

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

S U M A R U L :

STUDII

- Unitatea spirituală ca scop și mijloc al educației *Eugeniu Speranția*
 Eminescu și etica lui Schopenhauer *Tudor Vianu*
 Cosmologia elenă *Mircea Florian*
 Filosofia istoriei lui O. Spengler *N. Bagdasar* ✓
 Câteva observațiuni asupra unui caz de psihologie
 a gândirii *Const. Georgiade*

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

- Școala practică și democrația *C. Rădulescu-Motru*

RECENZII

- F. Ștefănescu Goangă* : Selecțiunea capacităților și orientarea profesională
 (N. Bagdasar). — *Mihail Ufa* : Auguste Comte și estetica (I. Brucăr). —
Radu Petre : Anuarul Școlii Normale de băieți „Alexandru Odobescu”
 din Pitești (Const. Georgiade). — *Edouard le Roy* : Le pensée intuitive
 (I. Brucăr). — *Albert Keim* : L'épicurisme (M. Nestor). — *René
 Maunier* : Introduction à la Sociologie (Romulus Cotaru). — *K. Bühler* :
 Die Krise der Psychologie (C. Floru). — *Richard Kroner* : Die
 Selbstverwirklichung des Geistes (N. Bagdasar).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Dela Societatea Română de Filosofie.

† Karl Vorländer (N. B.)

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

Prețul 65 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

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

UNITATEA SPIRITUALA CA SCOP ȘI MIJLOC AL EDUCAȚIEI.

Din observațiile lor, biologiștii deduc vieții organice o definiție care le pare celor mai mulți că nu se poate lipsi de conceptul de substanță materială. O deosebită dificultate se ridică totuși în fața lor, atunci când e vorba să se stabilească ce raporturi există între această viață organică și fenomenele conștiinței. Se face apel atunci la ipoteze și artificii, la simpla negațiune a vieții spirituale ca atare, sau la o reducere a sufletului la funcțiunile unor anumite organe.

Dar adevărurile psico- și noologice nu pot fi pur și simplu ignorate. Cursul ideilor și jocul sentimentelor sunt fenomene ale vieții, tot atât cât descendența speciilor. De altă parte, virtutea (morală) n'ar putea să fie redusă la un simplu fenomen de fiziologie cerebrală; examenul histologic și fizico-chimic al celulei nervoase și al encefalului nu va putea niciodată să reveleze un fundament fiziologic legilor silogismului. Existența legilor logice și a legii morale nu implică nici nu exclude raporturile gândirii cu fiziologia cerebrală. Avem aci aface cu două ordini diferite ale faptelor: viața organică și viața spiritului.

Trebuie să remarcăm, totuși, că dacă pentru denumirea acestora întrebuițăm deopotrivă termenul: „viață”, acest factor comun nu-și datorește echivocitatea sa unui simplu hazard. Viața apare, într'adevăr, în ordinul materiei însuflețite, ca avându-și legile sale proprii. Dar dacă în ordinul spiritului aceste legi nu par aplicate totdeauna, viața pe care o recunoaștem într'însul nu e cu totul diferită de cea pe care o afirmăm în celalt. Trebuie să recunoaștem că este, și de-o parte și de alta, una și aceeași realitate profundă. Deasupra caracterelor distinctive ale unei vieți organice aservite materiei, se pot trasa alte caractere mai largi care să îmbrățișeze ambele ordine ale vieții, la un loc.

Pentru a ajunge la un atare rezultat, trebuie să se țină cont exclusiv de aspectul dinamic al fenomenelor vitale; să se privească „faptele“, „procesul“, funcțiunile, iar nu „lucrurile“, corpurile. De altfel, știința pozitivă ea însăși renunță din ce în ce mai mult la conceptul de „lucru“ material și evoluează spre un dinamism integral.

Fără a putea să dezvoltăm aci o demonstrație specială, vom avansa formula la care credem că trebuie să ne oprim pentru a cuprinde „Vieața“, în general: organică și spirituală:

„Ființa vie este Unitatea sintetică (a mai multor procese co-relative) care tinde să se mențină ca unitate, să crească progresiv prin sinteză și să-și propage conținutul ca pe o nouă unitate „sintetică“.

Procesele corelative sunt cece formează conținutul Unității. Aceste procese sunt ele-înșile unități, dar sunt unități de a doua mână față cu Unitatea care le sintetizează, — și unități de primul rang față cu propriile lor detalii. Specie, individ, funcțiune sau gest, iată, s'ar putea spune, „ființe viețuitoare“ de diverse grade.

Cele trei tendințe semnalate pot fi privite ca aspectele diferite ale unei singure tendințe generale: tendința de expansiune.

Faptele cuprinse sub această formulă generală sunt de o mare varietate și se clasează în grupări de detaliu. Printre cele ce pot fi recunoscute în oricare treaptă a vieții este de socotit: asimilarea.

Ar fi greșit să considerăm „asimilarea“ ca aparținând exclusiv ordinului „organic“ al vieții.

Ea presupune întotdeauna un agent activ, — asimilator, — și un element pasiv, asimilat. Intre agentul activ și elementul pasiv este, în momentul inițial, o diferență de structură, o eterogenitate. Prin procesul asimilării, agentul activ repercutează propria sa structură în elementul pasiv. Structura lor devine atunci omogenă.

Chimicește, asimilarea materială presupune o conversiune de substanțe. Acest fenomen este situat de chimiști în categoria catalizelor. Vieața organică, întru cât presupune asimilarea, e privită ca o homo- și auto-cataliză, iar corpul viu ca un catalizor de un tip special.

Nu trebuie totuși să uităm: în vieață nu există „lucruri“, ci numai „fapte“ și nimic nu are existență decât ca „eficiență“. Propriu vorbind, nu substanțele, ele înșile sunt introduse în turbilionul vieții, ci: energia chimică pe care ele o reprezintă, sau, și mai corect: procesele ocazionate prin prezența lor.

Dar fenomenul de asimilare urmează o cale dublă: afară de nutrițiune, există și reproducțiunea. Primul tip se înfățișează ca o mișcare centripetă: asimilarea se produce prin transportul elementului pasiv în unitatea asimilatorului. Al doilea tip este un transport de particularități ale agentului activ, în afara sa: elementul exterior primește, împreună cu alte trăsături distinctive ale agentului activ,

proprietatea de a se constitui, ca și el, în „Unitate sintetică”. Unitatea vie reușește astfel să implanteze în mediul ei inconjurător o copie aproximativă după ea însăși. Omogeneitatea se realizează, în acest caz, printr-o mișcare centrifugă.

Filiațiunea apare în istoria vieții ca o prelungire a nutrițiunii. Integralul presupune totdeauna parțialul; pentru a se propaga trebuie totdeauna ca viața să înceapă prin a achiziționa. Nutrițiunea e, din acest punct de vedere, o reproducere avortată sau oprită la jumătatea drumului.

Să luăm în considerare un act de atențiune, un act oarecare de conștiință, un mod oarecare de a „ trăi ” în ordinul vieții spirituale. Vom avea aface, de fapt, cu un mic „ proces vital ”, deci cu o mică „ ființă viețuitoare ”, slabă și efemeră. Ea își are și ea avânturile ei, eforturile, victoriile și înfrângerile ei.

Actul de conștiință *tinde* să-și conserve conținutul și unitatea sa. Dar o selecțiune neîncetată se produce între elementele pe care le sintetizează; unele dispar din câmpul luminos, altele apar aici, ivindu-se din adâncimile „ memoriei ”, cu sau fără concursul senzațiunii. Mă gândesc, de exemplu, la volumul pe care l-am văzut azi dimineață; în aspectul său, (așa cum mi-a apărut mai întâiu în amintirea mea), selectez fără răgaz anumite detalii; mă opresc la o vignetă care reprezintă o scenă antică; celelalte detalii din aspectul cărți dispar: forma, culoarea, mărimea, greutatea, textul el însuși; imaginea cărții ar fi în curând epuizată, ievața ei ar fi în curând stinsă. Dar asimilarea începe: imi dau seamă că personajul din vignetă reprezintă pe Orfeu; Orfeu nu e redat acolo cu lira, nici cu fiarele sălbatice, nici Euridice nu e redată în ilustrație, dar toate aceste imagini, evocându-mi-se, integrează conceptul lui Orfeu; regenerez astfel imaginea care murea, îi refac un conținut. Propriu zis, ea e cea care asimilează, care se nutrește, introducând în unitatea sa sintetică elemente nouă. Mi se va obiecta: conceptul lui Orfeu nu mai e unul și același cu imaginea precedentă, ci am aface cu două stări de conștiință diferite. Dar aceiași observație se poate face și cu privire la animalul care își repară prin nutrițiune pierderile datorite combustiei vitale: el e în fiecare zi altul. *Le Dantec* observe și el aceasta: animalul care, regenerându-se, își supraviețuiește sie-și, este mai curând (el însuși) propriul său descendent. Analogia între cele două ordini de viață este cu atât mai frapantă. Alimentată, reîmprospătându-și mereu conținutul, imaginea mintală își conservă „ unitatea sa sintetică ” și își urmărește mai departe tendințele sale, proprii ori cărei vieți.

Tot în ordinul spiritului, să observăm conștiința individuală luată ca un tot, ca o „ ființă vie ”.

Apercepțiunea, - - fenomen psihologic de o atât de înaltă importanță pentru pedagog - - e ades numită: asimilare. E justă aceas-

tă denumire, deoarece tocmai prin acest proces spiritul individual se hrănește și crește. Este o perfectă conformitate între acest fapt și formulele despre vieață și asimilație enunțate adineaori.

Aceste apropieri ar putea să pară un argument mai mult pentru teza destul de răspândită care înfățișează fenomenele psihice ca derivând din fenomene fiziologice. Dar o astfel de concluziune nu se impune cu toată necesitatea. Tot ce se poate afirma într'acestea fără desmintire, este asemănarea celor două ordini ale vieții, existența aceloraș legi generale și a aceloraș procedee active.

Între „masa apercetivă”, cum se spune în didactică, și noile elemente de cunoștință, se stabilește un raport care are de efect o transformare, o conversiune a acestor elemente. Ca să vorbim în limbajul chimiștilor, masa apercetivă se comportă ca un catalizor față cu „ideea” nouă și străină eului; masa apercetivă determină și grăbește (ca și catalizorii chimici) o anumită transformare în structura „ideei”. Ideea e apercetivă, asimilată, ca în prima clipă a primei sale achizițiuni. Gândiți-vă cât de diferite v'au părut, atunci când le-ați văzut pentru prima dată, trăsăturile unei persoane, aspectul unui oraș, față cu chipul cum vă apar după ce v'au devenit familiare. Imaginile conservate în memorie se prefac, evoluează. — după cum se știe, — iar procesul de asimilare mintală nu e străin de această schimbare.

Negreșit, nu e vorba aci de schimbări „materiale”. Nici mai mult, nici mai puțin decât vieața organică, vieața psihică nu presupune „lucruri”; nu se cuprind într'însa decât fapte, acte, a căror existență se măsoară cu eficiența lor.

În spiritul care a „aperceput”, elementul nou-introdus este o sursă de eficiențe (de acțiuni) mintale, asemenea alimentului introdus în corp și devenit și el o sursă de schimbări fizico-chimice.

Pentru ca „ideea” să fie introdusă, „asimilată”, în vieața spirituală, corelațiuni din ce în ce mai numeroase trebuie să se stabilească între ea și cele anterior posedate (acte spirituale anterior posibile). Să ne închipuim un corp constituit, — ca un juriu sau ca o academie, — și a cărui funcțiune ar fi: alegerea de noi membri. Noul membru, de cum intră în funcțiune, ales de cei vechi, are de aplicat membrilor viitori acelaș statut în conjuncțiuni de forțe similare celor ce i-au fost aplicate și lui. Avem aci o imagine a ceea ce se petrece în asimilarea cunoștințelor. În ordinul organic, ea corespunde primului tip de asimilațiune, adică nutrițiunii: e creațiunea unui element constitutiv nou, într'o Unitate sintetică veche.

Asimilarea de al doilea tip, centrifugă, nu lipsește nici ea din vieața interioară.

Un exemplu de propagațiune (de filiațiune) e: însăși transformarea gândului în act intențional. Actul intențional (act de voință) este o „Unitate” de vieață organică, născând dintr'o Unitate de vieață spirituală.

Este, între aceste două ordine de viață, o relațiune strânsă: segmente (s'ar putea zice: indivizi) dintr'una, nasc din segmente de ale celeilalte, — așa cum se petrece cu generațiunile alternante ale meduzelor sau ale salpelor.

Ca o formă de trecere între filiațiunea alternantă și filiațiunea spirituală directă, este: *gândirea* care provoacă, sau, mai bine, care „*devine*” *expresiune*.

Spiritul care gândește se silește să producă și în alte spirite acelaș fel de a gândi. Deosebit de tendința de a-și menține „Unitatea” și de a crește ca sinteză, acest tip de „ființă vie” pe care o numim „gândire” posedă și tendința cea de a treia, tendința de a-și propaga conținutul, de a crea în mediul său copii de ale sale.

De sigur, și aci, această propagare presupune o prealabilă nutrițiune. E un adevăr banal: trebuie mai întâi să fi asimilat și sintetizat detaliile unei cugetări, pentru a o putea propaga.

De altă parte e, de asemenea, adevărat că o gândire care rămâne gândire, fără a avea ca rezultat, măcar indirect, un act voluntar ori o exprimare, e un proces avortat: „Valoarea unui adevăr (zice Contele Keyserling) stă în fecunditatea sa”. E punctul de vedere pragmatist. Din acest punct de vedere exclusiv al acțiunii exterioare și al interesului pentru ea, gândirea speculativă e o nepropolă de avortoni. Dar punctul de vedere pragmatist, deși just, e unilateral deoarece, din punctul de vedere al vieții spirituale, acțiunea e cea care n'are nici un sens, nici o valoare, atunci când nu are nici o relațiune cu gândirea. Fiecare din aceste moduri ale vieții apare ca „scop în sine”, în chip cu toul asemănător „indivizilor” vii.

Ceea ce în forma cea mai amplă și în gradul cel mai înalt al vieții interioare constituie un act de „filiațiune” (și e tratat ca atare, ades, în vorbirea curentă) este: activitatea educatorului. Prin acțiunea exercitată asupra vieții interioare a „altuia” educatorul proiectează într'însa elemente constitutive de ale propriului său „eu”, procese de conștiință și unele dintre corelațiunile lor. El realizează astfel, sau cel puțin schițează, în afară de sine, o sinteză care repetă lăuntrul. E o „asimilare” prin mișcare centrifugă. Ea poate, firește, să fie mai slabă ori mai accentuată, mai superficială ori mai profundă.

Dacă acțiunea educativă ar putea să se exercite exclusiv de către o singură persoană, spiritul copilului educat ar fi cea mai perfectă copie a educatorului (abstracție făcând de diferențele de aptitudini dintre persoane). Dar, după cum se știe, o astfel de posibilitate nu există: viața socială e o convergență de acțiuni educative. Fiecare dintre noi e produsul unei infinități de acțiuni, — directe ori indirecte, al căror mod, sens, moment, sunt în cea mai mare parte a cazurilor datorite simplei întâmplări. În copilul cel mai bine supravegheat, numărul influențelor exercitate în chip intenționat de

către cei ce-l înconjoară rămâne totdeauna incomparabil inferior față de numărul influențelor care depășesc orice intenție. E „presiunea socială” de care vorbea Durkheim.

Drept vorbind, grupul social e cel care educă, el e cel care se „reproduce” în fiecare persoană nouă, cum bine a văzut P. Barth și înaintea lui: Fr. A. Lange și O. Willman, pe care-i citează.

Totuși, educatorul, întru atât cât se crede capabil de a exercita o influență asupra altuia, nu urmărește prin ea decât să realizeze o ediție exterioară a propriului său „eu”. — „Toți părinții (zice H. Rolin) au o tendință inconștientă de a-și forma copiii după propria lor imagine. Educația e astfel, ca să zicem așa, prelungirea reproducției”. Și aci, autorul înțelege, evident, reproducerea educatorului individualmente.

Anumiți alți autori par a desminti, parțial, această „idiogogie”, această reproducere a „eului” ca tendință a oricărui educator. Emerson o detestă, e drept, dar implicit o și recunoaște. F. A. Mentre crede să observe la părinți o tendință oarecum opusă: aceea de a da copiilor o educație notabil diferită de cea pe care au primit-o ei înșiși. Educația diferită presupune rezultate diferite. Părinții doresc, într’adevăr, să-și facă din copiii lor niște „alter-ego”, dar scutindu-i de accidente desagrabile care au urătit firea părinților și i-au făcut pe aceștia să sufere. Educând, urmărim toți să realizăm o copie corijată a persoanei noastre, dar în tot cazul: o copie.

Adevărata impulsivitate educativă își are germenul în tendința pe care am putea-o numi: munificență mintală. Dl. Mentre o formula zicând: „spiritul care posedă valori simte o singulară plăcere de a le răspândi”. Dar e aci mai curând dorința de a le mări eficiența, și, prin aceasta: existența însăși. Ceeace împinge spiritul să exprime lucrurile care-i plac, este dorința de a le *multiplica*.

Activitatea educativă este un proces *vital* care răspunde tendinței educatorului de a-și proiecta integral „eul” său în subiectul educat. Dar e vorba de un „eu” într’atât cât e realizat ca unitate sintetică, și nu în laturile sale flotante, desprinse, rău stăpânite.

Eul, după cum am mai spus-o, trebuie să fie considerat ca o „ființă vie” din ordinul spiritual, și deci ca o „Unitate sintetică”.

Intreagă activitatea „eului” e unificatoare.

Cunoștința progresează prin sinteze: percepțiunea e o sinteză de elemente sensoriale și de fapte de „memorie implicată” (Höfding) sau de concrețiuni (Ampère). Apercepția e, de asemenea, o sinteză de reprezentări sau de idei complexe.

S’a insistat adeseori asupra rolului „distingțiilor”, în actele de cunoștință. Dar fiecare distincțiune, separând unele date, tranșează contururi și precizează Unități. În alte cazuri, constatarea

unei diferențe e un fapt de experiență introspectivă care se referă la imposibilitatea de a stabili un raport. În aceste cazuri, a afirma o diferență înseamnă a afirma inexistența unei gândiri.

