștințe neobligatorii, cari se vor recomanda numai. Evident, în gimnaziu nu va putea fi opțiune, toți elevii trebuind să primească aceeaș bază. Dar a impune în ultimele trei-patru clase ale școlii secundare absolut aceleași cunoștințe tuturor elevilor, însemnează „a le impune deodată toate aptitudinile”. S'a spus că scopul e formarea spiritului sau simțului cerut de fiecare obiect ori grup de obiecte, dar aceasta nu vrea să spună că toți elevii trebuie să aibă în măsură egală toate simțurile sau orice spirit. În cursul superior vor fi, fără doar și poate, anume cunoștințe comune; vor fi, eventual, unele cursuri speciale de preparație pentru studiile universitare, pe cari le vor urma unii sau alții dintre elevi, după scopul și puterile lor. Însă programa fiecărui obiect va cuprinde anume chestiuni mai particulare sau cari duc mai departe adâncirea unei idei generale: aici atât profesorul cât și elevul, și mai ales acesta din urmă, vor avea libertate. Dacă profesorul va ști să trezească interes, elevii înșiși îi vor cere să trateze și despre aceste chestiuni neobligatorii. În orice caz, și asupra acestui lucru trebuie să se insiste, profesorul e ținut să aibă exigențe variate, după aptitudinile elevilor. Să se ocupe de toți, dar, oricum, de cei cari manifestă înclinare la materia sa, să se ocupe special și să le dea puțința de a profita mai mult decât ceilalți. Aceasta se cheamă individualizarea învățământului, selecționarea elevilor, chiar când programul este, privit în general, unic. Este însă un program elastic, în care atât profesorul cât și elevii se mișcă după adevăratele necesități ale formării personale. Înlăturarea completă a programului și determinarea lui exclusiv de interesul elevului, ar fi desigur foarte vătămător, dar izgonirea programelor rigide și înlocuirea lor cu programe suplă, determinate, într'o anume regiune, și de profesor și de elev, e o idee prețioasă a congresului și ea trebuie reținută înaintea altora.

Dar chestiunea nu e rezolvată. Trebuie să se adăoge considerații de **metodă**. O bună parte din problema programelor se reduce la metodă și multe plângeri contra celor dintâiu provin din cauza insuficienței celei din urmă. Nu vom exagera, spunând că problema programei se rezolvă prin aceea a metodei, dar congresul a înțeles să apese energic și insinuant asupra acestui aspect al problemei în discuție. Achizițiile pedagogiei moderne trebuie să fecundeze practica. Să fie aplicate inteligent și devotat, pentru a se asigura o asimilare ideală

din partea elevilor. Profesorul să aibă anume libertate în metodă, după cum și în programă, mai mult chiar, însă el se va conduce în fond după principiile școlii active, căutând să facă din școală „un laborator și nu un auditor”, în sens larg, și căutând să individualizeze cât mai mult metoda după elev. Și congresul a ținut să aducă unele precizări particulare de felul cum se poate aplica școala activă. Pentru limbile străine să existe un învățământ practic, bazat pe conversație și pe creierea oarecum a mediului de viață spirituală a nației respective. Pe urmă, să se valorifice cât mai mult principiul actualizării învățământului. Să se plece dela cunoștințele fazei actuale a științelor. Punctul de plecare sunt cunoștințele în legătură cu viața de azi. Principiul actualizării cheamă pe cel etnic. Cunoștințele referitoare la limba, istoria și întreaga viață națională sunt tocmai cele mai actuale și mai imediate. În ceea ce privește întrebuințarea experiențelor: să nu se conteze în chip deosebit pe reeditarea de către elevi a experiențelor tip, căci se riscă să se facă mai mult muncă manuală ci să se încerce experiențe în legătură cu anume secții din științe, cu unele probleme de adâncire, de către elevii cu aptitudini.

Metoda este așa dar de o însemnătate capitală chiar și când e vorba de program. Dar încorporarea metodei sunt profesorii. Aceasta înseamnă: **buni profesori**. Un program încărcat e mai ușor predat de un profesor bun, decât un program comod de către un profesor mediocru. În cele din urmă, cheia e în mâna profesorului, deci: atenție asupra formației lui profesionale. Profesorul să fie stăpân și pe metoda și pe știința lui. Să fie serios specializat într'un domeniu, dar să aibă și cultură generală, pentru ca elevii să nu vadă la orice pas că ei învață lucruri, pe cari profesorii lor, dela alte obiecte le ignorează cu desăvârșire.

După cum se vede, congresul a insistat asupra valorificării forțelor culturale ale elevului, adică asupra educației formale, luând din scopul material minimul necesar pentru atingerea scopului formal și pentru scopuri de utilitate. În acest sens, congresul a avut în vedere psihologia elevului, pe deoparte, psihologia culturii, pe de alta. Prin aceasta, el a ținut să se pună în slujba culturii, subliniind astfel adevărata menire a învățământului secundar. De aceea e foarte semnificativă și trebuie apreciată tendința congresului de a ușura programele nu prin excluderea de obiecte, ci printr'o altă economie interioară și angrenare a obiectelor de studii. Prin urmare, un fel de armonism al disciplinelor de învățământ. Opțiunile sunt a se face înăuntrul obiectelor și mai rar și numai eventual în ceea ce privește obiectele înseși. Căci aceste obiecte nu sunt ceva arbitrar, ci fiecare formează o coardă a sufletului și fiecare înlesnește o reprezentare despre lume, care nu poate fi dată decât de el. Obiectele de studii trebuie considerate ca tot atâtea instrumente de formare a personalității. Cearta între realisti și clasiști e, în parte, nefundată căci „tout est matière à produire de la culture”. Obiectele se oferă să fie întrebuințate în acest sens. Ideal e însă ca obiectele să fie luate împreună, deși se va accentua mai mult asupra unuia ori câtorva, după natura elevului. Se poate spune deci că felul de a vedea al congresului a fost lămurit de această perspectivă: educarea funcțiilor sufletești și intelectuale ale elevului prin oficiul tuturor obiectelor mai mult sau mai puțin principale și, în același timp, promovarea personalității culturale prin adresarea în deosebi la aptitudinea esențială, însă fără a merge până la ceea ce se chiamă specializare, fiindcă atunci s'ar transforma mijlocul în scop. Aceasta garantează realizarea atât a personalității integrale, cât și a ceea ce e mai original și mai creator în fiecare personalitate. O unire deci a ideii de personalitate armonică și de aptitudine.

În ceea ce privește școala unică, congresul a ținut mai întâiu să o restabilească în adevărata ei valoare. Oricât ar fi de importantă, ea nu poate fi privită ca un panaceu al tuturor relelor învățământului și chiar ale societății actuale. Ea nu e unicul mijloc de a realiza egalitatea socială și nici nu trebuie să amăgească pe părinți că statul va da copiilor lor întreținerea complexă în

timpul studiilor, pe lângă o indemnizație lor înșile pentru că se lipsesc de munca, pe care le-ar oferi-o copiii stând acasă. — după cum au început să promită demagogii. Politicianii exploatează chestiunea sau vor să modeleze pe toți copiii țării după idealul lor. Pe urmă, s'au adus descrieri ale stadiului de azi al școlii unice în diferite țări. Școala unică e un „proteu”, care variază în fiecare țară după stările culturale, economice, politice, sociale și religioase. Totuși în toate țările, și mai ales în cele apusene, se fac eforturi continue de a se apropia învățământul de idealul școlii unice. Se instituie burse, fonduri „des mieux-doués”, internate, pentru a se da puțința generală a realizării vocațiilor. Se organizează lucrurile în așa fel ca să se poată face treceri cât mai ușoare dela o școală la alta, dela o secție la alta sau ca cei cari renunțaseră la școli înalte să se poată pune la nivel și să meargă mai departe. Deasemenea e de reținut faptul că în țările afiliate Biroului Internațional liceul e furcat, mergând uneori, în cursul superior, până la patru secții, și, pe de altă parte, nici nu se manifestă entuziasm de a se scădea numărul anilor acestei școli. Faptul nu poate să nu îndemne la o comparație cu ce se înjghebează acum la noi. Dar dela descrieri congresul a trecut la hotărâri. Tocmai în această chestiune și-a manifestat cel mai puternic voința de modelare, de hotărâre. Totul a plecat dela definiția ce s'a dat școlii unice. În adevăr, congresul a avut intuiția justă și viguroasă pornind dela principiul lui Jean Renard că școala unică este puțința elevului de a se ridica, fără pierdere de timp, la culmea accesibilă inteligenței lui. Puțința de a realiza apogeul cultural îngăduit inteligenței lui. Sau, după definiția propusă de asociația engleză a profesorilor secundari, înlesnirea tuturor copiilor de a urma studiile până la extrema limită a aptitudinilor lor. S'a pus înainte și vorba înflorită a lui Renan: posibilitatea oricărei inteligențe de a da florile și roadele hărăzite ei. În această direcție, a spus congresul, orice elev trebuie să găsească, în organizarea școlară a națiunii sale, dispozitivul, care să-l realizeze complet după aptitudinile lui. În adevăr, această definiție a școlii unice implică totul. Înainte de orice, selecția. Școala ce trebuie să se pună, fără nici o dificultate, la dispoziția oricărui elev, fiind corespunzătoare, ca durată și calitate, aptitudinilor lui, urmează ca acestea să fie cunoscute, pe ele bazându-se dreptul la cultură. Pe de altă parte, aptitudinile fiind diferite, și tipurile de școli trebuie să fie diferite. Mai ales delegația engleză a stăruit că un program unic ar fi trist. Nici un raportor nu a luat apărarea uniformității în școală și mulți au combătut-o. Școala unică e a se înțelege în sensul că toți fiii unei națiuni trebuie să primească cultura, în măsura în care aceasta le e accesibilă, dar nu și că trebuie formați la fel. Ar însemna să se atace ultima inegalitate ce n'a fost contestată până acum: inegalitatea intelectuală. Școala uniformă e contrară însuș spiritului școlii unice autentice, care vrea școală după aptitudini și chiar clase omogene prin așezarea la un loc a elevilor cu aceleași potențe. Congresul a ținut să insiste, cu prestanță și până la sațietate, asupra ideii de selecție. Elevii, când intră în școlile secundare, trebuie examinați nu după cunoștințele ce le au, ci după puterile, de cari au dat și dau dovadă. Deasemenea congresul a luat în considerație, tangențial dar cu autoritate, sistemele propuse azi de psihologia școlară pentru a se măsura aptitudinile. Declarând că nu sunt sigure, le-a dat o primă de încurajare și a cerut să se găsească de acum încolo un sistem mulțumitor de selecție științifică, fără de care școala unică nu poate avea decât o bază empirică.

Deocamdată, ca măsură practică, în ceea ce privește recrutarea elementelor pentru liceu, să se întrebuițeze sistemul următor: întâia selecție se va face la 11 ani, la 10 ani fiind prea devreme, iar la 12 cei dotați pierzând un an. Omul cel mai chemat să cunoască elevii, cari merită să treacă în școala secundară, este învățătorul ori învățătorii, ce au urmărit copiii începând din grădina de copii și până la absolvirea școlii primare. Se va lua deci ca punct de plecare lista întocmită de învățător. Ea va fi verificată de psihologul școlar, în măsura în care știința lui i-o permite azi. După aceasta urmează examenul de admitere la școala secundară, făcut de profesorii întâiei clase a acesteia, special pregătiți. Cei respinși trec la școala primară superioară ori compli-

mentară și din aceasta în școli practice. Dar selecția definitivă va fi la 14—15 ani, la intrarea în cursul superior de liceu. Câți premianți în școala primară ori în primele clase de liceu nu se prăbușesc după aceea? Soarta unui copil se va decide deci la a doua selecție. Examenul va fi făcut de profesorii întâiei clase a cursului superior de liceu, iarăși special pregătiți pentru aceasta. În cazul când un absolvent al școlii primare superioare dă dovadă de aptitudini excepționale, va fi primit în liceu, în clasa corespunzătoare, în urma unui examen. Dacă la aceasta se adaugă sistemul generalizat al bursei, internatelor... se vede că școala unică e pusă pe drum bun. În orice caz însă, nu se poate merge până la a se institui monopolul de Stat: părinții au dreptul lor de a hotărî de soarta copiilor. Și, pe de altă parte, nu se poate plăti indemnizație părinților, fiindcă se lipsesc de munca copiilor. Aceasta va putea fi cel mult în cursul superior de liceu și fără a se mina spiritul de sacrificiu al familiilor¹⁾.

Curajul conștient și justețea revendicării se întâlnesc rar: congresul le-a probat elocvent în chestia școlii unice. Mai întâiu, a procedat foarte nimerit lăsând la o parte ceea ce secretarul Biroului a numit aspectele insolubile, astăzi, ale problemei și neputința de a da acesteia o rezolvare radicală pretutindeni. S'a referit, desigur, la contingențele religioase, politice, ale chestiunii, cum ar fi în Franța sau în Cehoslovacia. De vreme ce, în această privință, stadiul practic al școlii unice va fi, dacă nu întotdeauna dar multă vreme, corespondentul raportului de forțe iraționale, o discuție în acest sens era și nemotivată și primejdioasă. Congresul a dat o lecție de obiectivitate și de prudență ignorând aceste lucruri, mulțumindu-se doar să înlătore unele deformări, pe cari oamenii politici le-au dat sensului „școlii unice”. După aceea, soluția pedagogică și socială, pe care a dat-o școlii unice, are o ținută intelectuală de o perfectă stringență. Proclamând selecția ca principiul tehnic al școlii unice, a racordat ideal interesele dreptății și ale logicii culturii. Soluția e în același timp adevărat democratică și aristocratică. Democratică, fiindcă se postulează extragerea și valorificarea a tot ce e aptitudine culturală în masa integrală a societății. Aristocratică, fiindcă se scoate înainte ce e mai bun într-o națiune. Platon ar aplauda această soluție.

Se va zice, poate, că aceasta nu mai e școală unică. Mai întâiu, cuvintele n'au importanță. Dar, de fapt, este școală unică într'un înțeles mai adânc. Nu școală unică în înțelesul demagogic: un singur fel de școală pentru toată lumea, indiferent de potențele personale. Ca să fie școală unică, trebuie, într'un fel, să fie și elevii unici. Deci: școala unică la aptitudini identice.

Soluțiile date de congres ambelor chestiuni, raportul între cultura generală și înmulțirea cunoștințelor umane și școala unică, au un substrat comun: atenție pentru psihologia culturii, ideea de aptitudine culturală, selecționarea și valorificarea aptitudinii. Cu un cuvânt, educația aptitudinii e ceea ce dictat amândouă soluțiile. Iar această educație nu se poate face decât printr'o metodă adecuată. Un procedeu metodic potrivit a fost găsit și cinematograful.

Pe tema acestuia s'au stabilit câteva pozițiuni teoretice, pentru a pune în relief concluzia că cinematograful e un auxiliar util pentru școală. El ajută procesul de abstractizare, fiindcă oferă intuiții. În acest sens, care e și principalul, el e mai important pentru vizuali și pentru învățământul primar decât pentru școala secundară. Puterea de observație, atenția, reflexiunea, spiritul

¹⁾ Lipsindu-ne spațiul, nu ne putem opri la desbaterile congresului în ceea ce privește ideea de a se suprima gimnaziile, înlocuindu-se cu școala primară complementară, pe care toți copiii ar fi obligați să o facă. Congresul a fost contra acestei idei, combătând-o insistent, pe motiv că s'ar elementariza învățământul secundar. Experiențele făcute în Polonia și mai ales în Letonia, în acest sens sunt concludente.

științific, simțul realului, imaginația, se pot desvolta prin cinematograful, fiindcă acesta servește aspecte documentare ale vieții, pe tema cărora se fac exerciții. Cinematograful poate servi ca microscop. Realizând principiul accelerării fenomenelor, sau al încetării lor (ceea ce Germanii numesc „Zeitraffer” și „Zeitlupe”), se pot vedea în câteva minute fazele de evoluție ale plantelor, metamorfoze biologice sau, din contră, se pot observa într'un ritm domolit căderea corpurilor, vibrațiile. Aplicând principiul încetării și cel microscopic în același timp, cinematograful redă fenomene, cari se întâmplă foarte repede și ale căror elemente sunt foarte mici. Prin acestea cinematograful face educația spiritului analitic. Dar tot el, combinând fenomenele în totaluri de realitate și viață, face educația puterii de sinteză. Ridicându-se la perspective mai complexe, cinematograful prin istoria ilustrată de exemplu, poate sugera ideea continuității ascenziunii a omenirii ori, pe de altă parte, ideea eternei curgeri și prăvăliri a lucrurilor și valorilor. În sfârșit, cinematograful, în măsura în care poate deveni știință ori artă, întrece realitatea: simplificând, rezumând, dă lucrurile mai clar și mai cu rost decât în natură; animând fenomenele, dă suflul cald al vieții, ajungând la maximum de expresivitate.

O primejdie amenință cinematograful ca mijloc educativ: excesul de zel. Ambalarea în acest sens ar putea compromite, pentru un timp, cinematograful în școală. Acesta nu poate rezolva toată pedagogia. Nu poate înlocui nici cartea și nici, mai ales, pe profesor. Filmoteca nu trebuie să nimicească biblioteca. Cinematograful nu trebuie să fie funest efortului intelectual. El se adoaă ca un mijloc din cele mai prețioase, dar cu condiția de a nu le înlătura pe celelalte. Pe urmă, trebuie să se știe precis întrucât cinematograful se poate întrebuița la fiecare obiect. Materiile la care cinematograful își găsește cea mai bogată și mai justă aplicare sunt, indiscutabil, științele-naturale și geografia. S'a vorbit chiar despre inaptitudinea cinematografului didactic de a reda altceva decât realitatea obiectivă. Este exagerat, dar e sugestiv. La geografie, pe lângă redarea aspectelor pământului, cinematograful va arăta relații de călătorie, centre industriale, comerciale, regiuni agricole. Aspectele industriale vor avea importanță și la științele fizico-chimice, pentru a se evidenția aplicațiile lor, ori la geometrie, pentru a se vedea aplicațiile de mecanică. La istorie, cinematograful va căuta înainte de toate să reprezinte obiceiuri și costume ale trecutului, monumente istorice, ori va încerca să facă legătura între geografie și istorie pentru că pământul e, de atâtea ori, cauza istoriei, și numai după aceasta va oferi reconstituiri ale vieții și evenimentelor cari au fost, cu titlu mai mult de roman istoric. Scrupul de documentare și justă inspirație istorică vor trebui să conducă pe cei ce alcătuiesc filme istorice. Altfel, când e vorba de reconstituiri ale faptelor istorice, se poate cădea într'o falsă sensibilitate, cum ar fi aerul romanțios și șovinismul ori se pot izola fenomenele istorice sau se alunecă în pură legendă, în toate cazurile pervertindu-se gândirea istorică. De aceea unii au crezut că cinematograful nu are o mare aplicare în învățământul istoriei. Cum însă în felul acesta se pune, în parte, însăși problema istoriei ca știință și cum noi nu putem trăi fără o imagine a trecutului, pe care, nu ne-o dă nimeni, o inventăm noi, cinematograful rămâne cu rolul lui cert și în istorie, numai că precauțiile trebuie să fie extrem de vigilente. Chestiunea e și mai controversată când e vorba de literatură. De sigur, cinematograful e foarte util aici pentru a arăta portrete de autori, pagini de manuscrise, ediții vechi sau rare, ediții de artă, desene interioare, elemente din viața creatorilor, apoi mediul geografic, istoric, social, în care se petrece comedia umană a operelor literare. Toate acestea ajută la înțelegerea și trăirea valorilor literare. După aceea s'ar putea trece la reprezentări de scene ori situații răslete. În cazul când ar fi posibil să se cinematografeze opera întreagă, așa încât să i se păstreze caracterul, avantajile ar fi următoarele: actualizarea atmosferei operei, personagiile ar căpăta figură vizibilă, comparare instructivă între impresiile dela lectură și cele dela vederea filmului. Dacă lectura a precedat, filmul înviază amintirile, precizează impresiile ori poate chiar corecta ideea ce ne-am făcut-o, în cazul când n'a fost justă. Dacă lectura urmează

filmului, acesta poate servi ca ghid amabil. În orice caz, indiferent de lectură, filmul arată ecoul, prelungirea pasiunilor eroilor și ne desfată grațios, chiar dacă e fără nici o pretenție. În localitățile unde nu e teatru, piesele de valoare pot fi arătate elevilor filmate, cu condiția ca filmul să fi fost întocmit pe baza unei reprezentări teatrale propriu zise. Dar, în schimbul acestor avantaje condiționale, câte riscuri! Unii au spus că filmul banalizează și înjosește opera literară. Filmul nu redă decât liniile mari ale unei opere, el valorifică doar curiozitatea de intrigă, prin urmare vulgarizează. Literatura constă în gândirile și sentimentele eroilor, și stilul și personalitatea autorului, iar acestea nu se pot gusta decât la sursă: în fața textului. Educația limbei vorbite și scrise va suferi din cauza tiraniei și suficienței imaginii mute. Ce să spunem de cazurile când filmele nici nu urmează opera corect ori o denaturează radical? Pe de altă parte, filmul poate împiedica să se mai citească opera, iar dacă lectura a fost făcută înainte, pot rămâne impresiile eventual greșite dela reprezentarea cinematografică.