Dar deasupra tuturor acestor fapte de detaliu, *nevoia* de unitate domină tot cursul întregii noastre vieți interioare.

Mai întâi: *nevoia* de „logică”.

Ceeace se ascunde în dosul acestei nevoi e vieța „eului” tinzând să se mențină ca „Unitate” și să crească progresiv prin sinteză.

Aceste două tendințe, corelative și complimentare una alteia, se desvăluie când ca „oroare de contradicție”, când ca urmărire sau căutare a unei sistematizări armonice.

Toate formele superioare ale vieții sufletești se reduc la această mișcare cu dublu aspect.

În domeniul cunoștinței, pe ele, pe aceste tendințe, se sprijină legile gândirii logice.

După cum s'a arătat mai de mult, principiul identității și cel al contradicției sunt două expresiuni diferite ale aceleiaș afirmațiuni: e „*unitatea spiritului*”, condiționând orice intelecțiune și orice cunoaștere.

Principiile logicei par generalmente niște simple axiome, servind ca punct de plecare pentru justificarea aridă și seacă a câtorva demonstrațiuni ale logicei formale.

La atâta se mărginește oare rolul lor?

În fond, ele sunt **totul** în gândirea noastră: ele sunt motorul și frâna, impulsivitatea și făgașul, scopul și mijlocul.

Gândirea se desfășură întotdeauna ca o serie lungă și complicată de întrebări și răspunsuri. Orice cunoștință e un răspuns la o întrebare. Nu există cunoștință care să se poată instala în mintea noastră fără ca o prealabilă întrebare s'o fi chemat, s'o fi solicitat.

Dar *dece*, și *cum* punem oare întrebările?

Oricare din întrebările puse de mintea noastră, naște din faptul că descoperim vreo contradicțiune în totalul știut de noi pân'atunci.

Posedăm, de pildă, o cunoștință generală ca următoarea: „Niciodată o ușă nu se poate deschide fără prezența unui agent distinct de ea însăși”. Iată că odată o ușă se deschide, fără ca vreo persoană să apară pe prag. Agentul, cauza, nu se trădează simțurilor noastre. Formulăm atunci o judecată cam de felul următor: „Ușa s'a deschis fără prezența unui agent distinct de ea însăși”. Aceste două judecăți, prima: universală, iar a doua: particulară, înfățișează un raport de contradicțiune și deci se exclud reciproc. Dacă universală n'ar fi o cunoștință prealabil dobândită, deci un element constitutiv al „eului” actual, atunci particulara — noua formulă — n'ar putea provoca nici o emoție. Dar altfel: „nu mai știm



ce să credem". Prima încercare ce vom face atunci este de a construi ipoteze pentru a astupa lacuna contradictorie a gândirii noastre. Vom bănuî: un curent al aerului, un seism, o persoană care ezită de a intra, etc. Dacă printr'un control atent toate ipotezele noastre cad, iar faptul nemaipomenit al unei uşe care se deschide cu adevărat singură, pare a voi să se impună, atunci recurgem la ipoteze incontrolabile, mai curând, decât să lăsăm să subziste contradicţiuni în mintea noastră. În alte cazuri, contradicţiunea între o judecată universală şi una particulară ar putea avea drept capăt victoria particularei şi infirmarea universalei. În exemplul ce am ales, valoarea universalei nu poate fi pusă la îndoială: ea e o consecinţă a legii cauzalităţii. Tulburarea produsă spiritului nostru e cu atât mai mare cu cât mai puţine şanse vedem de a dărîma unul din cei doi termeni ai contradicţiunii. Dar tocmai această tulburare e ceea ce ne îmboldeşte să *gândim*. Şi orice chestiune care a avut vreodată puterea să ne facă să gândim, puterea să ne împingă spre cercetare, — şi deci şi spre descoperiri. — trebuie să fi decurs dintr'o contradicţiune.

Contradicţiunea e singura adevărată durere spirituală, şi e o *durere* pentrucă e o ameninţare. Ceea ce vieaşa spirituală evită cu mai multă groază, nu e moartea sau sfârşitul: spiritul nu-şi poate concepe un sfârşit posibil. Ceea ce spiritualmente ne doare şi ne îngrozeşte mai mult este de a simţi sfărâmându-se „unitatea" spiritului.

Galileu, Lavoisier, dărîmând teorii care contraziceau experienţa; Leonardo da Vinci şi Bernard Palissy punându-şi problema existenţii scoicilor pe vârful munţilor; Robert Mayer căutând să pună în formulă matematică echivalentul mecanic al căldurii; iată spirite hărţuite de oroarea de contradicţie.

Această fobie, inerentă naturii noastre, nu e de sigur resimţită de toată lumea în măsură egală. Mulţi dintre noi dorm foarte liniştiţi după nenumărate contradicţiuni din timpul de veghe.

Animalul, care probabil nu-şi confruntă niciodată stările sale sufleteşti prezente cu cele trecute, n'are niciodată ocazia să-şi descopere contradicţiuni între „gândirile" sale succesive.

Vieaşa spirituală omenească se prezintă, dimpotrivă, ca o progresivă concentrare. Un perpetuu control are loc în noi înşine, o confruntare a fiecărui gând actual cu cât multe din cele anterioare. Graţie posibilităţii ce avem de a ne readuce în conştiinţă chiar şi stări de spirit care n'au nici un raport cu nevoile fiziologice ale momentului, noi putem răscoli în noi înşine pentru a cântări şi confrunţa, pentru a trece de mii de ori credinţele noastre pe dinaintea cenzurii. Conţinutul conştiinţei noastre se organizează, astfel, se sistematizează, iar „eul" tinde să devină din ce în ce mai armonic, din ce în ce mai mult o „Unitate" riguroasă, scutită de orice conflict

interior. Perfecțiunea nu poate fi decât o unitate armonică, fără lacune.

Dar acordul gândirii cu sine însăși nu e singurul rezultat al acestei nevoi de unitate interioară.

Eul nu e exclusiv gândire; el e totodată și acțiune.

Acțiunea, atât cât nu e obiect al conștiinței, nu suferă controlul și constrângerea care derivă din nevoia de unitate. Dar aceasta, pentru că atunci ea nu-i încă latură de a „eului“, ci îi e încă străină.

În animal, acțiunea domină inteligența, iar inteligența îi e slugă acțiunii. Inteligența animală nu propune scopuri, ci numai mijloace. Scopurile lui isvorăsc din organism, mijloacele, procurate de inteligență, sunt întotdeauna aservite acestuia. Cunoștința, aci, e un simplu instrument de acțiune, iar spiritul nu trăește ca unitate sintetică. Actele spirituale, sporadice, risipite și repartizate în serviciul nevoilor fiziologice, se comportă ca acte izolate, fără expresă legătură între ele.

În viața omenească, actele spirituale se organizează într'un tot, unitatea lor sintetică devine o sursă de scopuri. Din instrument, spiritul devine creator. Și acest rol se accentuează în măsura în care unitatea sa se afirmă și progresa prin sinteză.

Devenită obiect de cunoștință, după ce a fost aservită spiritului și după ce a devenit din ce în ce mai mult simplu mijloc al scopurilor spirituale, acțiunea tinde să se desfășoare tot mai mult în fâgașurile logice. Principiul gândirii devine astfel o lege a acțiunii, și anume, mai întâi: acordul acțiunii cu ea însăși, și apoi: acordul acțiunii cu scopurile și direcțiunile pe care i le impune gândirea.

Nevoia de a evita contradicțiunea în propria noastră gândire, este originea întregii consecvențe în viață: gândurile între ele, acțiunile cu gândul, vorbele cu acțiunile și cu gândul, trebuie să se mențină ca un ansamblu lipsit de conflict. Cât despre sentimente, ele nu contează în morală decât în măsura în care ele sunt capabile de a naște acțiuni sau de a le orienta. Sentimentele, cum s'a spus în vremea din urmă, sunt instincte ratate. Dacă morala ne impune să le armonizăm (v. E. Rignano), e pentru a armoniza acțiunile care decurg din ele.

Toate aceste prescripțiuni, ni le impune nevoia noastră de logică.

Putem prea bine să fim ilogici, numai să n'o știm: numai gândirea noastră e cea care nu poate suporta sfâșierea unității spirituale. Neincetatul examen ce ni-l facem asupra noastră înșine e efectul acestei îngrijorări a minții de a nu lăsa să subziste inconsecvențe ascunse.

Logica și morala sunt domenii unde stăpânește efortul de a

menține „unitatea” „eului”. Normele lor au în comun o trăsătură negativă: ele ne arată înainte de toate, ce avem de evitat.

Dar spiritul, ca activitate vitală, prezintă și cea de a doua tendință: unitatea sa tinde să și crească printr'o continuă sinteză.

Conținutul Unității spirituale crește prin înglobarea a două feluri de elemente: a) elementele de conștiință mai de demult dobândite, dar insuficient armonizate cu Totul. (O completă armonie. — irealizabilă poate, — este scopul către care se îndreaptă întreaga viață interioară. E „idealul” sub toate formele sale); b) Elementele nou-achiziționate de conștiință.

Fiecare nouă achiziție e turnată succesiv în unități din ce în ce mai largi, — dar fiecare nu pătrunde în conștiință decât tot ca unitate .

Originea oricărei achizițiuni nouă este, desigur, în intuițiune. Aceasta nu e o facultate distinctă a „eului”; e „eul” însuși, în activitatea sa cea mai simplă și cea mai primitivă.

Înainte de orice fuziune a datelor sensoriale cu concrețiunile memoriei, înainte de orice intervenție a asocierii, a abstracțiunii, a judecății, ceace se produce e: simpla delimitare a „datei” dobândite, înăuntrul diversității haotice a impresiunilor. O regiune e astfel circumscrisă aci, printr'o selecțiune operată de atenție. Implicit, această operație trasează limite, creează și închide între ele o *Unitate*. Creațiunea unei atari unități primitive, întrucât ea se face fără participarea gândirii, este: *contemplarea*. E faptul fundamental al Esteticei, atât în sensul etimologic al lui Kant, cât și în sensul uzual imprimat de Baumgarten.

Orice contemplare a frumosului e un efort de a considera o „dată” în unitatea sa simplă și inițială. Toată tendința artistului e de a fixa în chipul cel mai frapant și impresionant Unitatea pe care a descoperit-o și contemplat-o.

Ritmul e mijlocul de a reliefa Unitatea prin repetarea ei (unitatea se numește atunci: motiv). Simetria e Unitatea elementelor grupate în jurul unei axe. Elementele figurii simetrice se oferă ele înșile contemplării ca niște Unități distincte, asemănătoare în trăsăturile lor. Ansamblul lor e Unitatea sintetică a unui ritm simplu.

Urmărind frumosul, spiritul urmărește simbolul propriei sale perfecțiuni interioare. Frumosul realizează tendințele profunde care condiționează Vieța în general și vieța spiritului în special.

Dacă Muzica e pentru Leibniz un exercițiu inconștient de matematică, și dacă pentru Schopenhauer ea e un exercițiu inconștient de metafizică, — în suflute care pot să nu știe nici matematică, nici filosofie, — este, cred, și mai just să lărgim formulele lor și să zicem: Arta în general este un exercițiu inconștient de biologie, al sufletelor care n'au învățat în cărți de istorie naturală, dar care au coborât în ele însele.

Logica, reprezentând Unitatea în gândire; morala, reprezentând Unitatea în acțiune; estetica, reprezentând frumosul în intuițiune. — iată principalele aspecte ale vieții spirituale, supusă legii primordiale a oricărei vieți posibile.

„Eul” el însuși e sinteza lor.

Evident, el e o unitate pe cale de realizare, dar niciodată realizată. Unitatea logică a gândirii, unitatea morală a acțiunii, unitatea frumoasă a intuițiunii, sunt asimptote ale facultăților noastre. — iar unitatea totală și integrală a „eului”, cu atât mai mult, e ținta cea mai îndepărtată și cea mai înaltă a vieții noastre spirituale.

Cu postulatul ineluctabil al existenței unui „non-eu” transcendent, spiritul schițează o tendință către o nouă sinteză care, prin normele sale, să îmbrățișeze „eul” și „non-eul” într’o Unitate ultimă și absolută. Dar pentru a o atinge nu e câtuși de puțin necesară o altă efortare decât cea care tinde la realizarea „eului” perfect și armonic. Acesta satisface normei supreme, legii primordiale a oricărei vieți posibile. Tendințele necesare oricărei vieți, în genere, și vieții spirituale în particular, sunt obiectul adorațiunii religioase, Dumnezeu e norma vieții universale, idealul și izvorul ei. Aci este, pare-se, fundamentul oricărei religii. E ceea ce mijeste, fie și foarte confuz, în orice credință religioasă, dar nu lipsește niciodată.

În efortul său necurmat spre propria sa realizare ca Unitate perfectă și ca sinteză definitivă, „eul” apreciază etapele parcurse. Criteriul său în această apreciere e totdeauna gradul de apropiere al idealului astfel trasat.

Niciodată judecata omenească nu se depărtează prea mult de acest criteriu. Căile pot fi foarte diferite și câte odată chiar aparent opuse; tendința ultimă e aceeași.

A forma un suflet, a-l educa, înseamnă a-i dirija propriile lui eforturi tot în acest sens.

Diferențele individuale, condițiunile fizice, economice și sociale, infinit diverse, desemnează drumuri tot atât de diverse de urmat, atât pentru educator în sarcina sa cât și pentru copil în cursul vieții sale.

Sarcina educatorului nu e de a realiza în copil idealul sus-arătat, ci de a-l pune pe copil pe calea cea mai directă și mai sigură.

Etimologiceste, „a educa” nu înseamnă a transforma, ci a conduce spre un țel pe o persoană care va ști apoi să meargă singură. E, cum zice un autor german, „Hilfe zur Selbsthilfe”.

Am arătat mai sus că educația e un proces care tinde a proiecta, în subiectul educat, „eul” educatorului, întrucât cât acesta e realizat ca unitate.

Într’adevăr, numai oferind ca model o armonie interioară destul de avansată, poți îndruma pe cei tineri să-și urmărească și ei ceva similar.

Există în sufletul omenesc o înclinare universală și iresistibilă de a recunoaște și a admira marile realizări ale armoniei „eului”. Aceasta, pentru că tocmai armonia, expresiune a unității, e legea și tendința profundă a oricărei vieți și tocmai, pentru că vieța o vom cu toții. Ne place să vedem la ceilalți forța, sănătatea, prospețimea, tinerețea, veselia. Ne plac cei cari le posedă și ne displac acei căroră prea le lipsesc. Ele sunt semnele exterioare ale unei triumfătoare „Voințe de Vieță”. Și ne place să le vedem pentru că ne place să le avem.

„Voința de vieță” nu e interesată numai în luptele pentru vieța organică. Trebuie s'o recunoaștem, — foarte la îndemâna inteligenții, — în tendința către unitate, condițiune a vieții „eului”.

Tendențele care zac adormite, dar care există totuși, n'au nevoie decât de o foarte ușoară sguduire pentru a se deștepta. Și această sguduire e de multe ori procurată de către **exemplu**.

E drept, exemplul cel rău pare întotdeauna mai activ. Dar aceasta pentru că unele exemple deșteaptă înclinări naturale, — și pentru că unele înclinări naturale nu sunt prea agreate de educatori.

Fără înclinare, exemplul este inoperant.

Dar ne putem noi oare îndoi dacă o veritabilă înclinare pentru „logic”, pentru consecvență în acțiuni și pentru fermitatea de caracter, există în orice suflet omenesc?

Se poate cita o dovadă destul de elocventă:

O atracțiune invincibilă se exercită nu numai asupra copiilor, dar asupra celor mai mulți dintre oameni, asupra mulțimilor chiar, de către acei a căror fermitate, stăpânire de sine, trădează o puternică armonie a „eului”.

Nimeni nu se impune atât, nimeni nu se bucură de atâta demnitate — și prestigiu, și deci nimeni nu atrage atât *supunerea* celorlalți, — cât acela ale cărui gesturi, acțiuni, cuvinte, repercutează în afară simetria, regularitatea, norma constantă a unui „eu” armonios.

El reprezintă pentru toți: Vieța, în ceea ce are ea mai caracteristic: Unitatea. Și supunerea pe care o pricinuește, decurge din nevoia pe care o simte și copilul și omul comun, și mulțimea, de a-și căuta sprijin acolo unde simt că radiază forța.

Marii conducători de mulțimi sunt acei cari știu, — măcar câțva timp—să-și stăpânească slăbiciunile, sau măcar să și le ascundă. Și aceste slăbiciuni sunt: contradicțiunile interne, desmintirile de sine însuși, defecțiunile pe cari unitatea „eului” le suferă din partea unora dintre elementele vieții sufletești. În totdeauna, din asemenea defecțiuni interne decurg defecțiuni ale mulțimii în dauna conducătorului ei. Ele sunt ceea ce face să se întunece prestigiul unui educator în ochii copilului, — și la rândul ei, supunerea slăbește și ea.

A atrage supunerea prin prestigiul unui „eu” puternic armo-

nizat, aceasta e condiția „sine qua non” pentru a putea îndeplini efectiv rolul de educator. Cu cât această condiție e satisfăcută, cu atât acțiunea asupra sufletului copilului e mai rapidă, mai ușoară, mai sigură.

Acolo unde educatorul întâmpină insucces, se poate spune că e din pricina lipsei unei reale și suficiente armonii a „eului” său.

Desigur, copiii nu sunt toți egal de apți pentru a fi educați. Sunt unele naturi mult diforme și îndărătnice; sunt firi cari opun o implacabilă rezistență la acțiunea logicii, la acțiunea consecvenții. E, aci, fiziologia clocotitoare și înviersunată, care, dominând încă vieța spirituală, împiedecă emanciparea „eului”.

Dar, aci, dacă educatorul eşuează, e tot pentrucă „eul” său n'a putut să pună la contribuție o armonie interioară proporțională cu dificultățile ce se prezintă. Cazurile cele mai dificile exijă cele mai înalte calități din partea educatorului. Cazurilor morbide, de degenerescență, ar trebui să le opunem educatori a căror Unitate armonică interioară să fie ridicată la o perfecțiune supraomenească.