Pentru îndreptarea cinematografului pe adevăratul făgaș didactic, precizarea îndoielilor și riscurilor de mai sus face cât o piatră de hotar. Și congresul a hotărât: cinematograful are o aplicare evidentă în predarea geografiei și științelor-naturale; o aplicare reală în istorie, fizică, chimie; și o aplicare ce nu se înfățișează cu aceeași netezime, când e vorba de celelalte discipline. Dar, mai departe, activitatea congresului s'a făcut utilă, fiindcă a dat un mănunchiu de sugestii tehnice pentru valorificarea cinematografului în școală. Și anume: să se fixeze problemele și metodele în legătură cu producerea și organizarea cinematografului pentru școală; să se facă liste de subiectele și operele ce pot fi „turnate”; filmele de azi, în general, nu-s potrivite pentru școală, să se treacă deci cu putere la creierea filmului școlar; profesorii să aibă cuvântul hotărâtor, pentru partea spirituală, la producerea acestor filme; să se întocmească cu grijă cataloage de filme didactice atât cât există azi iar, mai târziu, pentru acelea care se vor realiza: filmele să se schimbe între școli și chiar între națiuni; să fie institute sau depozite în fiecare țară, cari să închirieze filme — idealul ar fi ca fiecare școală să-și aibă cinemateca, dar, fiindcă aceasta nu e posibil, să fie cinemateci județene, eventual comunale; scutiri de vamă, când e vorba de schimbul internațional; filme speciale fiecărei țări, fabrici regionale chiar, pentru producerea unor anume filme, în care să se vadă pitorescul locului, aceste filme rămânând pentru nevoile naționale ori împrumutându-se în cadrul internațional pentru a constitui manuale de adevăr viu; să se creeze câte un oficiu național și unul internațional pentru fabricarea și difuziunea filmelor, țările luându-și angajamentul că vor introduce filmele, pentru cari s'au făcut sacrificii mari; oficiul internațional să coordoneze, diriguind pe adevăratele căi, ceea ce se face pretutindeni în industria filmului școlar, să publice o revistă cu situația filmului, să facă propagandă; procurarea de capitaluri; contribuția statului; colaborarea cu societăți particulare; formarea unui personal pregătit; burse de studii, cursuri de vacanță, cursuri la universitate despre film; manuale, în special un manual internațional consacrat filmului raportat la școală; apoi invenții noi pentru fabricarea filmului, pentru proiectarea imaginilor pe ecran sau pe pereți cu ajutorul oglinzilor (epidiascopul) ori pentru a se putea proiecta la lumina zilei (proectorul Pestalozzi), ceea ce scade cheltuielile, oboseala, mărește disciplina și atenția și dă puțință să se ofere explicații în însuș momentul acțiunii; stabilirea celui mai potrivit tip de aparat pentru școală. Școlile trebuie să năzuiască de a avea săli speciale pentru cinema, dacă nu se poate ca fiecare clasă să-și aibă instalația ei; laboratorii, muzeele, deasemenea să fie înzestrate și cu instalația necesară pentru demonstrații cinematografice. S'a atins ceva și din pedagogia modului de întrebunțare a filmului: să fie ore consacrate în întregime cinematografului sau proiectări demonstrative mai scurte? Un subiect cinematografic într'o oră ori mai multe subiecte? Răspunsul la aceste întrebări va arăta dacă în școală sunt proprii filmele mari sau mici. În ce moment să se producă reprezentarea cinematografică? Înainte, după lecție, în timpul lecției? Ori să se admită un sistem combinat

și după caz? Să se repete de mai multe ori acelaș film? Mulțimea acestor sugestii arată perspectiva fecundă a cinematografului didactic și, în acelaș timp, că suntem la început de drum.

S'ar crede, după cele văzute până acum, că congresul a avut în vedere o educație mai mult intelectualistă. În realitate, viziunea integrală e cheazășuită de ultimele două chestiuni — Crucea Roșie și Liga Națiunilor. S'a amintit, cu atitudine de omagiu retrospectiv, originea eroică a Crucii Roșii a Tinerimii, s'a făcut un bilanț moral și, mai ales, s'au expus persuasiv, deși în trecere, principiile educative, pe cari le implică această asociație. Azi sunt zece milioane de „juniori”, aparținând la 40 de țări, încadrați de peste 350.000 de membri ai corpului didactic. Elevii lucrează din ce în ce mai stăruitor, dovădind că „tinerimea de azi, în general, nu e iubitoare atât de realism cât de realități ori nu atât de materialism cât de înfăptuiri practice”. În România sunt zece de mii de elevi făcând parte din asociație. Cu banii lor sau organizat colonii de vară, cantine, sau se contribuie la realizarea unei biblioteci, a unui laborator, a unui local de școală chiar. S'a făcut și un dispensar școlar. S'au înființat cursuri de prim ajutor la anume școli de fete și elevele s'au dovedit admirabile mici infirmiere. Elevii români, pe lângă corespondență, trimit celor din alte țări costume și covoare naționale, unelte și obiecte din partea locului, toate în miniatură. Cu prilejul corespondenței și albumelor, se fac lecții de geografie, deosebit de interesante. Elevii din popor au căpătat scrupule de igienă zilnică, ce nu se găsec de obicei în această clasă socială. În Bulgaria, unde Crucea Roșie a Tinerimii e mai veche decât la noi, elevii au mers până la a instala farmacii în unele școli ori au venit în ajutorul sinistraților cu prilejul cutremurilor cunoscute. Aceste realizări și perspective mângăie gândul profesorilor și institutorilor, ce, receptând elanul copiilor, au inițiat această mișcare și o animă astăzi. Bănuindu-i marea virtute educativă, nu s'au înșelat. În adevăr, a interesa copilul la o muncă colectivă, înseamnă a-l adapta la viața socială, a-i desvolta sănătatea, fiindcă aportul la lucrul comun e proporțional cu starea fizică, și a-i da un mijloc puternic de sugestie moralizatoare, al cărui secret rezidă în ecoul permanentizat al cuvintelor: „serveș”, „mă devotez”. Această transformare e cheazășuită de faptul că juniorii înlocuiesc întotdeauna teoria cu practica și, pe de altă parte, de conștiința pe care o capătă copiii că sunt milioane pentru aceeaș acțiune, ceace dă o mare lărgime intelectuală culturii sociale și, totodată, intuiția că efortul fiecăruia, oricât de mic, nu e inutil. Chiar munca propriu zisă de școlar a copilului căștigă, căci colaborarea în spiritul Crucii Roșii dă elevilor o stare de bună dispoziție vitală și de bunăvoință morală, o bucurie de a se simți unii pe alții, o revărsare a inimii și a inteligenței, cari dau clasei de școală altă atmosferă, profesorul însuș fiind anexat iubirii elevilor. Iar la toate acestea se adaugă perfectă neutralitate a acestei instituții, din care cauză e acceptată de toate clasele sociale, țările, confesiunile, partidele. Nu are în vedere nici măcar un sistem pedagogic particular. Congresul, gășind că asociația aceasta, „numai prin simplul fapt al acțiunii sale, pune în mâinile corpului didactic un instrument de întâiul ordin pentru atingerea scopului urmărit de orice educator”, și-a exprimat dorința ca toți oamenii de școală să-i acorde un sprijin crescând.

Intrucât privește Liga Națiunilor, din lipsă de timp, congresul, prin reprezentanții săi autorizați, s'a mulțumit să-și arate încrederea în opera și viitorul marelui instituții — un gest de oameni cu logică morală și educativă totodată, omul cu gând moral fiind dator să acorde credit ideii, iar pedagogul știind că numai făcând așa, îi crește potențele de realizare.

Acesta e bilanțul activității congresului. Lăsând la o parte unele rezerve, pe cari le vom face, trebuie să se recunoască, în soluțiile aduse, un bun simț armonios unit cu anume îndrăzneală de gând. De aceea, când a urmat ședința de închidere, aceasta a venit ca o ploae caldă de vară, șerpuid de irizări ami-

cale și optimiste, într-o atmosferă de festivitate intimă cu totul în alt gen decât cea dela Ateneu. Esența hotărârilor congresului este ideea de cultură, a culturii înțeleasă nu obișnuit democratic, ca fătuire domestică a energiilor prime, ci în sens de creație ori măcar de trăire și apreciere a creației și în sens de valoare supremă a societății. Deasemenea, să nu se uite, nu în sens uniform, cum ar dori caporalismul academic. Congresul a admis varietatea tipurilor de școli. El a avut în vedere ideea elitelor culturale în principalele lor variații, ceace garantează însuș dinamismul culturii. Pe urmă, cerând programe elastice, s'a lăsat și mai mult joc liber formării aptitudinilor personale. În fond deci nu e vorba de cultura generală ca entitate absolută, ca scop exclusiv în sine, ci în legătură cu individualitatea elevului și trebuind să pregătească pentru studii ulterioare și să fie utilă în viață. Meritul hotărârilor congresului revine, credem, mai întâiu, secretarului Biroului Internațional și președintelui de fapt al congresului, d. Jean Clavière. Acest om, care monta uneori gesturi de o hirsută eleganță, ascundea o inimă și un devotament. Și, mai ales, a făcut dovada unei frumoase curbe de elan, știind aproape întotdeauna să vâslească activitatea congresului pe adevărate traectorii.

Dar, sunt și rezerve de făcut sau, cel puțin, explicații. Congresul a vorbit tot timpul de învățământul secundar teoretic, de liceu așa cum se înțelege de obicei la noi. De fapt aceste congrese, ca și toată asociația, sunt ale școlii secundare teoretice. Când e vorba de școala secundară de tip practic, alta e atmosfera în care trebuie să se discute, deși o anume cultură de ansamblu e necesară pretutindeni. Trebuie deci să se facă în chip lămurit distincția necesară, căci dacă se păstrează echivocul de „învățământ secundar”, „cultura generală” și „elitele” se pot preta la ironizări meritate, ceace ar fi o impietate în primul rând față de importanța acestor valori. Dacă ar fi să se refere concluziile congresului la tot învățământul secundar, ele ar fi esențial greșite, însă s'ar interpreta impropriu. Oricum însă lucrurile trebuiau deosebite răspicat din capul locului. Întru cât ne privește, ne-am socotit datori să raportăm oriunde, aici, „învățământul secundar”, „școala secundară” numai la învățământul secundar teoretic. În felul acesta, spiritul congresului poate apare în rostul lui propriu.

Pe de altă parte, chiar referindu-ne numai la învățământul secundar teoretic, e ceva de spus. Congresul a recomandat cultura generală și varietatea de școli. Cineva ar putea găsi, la prima vedere, oarecare contradicție între aceste două scopuri. Noi am căutat, deși incidental, relatând desbaterile congresului, să facem legătura între ele, însă congresul nu și-a pus această întrebare. Între aceste două date e delimitată toată problema, dar ea trebuie gândită aparte. Congresul nu a aprofundat raportul dintre cultura generală și varietatea de școli, fiindcă nu a avut conștiința propriu zisă a acestui raport. În adevăr, care trebuie să fie raportul în chestiune? Cultura generală e necesară atât pentru formarea omului, cât și pentru armonia socială. Deasemenea, din motive individuale și sociale, e nevoie de o formație personală și profesională. Prin urmare, nu trebuie să fie școala care să nu dea și cultură generală și promovare profesională, în proporții și moduri diferite, ceace face și varietatea tipurilor de școli. În școlile de tip practic, cultura generală trebuie să se dea în legătură cu profesiunea; în școlile teoretice, profesiunea trebuie să se urmărească în legătură cu cultura generală, oferindu-se nu specializare, ci educarea în primul rând a aptitudinii culturale esențiale a elevului. Nu poate fi personalitate fără profesiune, în înțelesul larg. Pe urmă, sunt profesiuni așa de exigente încât ele nu pot fi exercitate decât dacă se are ca bază o bogată și serioasă cultură generală. E tocmai cazul învățământului secundar teoretic, merit a oferi această bază. De aceea discuție nu poate fi în privința aceasta: școala secundară teoretică are ca prim scop cultura ca atare. Însă e chiar interesul culturii generale să se dea atenție aptitudinii, din care va ieși mai târziu formația profesională, fiindcă această aptitudine creiază însăși cultura, după cum e în însuș interesul elevului să i se pună la contribuție aptitudinea în chestiune, ea fiind întâiul mijloc, prin care el poate să-și apropie cultura ge-

nerală. Cultura generală are nevoie de aptitudinea așa zicând profesională, după cum profesiunea are nevoie de cultură generală. Oamenii cei mai creativi au fost cei cari au avut o cultură generală nu tadă, ci rezemată pe o aptitudine de caracter profesional, și cei cari au avut o aptitudine nu opacă, ci asupra căreia s'a proectat un orizont cultural cât mai complex. Aprofundându-se deci principiul culturii generale și cel al școlilor diferite după aptitudini, se ajunge la o deplină armonie. In ceea ce privește învățământul secundar teoretic, el are să dea cultură generală, dar așa încât să degajeze și să desvolte aptitudinea principală a elevului: școala secundară teoretică ce nu face aceasta, își trădează misiunea. Unde ni se pare deci că apare slăbiciunea congresului, e în această lipsă de racordare filozofică a culturii generale cu școala diferită după aptitudini. Am avut impresia că aceste două idei au fost gândite de congres în chip paralel, separat. Deaceea preconizarea varietății de școli poate părea puțin bizară după ce s'a vorbit de cultura generală și tot de aceea, ceea ce e mai grav, s'a făcut, la un moment dat, prea multă atmosferă împrejurul culturii generale, ceea ce poate să încurajeze pe aceia cari, și fără acest lucru, sunt obsedați de ideia culturii generale pur și simplu. E adevărat, congresul a hotărât formal corect, căci a oferit elementele necesare. Dacă aceste elemente sunt gândite just și aplicate practic în chip fidel, nu poate să nu rezulte o școală, care să valorifice și cultura generală și variația pre-profesională. Inșă cum riscurile interpretării rămân întotdeauna, congresul trebuia să îndeplinească el însuși acest oficiu.

III

Meritele congresului sunt și în altă direcție. Pe lângă rezultatul formal, un congres mai are și un rezultat așa zicând ocult. Prin natura sa impresionantă, se transformă într-unul din instrumentele cele mai prestigioase de propagandă a ideilor. După aceea, un congres are culise intelectuale. Favorizează schimbul direct, particular, de impresii și emoții între participanții lui. E adevărat că profitorii congreselor, massă opacă pentru idei, obișnuita plebe pseudointelectuală, care urmărește numai epiderma spectacolului și banchetele, formează o piedică pentru această fericită activitate spontană de culise, cadru de zumzet fecund al ședintelor. Dar minoritatea cu adevărat intelectuală își ia îndrăznețe dacă nu complete compensații. De aceea un congres trebuie judecat și după câtă intimitate neoficială a realizat între membrii lui, căci aceasta permite confesiunea particulară. Congresul internațional al profesorilor secundari a avut un aspect deosebit de impresionant, iar temperamentul deschis al Românului a făcut posibilă realizarea unei intimități camaraderești în orele libere. Aceasta face cel puțin tot atât cât și discuțiile oficiale. Dar oare am făcut tot ce trebuia pentru ca intimitatea în chestiune să-și dea roadele întregi? Am lăsat timpul liber necesar pentru ca intuiția personală să se desfășoare în voie? Am făcut propagandă efectivă pentru ca din lumea discretă a adevăraților intelectuali dela noi să participe cât mai mulți? Căci aceștia creiază atmosfera de zeloase și intime rezonanțe spirituale, iar nu nevoiașii gândului, cari fac totuși pe spiridușii ce se infig în toate.

Congresele internaționale mai sunt și un mijloc nimerit de a ne face cunoscuiți în ceea ce avem bun. Gestul Berlinului, care știe să tragă substanțiale foloase naționale de pe urma acestui fel de congrese ce au început a-l năpădi, după ce atâta vreme l-au ocolit, dă de gândit. Și din acest punct de vedere congresul de astă vară e o mărgică de preț pentru noi, meritul organizatorilor trebuind să fie subliniat viguros și cu grațitudine. Din parte-ne au fost contribuții exemplare ca acelea ale d-nei Rădulescu-Pogoneanu, ale d-nilor Pompei, Kiriteșcu, Adamescu, pe lângă un mănunchiu de alte excelente referate sau manifestări festive. Dar s'au strecurat și unele aspecte mai mult sau mai puțin îndoielnice, din fericire puține, cari trebuie să fi fost savuroase pentru observatorii de moravuri. Un congres ca acesta nu e un prilej de exhibiție internațională, nici o scenă de pe care să se clameze banalități solemne, cu atât mai puțin un

prilej de a se spune cuvinte de lingușire ori de obrăznicii amabile. Și, desigur, nu e, mai ales, un loc unde să ne păstrăm tabieturile noastre: ne stă în minte figura, din nenorocire unică, a cutărui grangur didactic și politic, bătrăior rotofeiu și bonom, care venea după începerea ședințelor, se așeza la loc de frunte și pleca înainte de vreme, strecurându-se agale printre rânduri, mai făcând și „bezele” prietenilor, ca la o întrunire politică intimă. Această-i simțul nostru de măsură, de care vorbim atâta? Această-i viziunea latină a proporțiilor cuviincioase? Simpaticul domn Léné, delegatul suedez, ne-a spus spiritual, adorabil de politicoș și de înțepător, că suntem „Romani sau mai bine zis mai mult Români decât Români”...