Aceasta înseamnă că nu putem reproșa întotdeauna educatorului insuccesul său, dar numai pentrucă marile defecte și frumoasele calități nu ne sunt totdeauna imputabile nouă înșine sau voinței noastre.

Prețuim calitățile, totuși, și disprețuim viciile, chiar când le atribuim eredității. E poate injust, dar e natural și e necesar dezvoltării spirituale a omenirii. Fără această admirație, fără acest omagiu adresat armoniei spiritului, n'ar exista supunere în fața autorității, n'ar exista efort pentru egalarea modelului, și, deci, n'ar exista educație.

Unitatea spiritului e contagioasă, pentrucă ea e esența vieții și pentrucă vieța se propagă. Vieța tinde să reducă la propria sa formulă tot ceace o înconjoară. Esența formulei sale e „Unitatea”. Vieța spiritului are drept formulă: unitatea spirituală. Ea tinde să se propage împrejur. Educația e această propagare.

Vieța se caută pe sine însăși. Ea e propriul său scop. Conservându-se și propagându-se ea își este mijloc propriului său scop.

La fel e și cu Unitatea „eului”.

A o realiza în altul e suprema dorință a educatorului.

A o fi realizat în sine însuși, e condiția indispensabilă pentru a o putea reliza în altul.

EMINESCU ȘI ETICA LUI SCHOPENHAUER

Apropierea dintre Eminescu și Schopenhauer s'a făcut de atâtea ori, încât ea poate fi considerată astăzi ca un adevăr curent al istoriei literare. Analogia dintre pesimismul poetului nostru și al filosofului german, a fost în numeroase rânduri pusă în lumină, în timp ce însă acele apropieri care ne dau dreptul a vedea în textele lui Schopenhauer nu numai izvorul unei îndrumări generale pentru concepția eminesciană, dar și locul unde se găsesc câteva din izvoarele literare precise și al unora dintre temele particulare ale poeziei eminesciene, au scăpat totdeauna cercetătorilor. Este chiar de mirare cum, pentru a justifica analogia amintită, consultarea atentă a „Lumii ca voință și reprezentare” fiind cu totul necesară, cele câteva teme ideologice și comparații, pe care poeziile lui Eminescu și le asumă de-acii, au putut fi atât de ușor trecute cu vederea. Apropierea dintre lirica lui Eminescu și filosofia lui Schopenhauer, în special în partea referitoare la problemele de etică, constituie așa dar un capitol început, dar nu încheiat. Cercetarea poate aduce în această privință câteva lucruri noi.

Să spunem însă mai întâi că dacă de atâtea ori s'a vorbit despre înrudirea de gânduri a poetului nostru cu marele filosof al pesimismului, uneori s'a încercat a se arăta ce îi desparte și cât de radicală este divergența lor, desigur pentru motivul învăluit, dar transparent, că negația pesimistă a vieții ar alcătui o pată a caracterului, de sub acuzația căreia poetul nostru ar fi mai bine scos. În această privință, d-l V. Gherasim, autorul unui studiu despre „Influența lui Schopenhauer asupra lui Eminescu”¹⁾, scrie: „Mulți l-au văzut numai sdrobind, din întâmplare numai puțini l-au aflat și clădind. Glasul celor puțini a fost prea slab, pentru ca să poată întrece strigătul celor mulți: iată, cum s'a format legenda despre Eminescu ca pesimist, numai ca pesimist, chiar ca pesimist schopenhauerian”. Când este însă vorba de a preciza contrastul dintre Eminescu și Schopenhauer, d. Gherasim nu găsește o altă

1) publicat în revista „Transilvania”, Oct.—Dec. 1923.

deosebire decât aceea că pe când aspirația către liniștea eternă este la Eminescu o dorință personală, la Schopenhauer ea este o „dogmă universală”. D. Gherasim găsește aici „un fapt care îi deosebește fundamental pe unul de altul”, ca și cum ar exista poeți care să formuleze „dogme universale” și ca și cum nu s'ar înțelege dela sine că în sufletul poezilor, generalizările filosofice devin impresii intime și subiective. Astfel de discuții sunt însă cu totul infructuoase. Eminescu a mers de atâtea ori pe căile filosofiei lui Schopenhauer, iar cât despre pesimism considerat ca o vină, să nu ne turburăm. În paginile dureroase ale cărții lui Eminescu, atâți dintre noi au găsit mai întâi drumul către adâncimile simțirii și înălțimile concepției. O astfel de influență mi se pare în orice împrejurări întăritoare.

Eminescu a luat contact cu filosofia lui Schopenhauer foarte de timpuriu. Sigur este că acest contact era stabilit încă din toamna anului 1869, în primul semestru pe care Eminescu îl petrece ca student la Viena, când el recomanda prietenului său I. Slavici, scrierile: „Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”; „Die beiden Grundprobleme der Ethik” și „Parerga und Paralipomena”¹⁾). Dacă ne gândim acum că urma influenței schopenhaueriene o mai putem găsi în poezii care apar în 1884, putem spune cu drept cuvânt că Schopenhauer a fost pentru Eminescu un tovarăș de viață și un nesecat izvor de inspirație. Ne găsim odată cu tovarășia ideală care leagă pe poet de filosof, în fața unui adevărat caz de afinitate electivă. Sentimentul de viață care, prin poezia lui Eminescu, a descărcat în literatura noastră un fior liric neegalat, își găsea în filosofia lui Schopenhauer justificarea teoretică și poetul trebuia să rămână legat de filosoful cu ajutorul căruia, el putea să se orienteze mai bine în tainele turburătoare ale simțirii.

Schopenhauer a fost un maestru pentru Eminescu și în alte feluri. Prin el i s'a deschis poetului nostru drumul către înțelepciunea și literatura indică. Imprejurarea a fost recunoscută și altădată. Iată de ce, oridecâteori nu se pot stabili apropieri precise, contexte pe care le-am putea găsi deopotrivă în poeziile lui Eminescu și în paginile Rig-Vedei sau ale Mahabharatei, influențele indice rămân problematice, ele putând fi schopenhaueriene. O astfel de părere trebuie să ne facem despre observația d-lui Cezar Păpăcoștea, cum că „dorul nemărginit” despre care vorbesc versurile „Scrisoarei I” :

*De atunci și până astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de haos pe cărări necunoscute.
Și în roiuri luminoase isvorind din înfinit,
Sunt atrase în viață de un dor nemărginit*

1) I. Slavici, Amintiri, 1924, p. 105.

n'ar fi decât traducerea numelui „Tapas”, pe care îl putem întâlni în una din strofele „Imnului creației” (Nasadasyia) din Rig-Veda, a cărui traducere românească o face după P. Deussen: „Întunecime era; acest Tôt, învăluit de întuneric, la început era ca o fluctuație lipsită de lumină; puterea dătătoare de viață, care era învăluită ca într'o coajă, a celui Unul, s'a născut prin puterea căldurii creatoare a lui Tapas (=dorința nemărginită)”. Cine ar putea recunoaște în acestea modelul versurilor lui Eminescu, dacă „Tapas” n'ar fi „dorința nemărginită”? Dar „Tapas” nu este nici decum „dorința nemărginită”! Traducerea românească a d-lui Cezar Papacostea care urmează atât de credincios, până la acest punct, traducerea germană a lui P. Deussen, folosește acum un termen eminescian, pentru a obține o asemănare, altfel imposibilă. După interpretarea lui Deussen, cuvântul „Tapas”, are o multiplicitate de sensuri; originar el înseamnă „arșiță” și aceasta este și semnificația principală cu care el e primit aci, deși unele sensuri derivate, precum: efort, asceză, retragere din lumea exterioară și adâncire în propriul eu, se oglindesc deopotrivă în accepțiunea pe care „Imnul creației” o dă cuvântului.¹⁾

„Imnul creației” din Rig-Veda este cu toate acestea unul din izvoarele lui Eminescu. El cuprinde în adevăr evocarea începuturilor obscure ale lumii, când ființa nu se diferențiasse din neființă și el i-a servit ca model lui Eminescu cel puțin în unele din versurile cosmologice ale „Scrisoarei I”. Aproximarea a fost surprinsă mai întâi de I. Gherea, care întâlnise o traducere a „Imnului creației” în Manualul de istorie veche al lui F. Lenormant.²⁾ În textul indic, Eminescu a introdus însă noțiuni schopenhaueriene, căci „dorul nemărginit” nu este decât „voința de a trăi”, obscură, irațională și necurmata aspirație căreia, după Schopenhauer, i se datorește persistența lumii. Interesant între acestea e faptul d. M. Djuvara care a surprins această analogie³⁾, socotește că ea trebuie să se fi transmis prin intermediul lui Maiorescu care, comentând în prelegerile sale pe Schopenhauer, vorbea adeseori despre „dorul nemărginit”, când mult mai probabil și în tot cazul demn de a fi format obiectul unei ipoteze, este că Maiorescu nu făcea decât să întrebuițeze o expresie, pe care Eminescu o crease mai înainte.

„Voința de a trăi” devine așa dar în poezia lui Eminescu „dorul nemărginit” și astfel noțiunea metafizică găsește la poetul nostru, pentru a se traduce, acel cuvânt care în românește poate trezi un ecou prelung și bogat, „dorul” poeziei populare și al propriei lirice

1) Cezar Papacostea, Eminescu și filosofia indiană, în revista Cuvântul nostru, Botoșani 1929. cp. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen vol. I, 1894, pg. 123.

2) I. Gherea, Eminescu, în Studii Critice, vol. I, Ed. III, pg. 117.

3) M. Djuvara, Filosofia poeziei lui Eminescu, în Convorbiri literare, 1914.

erotice, care în parafrazarea „farmecului dureros“ revine deatâtea ori sub pana sa. Am arătat în altă parte¹⁾, ce loc ocupă expresia dorului în poezia lui Eminescu și este poate locul de a sublinia în treacăt în ce chip influența schopenhaueriană se întinde până în centrul inspirației eminesciene.

Dar „voința de a trăi“ este în partea finală a mării opere a lui Schopenhauer, obiectul unor analize pline de urmări pentru etică și pe care trebuie să le amintim aci. „Voința de a trăi“, ne spune Schopenhauer, se manifestă într'un prezent etern. Prezentul este forma vieții. Trecutul și viitorul sunt tot atâtea înșelăciuni: ele n'au o realitate esențială, căci ele aparțin lumii iluzorii a fenomenelor, acelei lumi pe care o construim după categoria cu totul subiectivă a cauzalității. „Mai înainte de toate, scrie Schopenhauer, trebuie să ne convingem că forma fenomenului voinței, altfel spus, forma vieții sau a realității, nu este decât *prezentul* și nu viitorul și trecutul; acestea nu există decât în abstracțiunea noastră, prin înlănțuirea cunoștinței supusă principiului rațiunii. Niciun om n'a *trăit* în trecut și nimeni nu va *trăi* în viitor; numai prezentul este forma proprie oricărei vieți, o proprietate asigurată, pe care nimic nu i-o poate smulge“. Observația profundă asupra caracterului de eternă prezență a vieții îi slujea lui Schopenhauer pentru a anula cu ea, teama cu totul nejustificată de moarte, care n'ar fi decât teama de a pierde prezentul vieții. Imagina morții n'ar fi, pentru ignoranța noastră, decât aceea a unui timp fără prezent; imagine absurdă, fără îndoială, pentru că viața continuând și după risipirea individualității, ea atinge prin moarte și dincolo de ea, un alt prezent. „Obiectivarea voinței, scrie Schopenhauer, are drept formă necesară *prezentul*, punct indivizibil care taie timpul prelungindu-se la infinit în două direcții și care rămâne nesguduit, asemenea unei amiezi eterne pe care nicio noapte n'ar răcori-o sau întocmai ca soarele, care arde fără încetare, în timp ce nouă ni se pare că se cufundă în sânul nopții. A te teme de moarte ca de o distrugere, este întocmai ca și cum soarele apunând ar începea să geamă: „Vai! iată că mă pierd în noaptea eternă“²⁾.

Lumea concepută ca o clipă suspendată între trecut și viitor este o temă schopenhaueriană la care poezia lui Eminescu se va opri de mai multe ori. Pentru a o concretiza, am văzut că Schopenhauer s'a folosit de comparația cu soarele, care apunând, răsare aiurea, după cum, dincolo de individualitatea noastră mărginită, viața se menține în prezentul ei neîntrerupt. Comparația cu soarele i s'a părut lui Schopenhauer atât de potrivită, încât el o reia și mai târziu:

1) în articolul: *Voluptate și Durere*, din *Gândirea*, August-Septembrie 1929.

2) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, IV, ed. Grisebach (Reclam) pg. 363 urm., 366.

„Moartea, scrie el, este asemeni cu apusul soarelui, pe care noaptea pare să-l înghită, dar care, în realitate, izvor al oricărei lumini, strălucește fără întrerupere, aduce fără încetare zile noi, unor lumi noi, apunând mereu și mereu răsărind”¹⁾). Comparația cu soarele o va folosi acum și Eminescu în poezia „Cu mâne zilele-ți adaugi”, pentru a concentra în jurul ei câteva variații pe tema prezentului etern al vieții. „Cu mâne zilele-ți adaugi” este cea mai schopenhaueriană poezie a lui Eminescu și este o părere pe care trebuie s'o rectificăm, că tocmai ea ar fi aceea care ar ilustra abaterea finală a lui Eminescu dela pesimismul începuturilor sale! Astfel, într'un studiu consacrat cugetării lui Eminescu, d. Mircea Florian socotește că stoicismul ultimei perioade eminesciene trebuie considerat ca o învingere a pesimismului și că poezia despre care e vorba acum, în care s'ar putea întrevădea înfățișarea morții ca o „putere creatoare”, este cel mai nimerit exemplu al noii orientări a poetului²⁾). În realitate, poezia amintită își are un izvor precis în textele schopenhaueriane pe care le-am citat și este pesimistă cel puțin cât modelul care a inspirat-o. Pentru comparație, transcrierea întregii poezii este indispensabilă:

BCU Cluj / Central University Library Cluj

*Cu mâne zilele-ți adaugi
Cu ieri viața ta o scazi,
Și ai cu toate astea 'n față
De-apururi ziua cea de azi.*

*Când unul trece, altul vine
In astă lume a-l urma ;
Precum când soarele apune
El și răsare undeva.*

*Se pare cumcă alte valuri
Cobor mereu pe-acelaș vad,
Se pare cumcă-i altă toamnă.
Cî'n veci aceleași frunze cad.*

*Naintea nopții noastre umblă
Crăiasa dulcii dimineți,
Chiar moartea însăși e-o părere
Și un visternic de vieți.*

1) Schopenhauer, *ibid.* pg. 471.

2) Mircea Florian, *Gândirea lui Eminescu*, în *Noua Revistă Română*, 1914, No. 5.

*Din orice clipă trecătoare
Ast adevăr îl înțeleg,
Că sprijină vecia 'ntreagă
Și 'nvârte universu întreg.*

*De-aceea sboare anu-acesta
Și se cufunde în trecut,
Tu ai ș' acum comoara 'ntreagă
Ce 'n suflet pururi ai avut.*

*Cu mâne zilele-ți adaogi,
Cu ieri viața ta o scazi,
Având cu toate astea 'n față
De-apurare ziua de azi.*

*Privelıştele sclipitoare
Ce 'n râpezi șiruri se diștern,
Repaosă nestrămutate
Sub raza gândului etern.*

Am spus că pentru Schopenhauer trecutul aparține lumii înșelătoare a fenomenelor, în timp ce numai prezentul este forma adevărată a vieții. Din această constatare rezultă unele consecințe însemnate. Mai întâiu, că întregul conținut al vieții se manifestă în clipa de față. Istoria, ca știință a trecutului, este cu totul neinstructivă, pentrucă, scrie Schopenhauer, „esența vieții umane și a naturii se regăsește pretutindeni și în orice moment și nu cere, pentru a fi recunoscută, decât adâncimea concepției“. De aceea închipue Schopenhauer acest sugestiv dialog: „Quid fuit?“ — „Quod est“ — „Quid erit?“ — „Quod fuit“¹⁾. Un ecou al acestor cugetări se poate recunoaște în articolul pe care Eminescu i-l consacără lui Constantin Bălăcescu, când scrie: „în ziua de azi vedem lumea cum a fost și va fi“²⁾, dar și în strofa „Glossei“:

*Văitorul și trecutul
Sunt a filei două fețe,
Vede 'n capăt începutul
Cine știe să le 'nvețe.
Tot ce-a fost ori o să fie
In prezent le-avem pe toate,
Dar de-a lor zădărnice
Te întreabă și socoate*

1) Schopenhauer, *ibid.*, vol. II pg. 518, vol. I pg. 365.

2) Eminescu, *Scrieri politice și literare*, ed. I. Scurtu, 1905, pg. 294.

Cugetări ca acestea introduc un element eleatic în poezia lui Eminescu. Înșelăciunea legată de orice devenire, caracterul static al realității interpretată de rațiune este motivul predominant al filosofiei grecești, în epoca lui Xenofan, a lui Parmenide și Zenon. La Berlin, unde Eminescu audiază în 1872, cursurile lui Ed. Zeller, renumitul istoric al filosofiei grecești, el a fost isbit de sigur de identitatea dintre motivul anistoric la Eleați și la Schopenhauer. Căci baza ontologică a pesimismului schopenhauerian îl alcătuește gândul despre structura statică a realității. Cine admite devenirea, poate primi și ideea îmbunătățirii progresive a lumii. Dar cine se decide pentru soluția pesimistă, trebuie neapărat să afirme că lumea aceasta este menită să rămână pururi aceeași:

*Ca azi va fi ziua de mâne,
Ca mâni toți anii s'or urmă*

scrie Eminescu în „Te duci”. Ideile eleate, pentru care preparația sa schopenhaueriană îl făcea atent, l-au preocupat mai multă vreme pe Eminescu, după cum o dovedesc rezumatele sale relative la sistemul lui Xenofan, Parmenide și Zenon, publicate de d-l O. Minar¹⁾. O cugetare ca a lui Parmenide, vorbind despre ființă: „n'a fost și nu va fi niciodată, pentrucă în întregime numai acum ea este prezentă, una și indivizibilă”²⁾ îi puteau reaminti poetului una din reflecțiile obicinuite ale eticei lui Schopenhauer și întăreau suggestia din care trebuia să se desvolte mai târziu strofa „Glossei”.