Ca aceste improprietăți să dispară, trebuie să medităm la **mentalitatea de adevărat congresist**. Congresele au devenit un dispozitiv de viață necesar în societatea modernă și trebuie să ni le apropiem în spiritul lor. Prea dăm deseori dovadă, la congresele naționale, că nu știm care e adevărata mentalitate în această direcție. Întăiu, e o mare seriozitate. Al doilea, puțința de a intra cu adevărat în chestiune, nediscutând pe delături, ori cu cât talent s'ar face. Al treilea, înăbușirea prezumției importanței personale: dacă fiecare se socotea buricul pământului și-și umflă ideile sau specialitatea, congresul nu poate funcționa corect. Cine a asistat la congrese serioase, știe că omul e comprimat, pentru a rămâne numai manifestarea ideii utile. Al patrulea, înlăturarea ideilor comune. Dela banalitatea ce trebuie repetată, și într'o anume formă, până la banalitatea pur și simplă, e o distanță. Al cincilea, scuturarea eroică de toate vorbele de prisos, realizarea maximului de concentrare în stil. Dacă afirmația lui Spencer e exagerată, ea are perfectă aplicabilitate când e vorba de limbajul congreselor: mă îndoiesc, a zis el, de onestitatea unui om, care, putând exprima o idee în patru cuvinte, o exprimă în cinci. Al șaselea, sacrificarea desvoltărilor de idei. Cine are această ambiție, o poate face în conferințe și articole, iar nu în referate de congres. Al șaptelea, cine merge la congres să aibă de scop, în primul rând, să asculte și după aceea să vorbească. Congresele în legătură cu știința sunt din ce în ce mai puțin discuție și mai cu seamă expunere de referate. Discuția însăși are caracter mai mult de enunțări, întrebări, de dăruiri integrale și directe ale rezultatului gândului ori experienței. Au existat congresiști români, cari, la congresul în chestiune, au fost decepționați că nu s'a putut „discuta”. Dar la congresele disciplinate nu se merge scontând voluptățile limbuției.

...Și seria se poate continua, odată meditația începută. Asupra unui lucru am voi să mai stărui: un congresist, care nu-și ia în deșert calitatea, trebuie să fie de mai înainte hotărât de a aplica deciziile bune, cari se vor lua. Congresul de mai sus a avut o influență asupra celor ce au participat, care nu se poate să nu ducă și la fapte în cadrul particular al fiecăruia. Dar urmările oficiale? S'a venit imediat cu măsuri în sensul vederilor congresului? Aceste măsuri ar fi fost următoarele: 1. Examenul de intrare în liceu sunt de întâia însemnătate. Nu examenul de bacaloriat e cel mai important din liceu, după cum fals se crede, ci examenul de admitere și în special cel de admitere în cursul superior. Nu atât control final, cât control anticipativ, la intrarea în liceu. De aceea examenul de admitere trebuie făcute de un personal pregătit anume, posedând întreaga tehnică pedagogică și căutând să aprecieze înainte de orice aptitudinile elevilor, iar nu erudiția. 2. Simplificarea programei trebuie să se facă după toate corectitudinea atât intelectuală cât și morală, în afară de orice vanitate sau de prestigiu personal. Să nu se actualizeze, mai mult sau mai puțin comic, vorba unui congresist: „tout le monde est d'accord que les programmes doivent être allégés, mais chacun désire que son voisin commence”. Ceeace se învață în liceul cu mai multe secții și în opt ani, nu se mai poate învăța într'o singură secție și în șapte ani. Dar, în același timp, să nu se asculte de intervențiile ilegite ale oamenilor din afară de școală și să se facă simplificări, cari ar degrada învățământul secundar. Să nu se piardă din vedere că liceul trebuie să fie școala celor puțini, a celor cu steaua în frunte. De aceea ori programul pare încărcat, fiindcă cei admiși în liceu nu au aptitudini de a

urma această școală. Când condiția primordială a bunei funcționări a liceului — selecția de admitere — va fi o realitate, programul va fi o chestiune mult mai ușor de rezolvat. 3. După o bună recrutare a elevilor liceului, urmează o bună metodă în predarea programei. Recrutare și metodă bună rezolvă în mare parte, oarecum din afară, problema programei. Trebuie să se inițieze ceva efectiv în această direcție, fiindcă, deocamdată, nu avem decât intenții. 4. Dar măsura cea mai de actualitate pentru noi, sugerată de congres, este în legătură cu cunoștințele de opțiune. Aici era locul să se înțeleagă că de felul programei depinde viabilitatea liceului unitar, așa cum s'a făcut acum la noi. În adevăr, nu se pot închipui decât aceste două posibilități acceptabile: ori liceu cu mai multe secții — ori liceu unitar, dar cu program elastic. Și într'un caz și în altul, se asigură școala aptitudinilor. În cazul programei elastice, cu cunoștințe de opțiune, la care se angajează doar cei cu aptitudini în sensul lor, deși liceul e unitar, e cași când ar fi cu mai multe secții într'o privință. **E o aberație un liceu unitar cu program rigid.** Compensația liceului unitar este programul suplu, cu zone cari să fie determinate de elev și profesor. Altfel, după cum am văzut, înseamnă toți elevii să aibă aceleași aptitudini, ceea ce nu e numai o absurditate, dar o sterilă tiranie didactică — sau se riscă să se treacă peste aptitudinile individuale și peste indirecta și bine înțeleasa premodelare profesională. Cât mai neîntârziat trebuie deci să se purceadă la o lucrare de revizuire, întocmindu-se o programă cu cunoștințe de opțiune. Acest fel de cunoștințe pare ceva revoluționar la noi deși este atât de pedagogic ca spirit. De altfel, trebuie să recunoaștem că, în ultimul timp, au apărut unele indicii că se va face o revizuire a programelor și aici vedem și un efect al congresului, de care ne-am ocupat.

Mentalitatea de bun congresist e deci o problemă. Dacă nu se meditează la aceasta, congresele locale vor continua să fie manifestări desorbitate, cum au fost în majoritatea cazurilor până acum la noi. Iar cele internaționale, cari se produc pe meleagurile noastre, nu vor putea să-și ofere întreaga bogăție de rod. De aceea aplaudând în cea mai mare parte activitatea congresului internațional al învățământului secundar — rezervăm o parte din aplauzele noastre pentru unele modeste sugestii, pe cari acest congres le va fi dat, ca să ne gândim la adevărata mentalitate de congresist..

VASILE BANCILA

Februarie, 1929.

DIN PSIHOLOGIA CURSULUI SECUNDAR

LECȚIA V.

CONȘTIENT, INCONȘTIENT, SUBCONȘTIENT ¹⁾

Cuvântul conștiință este luat în vorbirea zilnică în diferite înțelesuri. Multe dintre aceste înțelesuri nu fac de cât să repete înțelesul, pe care îl au caracterele vieții sufletești, și care sunt: Raportarea la o personalitate, intenționalitatea și înțelegerea directă prin observația subiectivă, finalitatea anticipatoare față de determinismul lumii externe materiale. De obicei se repetă înțelegerea directă subiectivă. Am conștiință de un lucru, înseamnă în vorbirea zilnică: am acest lucru în observația mea directă subiectivă. Un elev, bunăoară, istorisește unui coleg despre frumusețea unui peisaj văzut în călătoria sa prin munți. Colegul nu se entusiasmează, nu simte. Elevul are atunci conștiința unei frumuseți care nu se găsește în conștiința colegului său. Aci înțelesul conștiinței se identifică cu înțelesul de subiectivitate a faptelor sufletești. El poate să accentueze însă o preferință pentru caracterul de personalitate și intenționalitate. Acelaș elev, bunăoară, istorisește colegului său persecuțiile suferite din partea unei rude. Colegul de astă dată, se arată simțitor. Aceasta înseamnă că în conștiința colegului conduita rudei a dobândit intenționalitatea presupusă, colegul are conștiința persecuției. Înțelesul conștiinței poate merge pe această cale mai departe și anume, să se transforme în anticipație despre valoarea faptului, în responsabilitate. „Jur pe conștiință”, adică afirm pe răspunderea mea. „Ascult cu vcea conștiinței”, adică ascult de ce trebuie să fac ca om cu răspundere. „Apelez la conștiința judecătorului”, adică apelez la sentimentul de răspundere al judecătorului, etc. În aceste cazuri conștiința nu mai este luată în înțeles psihologic, ci în înțeles moral, în înțeles de anticipație a conduitei morale.

Alături însă de aceste înțelesuri, cari nu fac de cât să desvolte unul sau mai multe din caracterele vieții sufletești, sunt și altele cari, în vorbirea zilnică, îmbrățișează legătura dintre conștiință și viața sufletească, din punctul de vedere al înlănțuirii lor, adică din punctul de vedere genetic. Acestea sunt cele mai apropiate de definițiile urmărite de știința psihologiei, fiindcă în ele se găsesc începuturile unei explicări. Bunăoară, când zicem: Patima i-a turburat conștiința, în școala naționalismului și-a format conștiința, atenția susține conștiința, copilăria își are conștiința sa, fiecare popor își are conștiința sa, etc., în toate aceste cazuri înțelesul dat conștiinței ne îndreaptă gândirea spre un raport de dependență, iar nu spre un simplu raport de subsumare. În toate aceste cazuri,

1) Din manulul de psihologie pentru clasa VI-a de liceu, care se află în lucru și va apare în Septembrie viitor, în editura Socec.

înțelesul în care este luată conștiința deșteaptă curiozitatea asupra funcțiunii sale: În el se întrevide o diferențiere a conștiinței de viața sufletească totală, începutul unei explicări a conștiinței. Conștiința nu are un caracter constitutiv al vieții sufletești, și cu atât mai puțin nu este însăși viața sufletească întreagă, ci ea este o funcțiune prin care unitățile organice participă la viața sufletească. Viața sufletească își are realitatea sa, și o realitate mai întinsă decât conștiința. O parte din viața sufletească bunăoară o formează limba unui popor. Consistă oare realitatea limbajului numai în aceea ce se actualizează în conștiința fiecăruia dintre membrii acestuia? Nu. Limbajul are o realitate sufletească mai extinsă decât aceea pe care i-o dă actualitatea conștiinței individuale. Și dacă o parte a vieții sufletești, cum este limbajul, trăește de sine dincolo de conștiința individualului, cum nu am zice același lucru despre întreaga viață sufletească? Conștiința mijlocește numai ca viața sufletească să se actualizeze într-o unitate organică, și anume, partea de care are nevoie unitatea organică. Ea nu actualizează această viață în aceeași formă, ci potrivit pe fiecare unitate organică. Intocmai cum funcțiunea asimilațiunii, deși are același scop fiziologic peste tot și anume acela de a conserva trupul animal, își variază produsele alimentare după mediul și structura animalului, tot așa și conștiința, deși are același scop psihologic, anume acela de a mijloci viața de relațiune, adică viața sufletească, cu toate acestea ea resfrânge deosebit această viață după mediul și structura organismului în care se găsește. Conștiința este, cu un cuvânt, funcțiunea prin care se actualizează și diferențiază viața sufletească în fiecare unitate organică. Conștiința de om, conștiința de popor, conștiința de copil, conștiința de meseriaș, conștiința de bolnav, etc., toate aceste conștiințe sunt posibile întrucât există unități organice corespunzătoare cari iau parte la viața sufletească.

Conștiința nu oglindește pur și simplu viața sufletească, ci o mijlocește, adică o construiește în parte și în forma cerută de condițiile unității organice. O conștiință care să redea în mod exact realitatea vieții sufletești întregi, neștirbită de vre-o îngrădire, n'o putem avea decât ca ideal în conștiința lui Dumnezeu, sau prin aproximație în conștiința filosofului care ar privi lumea sub aspectul eternității. În asemenea conștiință în adevăr, viața sufletească s'ar prezenta totală și totuși instantanee, actuală și totuși în desfășurare indefinită. Conștiința noastră omenească este departe de a ajunge acest ideal. Conștiința noastră prezintă viața sufletească succesiv și intermitent, într-o structură foarte redusă (de abia 6—7 stări sufletești pot fi prinse de ea în același moment) și cu multe travestiri impuse de stăpânirea eului. Aceea ce dă conștiința este un fragment al vieții sufletești reale, un fragment încă foarte mult alterat. Un vechiu filosof elin, Xenophanes, cu două mii de ani în urmă a spus același adevăr în memorabilele cuvinte: Dacă boii, caii și leii ar avea mâini ca să poată zugrăvi tablouri, atunci figurile zeilor zugrăviți ar avea, la boi, asemănarea boilor, la cai, asemănarea cailor și la lei asemănarea leilor. Adică fiecare unitate organică cu conștiința sa mărginită în condițiile în care trăește.

Știința este complectarea conștiinței. În ea datele fragmentare ale conștiinței omenești sunt complectate prin elaborarea judecăților și a metodei științifice. Omul de știință se silește să explice datele primite direct prin conștiință, înlocuindu-le prin abstracțiuni, cari abstracțiuni deschid calea adevărului. În special psihologul în cercetarea vieții sufletești nu se poate opri la datele conștiinței. El trebuie să întregească aceste date. Conștiința prezintă faptele sufletești ca fiind fără legătură cu restul faptelor din natură, și chiar fără să aibă o legătură ele între ele. Psihologul trebuie să restabilească prin raționament adevărata ordine a faptelor sufletești. Pentru aceasta el trebuie să umple golurile dintre faptele cari apar în conștiință. Căci aceste fapte apar adeseori brusc, fără cauză, și tot așa se pierd brusc și fără cauză. Psihologul trebuie să explice legătura între ele, să înlăture zigzagurile subiective și să restabilească adevărata realitate sufletească.

Psihologul de astăzi, a și ajuns la bune rezultate în această privință. Toată psihologia științifică este o dovadă că se pot complecta cu succes datele ime-

diate ale conștiinței. În această operă de complectare, psihologul se servește de toate metodele de investigație permise omului de știință. El face ipoteze pe care apoi le verifică prin experiment, el utilizează abstracțiuni și ficțiuni, așa cum fac toți oamenii de știință. Astfel matematicienii utilizează numerile imaginare și se servesc de metoda reducerii la absurd, fără să-și pericliteze prin aceasta cătuși de puțin exactitatea calculului. A se ține în marginea datelor conștiinței, este pentru omul de știință o necesitate impusă de subiectivitatea lui, dar nu impusă de raționament. Prin raționament el poate depăși subiectivitatea. De aceea psihologul ca om de știință nu este ținut să-și mărginească explicările la datele subiective ale conștiinței. El poate să se sprijine pe realități sufletești ce trec dincolo de hotarul conștiinței.

Așa au procedat psihologii din timpul din urmă, adoptând în explicările lor, realitatea inconștientului și a subconștientului, alături de aceea a conștientului.

Să ne oprim asupra acestor termeni fiindcă ei au dat loc la multe discuții. Ce este conștientul, rezultă de sine din înțelesul conștiinței. Este conștient faptul sufleteș, care este mijlocit direct de funcțiunea conștiinței. Acest fapt întrucât nu numai caracterele vieții sufletești în genere, dar și caracterele pe cari i le adaugă conștiința individuală. Este un fapt personal, legat de un anumit eu, este prezent într-o anumită subiectivitate internă, este înțeles direct din intenționalitatea lui, are anumite condiții de succesiune și intermitență, este legat de un anumit moment de actualitate din viața unui individ. Inconștientul și subconștientul sunt mai greu de definit. Mai întâi în vorbirea obișnuită, și chiar în cea științifică, ei sunt adeseori confundăți. Se numește inconștient și subconștient fără o precizare mai sigură orice fapt care nu este actual în conștiință. Astfel atât amintirile cât și dispozițiunile memoriei organice ereditare, sunt denumite ca inconștient. Aceasta însă în mod impropriu, căci dintre ele numai dispozițiunile memoriei organice sunt inconștiente; amintirile cari au fost odată conștiente și acum sunt sub pragul conștiinței, sunt numai subconștiente. Inconștientul n'a trecut și nu trece niciodată prin conștiință; prezența lui este indusă de logica raționamentului. Suntem constrânși să-l admitem, ori de câte ori vom explica înălțurii dintre faptele conștiinței. El este substratul presupus că există la baza vieții noastre sufletești, fiindcă numai așa această viață ne apare continuă. Subconștientul este fostul conștient, care de câte ori revine la conștiință îmbracă înfățișarea obișnuită conștiinței, inconștientul nu se arată în conștiință, ci numai logica îl induce din efectele sale. Subconștientul este conștiința întunecată, pe când inconștientul este mediul extern care determină conștiința: dinamismul care târăște conștiința. Aceasta este definiția cea largă. Psihologia are o definiție mai restrânsă. Pentru ea inconștientul cuprinde numai substratul din imediata apropiere a conștiinței și care nu formează obiectul unei științe speciale. Astfel psihologia lasă la o parte determinările conștiinței din partea mediului cosmic, de care se ocupă biologia: tot așa determinările din partea mediului social, de cari se ocupă științele sociale; ea se interesează întru câtva de determinările morfologice ale sistemului nervos, cari formează și obiectul fiziologiei; în schimb, cercetările sale se îndreaptă spre determinările propriuse de: hereditate, tendințe sistematizate, mișcări de adaptare, corelațiuni dinamice, atitudini, nivel personal, etc., cari își au negreșit sediul în materia sistemului nervos, dar al căror mecanism este prea puțin cunoscut de știința sistemului nervos. Inconștientul psihologic consistă în determinismul static și dinamic pe care nu l-am avut și nu-l putem avea intuitiv în conștiință, dar pe care logica ne constrânge să-l admitem la baza conștiinței, fiindcă altminteri n'am avea explicarea mersului acesteia. Câteva exemple ne vor lămuri încă și mai bine deosebirea dintre inconștient și subconștient. Ne deșteptăm după un vis, pe care ni-l reamintim cu deamănuntul. Scenele pe cari le-am văzut în vis, fac parte din inconștient? Nu; ele fac parte din subconștientul nostru. Aceste scene le putem vedea și în momente când nu suntem în somn. Este destul să fim prinși de friguri cu delir, pentru ca multe din ele să se repete. Alt exemplu:

Înainte noastră stă un alcoolic, care delirează. Vorbele pe cari el le spune, ie înțelegem, și până la un punct reconstituim și scenele cari trec prin mintea lui. Toate acestea constituiesc subconștientul alcoolicului. Vine un medic și ne explică determinările pe cari le produce substanța alcoolului asupra sistemului nervos, iar un psiholog ne explică schimbările pe cari le suferă atitudinea personalității degenerate prin alcool: aceștia atunci nu se mărginesc să ne arate subconștientul, ei au trecut la incoștientul alcoolicului. Alt exemplu: Doi copii, egal de inteligenți, trec printr'o emoțiune puternică. A doua zi, ei istorisesc faptul aproape în acelaș fel. Fiind inteligenți, fiecare l-a memorat și-l reproduce clar. După câțiva ani, la unul comotiunea a produs consecințe și la altul nu. Unul suferă de o psihoză în care vechea comoție are rolul unei obsesii, pe când celălalt istorisește mai departe faptul ca și mai înainte. Subconștientul la ambii copii este cam acelaș, pe când incoștientul diferă. Aceste exemple se pot înmulți. Din ele se vede că în psihologie este nevoie de a se rezerva incoștientului un alt înțeles de cât acela pe care îl acordă vorbirea obișnuită și care se potrivește de cele mai multe ori subconștientului. Amândouă, subconștientul și incoștientul, au rostul lor deosebit. Subconștientul servește pentru a completa descrierea, pe când incoștientul pentru a da explicarea originii conștientului. Și pentru a ilustra această diferență, recurgem la următoarea comparație. Faptele de conștiință, sunt ca vârfurile de stânci, cari stau izolate deasupra suprafeții mării, dar cari cercetate de aproape se găsesc prinse în șirul stâncilor ascunse sub apă. Stâncile cari se văd sunt conștientul, iar șirul celor cari nu se văd sunt subconștientul. Cunoscând stâncile de sub apă, avem descrierea completă a celor de deasupra apei, dar nu și explicarea originii lor. Explicarea originii unora și altora o dă stratificarea geologică produsă de treptata răcire a scoarței globului. Intregind lumina actuală a conștiinței cu tot ce a trecut odată prin ea, avem numai descrierea conștiinței: explicarea originii o avem în dinamismul biologic, care leagă conștiința de întreaga viață a organismului, în incoștient.

Lucrarea personală a elevului. -- Elevul va înlocui exemplul dat mai sus, cu limbajul, prin acela cu religia, și va ilustra astfel, sub o altă formă, extensiunea vieții sufletești pe pământ dincolo de conștiința individuală. În această lucrare el va insista asupra absurdității, care ar rezulta pentru autoritatea religiei, dacă s'ar lua drept adevărată afirmarea că realitatea religiei se confundă cu simțirea religioasă din conștiința individuală.

C. RADULESCU-MOTRU

R E C E N Z I I

EUGENIU SPERANTIA, Tradiția și rolul ei social. Studiu de sociologie biologică (1929, pag. 118).

În cadrul unei amănunțite analize a condițiilor și naturii vieții societății, autorul își plasează sugestivă sa concepție despre o sociologie biologică. Această concepție, trebuie să o mărturisim, nu este cu totul nouă, iar autorul rezumă sintetic părerile altor sociologi la care adaugă comentarii și argumente personale și sfârșind prin a apăra ideea societății ca organism.

Viața socială se poate mai fericit explica dacă se compară cu viața în genere; biologia, care explică viața animală, se poate aplica și vieții sociale și cu aceasta prindem mai lesne înțelegerea pentru structura și sensul societății.

Viața are la bază dinamismul: biologicește, viața nu e la început decât o creștere, o lărgire a unor cadre strâmte, o transformare care pleacă dela foarte simplu la foarte complex. — pentru a fi apoi un element circulant și pentru a pieri, înfășșit. Viața socială n'ar fi, la rândul său, decât tot o expansiune, o ascensiune și procesul ei are puncte comune cu acel al vieții animale, cu deosebirea însă că viața socială nu poate fi redusă la o reciprocitate de raporturi fiziologice între indivizi, numai; dinamismul este comun amândorura, însă din dinamismul vieții sociale țâșnesc năvalnic valorile. Evoluția vieții sociale este presărată cu aceste valori, care îi dau virulența și-i măresc dinamismul. Și, după cum în viața animală se observă o circulație de materie, tot astfel în viața socială se înregistrează evoluția, circulația și dispariția valorilor. Acest schimb, această substituție de valori (după Chiapelli), caracterizează organismul social și această circulație dă viața societății: totul se reduce, astfel, la ideea unui dinamism bazat pe un metabolism al valorilor — și aceasta este esența vieții sociale — iar sociologia are rolul să studieze viața valorilor și ecourile acestora în conștiințele indivizilor.

Metabolismul social este acela care ajută evoluției societății și valorile, care se întrepătrund trăind o continuă și reciprocă simbioză, dau societății în anumite momente istorice ale existenței ei, o fizionomie nouă și o structură adecuată timpului; iar accelerarea metabolismului vieții naționale, provoacă mai repede schimbările și dă un ritm vii vieții societății.

Dar, pentruca atât viața socială cât și cea biologică să poată evolua și valorile să circule cu folos, sunt necesare formele fixe, normele, e necesară o osatură pe care să se reazeme și dela care să poată pleca. Fără un punct de sprijin sigur, nu se poate nimic întreprinde. În viața socială, aceste forme fixe care asigură în bună parte virulența și dinamismul vieții, sunt tot valori, sunt conținuturi de conștiință care și-au pierdut finalitatea și forța și s'au osificat. Ele formează tradiția și aceasta servește ca fundament tuturor reformelor și în stadiul închegărilor definitive și în stadiul înfăptuirilor, căci o valoare nouă poartă urmele valorii dispărute. Tradiția ajută așa dar evoluției vieții societății și biologismul vieții sociale se reazămă pe această tradiție, așa cum în viața animală celulele moarte servesc drept fundament indispensabil celulelor vii. A nega tradiția înseamnă a distruge din temelii o societate și a crea alte norme.

Să nu se creadă însă că tradiția împiedică evoluția și metabolismul: căci inteligența omenească pare că jonglează cu aceste conținuturi de conștiință osificate și le încheagă neîncetat în formule nouă, originale. Apare deci o valoare nouă, care intră în circulația primenind oarecum atmosfera. Căci dacă ne-am mârșini numai la formule vechi, atunci s'ar ajunge la automatizare și stereotipizare din care conștiința este exclusă și aceasta ar însemna senescență, moarte. Metabolismul însă, atrage în vârtejul circulației toate valorile nouă și le silește la desăvârșire, pentruca apoi creația de astăzi să devină tradiția de mâine.

Rezumând, autorul ajunge la concluzia că societatea poate fi socotită un organism și crede ca foarte îndreptățită „revenirea sociologiei către un biologiism atenuat și acomodat concepțiilor actuale ale științei”.

M. Nestor

DUMITRU THEODOSIU, Aptitudinile și selecția eleviilor din punct de vedere școlar și profesional (104 pp. Socec 1928).

Este surprinzător că, încă de pe la mijlocul secolului trecut, Ioan Ghica a afirmat la noi principiul selecției profesionale. Rândurile sale, în această privință merită să fie însemnate aci: „Voim fiecare să avem profesiunea cea mai onorată; dar cari sunt profesiunile onorabile și înalte? Aici e chestiunea. Într'un mod absolut, profesiunile nu sunt mai onorabile, mai înalte unele decât altele; într'un mod relativ însă, putem zice că profesiunea cea mai onorabilă este, pentru fiecare, aceea pe care suntem mai în stare a o îndeplini bine...”. Criteriul e „gradul de inteligență ce trebuie să aducem la exercitarea profesiunii... întinderea mijloacelor de cari dispunem ca să o îndeplinim bine și cu demnitate”. Sau, în chip patetic: „Este trist a vedea pe cel care fără voia lui Dumnezeu se suie acolo unde nu-l cheamă puterile sale intelectuale și morale; nenorocitul nu-și poate îndeplini misiunea cu demnitate, se expune a fi de răs și devine rușinea nației și a familiei sale” (Convorbiri Economice în Opere Complete, vol. I. 13—15. Minerva). Aproprierea de Orient a creat însă la noi un mediu moral dificil pentru principiile profesionalismului. În esență nu e astăzi apreciabil altfel decât era pe vremea lui Ghica. Sipiurul de privilegii, pe de o parte, lipsa de deprinderi pentru munca științifică, pe de alta, care caracterizează Orientul, ne-au molipsit și pe noi. Totuș, se ivesc semne bune și aici. Categoria intelectualilor ce-și măresc numărul și cari nu se pot prevala de altă putere socială decât aceea a talentului sau meritelor lăuntrice; necesitatea economică a instituțiilor și întreprinderilor industriale, comerciale, de a avea un profit cât mai mare depe urma muncii angajaților lor; ecoul practic firesc al activității unor oameni de știință ca psihologii, pedagogii... fac să se creieze și la noi un început de atmosferă pentru adevăratul profesionalism. Inițiativa domnilor C. Rădulescu-Motru și Stavri Cunescu; universitățile, în special cea din București și Cluj; Institutul pedagogic român; Institutul social român; Societatea profesorilor de pedagogie; Societatea industrială Reșița; Societatea română de studii psihotehnice, întemeiată în ultimul timp, și contribuția celor vreo sută de școli normale din țară, ale căror preocupări în jurul aptitudinilor și profesionalismului sunt chiar în programul oficial... oferă o garanție temeinică. Deocomdată însă organele cari pot fi cel mai efectiv întrebuințate în acest sens sunt, credem, școlile normale cu școlile lor de aplicație. Din lumea acestora vine și contribuția d-lui D. Theodosiu despre aptitudinile și selecția elevilor.

Autorul broșurii de față a adus servicii cauzei în chestiune încă de acum câțiva ani, prin a sa foarte bine întocmită „Pedologie”. Ultima lucrare se bazează pe acest manual pedagogic, care în ultimele ediții, tinde să devină un tratat. Ea a făcut mai întâi obiectul unor comunicări în ciclul de conferințe al Casei Școalelor și la Societatea profesorilor de pedagogie, pentru a cărui întemeiere d. Theodosiu a luptat.

După câteva considerații cu caracter istoric și social referitoare la problema aptitudinilor, se arată ce sunt acestea și mijloacele de a fi cunoscute și valo-

ificate. „Orice însușire fizică sau sufletească poate fi aptitudine în raport cu anumită ocupație”. Aptitudinile sunt simple (vedere bună, miros bun, etc.), sau complexe constând din combinații de aptitudini simple, însă cu o specificitate a cărei natură nu se cunoaște încă. Aptitudinile nu sunt niciodată unice. Ele nu se exclud și sunt foarte mult influențate de înclinarea la muncă a individului. Întâiu apare aptitudinea muzicală, apoi cea matematică, apoi aptitudinea literară, artistică și la urmă cea științifică. Fiecare aptitudine are anotimpul ei vital. Aptitudinile se pot studia cantitativ sau vertical, stabilindu-se clasificări (normali, supranormali...) și calitativ sau orizontal, stabilindu-se sensul diferențierii (tipuri...). Mijloacele de a se studia aptitudinile sunt observația directă și examenul. Cea dintâi a dus, în cele din urmă, la fișa individuală, cel de-al doilea la metoda testelor (probe scurte fără instrumente). Autorul arată felurile de teste și contribuțiile lui Catell, Binet-Simon, Stern, Bobertag, Minkus, Descoeudres, Decroly, Meumann, Ebbinghaus, Lipmann, Rossolimo, Claparède, Termann, Foucault. Pentru a se avea un rezultat cât mai sigur, trebuie să se întrebuințeze atât observația directă cât și testele. Astăzi trebuie să se pună mai multă bază pe fișa individuală, însă nimic nu se opune ca în viitor testele să capete rangul de metodă majoră. Într'un capitol aparte, se arată apoi cecece s'a realizat până acum pentru a se organiza un învățământ, care să țină cât mai mult seama de ființa și valorificarea aptitudinilor și pentru a se da orientarea profesională. Foarte interesante, în acest sens, sunt experiențele făcute de autorul însuși la școala sa de aplicație, de cari vorbește pe larg. Partea finală a lucrării face o serie de propuneri practice, ce se încheie cu o caldă pledoarie pentru școala de aplicație; de autonomia și buna funcționare a acesteia depinde înainte de toate progresul școlii primare la noi. O sumă de anexe referitoare la observarea individualității școlarului, la modele de teste, etc., completează lucrarea, care vizează să aibă mai ales o utilitate imediată.

D. Theodosiu a căutat să facă o lucrare de propagandă științifică. Selecționând materialul, redându-l precis, înviorându-l cu o convingere bine întemeiată și cu experimentări personale și potrivind proporțiile expunerii cu necesitatea unor pagini de propagandă, a reușit în intenția avută. Lucrarea sa e totodată o introducere succintă în domeniul psihologiei și pedagogiei aptitudinilor și o captare a atenției cititorului pentru acest fel de lucruri. Profesionalismul a devenit azi o problemă, pe care nu numai oamenii de școală, ci oricine răvnește la o cultură generală trebuie să o cunoască în sensurile ei. Pentru unii și pentru alții broșura d-lui Theodosiu e o călăuză sveltă, informând complet, într-o primă ochire, asupra chestiunii.

Vasile Băncilă

PETRE SERGESCU, Gândirea matematică (Inst. de arte grafice „Ardealul”, Cluj, 1928).

D. Petre Sergescu, profesor la Universitatea din Cluj, ne-a dat în cartea sa, de un format mic, în 192 de pagini, ceva din suflul și preocupările gândirii matematice contemporane. De altfel, — scopul acestei cărți nici nu este altul decât „să atragă atențiunea marelui public asupra frumuseței științei matematice, atât de nedreptățită în judecata celor mulți, și asupra însemnătății ei; e un suflet, o gândire, a matematicii, care poate fi întrevăzut și altfel decât prin calcule” (pag. IV). Din chiar primul capitol asupra evoluției gândirii matematice, vedem aceasta. Ni se precizează aci, că matematica trebuie asemuită cu o ființă viețuitoare; că după P. Bourtroux, epocile prin cari a trecut gândirea matematică sunt trei: În prima, antică, matematica corespunde idealului de perfecțiune al lumii grecești; de aceia matematica e statică și consideră ca linii perfecte, cerul și linia dreaptă; iar algebra nu are nici un rol, de oarece ea nu corespunde caracterului contemplativ și static al matematicii grecești. În a doua epocă, a renașterii, matematica e dinamică, — algebra capătă un rol preponderent, elemente noi îmbogățesc domeniul matematicii, de pildă: noțiunea de „infini mic”; pentru matematica acestei epoci, infinitul

nu e o mărime fixă, ci e o calitate „de a fi mai mare decât orice mărime dată, oricât de mare ar fi ea” (pag. 19); și metoda se schimbă, cea contemplativă fiind înlocuită cu una constructivă, iar grație lui Leibniz și Newton, metoda algebrică s'a extins și asupra studiului cătimelor infinit mici; mecanica ia și ea forma matematică. A treia epocă, modernă, introduce în matematică studiul funcțiilor, creiază o geometrie neeuclidiană, iar studiul fizicii matematice; ia un loc precumpănitor.

Această evoluție vedește fără, îndoială că în matematică invenția joacă un rol însemnat și că și matematicianului trebuie să-i vie în ajutor inspirația. D. Sergescu găsește chiar o înrudire între creația artistică și cea matematică.

Care e acum obiectul matematicii? Răspunsul este acesta: „Matematica are ca obiect de studiu fapăturile abstracte care formează substratul comun al întregii firi, și deci, al întregii științe” (pag. 51, cap. III). Aceste fapături ale matematicii sunt următoarele trei noțiuni: mărimea, forma și funcțiunea (pag. 57). Considerăm că aceste noțiuni sunt substratul comun al întregii firi, fiindcă orice corp de pildă, are mărime și formă, iar orice fenomen, considerat ca efect, are o cauză pentru care se produce; există așa dar un principiu de înlănțuire cauzală între fenomene, principiu care deși e o noțiune abstractă „formează substratul tuturor relațiilor care se pot inchipui între elementele din lume” (pag. 55). Ori, ne spune d. Sergescu, avem aci o noțiune „dela care pleacă toate cercetările de matematică modernă, e fapătura numită funcțiune. O funcțiune în matematică înseamnă „o elgătură între una sau mai multe cauze, și un efect” (pag. 56). Funcțiunea este tot una cu legea cauzală. În matematică ea se exprimă astfel: $Y = f(x)$, în care y este efectul, f arată dependența, iar x este cauza.

Cap. IV, privitor la „metodele gândirii matematice”, are și o valoare filosofică specială. În primul rând ni se amintește că după Goblot deducțiunile matematice „reprezintă mai cu seamă relațiuni de consecvență și nu de implicare, ca silogismele” (pag. 91), că matematica crează tipare generale de gândire; și în fine, că mulți filosofi cred în posibilitatea constituirii unei temelii solide pe fundamente matematice, pentru construcția unei teorii matematice a cunoașterii (pag. 93). Pentru lămurirea apoi a obiectului acestui capitol și probabil pentru a ni se arăta caracterul dinamic al matematicii moderne, ni se vorbește destul de desvoltat despre metoda aproximațiilor succesive, folosită în matematică și a raționamentului prin recurență (sau inducția complectă); despre metoda diferențială (dinamică, teoria funcțiilor); a generalizării (algebra), a analogiei (servește mult în creația matematică); a enumerării complete (cercetarea tuturor cazurilor în vederea soluțiunii unei probleme); a reducerii la absurd; metoda experimentală (regulele divizibilității au fost obținute pe această cale).

D. P. Sergescu ne precizează în capitolul următor, care este „domeniul matematicii” și ne mai arată că în afară de ramurile matematicii pure, — matematica mai este aplicată în astronomie, mecanică, fizică și chiar în chimie și biologie.

D. P. Sergescu găsește cauza pentru care științele au căutat să îmbrace forma matematică, în faptul că deducția matematică este aceea „care cere cea mai puțină sforțare în aflarea consecințelor” (Pag. 153, cap. gândirea matematică și știința). La aceasta, d-sa mai adaugă adevărul că științele, fără a deveni matematice, având însă nevoie de o gândire care să le dea posibilitatea de a sistematiza rezultatele ce le obțin, folosesc metoda matematică. Dealtfel, această sistematizare duce la posibilitatea descoperirii de adevăruri noi (tabloul lui Mendeleieff). Pentru a ni se învedera apoi și mai mult adevărul de altfel empiric constat, al legăturii dintre matematică și știință, ni se amintește și de aceste cuvinte ale lui Kant: „O știință, — nu e știință decât întrucât conține gândire matematică” (pag. 168). Aceasta ne-ar duce la încheierea că matematica, deși disciplină abstractă prin „fapăturile” pe cari le studiază, mijlocește descoperirile științifice, și prin aceasta rămâne strâns legată de viață. Prin

principiul celei mai mici efortări (aplicat la calculul variațiilor) și acela al frecvenței (aplicat la calculul probabilităților) noi urmărim în viața noastră sugețiile matematice și în felul acesta se stabilește legătura dintre matematică și realitate, între matematică și viață (la cumpărături, întocmiri de bugete, fixarea prețurilor, etc., pag. 173). Invențiunile industriale n'ar fi nici ele posibile fără calculul matematic. În fine, matematica crează în noi spiritul științific, ne deprinde cu preciziunea, rigurozitatea, iar prin arhitectonica și armonia demonstrațiilor ei, ne deprinde cu eleganța, cu frumosul (pag. 187).

Trecem peste celelalte considerații cari sunt în afară de cadrul strict al problemei raportului dintre matematică și viață, așa cum am trecut și peste altele de același fel, din alte capitole, — și rămânem aci, fiindcă aci într'adevăr ne convingem că mica lucrare a d-lui P. Sergescu, bogată în idei și având un fel propriu de a sistematiza adevărurile, nu e lipsită de comunicativitate și eleganță. Așa dar nu numai că nu e lipsită de valoare științifică, dar mai are și una estetică. Iar acest frumos al cărței d-sale, nu e întotdeauna logic, ci este și de altă natură. De aceeași natură, uneori, cu esteticul din cartea: „Systematische Axiomatische der euclidischen Geometrie“, a lui M. Geiger de pildă.