Dacă însă versuri ca ale „Glossei” vorbesc despre substanța concentrată în oricare din clipele prezente pe care privirea filosofului le poate iscodi, sunt altele care ne întrețin mai cu seamă despre iluzia celor ce au fost. Și în această privință unele cugetări ale lui Schopenhauer au putut răsună în amintirea lui Eminescu. „Prezentul, scrie Schopenhauer, e totdeauna în fața noastră, cu tot ce închide în el: ceea ce conține și ceea ce este conținut rămân solide, negduite, precum e curcubeul deasupra cascadei. Căci viața e asigurată voinței și prezentul e asigurată vieții. Desigur, atunci când cugetăm la miile de ani care s'au scurs și la miile de oameni cari au trăit, ne putem întreba: Cine au fost aceștia? Ce au devenit? Dar

1) M. Eminescu, Probleme și analize filosofice, descoperite și comentate de O. Minar, București 1924, reproduc probabil unele din însemnările lui Eminescu ca student în filosofie, dar cu o metodă atât de insuficientă, încât nu numai proveniența manuscriselor, despre care „Prefața” lasă să se înțeleagă că n'ar fi numai acelea ale Academiei Române, nu este indicată, dar reflecțiile comentatorului se amestecă pe alocuri cu textul original, în felul cel mai nepotrivit.

2) Pentru textul lui Parmenide, vd. H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, Berlin 1913, pg. 122 urm. — Apropieri de filosofia greacă, în care crede a putea recunoaște chiar izvoarele „Scrisoarei I”, a încercat d-l R. Demetrescu, în revista: Societatea de mâine 1924, pg. 366 urm.

n'avem în schimb decât să ne reamintim propria noastră viață, să evocăm scenele ei și să ne întrebăm din nou: Ce au fost toate acestea? Ce a rămas din ele? ¹⁾). Contemplarea propriului trecut, care își destăinuiește deodată firea lui iluzorie, este o altă atitudine a poeziei eminesciene, pe care o putem pune în legătură cu sfera de idei a eticii lui Schopenhauer. O astfel de atitudine ne întâmpină în „Melancolie”, pentruca în cadrul ei general să se înscrie acea comparație a vieții trecute cu o poveste debitată de o gură străină, săgetătoare imagine care îi revine numai poetului :

*Și când gândesc la viața-mi, îmi pare că ea cură
 Încet repovestită de o străină gură,
 Ca și când n'ar fi viața-mi, ca și când n'aș fi fost
 Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost,
 De-mi țin la el urechia — Și rād de câte-ascult
 Ca de dureri străine?... Parc'am murit de mult.*

Un astfel de strigăt al desnădejzii de a nu te putea cuprinde în realitatea ta statornică, nu este izolat în poezia lui Eminescu. Din acelaș sentiment s'au ridicat versurile „Scrisoarei I”, în care poetul nu regăsește din amintirea trecutului, decât imagini fugitive sau mărturii umile : „Vre-o umbră de gândire, ori un petec de hârtie”, atât cât îi trebuie pentru a înțelege că „propria ta viață singur n'o știi pe de rost”. Tot astfel în cântecul de dragoste și despărțire „Te duci”, trecutul care nu poate fi cuprins, devine nu numai o poveste necunoscută, dar și halucinația unui delir :

*Viața-mi pare-o nebunie
 Sfârșită fără a fi început.*

„Ce au fost toate acestea? Ce-a rămas din ele?” se întreabă Schopenhauer meditând la împrejurările trecute ale vieții, cu acea uimire desamăgită pe care o regăsim acum și la Eminescu. Rădăcina cea mai adâncă a unui anumit sentiment de viață, din care s'a dezvoltat o bună parte a literaturii pesimiste din a doua jumătate a veacului trecut, o întâmpinăm aci, în această acută nevroză a depersonalizării, care a împiedicat atâtea spirite de seamă ale vremii să-și resimtă unitatea profundă a firii lor și sensul armonios al unei vieți, dezvoltându-se cu logica internă a unui organism și a unei opere de artă. Clasicii au resimțit această fericire. A resimțit-o de pildă Goethe, când a ridicat un imn de laudă *personalității*, adică acelei consecvențe interne, care poate face din noi un bloc rezistent în furtuna pustietoare a timpului. Și este o întâmplare cu totul

1) Schopenhauer, *ibid.* pg. 364.

remarcabilă, faptul că Eminescu, modernul, cu sufletul neliniștit de problema propriei lui identități intime, a tradus odată strofele clasice ale lui Goethe :

*Spun popoare, sclavii, regii,
Că din câte 'n lume avem
Numai personalitatea
Este binele suprem.*

*Că 'n ziua 'n care lumii te dete mai întâi
Sta soarele pe ceruri spre-a saluta planeteii ;
Crescuși după-acea lege, de ea și azi te ții
Cum o urmași pe-atuncia, pășind în drumul vieții ;
Nu scapi de tine însuș, cum ești trebui să fii,
Din vechi ne-o spun aceasta sibile și profeții ;
Și niciun timp, cu nicio putere laolaltă
Nu frâng tiparul formei, ce vie se desvoltă ¹⁾.*

Manifestându-se vecinic în prezent, ca într'o „amiază eternă”, dar aspirând către niște ținte, pe care nu le atinge, decât pentru a le înlocui îndată, voința de a trăi este izvorul unor neîntrerupte suferințe. Față de această implacabilă condiție a vieții, Schopenhauer arată că reflecția filosofică poate în cele din urmă s'o divulge și să îndrumeze spiritul către liniștitoarea ataraxie stoică, către acea eliberare de sub puterea afectelor, demnă să fie salutată ca limanul unei mântuiri. „Pentru că ne-am convins, scrie Schopenhauer, că durerea, ca durere, alcătuiește esența vieții, că ea nu poate fi ocolită, că ceace atârnă de întâmplare este numai figura

1) Aceste fragmente au fost găsite de Il. Chendi printre manuscrisele lui Eminescu și reproduse în prefața volumului: M. Eminescu, Opere complete, I. Literatura populară, București 1905, fără să bănuiască însă că ele sunt două traduceri răslețe din Goethe și anume: prima strofă alcătuiește începutul poeziei „Persönlichkeit” din ciclul „West-östlicher Diwan”; iar cele opt versuri următoare constituiesc bucata „Dämon”, din seria strofelor orifice. Iată și textul german:

Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

și forma sub care ea se înfățișează, dar că ea ocupă în clipa de față un loc care, în lipsa ei, ar fi invadat de o altă durere și că întâmplarea are în esență puțină stăpânire asupra noastră; cugetarea aceasta, dacă ar deveni în ochii noștri o convingere vecinic vie, ar putea să ne inspire o puternică doză de stoică egalitate de suflet și să scadă cu mult grija neliniștită cu care veghem asupra bunei noastre stări¹⁾. Schopenhauer a fost pentru Eminescu un îndrumător atât de ascultat, încât prin el a găsit calea nu numai către vechile izvoare ale înțelepciunii indice, dar și către fântâna de mângâieri a stoicismului greco-roman. Stoicismul nu este așa dar, cum am văzut că s'a putut crede, o etapă prin care Eminescu întrece pesimismul, dar una în care el se desvoltă, în deplin paralelism și data aceasta cu modelul schopenhauerian. Aceste influențe noi le-a adunat Eminescu în poezia „Glossa“.

Isvorul istoric al „Glossei“, dacă facem abstracție de atâtea amintiri filosofice care au putut-o inspira pe alocuri, pare a fi o cugetare a lui Oxenstierna, pe care Eminescu o publică în „Curierul de Iași“ din 13 Iunie 1876. Din relatările d-lui M. Gaster se știe că copii după traducerea „Cugetări de multe feluri“, făcută încă din 1750 de un anume Dumitrache, probabil după versiunea franțuzească „Pensées de M. le comte d'Oxenstiern“ și în urma îndemnului episcopului de Roman, Leon, circulau în Moldova, în mai multe exemplare și că una din ele, datată dela 1779, se găsea în posesiunea lui Eminescu²⁾. D. Gaster nu ne spune însă cine a fost acest Oxenstierna și de aceea trebuie să ne mulțumim deocamdată cu ipoteza că autorul fragmentului intitulat „Comedia cea de obște“ nu este altul decât Axel, conte de Oxenstierna (1583—1654), renumitul bărbat de stat suedez din serviciul lui Gustav Adolf, diplomat iscusit în timpul războiului pe care trupele suedeze îl poartă pentru cauza protestantă în Germania și căruia istoria literară mai veche îi atribuia și alte opere. Fragmentul din Oxenstierna tratează despre concepțiile de viață ale anticilor, pentru că în rândurile cu care îl introduce, Eminescu scrie: „Un manuscris din 1790 (!), cuprinzând gândirile lui Oxenstierna, arată cam în ce chip aveau obiceiul strămoșii noștri de a privi lumea aceasta“.

Întreg fragmentul lui Oxenstierna se întemeiază pe comparația vieții cu teatrul, cu spectacolul scenic, pentru care limba traducătorului găsește cuvântul „privești“, după cum actul prim al comediei ce se reprezintă, devine „lucrarea cea dintâiu“. Comparația

1) Schopenhauer, *ibid.* pg. 409.

2) M. Gaster, *Geschichte der rumänischen Litteratur*, in G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 3, Strassburg 1901, pg. 336, 337.—Fragmentul din Oxenstierna se poate citi în M. Eminescu, *Scrieri politice și literare* 1905, pg. 324 urm.

este într'atât de susținută, încât aflăm și banul pe care cel ce intră îl plătește la ușă și „petecul pecetluit” pe care îl primește în schimb și „impletiturele” piesei care nu sunt altceva decât adaptarea românească a „peripețiilor” din Poetica lui Aristoteles. Analogia cu „Glossa” lui Eminescu se întinde așa dar mai departe decât versul:

Tu în colț petreci în tine

care reproduce unul din amănunțele fragmentului și singurul pe care I. Scurtu îl remarcă în ediția sa, căci întreaga „Glossă” e construită pe aceeași asemănare a vieții cu teatrul :

*Privitor ca la teatru
Tu în lume să te 'nchipui:
Joace unul și pe patru
Totuși tu ghici-vei chipu-i.
Și de plânge, de se ceartă
Tu în colț petreci în tine
Și 'nțelegi din a lor artă
Ce e rău și ce e bine.*

*Alte măști, aceeași piesă
Alte guri, aceeași gamă*

*Ca un cântec de sirenă
Lumea 'ntinde lucii mreje;
Ca să-și schimbe-actorii 'n scenă
Te momește în vârteje.*

Comparația vieții cu teatrul nu este însă un motiv pe care l-a putut găsi Oxenstierna mai întâiu. Originea acestui motiv trebuie s'o căutăm în Antichitate, pentru a o afla în adevăr la Epictet, unul din lucrătorii cei mai populari ai idealurilor stoice, de unde el s'a răspândit apoi pe multe căi în literatura universală. Comparația vieții cu teatrul îi este chiar foarte familiară lui Epictet, pentru că o regăsim de două ori în renumitul său Manual: „Nu uita, scrie el, că ești un actor într'o dramă aleasă de cineva mai mare decât tine. Vei juca puțin, dacă a ales-o scurtă; mult, dacă a ales-o lungă. Ți-a împărțit rolul unui sărac? Joacă-l bine, cu tot farmecul lui. Ți-a căzut rolul schiopului, al magistratului, al plebeului? Aceeași datorie. Căci atâta e al tău: să joci frumos rolul primit. Dar alegerea nu e treaba ta”. Și în altă parte: „Dacă iei un rol peste puterile tale, ai să-l joci rău; iar cel pe care l-ai fi putut juca bine, nejuțat rămâne”¹⁾. Dacă

1) Manualul lui Epictet, trad. d-lui C. Fedeș, af. 17 și 37, pg. 52, 67.

privirile lui Eminescu s'au oprit asupra fragmentului din Oxensterna, lucrul îl explică faptul că, sub farmecul limbei vechi pentru care era atât de sensibil, Eminescu descoperia o temă stoică și una din acelea pe care inteligența sa formată în disciplina schopehaue-riană știa s'o distingă și s'o prețuiască.

Este drept a observa că între felul în care stoicul antic și pesimistul modern răsfrânge viața, ca o comedie ale cărei frâne le deține o putere care ne întrece, s'a introdus o nuanță, despre care e necesar să ne dăm seama. Față de împrejurarea vieții resimțită ca un spectacol, stoicul reacționează cu o seninătate, provenită de sigur din conștiința că rolul pe care avem a-l jucă, ne este atribuit de o putere rațională, căreia îi e necesară și contribuția noastră, pentru a obține armonia definitivă a cosmosului. În viziunea pesimistă a lumii, adâncul ei rațional este înlocuit cu aspirația absurdă a vieții, care dorește să se mențină pentru durerea noastră cea mai mare. „Voința” care a înlocuit „logosul”, continuă să ne călăuzească cu aceeași putere suverană, dar nu ne mai poate inspira acel sentiment de modestie, de demnitate și împăcare cu sine, legat de conștiința că rolul nostru umil este totuși indispensabil și care trece ca o adiere mângâietoare prin paginile lui Epictet. Dependenta creaturii de puterea oarbă care o conduce, trezește mai de grabă un sentiment în care o cuminenție desamăgită se învecinează cu sarcasmul, așa cum strofele „Glossei”, dar și atâtea pagini ale lui Schopenhauer, ne pot oferi exemplul.

Ataraxia stoică nuanțată sau nu în felul modern al pesimiștilor, este pentru Schopenhauer mijlocul unei alinări provizorii din înțeleștarea „voinței de a trăi” și la acest ideal Eminescu a aderat nu numai în „Glossa”, dar și în alte poezii, printre care finalul „Luceafărului” alcătuește floarea supremă și cea mai pură a acestei tendințe. Eliberarea definitivă de sub jugul teribilei „voințe”, Schopenhauer credea că se desăvârșește în negația de sine a martirului și ascetului. „Orice suferință care îl atinge, scrie despre aceștia Schopenhauer, adusă de întâmplare sau de răutatea unui alt om, orice infamie, orice insultă, orice pagubă, e bine venită: el le primește cu bucurie și ca prilejul de a se încredința că nu mai afirmă voința și că a trecut curajos de partea dușmanilor... persoanei sale... Când moartea vine înșfârșit să nimicească fenomenul acestei voințe, a cărei existență, prin libera negare de sine însuș, încetase mai de mult, ea este salutăată cu bucurie și primită cu o inimă împăcată, ca o eliberare arzător dorită”¹⁾). Dar această evocare a bucuriei cu care martirul își întâmpină chinurile, nu o găsim oare ca într'un ecou în trașica dorință de mortificare din „Rugăciunea unui Dac” și nu este prinurmare de prisos să-i căutăm acesteia isvoare îndepărtate și vag asemănătoare în literatura indică, atunci când pagi-

1) Schopenhauer, *ibid.*, pg. 490.

nele adeseori recitite ale lui Schopenhauer au putut vorbi cu putere imaginației poetului nostru? Printre idealurile schopenhaueriene a găsit Eminescu și gândul glorificării martirului.

Critica eminesciană s'a mulțumit să limiteze până acum influența lui Schopenhauer în poezia lui Eminescu mai cu seamă la gândul lor comun despre nimicnicia existenței și la comuna lor aspirație către „stingerea eternă”. Iată însă că o cercetare mai amănunțită arată că influența lui Schopenhauer a introdus în țesătura inspirației lui Eminescu mai multe fire și că pentru o bună înțelegere a poetului sunt necesare mai multe referințe la paginile filosofului. Mai este oare necesar de amintit că atâtea înrudiri cu filosoful nu coboară întru nimic originalitatea poetului, care trebuie căutată numai în adevărul și energia lirismului cu care el însuflețește niște gânduri abstracte? Cercetarea istorică se învecinează totdeauna cu adâncirea estetică și se mărginește prin ea.

TUDOR VIANU

COSMOLOGIA ELENA

(urmare și sfârșit)

6. Parmenides, deducând cu o logică implacabilă toate motivele cuprinse în dogma monistă a primilor „fizicieni”, ajunge la enunțarea riguroasă dar inutilizabilă nu numai a Unului indestructibil — condiția extrinsecă a științei (substratul), dar și a Unului neschimbător și simplu (indivizibil) — condiția intrinsecă a științei (generalul conceptual). „Existența” e una sau, invers, numai Unul există, care e un imens Individ și încă un Individ absolut simplu, fără părți. „Existența” eleată este indestructibilă, cum e doar substratul, dar și neschimbătoare, cum e numai Generalul (noțiunea); pe scurt, „existența” este în acelaș timp și individuală (Una) și generală (Totul). La Parmenides se oferă palpabil confuzia dintre indestructibil, aplicabil numai la individul simplu, și neschimbător ce valorează doar pentru generalul-noțiune. Individul, fiind Totul, dobândește exponent de universalitate conceptuală. Platon săvârșește greșala contrară, e drept, mult mai răspândită și, deci, mai cunoscută: Ideea care e generală, e transformată în individ, fiindcă e ipostaziată, fiindcă e privită în sine, ca o entitate izolată. Se știe că doar individul se întâlnește separat; generalul aparține cuiva, nu se plimbă liber și nici nu tronează în cer, asemenea unei divinități olimpice.

Dacă numai indestructibilul și imobilul există, devenirea și pluralitatea — obiectul fizicii — sunt fățiș decretate ca iluzorii. E prima, dar nu și ultima, oară în istoria științei, când explicația, prezentată ca „reducere” a unuia la altul, se transformă în anulare. Explicația lumii sensibile apare aci ca fiind tot una cu radierea acestei lumi dintre realități și concomitent, prin sacrificiul ei, tot una cu impunerea agresivă a unei realități „superioare”, metafizice. Realitatea, răpită sensibilului, e atribuită potențat suprasensibilului.

Absurdul își are logica sa. Suprimarea „în gândire” a oricărei schimbări era dictată de motivul cât se poate de serios că devenirea, așa cum era primită de Milezieni — salturi calitative — pos-

tula creația și anihilarea, succesiunea de existență și non existență. Și non existența nu poate fi gândită, căci „aceleas lucru este a fi și a gândi”. De asemenea, mai trebuie avut în vedere că Parmenides era silit să apere existența sau persistența nu numai față de schimbarea sensibilă, dar și față de un substrat, care la Herakleitos, era el însuși în devenire.

Absurdul era logica sa, dar tot absurd rămâne. Eleatismul, ca și alte filosofii destul de „moderne”, decretând perceptibilul drept iluzoriu, îl prezenta ca o apariție nemotivată, deci, tot ca un fel de creație. Că în cuprinsul sensibilului se află și formații iluzorii sau, cel puțin, dependente de simțuri, nimeni nu tăgăduiește, iar Demokritos a susținut-o cu o prudență necunoscută celor noi; dar de aci până la decretarea întregii lumi perceptibile ca iluzorie distanța e nesfârșită.¹⁾

Prin eleatism se făcea dovada că mijloacele logice, folosite de cosmologii precedenți, de a explica originea lumii și transformarea lucrurilor din sânul acesteia, erau cu totul improprii scopului urmărit. Existența pură, ca ultim reziduu rațional al înțelegerii, nu stă departe de Neant. Lumea eleată, netolerând un principiu al schimbării, era o lume în care nu se petrece nimic. Zenon, polemistul eleatismului, nu se ferea de nici un paradox în dorința fanatică de a compromite schimbarea, sub cuvântul că ea este o grea atingere a unității absolute și o afirmare implicită a „golului” neexistent.

Deci, năzuința cosmologiei ioniane de a explica natura prin metamorfoza spontană a unui principiu, care era totodată unic și universal, a dat greș. Rareori întâlnim în istoria filosofiei o condamnare mai energică a premiselor prin concluziile, la care se ajunge cu riguroasă deducție. Concluziile sunt necesare, dar eronate. E o distrugere prin sine.

Unde era scăparea? Ca totdeauna când filosofia ajunge la un impas, dar nu-și pierde încrederea în sine, oprindu-se pe loc, când spiritul păstrează încă suplețea curiozității, mântuirea nu putea fi așteptată decât dela revenirea curajoasă la fapte și paralel dela părăsirea interpretării mitice a faptelor.

De o însemnătate covârșitoare, în cazul de față, este modul, cum gândirea veche înțelege să ocolească interpretarea mitică a naturii. Se va instaura astfel un motiv logic și naturalist, care va sluji de stea polară pentru toată știința de mai târziu. E un ceas hotărâtor pentru cugetarea apuseană. Mitologică nu e atât considerarea naturii ca Individ, ca Unicum — această clauză va fi îmbrățișată de metafizică până în clipa de față, ci mai ales identi-

1) E de reținut că non existența sau iluzia celor vechi este o situație obiectivă, nu un efect al intervenției subiectului, cum socotesc gânditorii moderni. Non existența nu e o pură „representare”, ci o deficiență inerentă obiectelor sensibile.

careia inteligibilului, a constanței, cu Totalitatea. Se știe că, originar, persistența a fost dedusă din Unitatea naturii, iar eleatismul supra-pune persistența, „existența”, inteligibilul, și Unitatea naturii. Marea prefăcere consistă în strămutarea persistentului, a raționalului, dela natura ca întreg, la părțile ei. De sigur, și aceste părți au ceva asemănător Intregului și astfel și ele se vor bucura de indestructibilitatea inerentă totalității: sunt unități în pluralitate. Dar pasul cel mai greu era făcut: persistența pătrunde în mijlocul naturii, din unitară devine multiplă, fie că sunt atomii, fie că sunt Ideile și Formele. *Persistența sau „existența” multiplicată este condiția neapărată a cosmologiei.* Interpretarea mitologică, dogma monistă, nu e cu desăvârșire aruncată peste bord, însă oricum, nu mai ipnotizează spiritele.

Paralel cu încetățenirea „existenței” în natură, se manifestă mai energic și voința de a respecta faptele. Schimbarea este un dat prea evident pentru a fi neșocotit. Greșala nu stă chiar în fapt, ci în tălmăcirea lui, în judecățile noastre asupra-i. Tălmăcirea ce trebuia înlăturată era prezentarea schimbării ca succesiune de creații și anihilări. Și această prezentare e principial suprimată, dacă orice schimbare e tălmăcită ca o unire sau separare, ca un amestec sau desamestec, de factori ce nu se schimbă (atomi sau Idei). Fi-rește rezultatul amestecului sau desamestecului de „existențe” este tot o creație și anihilare, în schimb este asigurată constanța celor doi factori: a) existențele ce se unesc și se separă; b) mișcarea de unire și de separare. Schimbarea de loc sau mișcarea, prin continuitatea ei, are un aspect existențial indiscutabil.

Dar experiența constată fără greutate nu numai faptul generic al schimbării, dar și factori persistenți. Cari sunt aceștia? Se înțelege, în prima linie, ceace modernii au numit „calități primare”, factorii cantitativi, elementul geometric al lucrurilor. Conștiința preștiințifică a observat de timpuriu că cele două feluri de „calități” sau proprietăți (primare și secundare) variază independent și că prin urmare pot fi disociate. De asemenea n'a fost greu de văzut că, oricare ar fi lucrurile numărare, numerele sunt aceleaș. Prin urmare, figurile, întinderea și numerele prezintă indiscutabil nota de persistență; ele sunt oarecum polul fix în torentul celorlalte calități. Dar ele sunt nu numai persistente, ci sunt și generale; de aceea ele pot să-și îndeplinească mai bine decât substanța unică funcția logică de interpretare a naturii. Când în cadrul socratismului se va impune constatarea că toate proprietățile sunt fixe, pluralismul existențelor se va adeveri mai adecuat decât monismul explicației preștiințifice. Matematismul elen va ști să îmbrățișeze toate proprietățile vizibile.

Cosmologia elenă se va desfășura de acum mai calm. Încă înainte de eleatism, Pythagoras inițiază o încercare pluralistă, care,

deși se înfățișa ca o transpunere intelectuală a misticii orfice, deci ca o legitimare teoretică a aspirațiilor etico-religioase, purta în sine mari fâgădueli.

Fuziunea logosului elenic cu mistica orfică trebuie pusă în adevărata ei lumină. Că misticismul era un tovarăș exigent, se va vedea mai târziu în neo-pythagorismul unui Apollonios din Tyana. Deocamdată orfismul, în afară de accentuarea motivului monist-panteist, aduce în problematica fizicii elene un puternic îndemn: el orientează cugetarea spre „suflet” ca esență autonomă și prin urmare spre concept, idee, formă, preparând astfel terenul pentru una din soluțiile capitale ale cosmologiei elene, platonismul.

În „numere” stă secretul ordinii, armoniei și legislației universale. Cum la pythagorei geometria avea o bază aritmetică, dar și viceversa, cum numerele erau reprezentate geometric (numere triunghiulare, pătrate, etc.), figurile geometrice erau privite ca „substanța” lucrurilor. Și de oarece elementul geometric e punctul, *unitatea*, lumea se transfigura într-o pluralitate de unități (monade). Natura era o geometrie vie, un calcul spontan, o vastă teoremă deslegată din eternitate.

Pythagorismul, făcând proba că „ existența ” e divizibilă, că prin urmare nu e nevoie numai de un substrat *unic*, pe care și ei îl acceptă sub forma de „ aer nedeterminat ”, liberează filozofia de coșmarul monist. El e preludiul pluralismului atomist și platonice; pentru acest motiv epigonul eleat, Zenon, va îndrepta asupra lui artileria grea a dialecticii sale. Punctele matematice ale „ pythagoreilor ” vor deveni punctele fizice, atomii, lui Demokritos și punctele metafizice, Ideile, lui Platon, în dialogul *Philebos*.¹⁾

Roadele pluralismului pythagoreic aveau să atingă maturitatea deabia după istovirea prin exagerare a dialecticii eleate și împotriva ei. Eleatismul întârisesse că natura ca totalitate nu ese din nimic și primise tacit că și înlăuntrul naturii creația e exclusă. Însă din această îndreptățită constatare, eleatismul trage incheerea că în lume nu e logicește posibilă nicio schimbare, de oarece, potrivit opiniei latente a Elenului, orice schimbare presupune creație și anihilare. Meritul eleatismului este dar rezistența cu toate riscurile împotriva *creației*, cerute de mobilismul vechi.

Problema nouă era ca, înlăturând creația și anihilarea, să se păstreze totuși faptul schimbării; problema era dar: schimbarea fără creație și anihilare. Eleatismul legase sumar soarta schimbării de

1) J. Burnet. Op. cit., p. 354. Raportul atomismului cu celelalte direcții cosmologice din timpul și dinaintea lui este și azi în discuție. Fără a nega în jocul complicat al influențelor doctrinale acțiunea eleatismului, în genere recunoscută, să nu trecem cu vederea contribuția pythagorismului în constituirea atomismului. „Nu vom decerne deci lui Pythagoras titlul de întemeietor al atomismului grec, dar afirmăm fără teamă de a ne înșela că nici o filosofie n'a contribuit ca a sa la prepararea acestei întemeieri” (L. Mabileau: Op. cit., p. 107).

soarta creației și anihilării, și cum acestea nu erau ratificate logic, schimbarea ca atare era sublimată până la non existență. Rezultatul eleatismului este un sterp imobilism. De bună seamă, ieșirea din acest impas putea fi doar disjungerea schimbării și creației: schimbare fără creație, însă nu creație fără schimbare. Experiența primitivă e familiarizată cu o asemenea schimbare ce nu alterează mobilul: e *mișcarea*, schimbarea de loc, translația. Mișcarea nu e numai fenomenul cel mai răspândit din natură, fapt ce explică după Ernest Mach. simplitatea și universalitatea mecanicii, dar e totdeauna și transformarea cea mai la îndemâna omului. Toată munca omenească e o deplasare a ceva, o redistribuție de materiale date.

Chiar dela Anaximenes creația din natură e atenuată prin noțiunea unui proces mecanic: condensare și rărire. Mai lămurit mecanismul este exprimat de Anaxagoras: „Privitor la apariție și dispariție Elenii au un limbaj nepotrivit. Căci nici un lucru nu ia naștere și nu se distruge, ci e un amestec sau o separare de lucruri deja prezente”. (*H. Diels: Op. cit. I fragm. 17*). Tot așa la Empedokles: „Ce nebuni! Gândirea lor nu e prea cuprinzătoare, căci își închipue că ce nu există ar putea să ia naștere sau ceva ar putea pieri și să fie mistuit cu totul”. (*H. Diels: Ibid., fr. 11*).

S'a văzut că se constată empiric, chiar în sânul naturii invariante, *constanțe* și anume *constanțe geometrice*. Era de aceea în ordinea lucrurilor ca în explicarea naturii să se impună o doctrină, care prezenta procesele cosmice drept o simplă redistribuție sau combinare de figuri geometrice, de „forme”, de „scheme”. Atomismul înfăptuește desăvârșit acest desiderat într'o vreme când matematicismul, ca temelie științific, e deplin constituit. Atomul e o formă, o schemă.

Atomismul nu e atât o teorie a substanței, a „materiei”, a persistentului, cât enunțarea unilaterală a universalității mișcării,¹⁾ în scopul de a-i consacra realitatea. Sub acest raport, e vrednic de subliniat că pe câtă vreme celelalte două cosmologii în luptă cu eleatismul, a lui Empedokles și Anaxagoras, explică mișcarea prin agenți exteriori (iubire, ură; inteligență), atomismul privește mișcarea ca inerentă materiei, deci se opune încă mai hotărît eleatismului, așa cum făcuse de altminteri și atunci când a pus alături de atomi ca pricipiu și *vidul*, „non existența” eleată.

Atomismul închidea în sine prea multe paradoxe, din punct de vedere elen. pentruca să biruiască dela început. Va cădea în fața aristotelismului tocmai din cauza că nu insistă asupra conceptului de mișcare și astfel nu ajunge la constituirea unei științe a energiei cinetice.²⁾ Pe lângă aceasta, atomii lui Demokritos nu sunt

1) Alb. Rivaud: *Op. cit.*, p. 176.

2) Kurd Lasswitz: *Geschichte der Atomistik*, vol. II (ed. a 2-a). 1926, p. 3.

încă „indivizi”, ci forme generale aproape de Ideile platonice. Pentru ca atomul să fie socotit un „in-dividuum” trebuia să i se recunoască drept atribut nu numai forma și întinderea, dar și *locul*, fapt ce nu e admis în mod categoric nici de atomismul modern. Și azi „locul” e considerat ca alături de atom, și nu ca aparținându-i constitutiv. Trecerea cu vederea a acestui fapt e uimitoare, e inexplicabilă, căci în lumea corporală numai „locul” e principiul individualizării¹⁾. Doui atomi, identici sub toate celelalte raporturi, se deosebesc totuș prin locul *ce-l au*, nu ce-l ocupă, cum se spune impropriu.

Ca momente de trecere dela pythagorism și eleatism la atomism se intercalează doctrinele lui Empedokles și Anaxagoras, cari definesc „elementele”²⁾ factorii primordiali și „existențiali”, prin calități nu prin cantități, însă spiritul ce animă cosmologiile lor e îmbibat de matematicism, căci ambele concepții fizice mecanizează schimbarea (la Empedokles, personalitate complexă și dublă, cu rezerve). Dintre aceste două sisteme cel mai consecvent este acela al lui Anaxagoras, care admite, pe temeiul faptului că toate lucrurile se transformă unele în altele, un număr *infini* de *calități* ireductibile în fiecare lucru, juxtapuse fără spații goale. „Totul e în tot”, iar schimbarea lucrurilor este o variație în proporția cantitativă — influența matematicismului — a calităților. În fiecare obiect își dau întâlnire toate calitățile, infinit divizibile, iar deosebirile dintre lucruri se explică prin dominarea numerică a unei calități față de celelalte.

Doctrina lui Empedokles a celor patru „rădăcini” ale lucrurilor, cea mai puțin originală, este o transacție între cantificarea și calificarea naturii. Și pentru agrigentin, în orice lucru se întreapătrund cele patru elemente, însă dozate cantitativ în mod variabil. Poate tocmai datorită caracterului ei concesionist și eclectic, această doctrină a stăruit mai mult, punând în umbră severul atomism. Desăvârșit conscente sunt numai explicațiile lui Anaxagoras: toate calitățile sunt primordiale, și a lui Demokritos: numai cantitatea e elementară³⁾.

E de relevat că pluralizarea sau divizarea existenței nu cere, cum credea Zenon, spațiul gol în toate aceste noi cosmologii. Empedokles și Anaxagoras, deși au convingerea pluralității în „existență”, resping posibilitatea vidului; elementele sunt multiple dar continue. Doar Leukippos, acceptând raportul intim dintre divizibilitate și vid, acordă îndrăzneț existență și vidului sau „nonexis-

1) J. Rehmke: Die Philosophie als Grundwissenschaft, 1910, p. 191 și urm. și Anmerkungen zur Grundwissenschaft, p. 105.

2) Expresia de „element” (stoicheia) este introdusă de Empedokles.

3) Pare plauzibilă teza lui A. Brieger (Das atomistische System durch Korektur des anaxagoreischen entstanden, Hermen, 1901) că atomismul este o corectură a doctrinei calitative — realism calitativ — a lui Anaxagoras.

tenței", acestui vis urât al cosmologiei vechi. E o probă că non-existența e totuși ceva pozitiv sau obiectiv. Așadar, pentru Leukippos, natura implică nu numai pluralitate, dar și discontinuitate. Tocmai această lipsă de fidelitate față de eleatism dă puțința lui Leukippos de a descoperi atomul sau „plinul". O diviziune la infinit ar presupune un gol infinit; corpul ar fi constituit dintr'o infinitate de goluri, de „nimicuri". Dar din nimic nu ese nimic. E nevoie să ne oprim cu diviziunea, acceptând un factor care nu mai are în sine goluri, deci plin în mod absolut. Mai mult. Diviziunea, pluralitatea, presupun unirea și separarea, deci schimbarea. Atomul, fiind indivizibil, nu există schimbare în sânul său și deci, potrivit fizicii elene, atomul nu are calitate. Căci există opoziții calitative numai unde e schimbare; orice schimbare e o succesiune de calități contrare. Acesta e motivul adevărat ce a împedecat pe atomiști de a recunoaște calități atomilor.

Spuneam înainte că noua cosmologie se constituie printr'un act de opoziție față de substanța sau „existența" unică, dedusă din Unitatea lumii. Pentru noua cosmologie natura ia naștere și poate dispărea, totuși unitatea indestructibilă e păstrată sub altă formă. Constanța elementelor înlocuește substanța unică și totalitatea. Atât la Empedokles cât și la Anaxagoras se întâlnește ca o reminiscență ideea că originar „elementele" alcătuiesc un Tot indistinct care diferențiindu-se sub acțiunea unor forțe, psihice prin calificarea lor (ura, iubirea inteligența) dar mecanice prin modul lor de a lucra, dă naștere lumii perceptibile.

Drept încheere, o ultimă observație asupra celor trei alcătuiți cosmologice din sec. V. Istoriografii vechii cugetări consideră aceste doctrine ca o refacere a vechiului motiv cosmologic sub impulsul negativist al eleatismului și cu rezervele impuse de acesta. Realitatea istorică e că deabia în acest timp se dă lupta pentru instituirea unei adevărate științe a naturii, căci efortul milezian era mai mult un preludiu naiv, căruia îi urmează doctrinele rivale, herakleitismul și eleatismul, ambele defavorabile oricărei științe a naturii. Nici pura schimbare, nici pura imobilitate nu constituiau un mediu teoretic, prielnic naturalismului.

Noua cosmologie nu era răspunsul integral la întrebările puse de coordonatele cosmologiei elene. Ipoteza unor calități constante, care se agregă și desagregă mecanic (Empedokles, Anaxagoras) nega devenirea calitativă; ipoteza atomistă a cantităților constante pune în primejdie însăși existența calității, postulată neapărat de fizica elenă. Devenirea calitativă cerea să fie salvată. Pentru aceasta era nevoie de o nouă construcție cosmologică, a cărei misiune e să nu elimine calitatea determinativă, însă totodată să-i dea un substrat indestructibil și totuș destul de plastic sau „mobil". Prefacerea cosmologiei reclama un spirit nou, o inspirație

filosofică mai largă, o punere în valoare a eventualităților logice nesocotite. În această direcție se va desfășura opera socratismului.