I. Brucăr

I. NISIPEANU, Voluntarismul în lumina științei actuale (Tip. „Viitorul Vâlcei“, R.-Vâlcea).

Lucrarea didactică a d-lui I. Nisipeanu, pornește dela ideea primatului voinței în viața sufletească. Voința este „luată într'un înțeles larg, nu în înțeles de voință conștientă, deliberativă, ci în acela de pornire către viață și mișcare, în sensul de mănunchiu de trebuințe și tendințe, de apetițiuni; în acest sens larg voința cuprinde în sine toată sfera instinctelor și toată sfera afectivă, care derivă și ea din exercițiul instinctelor; în acest sens lua cuvântul „voință“ Schopenhauer, sub influența cugetărei Sf. Augustin“ (pag. 3).

După d. I. Nisipeanu, voluntarismul, teorie care afirmă primatul voinței în sens schopenhauerian, — s'a alimentat din două grupe de științe, una a științelor biologice și cealaltă a științelor sociologice. Prima grupă a reușit „să ne arate însemnătatea covârșitoare a instinctului — care e o voință inconștientă, în adaptare la mediu“ (pag. 4). Cea de a doua, urmărind ecurile vieții colective în conștiințele individuale, a ajuns la concluzia că „viața individuală ca și cea socială, e guvernată mai mult de impulsioni, instincte, tendințe sub- și inconștiente, pasiuni mai clare sau mai obscure, de credințe profund afective, decât de raționament, de inteligentă“ (pag. 5). Dar cu atât mai mult, afirmă d. Nisipeanu, sunt „sub dependența vieții sociale sentimentele superioare și actele complicate de voință rațională, — care sunt acte de adaptare la mediul social“ (Pag. 5).

Mai departe ni se arată, sub influența filosofiei lui Auguste Comte, că gândirea voluntaristă se manifestă, în istoria spiritului uman, sub următoarele forme: a antropomorfismului primitiv, (el face și acum substanța și puterea religiei); a transcendențialismului metafizic (care se folosește de explicarea lumii și a întregii ei fenomenalități de anumite puteri psihice, pe cari le proiectează din propria conștientă în afară, făcându-le forțe creatoare ale întregii realități); și, în fine, a scientismului (care se mai poate numi psihologic, fără însă să ne gândim că în această fază gândirea s'a desbrăcat de ideile metafizice, pag. 7).

Consecvența acestei puneri de problemă, d. I. Nisipeanu studiază apoi în amănunt formele mentalității voluntariste, trecând o prin cele trei stări amintite mai sus, — oprindu-se foarte mult asupra chestiunii voluntarismului metafizic în istoria filosofiei, și sfârșind cu ideea voluntarismului științific în psihologia de azi. Era dela sine înțeles că în prezentarea, în acest fel, a problemei voluntarismului, — autorul s'a se oprească asupra filosofiilor lui Schopenhauer, Auguste Comte, W. Wundt, Friedrich Paulsen, Th. Ribot, și alții; iar în

ultima parte să se oprească asupra datelor psihologiei nu numai în legătură cu cercetările bio-chimice în domeniul secrețiilor interne, dar și asupra celor referitoare la mișcările și funcțiunile conștiinței (aci trei capitole; unul asupra mișcării și funcțiunilor intelectuale; al doilea asupra mișcării în stările afective; al treilea cu privire la rolul mișcărilor în dezvoltarea copilăriei).

Cartea sfârșește, cu un capitol asupra rădăcinii biologice a voinței. Se încearcă răsturnarea teoriei intelectualiste a reductibilității stărilor de conștiință la reprezentări, prin considerarea că funcțiunile psihice sunt simultane în conștiință și că rădăcina lor comună „e mișcarea, voința de viață, pornirea biologică a perseverării în existență”. Din această pornire spontană, esențială vieții, încheie d. I. Nisipeanu, „derivă actele de adaptare la mediu, întâi reflexe, spontane și instinctive, și paralel cu ele, plăcerile și durerile ca indicii și semne de adaptare sau neadaptare și în acelaș timp, senzațiile, percepțiile, reprezentările, judecățile de valoare sau nevaloare a actelor făcute pentru adaptare. ca motiv de continuare sau întrerupere a felului de acțiune, de adaptare încercat mai întâiu și ca făclii de orientare pentru acțiunea de adaptare” (pag. 181). Ceiace nu e tocmai clar afirmat.

D. I. Nisipeanu ne arată, că în alt volum, va studia influențele voluntarismului în estetică, etică, economie politică și pedagogie. Atunci vom vedea că din voluntarism, — spune d-sa — „se pot trage concluzii idealiste — spiritualiste în toate domeniile gândirii” (pag. 182). Nu e însă de pe-acum teamă de aceste concluzii sprijinite oarecum pe o concepție pan-voluntaristă.

I. Brucăr

G. VLADESCO-RACOASSA, La Sociologie en Roumanie, 1929 (Extrait de la *Revue Internationale de Sociologie*, Janvier-Évrier, 1929).

E desigur unul din fenomenele cele mai îmbucurătoare faptul că cercetătorii români au început în tot mai largă măsură să colaboreze la marile reviste streine. Țara noastră are să tragă numai foloase de pe urma acestei colaborări științifice — și foloase din cele mai trainice. Studiul d-lui Vlădescu-Răcoassa asupra sociologiei românești, pe care *Revue Internationale de Sociologie* l-a pus în frunte, dă o icoană exactă a sociologiei noastre. El se împarte în două capitole: în primul, d-sa face o expunere istorică a operelor sociologice cât și a celor care, fără să fie de dreptul sociologie, cuprind totuși incursiuni sociologice sau ating anumite probleme sociale — începând cu *Istoria critică universală* a lui Ioan Heliade-Rădulescu și aducând expunerea până la cele mai recente lucrări românești de sociologie. În al doilea capitol d-sa se ocupă cu instituțiile și periodicele românești în care se debat probleme sociale. Intreaga expunere este așa de clară, încât orice strein își poate ușor forma o idee de ceea ce înseamnă cercetările românești de sociologie și cât de fructuoase sunt ele. Nu putem cu acest prilej să nu dăm expresie dorinței de a vedea astfel de expuneri apărând în reviste streine și asupra celorlalte domenii filosofice, care au marele folos că fac cunoscută peste hotare munca științifică românească și dovedesc în chipul acesta streinătății că și în țară la noi se lucrează temeinic și sistematic.

N. B.

FÉLICIEN CHALLAYE, — Bergson, (Ed. Librairie Mellotée, Paris 1929, 280 pag).

Din tot ce s'a scris asupra filosofiei lui Bergson, lucrarea lui Challaye se desprinde ca o vădită încercare de a populariza bergsonismul; nu este propriu zis o expunere critică, ci o redare conștiințioasă și sistematică a concepțiilor filosofului francez. Autorul, uzând de un stil cât se poate de clar, începe prin a preciza obiectul filosofiei bergsoniene, căutând să-l reabiliteze pe filosof în fața acuzației că ar fi un adversar al științei.

Filosofia nu poate fi nicidecum o sinteză a rezultatelor obținute de științele particulare; ea începe acolo unde știința încetează. Rolul filosofului este să ducă

mai departe descoperirile savanților oameni de știință, fără însă să generalizeze sau să sistematizeze adevărurile descoperite de el și fără să se limiteze la utilizarea metodelor pe care ei le întrebunțează. Bergson, abordând o **problemă de metafisică**, caută să o facă să coincidă cu una din problemele psihologiei, studiul vieții interioare, pe care apoi, printr'o reflexiune aprofundată, se silește să o rezolve; de aceia, pentru el, filosofia trebuie să fie, înainte de toate, „o psihologie care se continuă în metafisică”. Astfel, el consideră filosofia ca o **reîntoarcere conștientă** la datele experienței interne și, uneori, la câteva concluziuni ale simțului comun: „esența filosofiei este spiritul de simplitate”.

Individul, mai mult prin percepția internă, profundă, decât prin cunoașterea din afară, este sigur că el există; și această existență de care el este sigur și pe care o cunoaște mai bine, o percepe ca fiind a sa proprie. Prin această cunoaștere a vieții interne, el își dă seama că se află într'o continuă schimbare, fiecare din stările lui afective, cari ar părea stabile, modificându-se continuu. Stările afective nu pot fi considerate ca fiind produse distincte ale ființei noastre, ci ele se continuă unele în altele, se întrepătrund. Viața interioară este fluidă, în continuă devenire, însă din imposibilitatea de a distinge o stare de alta, de a stabili un început și un sfârșit fiecărei stări, trebuie să convenim că viața interioară presupune o pronunțată continuitate. Bergson exprimă schimbarea și continuitatea vieții noastre interioare zicând că „eul” nostru **durează**. Această **durată** este un curent, un fluviu, un flux; o „**curgere fără sfârșit**”, o „**continuitate de curgere**”. Durata este stofa din care e făcută ființa noastră. Dar, în afară de corpul nostru care durează, observația ne spune că și obiectele din afară de noi au o durată; în primul rând cele care se ating de corpul nostru, durează odată cu noi și rațiunea ne spune că nu putem limita durata numai la obiectele venind în directă atingere cu noi, astfel că, puțin câte puțin, întindem durata la întregul univers care se prezintă conștiinței noastre ca un singur tot. Putem afirma deci că „**universul durează**” și ajungem astfel la concluzia că durata este substratul întregii realități, ea este fondul **eului** nostru și însăși substanța lucrurilor. Astfel trebuie să ne obișnuim să vedem toate lucrurile nu sub aspectul eternității, „**sub specie aeternitatis**”, ci sub aspectul duratei, „**sub specie durationis**”. Filosofia nu este numai o întoarcere a spiritului către el însuși; ea este aprofundarea devenirii în general. Din acestea se degajă obiectul filosofiei bergsoniene, durata.

Inteligența acționează numai asupra materiei brute, solide și neorganizate, iar tocmai ceea ce este fluid, ceea ce e propriu zis vital în realitate nu va putea fi prins de inteligență. Ea nu-și poate reprezenta clar decât ceea ce se prezintă imobil și discontinuu și de aceea ea nu poate înțelege mobilitatea și continuitatea. Inteligența însă poate să se îndrepteze asupra ei însăși, să pătrundă în interiorul propriei ei activități, să se perceapă ca o creatoare de idei; ea vrea să aibă oarecari idei despre obiecte, chiar despre acelea cari n'au nici un raport direct cu realitatea, vrea să îmbrățișeze nu numai materia brută, ci însăși viața și gândirea. Realitatea adevărată este devenirea, schimbarea indivizibilă și substanțială. Ea este progres. Lucrurile sunt priviri imobile pe cari inteligența le aruncă asupra progresului. Această realitate, pentru Bergson, nu poate fi pătrunsă decât prin procedeul intuiției, însă nu intuiția în sensul kantian de facultate de percepere a realității în afară de simțuri și de conștiință, și nici în sensul de stare pur sensitivă, sentimentală sau pasională, ci intuiția în înțelesul de act intelectual în sensul larg al cuvântului; acesta este actul unei inteligențe care-și intervertește direcțiunea sa naturală și devine un act al gândirii, un act al unei gândiri care împrăștie, înțelegerea pură. Se poate defini intuiția bergsoniană printr'un fel de simpatie intelectuală prin care ne transportăm în interiorul unui obiect pentru a ne identifica cu ceea ce el are unic, în consecință, inexprimabil. Această intuiție este un instinct devenit însă desinteresat, ea se introduce în însuși interiorul vieții, viața pe care inteligența propriu zisă n'ar ajunge să o cunoască. Filosofia lui Bergson, filosofia duratei, este în același timp o filosofie a intuiției, un intuiționism, având la bază această cunoaștere a reali-

tății prin intuiția reflectată de inteligență, intuițe care este „în fiecare sistem ceea ce valorează mai mult decât sistemul”.

Trecând la aplicațiile metodei bergsoniene, autorul expune atitudinea pe care filosoful o are față de problema libertății, comună atât metafisicei cât și psihologiei. Căutând rezolvarea acestei probleme, Bergson se declară adversar al celor cari găesc rezolvarea în aplicarea concepțiilor determiniștilor sau ale asociaționiștilor. El stabilește existența reală a libertății ca fiind concepută de conștiință ca un fapt. Fiecare din noi se simte liber, are sentimentul imediat al liberei sale spontaneități; orice moment nou din viața noastră concentrează în unitatea sa indivizibilă tot ceea ce a fost deja perceput, conținând, în plus, ceea ce prezentul îi adaugă: „un moment original al unei nu mai puțin originale istorii”. Acțiunea se desprinde din antecedente printr-o evoluție particulară; întotdeauna se găesc în acțiune antecedentele cari o explică și acțiunea totuși adaugă ceva nou, fiind mereu în progres față de ea însăși. Actul liber la om fiind rațional, se prezintă ca o sinteză de idei, iar evoluția care o conduce, o evoluție rațională. Cu cât seria dinamică în care se adaugă va tinde să se identifice cu eul fundamental, cu atât actul va fi mai liber; decizia liberă emană dela întreg sufletul.

Studiind problema memoriei de care implicit se leagă aceia a visului și a efortului intelectual, Bergson o rezolvă în cadrul unei psihologii prelungită în metafisică. Studiul psihologic al problemei memoriei îl face să ajungă la concluzia că ea nu poate fi socotită ca o funcțiune a creierului, este independentă de materie, aceasta neavând decât rolul de a o orienta către real, de a o lega de prezent. În mod mecanic, aproape, teoriei memoriei îi se adaugă explicația visului precum și a efortului intelectual și astfel el ajunge să-și pună problema raportului dintre suflet și corp.

Corpul, prin faptul că e totdeauna orientat către acțiune, are ca funcțiune limitarea spiritului în vederea acestei acțiuni; este numai un instrument de selecțiune. Materia situată în spațiu nu este altceva decât prezentul care se naște continuu. Corpul este materie; prezentul nostru este materialitatea existenței noastre. Sufletul însă este durată; el se afirmă ca o prelungire-a trecutului în prezent: este un progres, o evoluție. Sufletul se adaugă materiei pentru a acționa în prezent, se unește cu ea, însă rămâne perfect distinct de materie. Corpul nostru, împreună cu tot ceea ce îl înconjoară, este „ultimul plan al memoriei noastre, imaginea extremă, punctul mobil pe care trecutul nostru îl aruncă în viitor”. Astfel distincția între suflet și corp nu trebuie să se stabilească în funcție de spațiu, ci de timp.

În capitolul în care studiază problema materiei, autorul expune concepțiile lui Bergson, menținate în cadrul aceleiași idei că distincția între obiect și subiect trebuie stabilită în funcție de timp nu de spațiu, și redă definiția materiei și percepției materiei: „materia este totalitatea imaginilor, iar percepția materiei constă în aceleași imagini raportate la acțiunea posibilă a unei alte imagini determinate, corpul nostru”.

Viața, în cadrul concepției bergsoniene, ne apare ca o imensitate de virtualități, de tendinți acționând asupra materiei brute. Actul considerat de Bergson esențial, este propagarea vieții, acest curent care trece dela un germén la alul prin intermediul unui organism dezvoltat, acest elan vital al vieții, care face ca viața, tendința de a acționa asupra materiei brute, să fie transmisă. Viața se prezintă ca un efort continuu de a grefa pe necesitățile forțelor fizice cel mai mare număr de indeterminațiuni, întrucât animalul conștient alege sau tinde să aleagă, fiind astfel parcă, înconjurat de o zonă de indeterminațiuni.

Teoria bergsoniană asupra materiei și vieții conduce la afirmarea unui Dumnezeu. Acest Dumnezeu însă, nu poate fi Dumnezeu clasic al teologilor; în primul rând nu poate fi neschimbător, întrucât tot ceea ce există durează. Dacă l'am admite ca un „Infinit de eternități abstracte”, nu am putea înțelege „pentru ce nu rămâne închis în el însuși și cum se face că el lasă să coexiste cu el și lucrurile”. Este foarte greu să atribuim lui Dumnezeu conștiința care „măsură

l'écart entre la représentation et l'action", „éclairer le vivant sur son déficit" și iarăși nu putem acorda lui Dumnezeu inteligența care este un instrument folosit numai în lupta pentru viață și un mijloc de a înrăuri asupra materiei. Prin negarea ideei de neant, pe care Bergson o consideră o „pseudo-idee" ridicând probleme pe cari el le numește „pseudo-probleme", el caută să arate că această idee de Dumnezeu care din nimic poate crea totul, vine de acolo că noi suntem obișnuiți să transportăm în domeniul speculației un procedeu făcut pentru domeniul practic. Pentru un spirit care se află în cadrul experienței, nu poate fi posibilă negația, neantul. Pentru același motiv, Dumnezeu nu poate fi socotit un Demiurg punând ordine într-un haos desordonat, întrucât și ideea de desordine este o „pseudo-idee" legată de viața practică și nu poate fi aplicată în domeniul speculației. Deasemenea nu-l putem considera pe Dumnezeu ca o Providență înfăptuind totul după un plan preconcept. Pentru Bergson, Dumnezeu este un „Principiu de creație", este viață necurmată, acțiune, libertate. Absolutul se găsește foarte aproape de noi, dacă nu chiar în noi, și de aceea nu trebuie să lăsăm neantul să se interpună între noi și el. Astfel Absolutul trăind odată cu noi, își pierde calitatea de neschimbător și durează.

În general, lucrarea lui Challaye, care prin claritatea stilului devine foarte atrăgătoare, este o expunere exactă a teoriilor lui Bergson. Siguranța cu care el intră în studiul fiecărei probleme, dovedește că a reușit să-și asimileze întru totul subtilitatea gândirii bergsoniene, ajungând astfel să ne dea o lucrare valoroasă și care poate servi aceluia care vrea să studieze operele lui Bergson.

George Bontilă

ANDRÉ CRESSON, *Les Courants de la pensée philosophique française*. (2 vol. Paris, A. Colin, 1927, p. 210+212).

Trecerea în revistă a cugetării filosofice a unei națiuni, spre a vedea ceiace ea prezintă mai original și superior în decursul existenței ei de-alungul veacurilor, este un prilej din cele mai fericite nu numai de a verifica atâtea din afirmațiile, axiomele și adevărurile ce alcătuiesc patrimoniul științei și cunoștinței omenești, dar și de a pătrunde tot mai mult și de a explica suporturile profunde și rațiunea de a fi a stării de conștiință ce caracterizează însăși vremea noastră. Căci, după cum remarcă așa de just Léon Brunschvicg, dacă „rezultatele pozitive ale științei se desenează în trăsături destul de nete și destul de precise pentru a îngădui constituirea obiectivă a istoriei... în domeniul moral sau religios ideile trecutului lucrează cu totul altfel: nu numai că instituțiile pedagogice și constrângerile sociale le comunică o forță de inerție care-ar fi greu de exagerat, dar și felul în care aceste idei au fost înfrânte sau alterate de-alungul secolilor, pentru serviciul cutărei cauze politice sau cutărei interes religios, nu-i de loc indiferent eficacității lor; ba se poate spune chiar că el a devenit parte integrantă a eficacității lor." 1).

Pentru activitatea filosofică franceză, care a luat dela războiu încoace, și mai ales din cauza războiului, o dezvoltare nouă și din cele mai înfloritoare, această examinare critică a trecutului apare nu numai ca o necesitate pentru forțele de creație ale spiritului francez însuși, ba chiar ceva mai mult, ca o justificare și ca o iluminare orientatoare a lui în același timp.

Ceiace ne dă d. Cresson, a cărui activitate în câmpul filosofiei ni este destul de cunoscută, atât din lucrările sale mai vechi asupra „Moralei lui Kant", „Moralei rațiunii teoretice", „Bazelor filosofiei naturaliste", „Crisei gândirii filosofice", cât și din studiile mai nouă privitoare la „Inverificabil" (1920) și „Poziția actuală a problemelor filosofice" (1924), — ceiace d. Cresson ne dă în „Curențele gândirii filosofice franceze" este mai mult decât o simplă și conștiințioasă expunere a sistemelor filosofice ale acestei națiuni, expunere indispensa-

1) *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol. Paris, Alcan, 1927. Vol. I, Introduction, pag. XX—XXI.

bilă în primul rând pentru inițierea celor ce vor să se dedice unei profesii sau a cea didactică, ale cărei nevoi vrea să le aibă în vedere și mica colecție de vulgarizare Colin. Ea este totdeodată și o contribuție din cele mai valoroase, mai sugestive și mai originale pentru înțelegerea și lămurirea a o sumă de probleme fundamentale ale gândirii contemporane.

În ceiace privește calitățile formale ale lucrării, scuza ce caută să o aducă autorul în prefața primului volum, devine cea mai adecuată și mai obiectivă caracterizare a ei: „Am vrut această carte clară și am descotorosit-o de aceia de orice aport greoiu de erudiție și discuție critică. Am vrut-o accesibilă tuturor și am evitat pentru aceasta, pe cât am putut mai mult, terminologia rebarbativă care îndepărtează atâtea spirite dela lectura tratatelor filosofice. Am vrut-o vie și de aceia am lăsat pe cât cu puțință cuvântul autorilor înșiși și am respectat expresia pitorească a ideilor lor fundamentale”.

În deosebire de cunoscutele lucrări în aceeași materie ale lui Delbos, Parodi, Bréhier și Benrubi, ca să nu pomenim decât pe cele mai de seamă și mai recente, întreprinderea d-lui Cresson ni apare ca un încântător preludiu a ceiace noi am numi o încercare de sociologie a spiritului, sau, ceiace ar fi poate mai adecuat punctului de vedere al autorului, o încercare de istorie a filosofiei ca sociologie a spiritului.

O expunere analitică cât de sumară ne va arăta cu, câtă înțelegere și stăpânire d. Cresson urmărește dezvoltarea gândirii franceze în raport cu fazele de evoluție ale poporului francez, evident în liniile sale cele mai generale și fără a fi preocupat în deosebi de condiționarea reciprocă a manifestărilor spirituale cu celelalte manifestări de ordin economic, politic și juridic și îmbrățișând toate aceste raporturi în causalitatea lor ultimă și sub un anghiu strict sociologic.

Punctul de plecare al autorului, ideea centrală care străbate ca un fir roșu întreaga sa expunere este că **reflexia umană oscilează permanent și inevitabil între doi poli: unul intelectual, altul moral**. Spiritul nostru este pe deoparte **avid de unitate**. Instinctiv, prețutindeni și totdeauna, el urmărește unicul sub multiplu, asemănătorul sub divers, ceiace rămâne sub ceiace trece; sub obiecte tipurile permanente, sub evenimente legile. Dar cum spiritul omenesc nu este și nu va putea fi niciodată spirit pur, de oarece el se găsește concretizat, încarnat într-o ființă omenească, el va fi colorat de nevoile mai puțin generale poate, dar tot așa de ștatornice și imperioase ale ei, ca ființă sociabilă. Căci trăind în societate, omul trebuie să se supună anumitor condiții, să-și impună o disciplină. Nu există societate solidă, nici chiar viabilă, dacă membrii ei n'au în majoritate **fetșișmul datoriei**, observă d. Cresson. Fără el societatea s'ar îmbucătăți, s'ar disloca. De aceia și vedem că el devine în orice societate obiectul unei șfortări speciale pentru a-l menține și dezvolta.

Existența acestor două dispoziții la om a produs în filosofie un fenomen extrem de însemnat. Ea ne explică de ce anumite opinii de filosofie teoretică apar periculoase pentru convingerile morale ale indivizilor dintr'un moment dat. Altele, din contra, sunt foarte favorabile dezvoltării lor. Unii gânditori, îndată ce văd că ideile lor teoretice sunt compromițătoare pentru convingerile lor morale, simt nevoia de a le retrage veninul. Unii le părăsesc, alții le schimbă numai, și ceiace este mai pitoresc e că atunci când o fac, se leagă la ochi ca să nu vadă c'o fac.

Fenomenul apare mai izbitor încă în momentele când ideile ce se răspândesc în marea masă ale unei societăți organizate devin periculoase pentru convingerile morale fundamentale ale acelei colectivități. Atunci, grija de a salva convingerile folositoare vieții sociale în formele ei corespunzătoare momentului dat reacționează contra principiilor teoretice și aprecierii valorii logice a raționamentelor nu numai la filosofi izolați, ci în chip solidar, spontan și mai mult sau mai puțin unitar la școli întregi. Cât de febrilă devine această dispoziție în împrejurări politice care zguduiesc societatea până în adâncuri, și cât de persistent domină gândirea unei întregi epoci ne-o dovedesc diferitele revoluții.

Referindu-se la societatea franceză, autorul observă că studiul curentelor

care-au agitat dela nașterea ei până astăzi filosofia franceză ilustrează în chip concludent aceste adevăruri.

D. Cresson nu ne dă însă o expunere amănunțită, erudită și completă a filosofiei franceze, ci numai lineamentele generale, sensul în care a evoluat gândirea franceză timp de patru secole, un rezumat original și sugestiv a celei este mai esențial în operele tipice care caracterizează diferitele etape ale acestei mișcări. Căci, ne spune dânsul, „gândirea franceză a curs ca un torent impetuos. Dar a întâlnit în drumul său stânci, ostroave, adăncituri. De aici salturile, sciziunile, vâltoarele ei”. Și d-sa a încercat să ne înfățișeze tocmai aceste curente cu fizionomia lor tipică.

Studiul d-lui Cresson cuprinde trei mari diviziuni. Prima îmbrățișează curentele gândirii franceze din secolii al XVI-lea și al XVII-lea și se caracterizează prin apariția timidă a spiritului critic; a doua se referă la curentele născute în decursul secolului al XVIII-lea, când acest spirit critic este în culmea acțiunii sale distructive; în fine, cea de a treia diviziune este consacrată studiului curentelor care agită secolul al XIX-lea, dominat de grija restabilirii unui just echilibru între avânturile intelectului și cerințele morale ale unei vieți colective normale.

Pentru a ne sugera într-o imagine plastică fizionomia acestei mișcări impetuoase a gândirii franceze, autorul se folosește de o comparație foarte potrivită. Dânsul ne împospătează amintirea poveței učenicului vrăjitor, care, fiind însărcinat de stăpânul său cu spălatul casei în lipsa lui, căută să se folosească de o mătură miraculoasă de care patronul vrăjitor se slujia de obicei în astfel de cazuri. Dar ucenicul nu prinsese decât unul din cuvintele magice care aveau darul să pună în mișcare mătura. Fără să mai cugete la restul întâmplărilor, ucenicul se și grăbi să pronunțe cuvântul cunoscut, iar mătura, în chip miraculos, se și execută, începând să care la apă. Și fiindcă nu se mai produse nicio intervenție din partea ucenicului spre a-i indica succesiunea logică a celorlalte acțiuni, ea cără mereu la apă, găleată după găleată, până ce inundă toată casa.

D. Cresson relevă că această poveste este un minunat simbol al celor întâmplate cu gândirea franceză din secolul al XVI-lea până astăzi. Cât timp mătura magică, spiritul critic, a odihnit, imaginația omenească a clădit, alături de catedralele arhitectonice, pe care le mai vedem și admirăm și astăzi, o catedrală tot așa de măreață de idei. Era epoca evului mediu, când spiritele, în căutarea păcii interioare, construiau sub patronajul credinței și se mulțumiau cu tutela ei: **Fides quaerens intellectum.**

Iată însă că în secolul al XV-lea spiritul cercetării libere apare, câțiva inspirați descopăr cuvântul magic. Renașterea se înfățișează astfel ca o disprețuitoare hotărâtă a gândirii evului mediu, și, datorită timidității noului născut, ca o admiratoare fetișistă a clasicilor, greco-latini. Ei îi revine însă marele merit de a fi liberat spiritul omenesc de terorizarea, devenită nefastă, atât a metodei de autoritate, care căuta adevărul în cărți, cât și a rigidei metode deductive, care prin comoditatea aplicării ei nevariate dădu naștere la o deprindere spirituală ce se complăcea într-o nesfârșită raționare fără grijă de observarea realității. Acum apar primii revoluționari, evident în câmpul credinței întâiu: Luther, Calvin, Montaigne.

Totuși, oamenii aceștia fanatizați de ideea descătușării spiritului omenesc, nu cunoșteau încă arta conducerii lui. De aceea observăm că tot secolul al XVIII-lea este preocupat în primul rând de grija statornică a ordinii, poate tocmai fiindcă oamenii acestor vremuri erau conștienți de lipsa stăpânirii acelei arte. În științe, preocuparea cardinală este precizarea scopului și obiectului fiecăreia și apoi găsirea metodelor celor mai potrivite, care-ar putea duce la scopul urmărit.

Ceiace Bacon a încercat în Anglia, vom vedea că Descartes execută în Franța, devenind astfel, pe bună dreptate, **părintele filosofiei moderne.** Căci nu numai că timp de două veacuri întreaga frământare a gândirii se va învărti

în jurul ideilor sale, fie că le admitea fie că simțea nevoia de a le combate, dar el va rămâne drept descoperitorul atâtor idei cu care se mândrește patrimoniul cugetării omenești. El a avut credința profundă că poate, și de aceea a încercat să dea cât mai deplină satisfacție spiritului critic deșteptat de Renaștere, exprimându-se în mod clar și hotărît asupra scopului ce trebuie să-și propună filosofia, asupra ordinii în care se cuvine să abordăm studiile omenești, asupra procedeelelor cu ajutorul cărora ar fi cu putință să ajungem la bun sfârșit, schițând chiar regulile unui sistem de morală, întemeiată pe ansamblul științei omenești ¹⁾.

Să nu pierdem din vedere însă că filosofia lui Descartes a apărut într'un anumit mediu social, caracterizat în deosebi prin vitalitatea încă exuberantă a catolicismului, atât în popor cât și în clasele culte, de unde și explicarea diferitelor atitudini față de ea și chiar de autor. Dând cea mai eficace întrebuințare spiritului critic, Descartes a sdruncinat din temelii filosofia scolastică a naturii. Dar, vrând nevrând, omul epocii sale, al unui moment istoric și deci a unor condiții sociale specifice, el nu s'a putut menține străin și izolat și n'a fost imun față de mentalitatea, de spiritul vremii în care s'a născut, după cum ne-o arată într'o lucrare de curând apărută d. Maxime Leroy ²⁾.

Astfel, îl vedem admînd unele idei exprimate și adînc înrădăcinate în mișcarea filosofică anterioară lui, cum ar fi acelea privitoare la spirit și D-zeu, deși puternica sa originalitate de gândire a căutat să le dea însă o bază nouă.

Atitudinile luate față de cugetarea lui în momentul apariției ei, pot fi grupate în două curente: Unul anticartesian, al acelora cari se temeau de consecințele îndepărtate ale reflexiunii critice libere, de oarece reforma filosofiei naturii nu însemna pur și simplu ruperea uneia din legăturile tradiției, dînd siguranța că celelalte legături vor fi păstrate. Ea constituia din contră un precedent foarte semnificativ și plin de consecințe neașteptate. În fruntea acestui curent stă drept figura cea mai proeminentă Blaise Pascal, care încercă să împiedice ravațiile spiritului critic, căutînd să-l îndrepte contra lui însuși, în folosul credinței pragmatiste și voluntare.

Altul mai ponderat, al acelora cari recunoșteau însemnătatea atât a metodei cât și a unora din ideile cartesiene, și cari încercară o conciliere a lor cu doctrinele catolice tradiționale. Reprezentantul tipic este Malebranche, care ne-a oferit sfortarea cea mai importantă în construirea unui sistem complet, căutînd să facă sinteza raționalismului lui Descartes cu raționalismul tradiției catolice luminată de credință, să unească într'un sistem fizica cartesiană, teologia augustiniană și morală creștină, neutralizînd astfel spiritul critic prin aceia că-i dădea posibilitatea unei satisfaceri imediate.

Dar toate aceste opozițiuni și diversiuni nu izbutesc să taie avîntul liberei gândiri critice. În deosebi această libertate a cugetării exercită o acțiune din cele mai necruțătoare în domeniul religios. Spinoza deschisese calea. În urma unei minuțioase examinări a cărților biblice și a afirmațiilor lor fundamentale metafizice, el conchisese că un singur lucru rămîne divin: **morală**.

Bayle, angajîndu-se într'o întreprindere de acelaș gen, se strădui să arate completa absurditate a tuturor chestiunilor teologice, furnizînd elementele fundamentale ale argumentării pe care filosofia sec. al XVIII-lea a îndreptat-o contra credințelor religioase tradiționale. Contribuțiile lui Fontenelle, Montesquieu, Diderot, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, Grimm, și mai ales ale lui Voltaire — care a dezvoltat aceste teme cu cea mai mare virtuozitate și cu cel mai mare succes, — au lovit drept în inimă fetișismul revelației.

Această mișcare produse ceace Cresson califică drept „crahul filosofiei religioase”.

Spiritul critic merse însă mai departe cu același curaj și atacă pe Des-

1) Cele două volume ale lui A. Espinas, **Descartes et la Morale**. Paris, Bossard, 1925, stau la îndemîna oricui spre o documentare mai amănunțită.

2) **Descartes, le philosophe au masque**, 2 vol. Paris, Editions Riede 1929.

cartes însuși, în numele aceluiași principii pe care el le proclamase. D'Alembert spune, în „Discursul preliminar al Enciclopediei”, despre Descartes: „El poate fi privit ca un șef de conjurați care a avut curajul să se ridice cel dintâiu contra unei puteri despotice și arbitrare, și care, pregătind o revoluție strălucitoare, a pus bazele unei guvernări mai juste și mai fericite decât a putut-o vedea el stabilită. Dacă a sfârșit prin a crede că explică totul, el a început cel puțin prin a se îndoi de totul, și armele de care ne servim pentru a-l combate nu-i aparțin mai puțin fiindcă le întoarcem contra lui”.

Astfel totul este revizuit la Descartes: și metoda și postulatele fundamentale ale mecanicismului său, și teoria spiritului, precum și consecințele pe care discipolii lui le deduceau din principiile sale, fie în morală fie în politică.

În general, trei sunt punctele principale din filosofia lui Descartes care au fost supuse revizuirii. Întâiu i se reproșează că științele universului și ale spiritului nu se pot stabili **à priori**, de oarece e greșit, e fals să spunem că principiile care convin interpretării naturii pot fi găsite **à priori**. Deci, aceste științe nu pot fi elaborate decât printr'o consultare a experienței și printr'o reflecțiune atentă asupra rezultatelor ei, care, în chip fatal, sunt „penibile și lente”.

Al doilea, se recunoaște că totul în natură se produce după un determinism regulat și inflexibil, dar nu mecanic, căci legea care domină evoluția generală a universului și a tot ceiace el conține, nu-i o lege mecanică în felul celei concepute de Descartes, ci o lege newtoniană de atracție dinamică.

În al treilea rând, i se obiectează că e falsă afirmarea că dela nașterea lor copiii ar fi înzestrați cu două mijloace eterogene de cunoaștere: o rațiune de origine divină și sacră pentru cunoașterea absolutului, pe deoparte, iar pe de altă parte simțuri adaptate și adaptabile pur și simplu nevoilor vieții practice. Intocmai puilor tuturor animalelor și copiii omului sunt constituiți la fel prin naștere, iar filosoful n'are nevoie de mai mult pentru a explica atât formarea tuturor gradelor de cunoaștere cât și apariția tuturor formelor de dorință și voință.

În chipul acesta enciclopediștii socot că au dovedit greșelile fundamentale ale lui Descartes și că au rupt astfel cu o tradiție falsă, descoperind cei dintâiu liniile generale ale adevărului. Ei ajung însă aici adăpându-se la isvoarele filosofiei engleze, unde au convingerea a fi găsit în același timp elementele unei adevărate filosofii a științei — Bacon fiind privit drept teoreticianul desăvârșit al experienței, — pe acelea ale unei filosofii a naturii — Newton apărând ca marele renovator al științelor naturii, — în fine elementele unei filosofii a spiritului, Locke fiind considerat drept descoperitorul adevăratei cunoașteri a spiritului. Tuturor acestor date ei le dau o teintură enciclopedică, strălucitoare, spirituală, constituind astfel sistemul care va caracteriza faimoasa Enciclopedie.

Ea marchează „crahul filosofiei cartesiene”, un crah formidabil, care se întinde la toate ideile admise, în filosofia religioasă, în filosofia metodei, în filosofia naturii, în filosofia spiritului, în filosofia moralei, în filosofia politicii. El se caracterizează în deosebi prin aceea că însuși tonul filosofiei este ciudat modificat. De unde filosofia vorbea la Descartes o limbă științifică și gravă, cu Pascal ea începu a scoate strigăte de neliniște profundă, cu Malebranche, Bossuet și Fenelon ea deveni onctioasă și elocventă, pentru ca în sfârșit acum să se îmbrace în femei de lume foarte elegantă, foarte parfumată, foarte spirituală întâiu, apoi foarte sentimentală, foarte sgomotoasă, foarte boagată în declamații și sensiblerii. În mod logic, argumentarea însăși se schimbă în polemică și luă o notă mai ușuratică, mai ștângărească și chiar licențioasă.

„Împresionantă mișcare prin puterea eforturilor și a efectelor sale. Se aruncă la pământ tot ceiace a părut până atunci solid. Se construiește în grabă, cu o naivitate extremă, teorii așa zise raționale. Se ruinează sistemul de idei care furniza societății osătura ei. Când împrejurările economice și politice vor sgudui-o, totul se va prăbuși dintr'odată”.