7. Atomismul este o culme a unui mod de a concepe natura și de aceea este și o limită. Deși el descopere valoarea analizei, necesitatea de a determina elementele constante; deși prin matematicismul său mecanist pune temeiul unei logici a „demonstrației”, totuși din motivele arătate, atomismul nu înregistrează succese echivalente. Atomismul este mai mult un principiu metafizic. Raportul dintre fenomenalitatea sensibilă și realitatea mecanică a atomilor era lăsat în vag. Lipsește piesa de căpetenie a științei: conexarea mișcărilor particulare, unificarea lor, în formule generale. O asemenea unificare generală se poate face cu ajutorul conceptului de raport constant sau de lege. Antichitatea nu știe a întrebuița acest concept, propriu științei moderne, și drept urmare, cum spuneam, atomistica nu se sprijine pe mecanică. Ea nu cunoaște legea inerției și socotește, ca întreaga cosmologie elenă, mișcarea circulară drept mișcarea naturală. Dar conceptul general, dacă nu e un raport, o lege, trebuie neapărat să fie o specie, o esență. Unificarea proceselor cu ajutorul esenței specifice trebuia încercată, fiindcă nu se putea constitui altminteri o adevărată știință. Substratul constant era numai o condiție a științei, condiția extrinsecă. Problema generalului — condiția intrinsecă a științei — este neconținut sugerată, este imperios reclamată, dar nu și rezolvată de cosmologia de până acum. Când această problemă va fi pusă în mod sistematic, se va vedea că substratul persistent dar plastic nu era capabil a explica, el singur, fenomenul schimbării.

Cosmologia elenă va fi pusă într-o altă situație ideologică și va primi o nouă direcție, odată cu strămutarea reflecției dela obiectul ca atare la mijloacele omenești de a prinde și clarifica datele obiective. Această intensificare criticistă a reflecției se datorește *sofisticii*, manifestare filosofică cu numeroase posibilități de resurrecție. Lăsând la o parte împrejurările sociale ce sîlesc sofistica de a se prezenta ca o metodă de familiarizare cu tot felul de cunoștințe practice, pe noi ne interesează numai resorturile ce animă critica disolvantă a sofisticii.¹⁾

Noțiunea de bază a sofisticii e dogma nominalistă: individualul, schimbătorul, iraționalul, nedeterminabilul caracterizează și elementul cunoașterii (senzația) și elementul naturii (perceptibilul). Realul e individualul; individualul este prin excelență schimbătorul;

1) Investigațiile moderne, deși nu recunosc sofisticii o valoare pozitivă prea mare, au corectat vechea prejudecată, acreditată mai ales de Platon, că sofistica e doar o dibăcie eristică, fără scrupule logice. Știm azi că cele mai multe din așa numitele sofisme nu se datoresc sofistilor, ci eleaților și mai ales școalei socratico-megarice.

iar schimbarea este succesiune de calități contrare. Devenirea este astfel reintrodusă devastator în cosmologie. Orice calitate este intersecția pururea instabilă a mișcărilor exterioare și a mișcărilor interioare ce alcătuiesc ființa noastră (Platon în *Theaitetos*).

Sensația, expresia psihologică a calității, este subiectivă sau relativă omului, fiindcă e legată de mișcarea interioară ce însoțește constant mișcările exterioare. „Omul e măsura tuturor lucrurilor“, dar mai ales e măsura sa. Perceptibilul este un „fenomen“, care maschează esența incognoscibilă a lucrurilor. Un „lucru în sine“, unic și *statornic*, cum visau cosmologii, nu poate fi obiect de cunoștință. Nominalismul se încoronează fără efort cu subiectivism, relativism, fenomenalism și agnosticism.

Cum sofistica respectă integral dogma nominalistă, fie cu ajutorul polemic al herakleitismului (Protagoras), fie cu acela conjugat al eleatismului și herakleitismului (Gorgias)¹, ambele însă deformate; cum sofistica ridică sensibilul (individualul și schimbătorul) la rangul de obiect unic al „cunoștinței“, era aproape firesc ca această premedie reală pentru știință — afirmarea devenirii radicale și, paralel, negarea oricărei cunoștințe generale — să fie deocamdată conjurată nu prin combaterea dogmei nominaliste, ceea ce nu s'a încercat până azi în mod serios, ci doar prin îngrădirea și ocolirea ei. Peste sensibilitate, care rămâne cantonată în individual, așa cum vrea nominalismul, este așezată gândirea, căreia i se atribuie capacitatea de a cunoaște prin „activitate interioară“ cece stă dincolo de sensibil (individualul): generalul, imutabilul, eternul, „adevărata existență“.

Nesiguranța cosmologiei precedente și teama de urmările extreme ale nominalismului au îndemnat filosofia: a) să despartă gândirea de sensibilitate și chiar să le opună; b) să despartă generalul de individual, „inteligibilul“ de „sensibil“; c) să lase pe seama gândirii, numai a gândirii, prinderea „inteligibilului“, pătrunderea în sfera metafizică. Cosmologia presofistă ajunsese și ea la convingerea că rațiunea sau cunoștința noetică stă mai presus de sensibilitate și că numai ea poate fi instrumentul obiectivării, dar n'a izbutit să reacționeze susținut împotriva nominalismului latent. Și n'a izbutit să ducă până la capăt mișcarea schițată, din cauza confuziei, ades pomenită, între substrat și Idee (general). Prin sofistica terenul e pregătit pentru așezarea definitivă a gândirii și a generalului — obiectul gândirii — în inima filosofiei. Ceea ce s'a și întâmplat.

Socrates poate fi considerat, cum vrea H. Meier²), în prima

1) În ultima fază a activității sale, Gorgias se apropie mult de punctul de vedere al lui Protagoras.

2) H. Meier: Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, 1913, p. 12 și passim.

linie drept un misionar și un evanghelist laic al moralității; însă nu i se poate tăgădui și meritul de a fi văzut sau de a fi sugerat că noțiunea (generalul) este articulația esențială a științei.

Elementul propriu al socratismului nu e atât preocuparea de reformă morală, relevată atât de convingător de Meier, căci această preocupare se întâlnește și „înainte” de Sokrates: cele mai multe fragmente rămase dela Demokritos sunt de cuprins etic, ci procedeul, de care se folosește pentru a lumina și valorifica comoara morală a conștiinței. Acest procedeu e *dialectica*, reflecția provocată de opoziția logică, a cărei funcție e de a descoperi esențialul, partea comună din viața umană, prin analiză și prin acord conștient și voit. Ceeace în ordinea morală e comun tuturor este în acelaș timp și conștient, conceptual, logic. Desigur, există și o comunitate morală instinctivă; însă comunitatea voită este conștientă și are ceva din universalitatea cunoștinței. Virtutea conștientă este „știință”.

Formularea lămurită a procedeeului dialectic este un moment însemnat în istoria cugetării vechi. Dialectica era un drum nou, care putea să ducă departe, și a dus. Ea exclude sau face de prisos orice explicații materialiste, fiindcă știe să se limiteze la analiza logică a faptelor, pentru a descoperi în sânul lor nota esențială. În acest caz, de pildă, curajul nu mai e prezentat drept un proces organic, ca un joc de elemente materiale, cum proceda cosmologia de până acum, ci drept un fapt spiritual, care cere o clarificare prin el însuși. Nu mai interesează cauza materială a curajului, ci notele lui definitorii, esența lui conceptuală.

Cugetarea indiană n'a cunoscut îndeajuns și n'a apreciat sistematic necesitatea de a lumina critic și de a fixa logic generalul, esența. „Drept vorbind, conceptul este o invenție a lui Sokrate, care orientă reflecția apuseană într'o direcție, în care nu se angajează nici India nici China — pentru a nu vorbi decât de aceste două focare de umanitate”.¹⁾

Conceptul are două mari chemări, deopotrivă de prețioase vieții și cunoștinței: a) scoate individul din izolarea sa psihologistă, punându-l în raport conștient și voit cu semenii săi: e universalul în viață ;b) scoate lucrurile din izolarea lor nominalistă, făcându-le inteligibile printr'un act de „unificare”. Conceptul e Unul „ordonator” al Multiplului.

Firește, Sokrates e o personalitate prea complexă pentru a fi închisă într'o singură formulă, însă se mișcă pe linia socratismului convingerea că taina lucrurilor trebuie căutată nu în substratul „material”, ci în proprietățile constante și imutabile ce contu-

1) P. Masson-Oursel: Traits de la psychologie indienne, Revue philosophique, 1928, vol. II, p. 421.

rează, formează și ordonează substratul. Astfel tema platonice era fixată.

Nu avem să examinăm aci a treia dogmă a filosofiei, teoria „conținutului de conștiință” și corolarul ei teoria „activității interne” a gândirii. Fapt e că opera dialectică de așezare a logicii ca disciplină fundamentală se desfășoară apelând la această dogmă, ale cărei origini sunt de asemenea preștiințifice. Noțiunile sunt ipostaziate în entități ce populează conștiința, în entități *interioare*, care nefiind primite prin simțuri — simțurilor le este accesibil doar „particularul” — urmează că sunt *produse* de „interior”, de „activitatea” gândirii sau, cel puțin, că descind într'un fel sau altul dintr'o sferă nesensibilă. Raționalismul, deși implică totdeauna activitatea suverană a gândirii, e admis uneori cu intenții teologice — raționalismul e în fond o teologie: sau o intuire intelectuală a ideilor socotite drept entități suprasensibile (doctrina reminiscenței la Platon) sau o actualizare a germinilor de adevăr depuși în noi de creator (Descartes). Ideea poate fi născută în trei feluri: sau o *creiază* spiritul prin activitatea sa spontană; sau spiritul o intuește noetic (Platon și chiar Augustin); sau e depusă în noi de Dumnezeu (Descartes). În toate cazurile spiritul e autonom și se opune sensibilității.

E' clar că teoria „activității interne” a gândirii e dictată tot de teama nominalismului; este dar un supterfugiu, care ocolește dar nu clinește din loc nominalismul. Dogma activității gândirii, producătoare de adevăruri generale, are o geneză relativ simplă. În adevăr, oricine recunoaște că noi *avem* și factori generali (persistent și neschimbător). Dar, potrivit prejudecății nominaliste, nu prin simțuri cunoaștem generalul, de oarece sensibilul este *numai* individualul. Atunci, de unde conceptul sau „generalul”?

Platon a dat răspunsul clasic: generalul este opera gândirii și acest general, întrucât e gândit, e o *noțiune*, o idee. În susținerea unei activități proprii gândirii și a unui obiect pur inteligibil un rol imens a avut disciplina „matematică”, indentificată, cum ne arată etimologia, cu „știința universală”. Matematica ne dă impresia unei cunoștințe independente de simțuri, a unei cunoștințe absolut sigure și *inăscute*. Pentru a explica nativismul acestor cunoștințe, Platon, transpunând filosofic o credință orfică, recurge la ipoteza preexistenței sufletului care a cunoscut totul altădată, aci pe pământ sau în altă lume, și la teoria corelativă a anamnesei. Siguranța matematicii și nemurirea sufletului (dialogul *Menon*) sunt primele ipoteze platonice în sprijinul unei cunoștințe sigure, nerelativizate.

Era încă un pas de făcut: nu gândim decât ceace *există*; ceace nu există, nu poate fi gândit. Acesta e postulatul fundamental al oricărui raționalism, nu numai al celui elen. Oricărei noțiuni îi corespunde un obiect, prin definiție, nesensibil; orice noțiune are

un fundament în lucruri. Trebuie să acceptăm deosebirea dintre adevăr și eroare. E un fapt. Oricine a trăit nemijlocit distincția dintre da și nu (dialogul *Kratylos*, c. 3). Pe ce se reazemă această distincție, căci nu e imaginară, cum susținea sofistica? Care e temeiul obiectiv al adevărului? ¹⁾ Adevărul e factorul general, neschimbător, prototipic, atât pentru lucrurile particulare și schimbătoare cât și pentru opiniile particulare, arbitrar-subiective. Adevărul e model și modelator.

Între gândire și obiect există o afinitate intimă: ceace e constant în gândire tot așa e și în lucruri. „Raționamentele, fiind înrudite cu înșiși obiectele pe care le explică, tot ce rămâne, tot ce e statornic și transparent inteligenței, raționamentele ce se raportă la acestea trebuie să fie statornice și de nesgduit, iar în măsura posibilului raționamentele trebuie să fie invincibile și de nerespins... În adevăr ceace e Existența față de Devenire, e adevărul față de credință” (Timaios, 29 a. c.). Platon a evoluat în multe privințe, însă a menținut neștirbită convingerea aceasta: atât lumea cât și viața omului au nevoie de ceva statornic, etern. E adevărat ceace e gândit împreună, ceace e obiect de „confilozofare” (synphilosophiein).

Tema platonice era fatal impusă de obscuritățile lăsate de cugetarea precedentă, de fermentul mobilist aruncat de sofști și de sugestiile luminoase ale lui Sokrates și dezvoltate poate de socraticul Eukleides din Mecara.

Platon, spirit viguros, cuprinzător și îndrăsneț, e silit a străbate un drum lung și sinuos pentru a eși din această dilemă: nici absolutizarea Devenirii, cum procedau „curgătorii”, nu e condiție de viață pentru „știință”, căci nu cunoaștem sigur decât „Existența”, imutabilul; dar nici Existența unică a Eleaților, „imobilizând” natura și făcând să tacă glasul rațiunii, nu e o primejdie mai mică în calea cunoștinței. Trebuie găsite o scăpare, un plan superior de înțelegere, altminteri — în primul rând — viața omului perde orice înțeles și abdică la aspirațiile sale cele mai nobile.

Știința vitală — susține Platon, devotat spiritului socratic — e știința Binelui. Toată filosofia platonice are un colorit etico-politic, sacrificând fără rezervă critică unui moralism universalizat. Întâi de toate, împotriva relativismului sofist așteaptă o justificare valoarea etică, posibilitatea unei comuniuni a cunoștințelor într-un acelaș ideal. Dar problema morală și politică, discipline inseparabile la Eleni, ridică problema logică a adevărului; iar problema logică ducea inevitabil, potrivit spiritului realist al vechii filosofii, la problema cosmologică și teologică. Virtutea e știință, și știința are totdeauna un obiect indestructibil: idealul moral e suprema exis-

1) De adevăr în general Platon se ocupă în toate operele sale; de eroare în deosebi în dialogul extrem de semnificativ **Sophistes**.

în acest cadru, existența platonice să primească o nouă determinare: nu mai e substratul „material” — principiul negativ și, sub raportul etic, marele obstacol — ci generalul spiritual, conceptualizat, Ideea (Eidos, Idea), Forma. De bună seamă, nici substratul „material” nu e trecut cu vederea — fusese doar Existența presocraticilor — însă are o valoare inferioară și e înzestrat cu atribute vagi dar, pentru un examen mai adâncit, destul de însemnate. Dela început e de relevat că între Idee, ca obiect, și conceptul omenesc ce o exprimă nu există o perfectă echivalență. Nu numai ordinea sensibilă, dar și conceptul uman sunt o slabă *imitație* a Ideii. Ideia platonice nu e un abstract, o imagine generică, ci realitatea în toată plenitudinea ei, o realitate nimbăată, care fascinează mintea prin strălucirea ei adamantină și însuflețește inima prin căldura ei solară.

Astfel cea dintâi preocupare a lui Platon este conturarea „esenței proprii” a virtuților; și chiar mai târziu aproape toate pildele de idei sunt de natură etică și estetică: „binele în sine”, „frumosul în sine”, „dreptul în sine”. E vădit rolul motivelor estetico-etice în geneza teorii Ideilor. Determinarea „esenței” (ousia) virtuților implica nu numai cunoașterea, dar și prezența cosmică a esenței, care delat identicul în actele omului putea fi ușor generalizată la identicul în actele naturii. Eleatismul, probabil în forma rudimentară dată de socraticul Eukleides din Megara, a sugerat lui Platon obiectivarea metafizică a conceptului socratic. Nu era oare conceptul tot atât de neschimbător ca și Existența eleată? Și totuși între eleatism și platonism erau incompatibilități profunde pe care le-a văzut însuși Platon mai târziu. Deocamdată, eleatismul înlesnește platonismului de a opune Gândirea: devenirii neîncetate, năzuinței de a fi mereu „altul” (pluralității), instabilității, care se refuză oricărei judecăți, acestei Circee care ne amăgește cu o poadoabă de împrumut.

În adevăr, fluxul și pluralitatea din ordinea sensibilă au ceva amăgitor, căci la suprafață ne prezintă oarecare ordine: unități conceptuale ce țin la o altă câțva timp lucrurile, altminteri în permanentă prefacere, prin natura lor corporală. Acest lucru are o culoare, o figură, etc., însă le pierde mai curând sau mai târziu, fapt ce ne întărește în convingerea că acea ordine aparentă nu decurge chiar din lucrul sensibil, ci din altă parte, dintr-o lume care nu suferă schimbare. Tot ce este aci în lumea sensibilă vine de sus, și nu poate fi mai frumos decât este modelul, care dăruiește ceva din sine fără a avea el însuși nevoie de nimic. Lumea sensibilă nu ne satisface și nici ea nu e satisfăcută cu sine. Dovada o aflăm în neastâmpărul ei, în continua ei prefacere. Ea năzuiește spre altceva, fiindcă devine „altul”, trădând astfel aspirația spre altceva mai bun și necesitatea de a exista a unui ideal, care nu e din lu-

mea aceasta. Lumea simțurilor e ca un cerșetor, care trăește din mila cerului, în care tronează impasibile și incoruptibile Ideile.

Tot ce se schimbă are un model în ceace nu suferă schimbare. E un principiu constant la Platon de a căuta pentru orice lucru, spre a-l înțelege, exemplarul, după care a fost făcut¹⁾. Lucrurile sensibile sunt un ecou îndepărtat al Inteligibilului.