Totuși există un domeniu în care opera spiritului critic e mai puțin dis-

trugătoare. Este acela al moralei. Nevoia socială este la om de o putere extremă. Zdruncinarea ei, una cu aceea a armoniei însăși pe care se întemeiază societatea, nu poate fi tolerată, oricât de seducătoare ar fi teoriile care o justifică. „Specia umană nu poate dura fără voință socială. Și viața socială are nevoie ca teoreticienii moralei să fie orbi și să facă și pe ceilalți a fi orbi asupra valorii principiilor pe care indivizii trebuie să le aplice pentru ca ea să poată subsista. Nu trebuie mai mult. Oricât de puternice ar fi vederile critice obișnuite ale celei mai mari părți a filosofilor, ele încetează îndată să mai fie astfel când e vorba de morală. Și vedem spiritele cele mai vigoaroase inchipuindu-și că au construit un edificiu solid, atunci când au furnizat numai o aparență de justificare moralei tradiționale. **Viața leagă ochii spiritului, când e vorba de ce face o servește**”.

Asta constatăm a se fi întâmplat și în gândirea franceză a secolului al 18-lea, când apare un nou sistem de idei pentru a justifica aceeași morală. Alte mijloace numai, fiindcă nimeni n'ar fi putut spune că morală îi lipsită de un fundament filosofic, și mai ales într'un secol ca acela în care moravurile erau foarte libere. „Anima socializată a filosofilor” însă impuse să se găsească noi temelii, mai solide decât cele vechi, moralei și nevoilor de a sistematiza teoretic, fapt care dădu loc la cele două direcții principale din această epocă: **intuiționismul** lui J. J. Rousseau și **utilitarismul** interesului material bine înțeles al lui d'Holbach.

Pentru a încheia caracterizarea operei revoluționare a gândirii libere din sec. al XVIII-lea mai trebuie să amintim de sociologia politică care se concentrează în ultima esență în trei nume și în trei cărți: Montesquieu, Rousseau, Condorcet (*L'Esprit des lois, Le Contrat social, L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*).

Ce postulează această nouă filosofie politică?

1. Că **suveranitatea** n'are nimic divin. E tot așa de pământească ca și cel care o crează;

2. Că **legea** deasemenea este o instituție curat umană și schimbătoare;

3. Că un **guvern** nu-i altceva decât o grupare ocazională de servitori desemnați de națiunea suverană pentru a-i sluji interesele ei atâta vreme cât ei vor fi capabili și corecți;

4. Că, în sfârșit, **respectul drepturilor individului** constituie un postulat cardinal al progresului umanității, de oarece vârsta de aur nu-i în urmă ei înaintea omului, căruia avem datoria de a-i asigura prin legi libertatea și posibilitățile de dezvoltare intelectuală, morală și socială.

Mai poate fi oare acum îndoială asupra faptului dacă astfel de idei au darul de a deslănțui o revoluție ca aceea născută în împrejurările dela 1789?

Dar odată revoluția trecută, cu excesele ei inerente ca și în toate instaurările ei ambițioase și efemere, o mare îndatorire se impunea: restaurarea materială și morală a unei imense colectivități ca Franța: Din nevoia adâncă și unanim simțită de întreaga națiune a unei astfel de restaurări a luat naștere tot ceace constituie flora cugetării franceze din secolul al XIX-lea. Noua mișcare apare evident ca o reacțiune contra libertății fără limite a spiritului critic, contra acelei voințe distrugătoare de care fusese însuflețit întreg secolul trecut.

Și nu puțini erau acei cari-și dădeau seama că anarhia politică, dacă nu era pe deplin o consecință a anarhiei ideilor, era în orice caz o expresie a ei. Din aceste iluminări de conștiință iau naștere, la început, evident, modeste, foarte modeste și imperfecte, dorința și voința de a se elabora o doctrină care să pună indivizii în serviciul vieții sociale.

Prima formă pe care o îmbracă această mișcare de restaurare fu o reacțiune hotărâtă și exclusivistă contra gândirii secolului al XVIII-lea, gândire considerată drept cauza unică a tuturor suferințelor și mizeriilor produse de revoluție națiunii franceze. Raționalismului și determinismului științific îi se opune tradiționalismul și interesul moral și social. Acest **ultramontanism** este de altfel o reluare a unor gânduri mai vechi pe care le-am întâlnit și la

Motaigne și la Pascal. Mai ales patru cugetători îi dau viață și consistență, stabilind principiile sale teoretice de bază: Chateaubriand, De Maistre, de Bonald și poate în primul loc Lamennais. Tema? Următoarea: Reflexiunea liberă individuală nu-i decât orgoliu și presumpție. Increderea fiecăruia în rațiunea și în conștiința sa personală nu-i decât naivitate vanitoasă, revenire fără valoare. Singure importante pentru omenire sunt credințele tradiționale care mențin speranța în inima indivizilor și stabilitatea socială.

Gândirea? După ce ne-am convins că nu-i în stare nici să distrugă ceiace ar fi distrus nici să construiască ceea ce-i neapărat necesar, nu-i mai cuminte s'o incredințăm în mâinile reprezentanților tradiției catolice, cari vor gândi pentru noi, vor stabili principiile vieții noastre și vor organiza totdeauna și societatea?

Suprema rațiune, este desaprobarrea rațiunei.

A doua formă pe care o ia mișcarea de restaurare este aceia care a căpătat denumirea de **spiritualism eclectic**, al cărui manifest, cel mai complet și caracteristic, îl constituie cartea cunoscută a lui V. Cousin: „Le Vrai, le Beau, le Bien”, și care prin reprezentanții săi cei mai de seamă: Maine de Biran, Royer-Collard, Jouffroy și V. Cousin, era stăpân pe învățământul filosofic din universități, fapt care ne arată rolul și influența socială pe care a avut-o. Având acelaș scop ca și tradiționaliștii: a pune capăt în primul rând perioadei revoluționare și apoi a crea un corp de doctrine care să înlesnească un acord al spiritelor și o orientare politică hotărâtă, spiritualismul eclectic se deosebește de ultramontanism prin aceea că el nu înțelege să renunțe al metoda cartesiană a liberului examen, devenită la rândul ei un fel de a gândi, o deprindere, un bun caracteristic al cugetării franceze. Ceiace el preconizează în primul rând pentru practica spiritului critic este grija și datoria de a-l disciplina și face deci pe cât cu putință mai înțelept. „Ceiace eu recomand, spunea V. Cousin, este un eclecticism luminat, care judecând cu echitate și chiar cu bunăvoință toate școlile, să împrumute dela ele ceiace au adevărat și să neglijeze ceiace ele au fals”. Căci ar fi fost nu numai absurd, dar cu neputință să se întoarcă spiritele care au cunoscut Enciclopedia și au trăit revoluția la starea anterioară lor, așa cum pretindeau ultramontanistii. Apoi mai este un adevăr care nu trebuie uitat pentru îmbrățișarea exactă și, i-am zice, sociologică a lucrurilor: cu tot criticismul filosofilor din secolul al XVIII-lea, doctrinele combătute de ei ale înaintașilor lor conțineau afirmațiuni ce n'au putut fi înlocuite, rămânând în picioare. Așa, de pildă, afirmațiunea privitoare la rațiunea înăscută și naturală, care prinde intuitiv adevărurile eterne, axiomele adevărului, frumosului, binelui. Spiritualismul eclectic recunoaște aceste evidențe ca impunându-se întregii lumi și având darul de a împăca spiritele. Pe latura politică, vom avea conform lor principii întemeiate pe o morală indiscutabilă, baza cea mai sigură a unei politici doctrinare.

A treia formă sub care se prezintă nouile tendințe de refacere și reorganizare a vieții naționale franceze este aceia concretizată în școala pozitivistă, produsă în chip natural de dezvoltarea sigură și neașteptată pe care o luaseră științele pozitive. Cel care a dat expresia ei definitivă acestei școli este acel puternic și îndrăzneț gânditor care se chiamă Auguste Comte. Saint-Simon este doar un simplu preludiu primăvăratec al acestei direcții nouă de gândire.

Pornind dela aceiași idee care caracterizează perioada post-revoluționară și anume că filosofia teoretică nu-i acceptabilă decât în măsura în care e vrednică să restabilească echilibrul moral, atât al indivizilor cât și al societăților, A. Comte se îndreaptă mai hotărât decât toți către gândirea filosofică cu voința de a o pune în slujba vindicării societății. Încă din 1822, el spunea: „Destinația societății ajunsă la maturitatea ei nu-i de loc de a locui pe veșnicie bătrâna și prăpădita cocioabă pe care și-a zidit-o din copilărie, cum gândesc regii, nici să trăiască veșnic fără adăpost după ce au părăsit-o, cum gândesc popoarele, ci cu ajutorul experienței câștigate să-și construiască cu toate materialele strănse edificiul cel mai potrivit nevoilor și bucuriilor ei”. Cum se

va realiza această inoie? Numai punând la contribuție știința pozitivă, numai cerându-i ei ideile necesare reorganizării sociale dorite și posibile.

A trecut vremea când oamenii cereau credinței salvarea lor nu numai ca indivizi dar ca colectivitate, după cum nimeni nu mai poate crede astăzi în adevărurile eterne și imuabile, mai ales în ceceae privește organizarea socială. Într'un singur lucru putem avea însă încredere, ne spun pozitivii, în știința exactă, a cărei metodă și-a făcut dovada științificității ei. Omenirea nu mai trebuie să conteze decât pe ea, dar pe ea poate să conteze, după cum ne îndreptățește a o spune atât cercetarea obiectivă a evoluției ei istorice, cât și puterea, capacitatea și deprinderea de înțelegere și explicare a minții omenești. Aplicarea cunoașterii științifice la realitatea socială este deci posibilă, și, înlesnind constituirea unei sociologii pozitive, știința ne va da și remediul sigur al societății bolnave.

Căci anarhia politică este strâns legată de anarhia gândirii. Și anarhia gândirii este evidentă într'o lume în care fiecare caută pe cont propriu și după îndemururile puterii sale de imaginație numai adevărul și soluțiile diverselor probleme. Corectivul ar fi după pozitivii să stabilim o regulă care să unească inteligențele și să le orienteze. Unitatea în spirite va produce armonia în inimi, care la rândul ei va duce la convergența acțiunilor. Totul se va îndeplini în mod satisfăcător, dacă vom reuși să înlocuim „credințele neverificabile” cu care a trăit până acuma umanitatea priintr'o „credință demonstrabilă”. Și această credință demonstrabilă singură filosofia pozitivă e capabilă să ne-o dea. Înarmați cu cunoștințele pe care ea ni le înlesnește, vom fi în stare să constituim în primul rând o știință pozitivă a societății și apoi o artă socială rațională. Numai așa se va vindeca acea „boală occidentală” prin care Comte a înțelega tendința „de a nu recunoaște altă autoritate spirituală decât rațiunea individuală, mai ales în chestiunile esențiale”, tendință calificată pe bună dreptate ca un fel de „insurrecție mentală a individului contra speciei”.

După o analiză amănunțită, foarte documentată și clară a ideilor școlii pozitiviste, d. Cresson face această caracterizare plastică și sugestivă, și în deosebi justă a ei: „Opera lui Comte a întrebuițat 25 de ani pentru a se desăvârși. Ea este un act de prudență, de oarece pune limite cercetărilor omenești. Dar ea este în același timp un act de credință în știință, în metodele și rezultatele ei, singure valabile în ordinea cognoscibilului. Ea marchează în deosebi un efort imens pentru a rezolvi științific problemele morale și politice puse în mod realist de revoluția franceză”.

Dar, chiar în vremea în care pozitivismul se răspândea tot mai mult și se desăvârșea tot mai stăruitor, știința însăși, pe care e! se baza și dela rezultatele căreia pleca, căpăta o desvoltare care produse la rândul ei o revoluție mult mai profundă și mai hotărâtoare decât revoluția mai mult politică dela 1789. Ea dădu naștere acelei revoluții industriale, care începând în unele țări tot de prin secolul al XVIII-lea, transformă radical structura și înfățișarea secolului al XIX-lea. Aproape aceleași cauze și aceleași motive de ordin general care frământaseră gândirea post-revoluționarilor continuă să stimuleze și cugetarea contemporanilor. Astfel vedem filosofi francezi post-comtieni, și chiar pe cei mai recentii și mai originali urmând aceleași drumuri în care se angajaseră predecesorii lor, dar în special fiind preocupați de două idei cardinale, care-i grupează în două tabere.

Unii, făcând din urmărirea devotată a progresului științelor pozitive ținta principală a preocupărilor lor, în convingerea că ele singure, prin metodele, rezultatele, aplicațiile lor morale și politice, sunt sursa veritabilă a ideilor teoretice adevărate privitor la ceiace este omenește cognoscibil. Alții, în convingerea că o societate nu poate trăi fără anumite concepții și sisteme de ordin metafizic, moral și religios, căutară mijlocul miraculos pentru a scăpa sufletul omesc de sugestiile deterministe ale științelor pe care le socotesc contrarii nevoilor morale ale sufletului omesc în genere. E deci foarte explicabil ca ei să-și construiască doctrinele cu grija mărturisită sau ascunsă, dar totdeauna predominantă, de morală și deci de politică.

Spiritualiști propriu ziși, idealisti raționaliști, pragmatisti neocriticiști, pragmatisti tradiționaliști, pragmatisti intuiționiști, sunt toți de acord în voința de a critica sugestiile științelor exacte pentru a sustrage determinismului fenomenele spirituale și menține ideea de libertate umană. În partea negativă a doctrinei lor, fiecare din acești cugetători sunt de acord. Când e vorba însă de partea pozitivă, de stabilirea unor vederi proprii și constructive, atunci apar și deosebiriile dintre ei.

Vedem deci că, dacă observăm pe deoparte la continuatorii spiritului pozitivist o tendință manifestă către naturalismul scientist, totuși legătura lor cu pozitivismul și comunitatea dintre ideile lor sunt asigurate de o triplă afirmație: 1. Că determinismul domnește asupra tuturor categoriilor de fenomene; 2. Că legile ce presidează la existența oricărui lucru sunt determinabile; 3. Că numai cunoașterea acestor legi dă siguranță și eficacitate acțiunii practice.

Nu tot același lucru se poate spune pe de altă parte despre curentele din cuprinsul mișcării antiscentiste. Argumentarea întrebuintată contra naturalismului scientist variază dela școală la școală. Spiritualiștii, moștenitori direcți ai lui V. Cousin, având în frunte pe Paul Janet, observă, de pildă, că naturalismul scientist nu explică de loc faptele esențiale asupra cărora trebuie să avem o vedere clară pentru a interpreta corect universul. Astfel, scientismul lasă spiritul în plină obscuritate. Neocriticiștii, ca Secretan și Renouvier, idealisti raționaliști ca Lachelier și Hamelin, sunt influențați mult în argumentarea lor contra scientismului de filosofia kantiană. Cu Boutroux, H. Poincaré, Duhem, E. Le Roy, știința însăși își face procesul său.

Grupul probabiliștilor, din care face parte și Renan, este condus de preocupări exclusiv intelectuale și științifice, doctrinele lor având legături atât cu pozitivismul cât și cu naturalismul scientist.

Argumentarea pragmatistă, utilizată din belșug și de neocriticiști ca Secretan și Renouvier, joacă însă un rol mult mai important și mai hotărâtor la tradiționaliștii contemporani, în fruntea cărora se găsesc F. Brunetière și M. Barrès.

Un curent, a cărui influență a fost și este încă destul de considerabilă, este acela al pragmatismului intuiționist, cunoscut mai ales sub numele de bergsonism. Aici ideile pragmatiste nu mai sunt utilizate pentru înlăturarea scientismului și orientarea voinței după considerații de utilitate practică, ci se postulează o metodă nouă de cercetare, considerată capabilă să atingă absolutul. Este **intuiția**. Dar intuiția, cum o conține Bergson, nu-i nici intuiția simțurilor, nici intuiția internă experimentală, nici intuiția rațională; ea este o apercepție globală, adică „auscultăție” a conștiinței de către ea însăși, și „sympathie divinatorice”, după cum se îndreaptă către interiorul eului sau către ceiace există obiectiv în afara lui.

Cresson caracterizează astfel acest fel de a vedea: „Conceptie strălucitoare și descurajatoare totdeauna, de oarece, atunci când trebuie să trecem dela aceste mari vederi generale la aplicațiile mai particulare, d. Bergson este nevoit să admită teorii pe care nu-i ușor să le pui totdeauna de acord... Cea mai obscură și cea mai discutabilă este cea prin care d. Bergson pretinde a explica percepția...”

Toate acestea nu-s fără îndoială nici decum mai puțin fantastice decât acea viziune în D-zeu a lui Malebranche. Dar talentul autorului este așa de mare, știința metaforelor așa de seducătoare, subtilitatea sa psihologică și critică așa de incontestabilă, și în anumite chestiuni așa de fericită, încât dă multora iluzia că a astupat toate crăpăturile ignoranței noastre”.

Incheind această clară și captivantă expunere, autorul subliniază încă odată că numeroasele și diferitele curente care se manifestă în gândirea franceză contemporană se datoresc mai ales temperamentului cercetătorilor: unii cerând reflexiunii numai o cunoaștere cât mai precisă a universului și a lor înșile; alții cerându-i să le desvăluiască posibilitățile și mijloacele de disciplinare și fortificare a societății. De aici și gustul unor pentru doctrinele

sugerate de științe, precum și inclinarea altora pentru doctrinele care dau moralei mai multă importanță, în vederea de a-i asigura astfel mai multă vioare și preponderanță. Ceiace explică de altfel și neînțelegerea, deosebirea dintre cele două grupe.

O ieșire, d. Cresson n'o vede decât în producerea unuia din următoarele trei evenimente, toate improbabile:

1. Înțelegerea între cele două grupe de filosofi s'ar putea face dacă științele naturii ar înceta să impună sau măcar să sugereze o idee deterministă a întreg universului sau dacă morala ar putea renunța în mod hotărât la ideile ei tradiționale de merit și nemerit, întemeiată pe libertatea omenească. Ceiace nu se întrevede;

2. Ea s'ar mai putea face dacă toți filosofii ar deveni sau intelectuali atenți numai la motivele științifice de a judeca, sau afectivi mișcați exclusiv de motivele morale ale credinței;

3. În fine, ea s'ar mai putea întâmpla dacă ar fi cu puțință în filosofie descoperirea unui sistem de dovezi așa de solid, încât spiritul cel mai dornic de a-i scăpa să nu găsească nici o crăpătură.

Dar cum nici unul din aceste cazuri nu prezintă vreo posibilitate de realizare cât de îndepărtată, autorul observă pe bună dreptate: „Craignons donc que l'avenir ne soit destiné à donner à nos enfants un spectacle analogue à celui dont les courants de la pensée française nous fournissent un exemple frappant: celui de **sincérités philosophiques égales et de sens contraires**”.

Sfârșind această succintă dare de seamă asupra „Curentelor gândirii filosofice franceze”, așa cum d. Cresson înțelege să ni le înfățișeze, suntem în mod irezistibil împinși să facem o comparație generală cu o lucrare recentă, având aproape aceiași temă și devenită destul de cunoscută în rândurile cugetătorilor. E vorba de lucrarea d-lui Benrubi, privat-docent la Universitatea din Geneva, lucrare publicată la Leipzig în colecția „Philosophische Bibliothek”, editura Meiner, sub titlul „Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich” (1928), după ce apăruse anterior într'o traducere engleză.