Contrar unor interpretări moderne ale concepției platonice, noi menținem interpretarea aristotelică, pentru motive ce vor fi discutate: Ideea, cel puțin intențional, este izolată, fără contact nemijlocit cu lucrurile perceptibile, cărora ea are funcțiunea de a le da o explicație satisfăcătoare și sub raportul moral. Altminteri nu înțelegem, de ce însuș Platon se sbate în greutate, ori de câte ori încearcă să lămurească raporturile dintre Idee și lucrul sensibil: „participarea” (methexis) a lucrurilor la Idei prin „imitație” (mimesis); „prezența” (parousia) Ideilor în acele lucruri; în fine „comunitatea” (koinonia) unora și altora sunt tot atâtea soluții insuficiente și expediente terminologice. Platon le va examina în acele dialoguri ale bătrâneții (Parmenides și Sophistes), în care se explică fățiș cu eleatismul: „amestecul” și „comunitatea” ideilor de o parte și a ideilor și lucrurilor de altă parte, sunt cerute de înțelegere, de „dialectică” (Parmenides), iar non existența, respinsă de eleați, dobândește o existență relativă dar universală sub forma de „alteritate” (Sophistes): ori și ce lucru „nu există” în măsura în care nu este ceace sunt celelalte lucruri, așadar, întrucât nu are proprietățile deosebite ale restului lumii.

Dar cu toate străduințele sale dialectice, Platon nu poate renunța la „separarea” Ideilor de sfera sensibilului, pentru cuvântul că acceptă pe deaîntregul dogma nominalistă: sensibilul e sinonim cu individual și schimbare. „Separarea” Ideilor, impusă de evitarea nominalismului, are drept corolar de neînălțurat ipostazierea sau personificarea Ideilor, transformarea lor în „entități”, individualizarea sau substanțializarea lor, scăderea cea mai serioasă a platonismului după Aristoteles; în fine ca ultim corolar, sugerat de dogma monistă, „separarea” Ideilor e temperată de constituirea lor într-o „lume” inteligibilă și eternă, al cărei caracter este Unitatea desăvârșită și Viața absolut independentă (autozoon).

Cel mai însemnat corectiv impus de platonism eleatismului este pluralizarea Existenței, cu toată Unitatea ei indestructibilă. O încercare înrudită, cerută de trebuințele explicației, avusese loc în noul naturalism ionian: Empedokles, Anaxagoras, Atomistii, însă notele Existenței erau aplicate la substratul „material”. O altă pluralizare a Existenței, mult mai înrudită cu cea platonice, se

¹⁾ Platon: Oeuvres complètes, T. X., Timée, 1925, trad. par Alb. Rivaud, pg. 32.

prezintă în teza pythagoreică: raporturile matematice, numerele geometrizate, constituie elementul stabil din natură. Platon e conștient de afinitățile sale cu „așa numiții Pythagorei” și-i va chema în ajutor pentru a întări modul său de a determina Existența. Formele sau Ideile și numerele vor fi aproape confundate de Platon în teoria „numerelor ideale”, în cea din urmă fază a filosofiei platonice, fază pe care o cunoaștem destul de neclar, din obiecțiile aristotelice și din doctrinele vechii Academii (mai ales Xenokrates). De asemenea, oricâteori Platon se ocupă de lumea sensibilă îl interesează mai mult latură geometrică, decât aceea pur formală, a acestei lumi. Oricum, nu se poate tăgădui un supărător amestec în opera platoniană între matematic sau cantitativ și Ideile cari sunt în fond calități.

În genere, raportul dintre matematic și Idee este neclar: aci, în *Politeia*, matematicul, prins prin intelect (dianoia) este doar o primă treaptă a inteligibilului, o primă înălțare peste sensibil — modernul din potrivă va vedea în matematic un mijloc de a adânci încă mai mult sensibilul — aci matematicul este superior Ideilor, cari se prezintă atunci, în acea fază din urmă, combătută de Stagirit, ca un produs al „numerelor ideale”, al legilor armoniei și proporției.

Nu platonismul ca atare ne preocupă, ci doar cosmologia întemeierii Academiei. O vom demonta în piesele ei principale și astfel vor eși la lumină momentele caracteristice ale vechiului naturalism. Platonismul este el însuși un prototip: rezumă cosmologia precedentă și deschide perspective noi.

Cosmologiei, cercetate numai în treacă: în *Phaidon* și *Politeia*, Platon îi închină tot într'un context politico-etic, dialogul de mai târziu, *Timaios*,¹⁾ cea mai comentată operă platoniană atât din pricina formei „mitice”, de aceea doar probabile — forma mitică nu e necesar obscură, dar poate fi întrucâtva ermetică, pentru neinițiat — cât și din pricina conținutului ei nou, aproape fără precedent. Programul platonian, prea încărcat pentru a izbândi complet, era să explice apariția vizibilului prin acțiunea conjugată a factorilor invizibili, un adevărat „vis al metafizicii” de totdeauna.

Explicația vizibilului trebuia să recurgă la alte procedee și ipoteze decât acelea puse la contribuție de doctrina, împotriva căreia Platon va duce o luptă neîndurată: „materialismul” lui Demokritos și poate acela al socraticului Antisthenes, creatorul cinismului. Materialismul democritean ca și acela al întregii cosmologii precedente (a se vedea luminosul curriculum filosofic din *Phaidon*, 96 a. c.) râpea „materiei” orice adevărată devenire calitativă, orice creație și anihilare, recunoscându-i numai indestructibilitatea

1) *Timaios* din Lokroi este un pythagoreu legendar. După E. Franck, avem aface doar cu un pseudonim pentru prietenul lui Platon, Archytas din Tarent, italiot pythagoreizant.

unui substrat pluralizat. Calitatea, când nu era ștearsă dintre realități și redusă la cantități ca la Atomisti și Pythagorei, nu mai cunoștea devenire (Anaxagoras).

Platon, sub presiunea viziunii primitive, valorificate sceptic de Socratică, recunoaște din nou existența devenirii calitative, transformarea substanțială a ceea ce impropriu se cheamă „elemente” (Timaios, 49 c). În adevăr, „materia” nu e decât secundar persistentă; de precădere, materialul, corporalul, e devenire calitativă. Prin acest act de recunoaștere, Platon pare a face un pas înapoi și a da dreptate sofisticii, care în numele acestui herakleitism punea la îndoială posibilitatea unei cunoștințe sigure a naturii. De fapt, el e mai credincios decât Demokritos spiritului grecesc, pe de o parte, fiindcă acceptă devenirea calitativă, pe de altă parte, fiindcă e în căutarea unui alt factor de stabilitate în natură. Era dar logic ca Platon să nu mai găsească în substratul material explicația unică a devenirii. Substratul sau era unic (Eleatii) și atunci excludea orice fel de schimbare; sau era multiplu (Empedokles, etc.) și în acest caz era suprimată devenirea radicală (schimbările calitative și substanțiale), menținându-se doar schimbarea de loc (mișcarea în sensul restrâns).

Explicația, din moment ce nu mai putea da roade în direcția veche, trebuia îndreptată în cealaltă direcție: alături de substrat, logica științei mai cunoaște un factor invariabil: calitatea generală și conceptualizată, Ideea. Aceasta avea superioritatea de a fi un factor în adevăr determinativ, un mijloc teoretic de a dovedi în fiecare caz particular: dece un lucru este așa și nu altfel, dece are acum această formă și pe urmă alta. Explicația prin substrat era prea generică, fără puțința unor specificații până la *infima species*, ținta urmărită de dialectica platonice și punctul de plecare al lui Aristoteles.¹⁾ Din potrivă, generalul conceptualizat specifică, dă precizie, determină formal.

Descoperirea Ideii ca factor constant, ducea ineluctabil, potrivit dogmei nominaliste, la despărțirea aproape spațială a Ideii, ridicate la rangul de sublimă Existență, de Generația sensibilă. Aci, trebuie să zăbovim puțin. Dualitatea: Idee, existența deplină și Devenire, existența crepusculară ne irită. E totuș o consecință logică a problematicei platonice.

Primii cosmologi, Milezienii, recunoșteau un Substrat indestructibil și o devenire calitativă, ambele aspecte solidare ale aceleiaș materialități. După criza provocată de antagonismul capital de ordin metafizic: Herakleitos-Parmenides, noua cosmologie recâștigă pluralitatea existenței, împotriva lui Parmenides, însă suprimă orice adevărată devenire calitativă, împotriva lui Herakleitos. Astfel „materia” pierde un aspect, cel mai caracteristic la Eleni:

1) J. Stenzel: Zahl und Gestalt bei Aristoteles, 1926.

devenirea calitativă. Și acela care exprimă mai consecvent această fază a luptei împotriva creației calitative e Anaxagoras: în lume există toate calitățile, dar ele nu cunosc devenire.

Sofistica ridică din nou devenirea calitativă pe primul plan: lumea sensibilă e proces de calități contrare. Platon acceptă deplin acest nou mobilism, pentru a-l înfrânge din nou, însă cu alte mijloace. Și la ce rezultat ajunge? De oarece materia e schimbare, însă ea este totdeodată indestructibilă, urmează că nu posedă nici o calitate, că e un substrat nedeterminat. Și înadevăr, așa se prezintă materia platonice. Dar de unde acele calități? Și de unde schimbarea lor? Originalitatea lui Platon constă tocmai în recunoașterea că nici din calități nu decurge schimbarea, fiindcă ele sunt ceva general, deci neschimbător. Calitățile, fiind imutabile, iar substratul material excluzând orice calități, urmează necesar că toate proprietățile generale sunt *independente de corporalitate*. că deci sunt „nemateriale” sau formale. Calitățile formale, Ideile, alcătuiesc o sferă suprafizică. Devenirea lor se explică însă, dacă admitem că substratul nedeterminat și formele determinate nu stau fără legătură, ci intră în contact, iar din acest contact scapără devenirea. Substratul, fiind nedeterminat, e ca un rezort pururea întors, veșnic în căutare de altceva. Nici o calitate nu poate prinde rădăcini multă vreme; nedeterminarea infinită cere infinit de felurite calificări. Astfel calitatea, în sine imutabilă, e mereu înlocuită de alta. Dar Platon simte că o Idee, în sine incoruptibilă, nu tolerează prezența corupătoare a materiei veșnic mobile. Ideea sau calitatea ce e „prezentă” în lucruri nu este o „adevărată idee”, ci doar o copie, o imitație, a Ideii ce tronează deasupra Materiei, suveran și inalterabilă. Prin urmare, despărțirea Ideii de lumea devenirii și scindarea Ideii în copie și model, oricât de bizare ar fi, sunt cerute de premisele fizicii platonice și elenice. Platonismul este epilogul de neînălțurat al cosmologiei grecești. Continuatorul platonismului, în amurgul lumii vechi, Plotin dă glas răspicat logicii interioare a cosmologiei elene: trebuie să existe, spune dânsul, ceva în afară de lume, fiindcă altminteri n'am avea nimic etern sau premanent (Enneades, V, 94; II, 251 22).

Așa dar, convingerea temeinică a lui Platon în domeniul cosmologic este opoziția celor două „realități”; de o parte ceea ce devine și e sensibil, de altă parte ceea ce nu se schimbă, „existența” nesensibilă, Ideile. O declară ocazional în Phaidon: „Să acceptăm — vrei? — că există două feluri de realități, una vizibilă alta invizibilă. — Să acceptăm, zice el. — Și pe deasupra că acea care e invizibilă își păstrează pururea identitatea ei, pe când cea vizibilă nu-și păstrează niciodată identitatea. Și aceasta, zise el, vom accepta” (79 a). Această dualitate, încă mai accentuat, e pusă în fruntea dialogului naturalist, Timaios: „Care e eterna existență ce

nu cunoaște nici un fel de naștere, și care este cel ce ia naștere neconținut și nu există niciodată? Prima e prinsă prin înțelegere și raționament, căci este neîncetat identică. Cât despre cel de al doilea, el e obiect de opinie unită cu oarba senzație, căci el ia naștere și moare, dar nu există niciodată în adevăr" (27 d.—28 a).¹⁾

Problema platonice era înfiriparea unui simulacru de explicație pentru Natură, care e un „amestec“ de pură devenire și de pură imobilitate. Explicația are aspect de „geneză“ — e discutabil, dacă e intemporală — a lumii corporale. Nu vom urmări expunerea platonice din Timaios, nu numai pentru cuvântul că nu interesează amănunțele, dar și pentru cuvântul că ordinea păștată în această operă nu este în totul logică. Platon se ocupă de Sufletul lumii, care e un produs, dar de o demnitate etică superioară, înainte de a cerceta „materia“, factor primar al „creațiunii“ și presupus de acel Suflet.

Nașterea, orice schimbare, presupun o cauză. „Tot ce se naște, naște în mod necesar prin acțiunea unei cauze, căci e peste putință ca vreun lucru să poată lua naștere fără cauză“ (Timaios, 28 a). Cauza primă a Naturii este Demiurgul, Divinitatea. Dar el nu produce nimic din sine, cu spontaneitate „creatoare“, nici în ordinea devenirii, nici în aceea a existenței, ci doar construște combinații noi dintr'un material dat, care îi servește drept Model. S'a văzut, modelele sunt două: ceea ce devine fără regulă și lege, și ceea ce etern sau pururea există, Ideile.

E cunoscut procedeul platonice: pentru orice lucru trebuie să avem un model. Cosmosul are nevoie de două modele, căci e un fapt nemijlocit că el se prezintă ca o lume a devenirii, însă totodată se bucură de oarecare ordine. Potrivit spiritului platonice, se impune „abstractizarea“, ipostazierea: ceea ce e unit în experiență, e despărțit în gândire și deci în realitatea pură. De o parte se agită incoerent Devenirea, de alta privește imobilă Existența.

Dacă ar fi o pură existență, Natura ar fi perfectă, n'ar cunoaște schimbare, ar fi chiar lumea Ideilor. Dar fapt e că se schimbă. E nevoie deci de un al doilea „model“, acela al devenirii. Totuși Natura cunoaște și elemente sau proprietăți neschimbătoare, Ideile. Inșă, cum ea nu este o lume a Ideilor, nu chiar acestea sunt în sânul ei, ci doar un reflex sau o copie. Reflexele sau imaginea presupun o oglindă, firește, o oglindă obiectivă nu una subiectivă, conștiința. Urmează dela sine că în alcătuirea Cosmosului mai intră un factor, pe lângă devenire și existența care dă legi devenirii, anume, un receptacol atot primitiv — Platon îngrămădește expresii, fără a spori lumina — un „al treilea gen“ (triton genos), pe care el îl mai numește „loc“ (chora) sau spațiu.

1) Aceeaș distincție în *Politeia*, 6, 507 b. 509.

Ce este acest al „treilea gen”, despre care nu putem avea decât o idee obscură, o pseudo-gândire? Exegezii platonici sunt în genere de acord: e *materia*. Că „spațiul” e materia dovada cea mai vădită e că „elementele” corporale au o structură pur geometrică.¹⁾ Această interpretare nu e inexactă, ci necompletă. Materia platonice cuprinde două „genuri”, juxta punându-le: devenirea pură fără ordine și spațiul, „în care”, nu din care, se produce procesul universal. Din acest punct de vedere, Platon e cât se poate de instructiv. S'a relevat adesea că în fizica elenă materia e dotată cu două determinări contrarii dar complementare: e un substrat indestructibil și o devenire neconținută, un principiu al schimbării; oriunde e schimbare e și materie ca substrat constant. Platon desparte cele două atribute, ipostaziindu-le. Ceeace la presocratici era substrat constant, la Platon se prezintă ca receptacol spațial; spațiul e proprietate esențială a materiei, cum va accepta, de sigur, în alt spirit Descartes. Principiul schimbării este o entitate distinctă, o realitate autonomă, însă constrânsă a se manifesta în spațiu. Prin urmare, materia este în acelaș timp dinamism pur, o agitație continuă și oarbă, o mișcare fără regulă, un determinism neinteligent, confundat cu hazardul, dar este și geometrie pură, spațiu. Dar și „al treilea gen” e co-etern cu Divinitatea, nu e „creație” a acesteia, cum vor socoti neoplatonicii. Materia în genere e polul negativ al Divinității. O deducere a materiei din Dumnezeu ar răpi orice claritate doctrinei platonice (*Cl. Baeumker: Op. cit. pp. 190/1*).

Platon, matematician tot așa de mult ca și reformator social, se simte atras de perspectiva unei explicații geometrice, cantitative, a lumii corporale, dispoziție ce-i impune o apropiere nemărturisită de Demokritos. Dar materia e încă și devenire pură, mișcare din proprie inițiativă, înainte de orice acțiune pornită de sus. Această mișcare spontană a materiei este o continuare a hylozoismului precedent și o reminiscență a animismului primitiv. Cu toate acestea, Platon recunoaște în Suflet adevăratul principiu al mișcării, cauza oricărei prefaceri din lume. Acest fapt ne îndeamnă să credem că el acceptă două feluri de mișcare spontană, mișcări ce în fond coincid, căci ambele au o origine animistă. Platon acceptă și însuflețirea naturalismului precedent, dar și ipostazierea sufletului, ridicarea lui peste natură și împotriva ei, doctrină mistic-orfică. Oricum, platonizantul Plutarchos nu se înșela prea mult, când atribuia materiei un suflet rău.

1) S'a căutat în alte opere platonice echivalentul materiei-spațiu din *Ti-maios*: așa „nonexistența” din *Politeia*; „Altul” (*thateron*) din *Sophistes*; Nelimitatul în infinitul mare și în infinitul mic sau „Marele și Micul” din *Philebos*. Ultimele două sunt probabile, însă e mai greu de admis identificarea materiei constante cu „nonexistența”. Ceeace se opune existenței nu e spațiul, ci „devenirea”. Totuș obscuritatea textului platonice nu exclude identificarea spațiului cu nonexistența, teză cunoscută dela Eleați.

Inarmat cu acești factori primordiali ai naturii materiale și „cu ochii ațintiți spre ideile eterne“ (Timaios, 53 B, 28 c), Demiurgul purcede la facerea lumii. Firește, va produce întâi ceea ce ocupă prima treaptă în scara creațiunii: *Sufletul* lumii. Acesta, de parte de a fi o realitate simplă, e produsul unui savant „amestec“ (mikton)¹⁾: întâiu din două esențe misterioase: esența indivizibilă și esența divizibilă scoate o combinație perfectă. Această a treia esență o combină din nou cu primele două esențe și așa ia naștere un al doilea produs, o a patra combinație, care va servi la conștruirea lumii cerești și a vieții spirituale din om. Cerul este divin, este spiritual, deci este un derivat al Sufletului cosmic.