Spre deosebire de d. Cresson, autorul lui „Philosophische Strömungen Frankreichs” ne dă un tablou al filosofiei franceze numai dela începuturile secolului al XIX-lea până în zilele noastre. Dânsul împarte doctrinele acestei epoci în trei grupe; primul, al **positivismului științifico-empiric**, care cuprinde pe psihologii și sociologii ce pot fi considerați ca aparținând școlii lui A. Comte; al doilea, al filosofilor și savanților cari au căutat să arate pe deoparte insuficiența empirismului, marcând astfel limitele cunoașterii pozitive, iar pe de altă parte necesitatea intervenției activității spiritului în știință chiar, și purtând titlul de **idealismul critic-epistemologic**, dominat de numele lui Kant și Renouvier; în sfârșit al treilea grup, acela al **pozitivismului metafizico-spiritualist**, în care sunt puși toți filosofii considerați drept continuatorii lui Maine de Biran, și care este caracterizat prin tendința de a privi activitatea spiritului drept adevărata substanță a lucrurilor. Bergson este înfățișat ca expresia cea mai desăvârșită a acestei tendințe din cugetarea franceză contemporană.

În afară de faptul că voluminoasa lucrare a d-lui Benrubi prezintă în deosebire de sinteza vieoie și originală a d-lui Cresson un enorm material informativ, mergând chiar până a ne da lista tuturor comunicărilor făcute la „Societatea franceză de filosofie”, valoarea ei este indicată de însuși punctul de vedere al autorului sau mai exact de criteriul după care el face clasificarea diferitelor curente. Căci, pe când d. Cresson încearcă o explicare socială a curentelor generale ce străbat gândirea filosofică franceză dela începuturile ei până astăzi, dându-ne astfel justificarea și sensul lor general și total uman, i-am zice sociologic într'o oarecare măsură, d. Benrubi, ocupându-se numai de gândirea franceză contemporană, ale cărei începuturi le urmărește până în secolul al XIX-lea, ne face o expunere foarte interesantă și bogată a ei, dar mai ales descriptivă și istorică, ceiace ni indică dintr'o dată unghiul sub care trebuie s'o privim și locul ce-i revine.

HANS DRIESCH, Der Mensch und die Welt. (Ed. Reinicke, Leipzig 1928).

Corelatul dintre om și lume, pare să fie o problemă centrală a filosofiei contemporane germane. E deajuns să amintesc de apariția, aproape în același timp, a cărții lui Max Schiler, „Die Stellung des Menschen in Kosmos”, — pentru a învedera aceasta. Ideia devine convingătoare chiar, dacă punem apoi chestiunea în legătură cu tendințele aceleiași filosofii de a-și lămuri conceptul „culturei”, în care problema omului în raport cu lumea, intră ca notă de conținut. N-ași putea însă să insist prea mult asupra acestei afirmări. Limitele foarte restrânse ale unei recenzii nu-mi permit aceasta. De aceia, e necesar să ajung fără înconjur la însăși prezentarea de idei, din cartea lui Hans Driesch.

Amintesc că Hans Driesch e și biolog, — nu numai filosof. Aceasta va explica atitudinea lui științifică, în desfășurarea problemei. El va pune însă întotdeauna accentul pe filosofie. Fiind om de știință, avem în același timp și explicația unei alte atitudini și anume a aceleia că Driesch dă atenție și cercetărilor nu numai la parapsihologie, dar și tuturor experimentărilor metapsihice, care în principiu ies adesea prin neseriositatea lor, din sfera preocupărilor filosofice. Dacă Driesch ar fi fost numai filosof, dar cu o bogată cultură generală, nespecializată așadar, desigur că ar fi supus unui examen mai sever critic toate aceste experiențe. Filosofii puri sunt mai puțin înclinați să accepte rezultatele experimentatorilor, chiar când aceștia sunt oameni de știință. E curios cum oamenii de experimentare și laborator, fac tocmai contrariul. În această privință, Hans Driesch se apropie de Ch. Richet, — de pildă. Dar și aci trebuie să mă opresc, fiindcă în cadrul restrâns al unei recenzii, nu pot desvolta toate ideile pe cari cartea lui Driesch mi le sugerează.

Așa dar, dela început, Hans Driesch își precizează științismul său, care e raționalist, așa : există o singură cunoaștere și anume, aceia pe care ne-o dă intelectul, numai că această formă de cunoaștere, nu este epuizată prin vreun mecanism, considerat ca o imagine a lumii, ci însuși acest mecanism este o perspectivă, sub care poate fi prinsă o parte din lume. Dar Driesch nici nu vrea să considere lumea din mai multe puncte de vedere, ci diversitatea lucrurilor o prinde sub un singur aspect și anume acela al științei. Primul ne dă posibilitatea unei „Weltanschauung” fărâmițată, cel de al doilea, o Weltanschauung unitară. De aceia, Hans Driesch ne precizează din primele pagini punctul său de vedere astfel: „Omul nu poate fi privit mai întâi ca un sistem mecanist, apoi ca o ființă organică, în al treilea rând sufletește, în al patrulea rând ca o ființă etico-socială, ca și cum diversitatea aceasta, în ordinea ei, ar fi o diversitate de puncte de vedere, aplicată asupra unuia și aceluiași obiect. Dimpotrivă, omul este o făptură extrem de compusă, în care partea spiritual-sufletească, vie, a realității lui, vine în legătură cu partea lui materială” (pag. VII).

Mai departe. În studiul asupra omului considerat în raport cu lumea, — desigur că trebuiesc lămurite trei laturi ale problemei. Prima latură se referă la felul cum omul percepe și cunoaște lumea ; a doua se referă la felul naturii lumii și a treia la considerarea omului ca parte din lume. Numai după ce toate aceste chestiuni vor fi limpezite, se va putea trage oarecari concluzii privitoare la corelatul om-lume.

În felul acesta, Hans Driesch reia mai sistematic și sub perspectiva unei concepții generale, metafizice, ideile ce le-a desvoltat până acum în cărțile lui: *Ordnungslehre, Wirklichkeitslehre, Leib und Seele, die sittliche Tat, etc.* Și pe deasupra, isbutește să scrie pagini magistrale de cugetare profundă, de pildă când tratează prima latură a problemei privitoare la felul cum cunoaștem lumea, și de turburătoare frumusețe când tratează cea de a doua latură a aceleiași probleme a corelatului om-lume. Atunci se ridică la înălțimi neașteptate, deschizând înaintea noastră, dar influențat de filosofia lui Spinoza, nu numai perspectiva cunoașterii ultime, prin efectul divin al unui amor dei intelectualis, dar și prin un amor intuitive dei (pag. 78), care e o percepere imediată a esenței

lucrurilor. Totul culminează însă, cu afirmarea necesității micșorării dualismului dintre materie și viață, pentru a realiza pe cât mai mult posibil o existență morală, în urma liberării noastre prin cunoașterea rațională a lumei. Deci, micșorând în felul acesta durerea că suntem și vom fi mereu legați de materie. De aci și predicția dela sfârșit: „Wir sollen mehr Unganzes zu Ganzem machen, immer mehr Ganzheit, immer mehr Hineinpressen in die materielle Unganzheit, in sittlichem Dienste”; adică, să integrăm meru ceea ce nu este întreg, să introducem, servind morala, mereu integrării în neintegrarea materială. (Pag. 134).

Drumul pe care îl face Driesch, pentru a ajunge la această încheiere este firește lung. El îl face și prin limpezirea noțiunii de „Ganzheit” (pag. 45).

Ganzheit este deosebit de „sumă”. Acest din urmă termen, poate fi aplicat în lumea anorganică și în mecanică, unde fiecare rotită a unei mașini de pildă, nu poate funcționa fără de mișcarea celorlalte; deaceia totul este aici sumă, adică lipsit de viață proprie. Primul termen este aplicat însă numai în lumea organică și în viața sufletească, unde totul e mai mult decât o sumă, e o integralitate, fiindcă fiecare parte chiar ruptă din totalitate, poate să-și continue singură viața ei. Fiecare parte a unei răme ruptă în două, își poate continua existența; din o celulă divizată, fiecare parte continuă să se dividă la rândul ei, etc. Iar această integrare, este realizată și din voința omului, oricât de legat ar fi el de materialitatea corpului său. Dar nu o integrare în sensul monist, ca lumea materială să se confunde cu cea sufletească, ci numai, cum am arătat mai sus, prin o reducere a dualismului materie-suflet, prin o cunoaștere rațională a lumei și o îndreptare a activității în direcția realizării de valori morale, fără a le epuiza totuși niciodată. Fiindcă, ne spune Driesch, nici nu am putea crea pe pământ o împărăție a spiritului pură; dar ne este dat să tindem spre această împărăție și să o realizăm fragmentar (pag. 135).

Drumul trece firește și prin distincția dintre corp, suflet și spirit. Aci Driesch se apropie mai mult de concepția scolastică. Sufletul ar îngloba acea activitate a noastră care e subconștientă și deci care e mai în legătură cu viața corpului. Spiritul ar cuprinde activitatea sufletească superioară, conștientă, în legătură nu atât cu voința care determină mișcările corpului, ci cu voința scop, pentrucă această activitate, are în vedere nu atât ceea ce este, ci aceia ce ar trebui să fie. Așadar, acea activitate este un „Sollen” pentru conștiința noastră. Probabil că din cauza acestei distincții, Hans Driesch înlătură ideea unui paralelism psiho-fizic. El pune în discuție ideea unor „trei” paralele (pag. 51).

Neîndoios însă că traversarea cea mai mare este făcută pe tărâmul teoriei cunoștinței. Iar popasurile pe care Driesch le face, nu sunt de cât un prilej de a ne explica posibilitatea de a cunoaște într’adevăr lumea. Dar nu numai pe cea materială, a cărei existență nici nu poate fi pusă la îndoială de vreme ce o putem percepe, dar și pe aceia a propriului nostru eu și a celorlalte „euri” (Iche). Lumea, în genere, nu este pentru Driesch ceva în sine, care nu poate să fie cunoscut. Noi o cunoaștem așa cum e, așa cum omul naiv crede că cunoaște lumea externă, când sesizează obiectele ei. Prin aceasta Driesch nu afirmă teoria unui realism naiv. Nu ne putem opri la această concepție. Dar în clipa în care începem să vedem că în perceperea lumei putem avea erori cari să ne dea o idee greșită asupra realității lucrurilor percepute, din acea clipă începem să cunoaștem. Eroarea devine atunci părintele îndoielei, iar această îndoială ne duce la afirmarea unui adevăr real, acela că trăim conștient ceva: această îndoială însăși pe care o trăim. Această conștiință că trăim ceva, este deaceia punctul de plecare al ordinii proprii noastre lumi, a fieruia dintre noi. Este drept că nu putem explica această ordine prea clar, — adaugă Driesch, dar știm că studiind-o, ea înseamnă o gândire asupra aceia ce am trăit conștient (pag. 19).

În felul acesta, afirmăm concepția unui realism luminat. Totodată punem și postulatul raționalității realității. Desigur că noi știm prea puțin despre multiplicitatea lumei. Noi nu știm de pildă că spațiul este spațiu, dar știm că

spațiului nostru cu trei dimensiuni, îi corespunde ceva tridimensional; aceasta o știm atâta timp cât realul e rațional (pag. 37). Iar știința că trăim ceva conștient, nu poate fi o reprezentare a lumii, ci e o realitate care nu poate fi altfel de cum știm că această realitate este. În acest: „dass ich etwas bewusst erlebe” — este faptul pe care îl știm că este, așa cum este. Driesch spune: „fiind conștienți cunoaștem mai bine realul: realul însuși se recunoaște în mine conștient, și îmi dau perfect seama ce înseamnă aceasta; prin aceasta este însă cunoscută o parte, o însușire a realului, după natura lui intrinsecă, și nu în forma lui de reprezentare; realul încetează de a fi un simplu X; cunoaștem acum despre el mai mult decât multiplicitatea lui, într-o formă cu totul neprecisă; aceasta este de o valoare de nemăsurat pentru o știință a realității (Wirklichkeitslehre) sau metafizică (pag. 38).

Așa se explică de ce încă delă început, Hans Driesch a legat teoria lui de ideea cartesiană, că noi trăim cu conștiință ceva: „Dass ich bewusst etwas erlebe”. Acesta e un fapt originar. Hans Driesch își și exprimă toată recunoștința față de Descartes (și Sf. Augustin), cari au văzut acest adevăr.

Acum, fiecare din noi poate reface drumul, după ce cunoaștem etapele lui, pe care Hans Driesch l'a făcut pentru a ajunge nu numai la ideea unui amor dei intellectualis și amor intuitive dei, ci și la precizarea scopului existenței noastre, anume de a reduce prin cunoașterea și activitatea noastră etică, dualitatea dintre lume și noi, dintre corp și spirit.

O reducere până la contopire este însă exclusă. Ideia unui monism al ordinii lucrurilor trebuie să rămână un ideal. „O lume monistă ar fi o lume a unei integralități pure, a unei ființe pure, a unei sfințenii pure” (pag. 133). În ea n'ar mai fi însă viață, și nici nu trebuie să ne propunem să ajungem aci. Aceasta ar însemna să ne ucidem, spune Driesch. „Viziunea noastră etică, ne învață să nu ne ucidem, ci să așteptăm până vine moartea. Această viziune etică ne mai învață că deaceia nu trebuie să ne ucidem, ci să rămânem în dualism până vine sfârșitul, de oarece este în planul lumii, ca omul să îndeplinească misiuni în cadrul dualismului empiric” (Pag. 134). Dece trebuie să fie așa, nu o știm, încheie Driesch, — dar știm că trebuie să fie așa.

I. Brucăr

NOTE ȘI INFORMAȚII

DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

— Joi, 28 Februarie 1929, orele 9 seara, Societatea Română de Filosofie și-a ținut, sub președinția d-lui prof. **C. Rădulescu-Motru**, prima ședință din anul acesta în sala revistei „Propilee Literare” **D. N. Bagdasar**, secretarul societății, a făcut darea de seamă asupra situației financiare a societății. Totalul veniturilor Societății Române de Filosofie — în care intră cotizațiile membrilor, încasările provenite dela conferințe, diferitele subvenții, sumele provenite din abonamente și vânzarea revistei cu numărul — se cifrează pentru anul 1928 la suma de lei 196.971; iar totalul cheltuelilor — în care intră costul tiparului pentru revistă, costul sălii de conferințe și toate celelalte cheltueli prilejuite de conferințe și de administrarea revistei — se ridică la suma de lei 199.507. **D. N. Bagdasar** arată că diferența dintre venituri și cheltueli nu trebuie considerată ca un deficit, fiindcă societatea mai are de încasat importante sume pe exercițiul anului 1928 dela depozitarul revistei. D-sa încheie, mulțumind persoanelor cari au binevoit să acorde o deosebită sollicitudine **Revistei de Filosofie**, și anume d-lor : **I. Petrovici**, fost ministru al Instrucțiunii Publice, **T. Burileanu**, guvernatorul Băncii Naționale, **Mihai Popovici**, Ministru de Finanțe, și **C. Rădulescu-Motru**, președintele Societății Române de Filosofie, care face toate sacrificiile când e vorba de Revista de Filosofie și de Societatea Română de Filosofie.

— Societatea Română de Filosofie a ținut a doua ședință Joi, 14 Martie, orele 9 seara, sub președinția d-lui prof. **C. Rădulescu-Motru**. S'a discutat în această ședință în jurul ciclului de conferințe pe care societatea plănuiește să-l organizeze la toamnă, fără să se hotărască însă nimic definitiv. Au participat la discuție, făcând diferite propuneri și obiecții d-nii : Prof. **C. Rădulescu-Motru**, **N. Petrescu**, **M. Florian** și **N. Bagdasar**. S'a luat apoi în discuție problema elaborării, de către societate, a unui vocabular filosofic. S'a căzut de acord ca la indicarea sensului termenilor filosofici să se urmărească evoluția pe care a suferit-o acest sens cât și desemnarea lui în limba română, începând cu textele filosofice cele mai vechi până astăzi. La discuție au participat d-nii prof. **C. Rădulescu-Motru**, **N. Petrescu**, **M. Florian**, **C. Floru** și **N. Bagdasar**.

† NICULAE C. SEGĂRCEANU

A văzut lumina zilei la 3 Aprilie 1908, ca fiu al maiorului C. Segărceanu, mort într-o manevră.

Iubirea de mamă i-a rămas necunoscută, căci nașterea lui a provocat moartea mamei sale.

Cursul secundar l-a urmat la Liceul „Cantemir” din București.

Din cauza mizeriei a contractat tuberculoza, care i-a răpus viața la 16 Octombrie 1928, într'un spital din București. A rămas delă dânsul șapte caete cuprinzând diferite studii filosofice, matematice, juridice, conferințe și articole.

Deși era student la filosofie și drept, s'a ocupat serios cu studiul matematicii, atât de indispensabil filosofiei științifice. Cu o lucrare intitulată „Studii filosofice” a luat premiul „Conta” al Gazetei Matematice. Această lucrare, din care o parte a fost publicată în „Gazeta Matematică” cuprinde pe lângă introducere: „O teoremă filosofică”; „Spațiul și timpul”; „Considerațiuni matematice asupra unei probleme filosofico-religioase” și „Note asupra raționamentului matematic”.

Din cele șapte caete, cinci sunt transcrise de autor.

Unul din caete cu titlul „Patru ani de activitate”, cuprinde diferite conferințe ținute între anii 1924—1928. Prima parte, de „literatură, științe sociale și filosofie”, cuprinde conferințele transcrise; partea a doua „științe” cuprinde numai titlurile conferințelor, din care menționez despre „Electroni și constituția materiei”; „Teoria cvantelor și aplicațiunile ei”; „Concepția fizico-materialistă a evoluției”; „Geometria antică și modernă”; „O categoric de funcțiuni transcendente”. Probabil că se va putea reconstitui textul lor.

Un alt caet poartă titlul „Idei, visuri și realități” și cuprinde între altele: „Noțiunea și viața sufletească”; „Ideea, visul și realitatea”; „Fenomenul originar”; „Rolul metafisicii în cultură”; „Static și dinamic”; „Spiritul și aristocrația”; „Estetica lui Schopenhauer”; „Paul Valery”.

Un alt caet intitulat „Gând și faptă” cuprinde între altele „Matematicile și învățământul secundar” și „Filosofia și învățământul secundar”.

Al patrulea caet cu titlul „Studii de filosofie matematică” cuprinde studiile: „Metodologia matematicilor” și „Contribuțiuni la teoria categoriilor” pe care îl publicăm în cuprinsul revistei.

Al 5-lea caet cuprinde „Studii filosofico-juridice”.

Celelalte două caete sunt scrise cu creionul.

Pentru a concura la premiul Dabney, a trimis la Liga Națiunilor un studiu în englezește cu motto: „We are such stof as dreams are made on”.

În toate aceste studii Nicolae Segărceanu dovedește o mare varietate de preocupări și de cunoștințe, o cugetare limpede și viguroasă și o mare precocitate. Ca un omagiu adus memoriei lui, se vor publica operele rămase în două volume: unul cuprinzând studiile filosofice și cellalt, conferințele și articolele.

Pentru filosofia românească, atât de săracă în producțiuni originale, moartea lui Segărceanu reprezintă o reală pierdere.

„Societatea de filosofie” își face datoria de a face cunoscută cugetarea, stinsă prea de vreme, a acestui tânăr excepțional.

Eft. M.