Din acest Suflet, Demiurgul scoate, fără ca sufletul lumii să-și piardă unitatea, două cercuri ce îmbrățișează lumea: cercul mișcării cerești uniforme (mișcarea diurnă a soarelui) și cercul mișcării variate (mișcările planetare). Aștrii sunt suflete, căci se mișcă prin ei înșiși. Aceste cercuri cerești sunt ca o plasă în care se prinde, pentru a sta laolaltă, tot ce constituie Natura.

Ce taină ascunde Sufletul lumii? În compoziția lui a intrat ca factor component necesar esența divizibilă, materia pură. Deci, sufletul lumii este material, firește, de o materie foarte subtilă. El e însă datorită esenței indivizibile principiul tuturor mișcărilor ordonate, căci e dotat cu Rațiune (Suflet și Rațiune sunt logic deosebite). Sufletul lumii e cauza mișcărilor circulare, eterne, din sfera astrală și principiul animator din om; el e simbolul sintetic al raporturilor matematice, al legilor, al armoniei, din Natură. E vădită aci, cași în alte opere platonice, situația echivocă a sufletului în totalul lumii. De altminteri, toată gândirea elenă se caracterizează prin imposibilitatea de a constitui o doctrină omogenă a sufletului: acesta nu se opune materiei, cum am văzut la Platon, decât în măsura în care se apropie de adevăratul antipod al materiei, de Forme, de Idei. Resortul tuturor dovezilor invocate în Phaidon pentru întemeierea nemuririi sufletului este relevarea afinității sufletului cu esențele ideale: Sufletul participă atât de intim la ideea de viață, încât un suflet mort e o contradicție.

S'a văzut originea lumii de sus; cum ia naștere lumea pământească, lume inferioară? Demiurgul dispune deocamdată ca material prim de spațiu și de acea mișcare dezordonată, care cuprinde „urme“ de „elemente“: foc, aer, apă, pământ (aceasta din urmă e „materia primă“ platonice). Așadar, corpul la origine e o agitație în spațiu. Demiurgul disciplinează această mișcare, introduce în sânul ei măsură, proporție, contururi, stabilitate. Operația de ordonare e cu puțință, fiindcă materia primă este o massă amorfă, deci plastică, în stare a primi orice imprimări și dispusă a se lăsa

1) În dialogurile finale problema „amestecului“ e preocuparea constantă a lui Platon. Să se vadă în deosebi dialogul Philebos.

convinsă de Idei. Platon o compară cu aurul ce primește orice formă, cu untdelemnul căruia i se transmite orice parfum.

Ordonarea e înfăptuită cu ajutorul proporțiilor geometrice și anume prin savanta combinare a două feluri de triunghiuri, adevărate cantități constante ale naturii, mai precise decât atomii democriteici. Astfel mișcarea e canalizată, e raționalizată și drept urmare, iau ființă așa numitele „elemente”, cari nu sunt alteceva decât cele patru figuri stereometrice, cele patru solide prime, produse de îmbinarea triunghiurilor: tetraedrul = focul; hexaedrul = pământul, octaedrul = aerul; iscosaedrul = apa ¹⁾.

Aceste corpuri prime sunt elemente numai cu numele, căci ele se descompun, se transformă unele în altele, își pierd calitățile, așa cum nu bănuiau Empedokles și Anaxagoras. Esența devenirii e mai tare decât forma geometrică și ideea supramundană. De aceea lumea corporală e o luptă neconținută cu nonexistența. Și iarăși ne lovim de această stranie noțiune. Nonexistența nu poate fi chiar Nimicul, ci doar un alt mod de ființare, de oarece arbitrar și nominal permanentul este identificat cu existența. S'a văzut doar că esența corporală intră chiar în alcătuirea Sufletului cosmic și o asemenea esență nu este un neant. Și apoi din nimic nu poate lua naștere tot ce e mai nobil în lume, sufletul. Mai târziu, în perioada sa de frenetică pithagoreizare, Platon admite că materia ca „nedeterminată dualitate” (dyas aōriston) intră chiar în compoziția Ideilor. De asemenea, Platon ar trebui să acorde lucrurilor sensibile, în ciuda devenirii lor spontane și improvizate, mai multă realitate decât materiei-spațiu, pentru motivul că ele participă la Idei, prin forma ce au păstrat după modelarea geometrică. De fapt el recunoaște spațiului preexistența lucrului substanțial, căci constanța se aplică mai bine spațiului ce nu devine decât lucrurilor sensibile (materiei secundare) ce umplu spațiul și nu cunosc odihnă.

O situație enigmatică are Cauza, Făuritorul. Ce e Demiurgul? E divinitatea, simbolul mitic pentru bunătatea fără invidie. Acum, putem sonda resorturile intime ale operei platonice. Timaios năzuește a sugera, dacă nu poate dovedi că natura are drept teme tocmai ceea ce mișcă până în adâncurile ei conștiința noastră: Binele. Din punct de vedere platonice, explicația ideală a fluxului sensibil este interpretarea finalistă a fenomenelor: tot ce vedem e cât mai desăvârșit posibil sub raport estetic și moral, fiindcă își dă contribuția particulară la alcătuirea armoniei Totului. Finalismul — natura e cea mai bună realizare sensibilă a suprasensibilului — întărește monismul, aducând slavă „Viului absolut”, organismului ideal: lumea noastră e Una, e închisă în sine, fiindcă

1) Un al cincilea corp, dodecaedrul, e „corpul lumii”, fiindcă e cel mai apropiat de forma sferică și are 12 fețe, corespunzătoare celor 12 semne zodiacale.

nu are nevoie de nimic. Intr'o astfel de lume, omul, care posedă deadreptul dela Demiurg rațiunea, are puterea de a înfăptui Societatea ideală, anume, în măsura în care înțelege rostul său cosmic și izbutește astfel să reproducă în interiorul său mișcările circulare, desăvârșite, ale lumii cerești. Psihologia platonice e o astronomie mentală. Omul e un microcosm, e o geometrie vie, o mecanică spirituală, ale cărei origini sunt în altă lume și de aceea ea se deosebește radical de mecanica, dusă de necesitatea oarbă, a lumii pur corporale. Mișcările cerești și sufletești sunt inteligență; mișcările corporale sunt determinism opac.

Finalismul platonice e o consecință nu numai a ipotezei unei cauze prime inteligente, dar și a concepției de bază că adevăratele forțe ale naturii sunt Ideile. O lume supusă Ideilor, e o lume în care mișcările năzuiesc de bunăvoie spre un scop preferat. Orice acțiune din natură e un gest inspirat de idei, deci, e o acțiune ce beneficiază de lumina ce se coboară milostivă din sfera Ideilor: omul năzuiește a realiza esența sa, umanitatea; focul esența sa: căldura, etc. A explica un lucru și schimbările lui este a defini esența sa, calitatea constantă și necorporală, care dându-i contur îi inspiră și viață. Sub acest raport, Aristoteles va ști să ducă până la capăt virtualitățile finaliste ale platonismului, dându-le o formă mai sistematică și o claritate, care lipsește ilustrului poet al conceptelor.

Bogăția programului filozofic explică dibueile doctrinale ale lui Platon și fascinația ce exercită încă cugetarea platonice asupra spiritelor cu dispoziții romantice. Fascinația își are încă o cauză în faptul că adoratorii lui Platon își alimentează nobila pasiune numai cu operele, în care nestăvilitul avânt religios și artistic covârșește grava preocupare a dialecticianului, a analistului. Dacă pornim dela dialogurile de mai târziu (Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios, Nomoi) perspectiva platonice e cu totul alta: logica pură de o subtilitate uneori silită și de o ariditate voită și neapărată mărturisește oricui pe ce culmi ameițitoare știa Platon să ridice filosofia. Acolo romanticul, care sacrifică adevărul poeziei, nu mai poate respira.

8. Istoria arată că platonismul a fost fecund întâi prin germinarea adevărilor laborios plămădite în această din urmă fază a activității sale filozofice. Cultivarea dialecticii și a matematicii pythagorică dă platonismului final o fizionomie particulară. Dela acest punct pornesc, pentru a lua drumuri divergente, atât urmașii ortodoxi ai lui Platon (vechea Academie) cât și Aristoteles, un gânditor cu prea puține înclinări romantice. Cosmologia aristotelică, deși principial concordă cu platonismul mai mult decât se

credea înainte de cercetările lui W. Jaeger,¹⁾ i se împotrivesc — căci e și opoziție — prin unele rectificări însemnate și printr-o precizare enciclopedică, vrednică de admirat. Pe noi Aristoteles ne satisface mai mult decât Platon, fiindcă cerem dela o filosofie mai multă unitate decât intransigență doctrinală, fie și provizorie. Platon preferă să părăsească un punct de vedere atins în loc să facă sacrificiile necesare. Platon e mai credincios sieși; Aristoteles e mai credincios lumii pe care încearcă s'o priceapă.

Ceeace da mult de gândit bătrânului Platon erau greutatea de înțelegere ridicate de raportul de comunitate și de participatie dintre Idei (Monade sau Unități, în Philebos) pe de o parte și dintre Idei și pluralitatea sensibilă de altă parte. El nu-și ascundea greutatea, cum vedem în Parmenides, în care polemizează cu „amicii Ideilor”, dar nici nu era dispus a face concesiile inevitabile și astfel a rotunji dogmatic vederile sale. Greșeala platonică cea mai vădită nu era convingerea că Ideile sau numerele sunt esențe imutabile — în această privință dreptatea era pe partea sa — ci apucătura caracteristică — un mic Platon e în fiecare din noi — de a ipostazia în existențe *individuale*, în substanțe, în entități, acele esențe *generale*. Pentru Aristoteles, care sub acest raport a rămas îndreptarul nostru, generalul aparține totdeauna individului, și numai acesta e independent, e subiect, e, drept vorbind, o substanță. Natura e o totalitate de indivizi în devenire. E clar pentru Stagirit că existența nu poate fi una, cum susținea Parmenides, pe care el nu oboșește de a-l repudia, ori de câte ori are ocazia. Realitatea implică pluralitate; e singura ipoteză în stare a da o explicație a naturii. Și din acest punct de vedere, Aristoteles e de acord nu numai cu Platon dar și cu atomiștii.

Principala obiecție aristotelică privește așa dar greșita înțelegere a raportului celui mai universal și cu cele mai mari repercusiuni filosofice, a raportului dintre individual și general. E chestia filosofică de temelie. Căci de ea atârnă răspunsul la întrebarea: ce e substanța (ousia), deci, ce este în adevăr real, persistent? Desacordul dintre Platon și Aristoteles este nu se poate mai elocvent: pentru primul lucrurile particulare sunt reale în măsura în care participă la Idee sau Formă; pentru cel de al doilea, din potrivă, Formele sunt realitatea, ca atare numai în măsura în care aparțin individualului, substanței concrete. Și substanța concretă se schimbă: ea unește existența și devenirea.

Din aceste considerații se vede lămurit că problematica schimbării sensibile este punctul inițial și al cosmologiei peripatetice.

1) **Werner Jaeger**: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923.

O bună analiză a vederilor lui Jaeger dă A. Mansion: La Genèse de l'oeuvre d'Aristote, în Revue Neo-Scolastique, 1927, No. 16, 17.

tice. De asemenea, mai departe, și pentru Aristoteles cheea devenirii trebuie căutată în ceea ce nu devine, în „existență”. Dacă însă orice demonstrație e datoare a pleca dela inteligibil, dela „existență”, dela elementele „formale”, cunoștința ce se constituie procedează inductiv, luând ca punct de plecare inferiorul, datele empirice, pe care le va supune analizei în scopul de a descoperi chiar în fluxul sensibil permanentul explicativ, *realul* însuș.

Faptul nemijlocit e lucrul concret în devenire. Dar procesul sensibil e grevat de un echivoc. Devenirea e sau accidentală, ca d. p. în schimbarea calităților și a locului la unul și acelaș lucru sau e substanțială ca d. p. în nașterea unui lucru și în dispariția lui. Primul caz e ceva mai simplu: lucrul în devenire se prezintă analizei logice drept un *ceva* care își schimbă calitățile, și orice schimbare este o succesiune de calități contrarii. Aristoteles dă toată amploarea viziunii elene a devenirii ca succesiune de contrarii calitative. Acum, dacă *unul și acelaș* lucru acceptă calități contrarii și totuș rămâne acelaș lucru, e o constatare elementară că acel lucru e *ceva* mai mult decât toate calitățile fugitive ce-l străbat. Firește, acel *ceva* trebuie să fie capabil de a primi calități diferite, deci în sine el nu are o preferință pentru o calitate sau alta, d. p. pentru rece sau cald, pentru umed sau uscat. Acel *ceva* e nedeterminat sub raport calitativ și cantitativ (massa nu e inerentă „materiei” ca atare), este pasiv, și fiindcă primește calitățile, e un *substrat* (hypokeime-non) constant, indestructibil, pe care îl numește *ceva* mai rar *materie* (hyle). Materia, mulțumită capacității ei de a primi determinări opuse, este un izvor de contingență și ca atare cuprinde în sine o pluralitate de direcții divergente.

Mai problematică e devenirea substanțială. S'ar părea că din nimic ese *ceva* și din *ceva* urmează o cădere în nimic. Această devenire e tipul oricărei devenirii: o succesiune de nonexistență și existență, de două calități nu numai opuse dar chiar contradictorii. Aristoteles nu tolerează, ca fiind imposibilități teoretice, creația și anihilarea. Prin urmare, și în cazul devenirii substanțiale trebuie să fie prezent un substrat indestructibil, o materie care constituie scena luminată a schimbării și chiar e resortul ascuns al oricărei schimbări. Urmează că un prim factor constant în vârtejul devenirii e substratul, Materia. Materia e rezultatul analitic al procesului universal. Schimbarea corporală presupune un corp indestructibil: o materie vagă. Iar această materie face parte integrantă din „existență” mai mult decât materia platonice.

Descoperirea unui substrat constant satisfăcea exigența logică simțită de primii cosmologi, dar nu da o satisfacție completă înțelegerii schimbării, cum s'a văzut la cosmologii milezieni. Materia e un substrat nedeterminat și indestructibil, însă nu vedem în ce raport stă ea cu generația și cu prefacerile calitative. Să

existe o prăpastie între constanța substratului — adâncul materiei — și creațiile și anihilările dela suprafață? Nici Platon nu reușise a înfiripa o explicație mulțumitoare a raportului dintre cele două aspecte opuse ale materiei: devenirea era așezată într'un receptacol și teoria se oprea aci. Aristoteles merge mai departe, mai adânc, și anume completează determinările de până acum ale substratului (nedeterminat, pasiv) cu noi și decisive atribute, în deosebi, pentru a face plauzibilă devenirea substanțială.

Un substrat, primitiv de calități contrare, nu poate fi pe de-a-tregul străin acelor calități, ci trebuie să închidă întru sine, prefigurată, calitățile primite, dar într'o altă formă sau sub un alt grad. Materia e posibilitatea calităților contrare, este anticipația lor virtuală. Posibilitatea și virtualitatea sau potențialitatea dădeau o ultimă și revelatoare precizare rolului pe care materia sau substratul îl împlinea în explicația faptului devenirii. Pe această cale dobânda o satisfacție acceptabilă și impresia primă a unei treceri dela non existență la existență și invers în devenirea substanțială. Posibilul și potențialul sunt determinări ce mijlocesc oarecum între existență și non existență: sunt o existență relativ inexistentă și o non existență relativ existentă. Virtualul este o existență posibilă, relativă (vom avea și altă dată prilejul de a constata relativitatea determinărilor aristotelice). Oricum, nu trebuie uitat, că „posibilitatea”, de care vorbește Aristoteles, e reală, nu e o posibilitate pur logică. Sub acest raport determinările materiei aristotelice, oricât de obscure și de echivoce ar fi, sunt prețioase și în bună parte inevitabile. Stagiritul găsește o soluție elegantă a dilemei existență sau non existență și totdeodată ne arată de ce materia e animatoarea devenirii¹⁾ dar și fără moarte. Materia, „din care” și prin care totul devine, este ea însăși nedevenită și indestructibilă, pentru motivul logic și ontologic că este nedeterminare, virtualitate, puterea de a fi ceea ce nu este încă deplin. Materia aristotelică este *dinamism*, așa cum dealtminteri, în alt înțeles, era și la presocratici.

Progresul e recunoașterea materiei ca factor substanțial, fără a i se răpi devenirii — aspectul opus substanței — toate drepturile ei. În opoziție cu Empedokles și de acord cu Platon, Aristoteles aruncă „elementele” materiale în torentul devenirii: ele se transformă una în altele prin jocul celor două perechi de calități contrare: caldul-recele, uscatul-umedul, la cari se adaogă, pe alt plan, încă o poziție: greul-ușorul.

Dar lucrul în devenire, ca fapt prim, nu este încă obiect de înțelegere desăvârșită, deși analiza a fixat un factor inteligibil: substratul material, posibilitatea sau virtualitatea de a deveni *ceva de-*

1) Materia astrelor, cunoscând numai mișcare de loc nu și de alterare (calitativă) trebuie să fie o materie specifică, inalterabilă, eterul.

terminat. Ce este acest ceva determinat; de ce lucrul dat e mai mult decât virtualitate sau substrat material; de ce devenirea presupune o altă cauză decât aceea materială? Vechea cosmologie nu izbutise a depăși sfera materialului și drept urmare nu contituise o teorie satisfăcătoare a devenirii și existenței. În lucrul ce devine trebuie să întâlnim încă un factor, care să aibă atribute contrare însă complementare.

Un lucru se schimbă; însă schimbarea lui are o direcție și un rezultat, fie și provizoriu; pe scurt schimbarea presupune determinări și precizări. Pe lângă substratul nedeterminat, orice schimbare implică neapărat calități ce determină. Orice schimbare e o trecere dela *ceva* la *altceva*. Ceeace determină e general, e o notă comună mai mult oindivizi, este o repetare. Cum orice lucru e conturat numai prin aceste calități determinante, Aristoteles le numește *forme*: de o parte substratul material, de alta forma. Orice lucru este o pecetluire a materiei prin formă și orice schimbare este o impregnare succesivă a substratului prin forme sau calități. Printre aceste forme unele se unesc constant cu un lucru, altele numai accidental; primele sunt forme substanțiale, esențe, celelalte sunt forme accidentale. Schimbarea poate fi sau o succesiune de forme substanțiale sau o succesiune, o exprimare, de proprietăți accidentale. Înlauntru aceleeaș forme substanțiale.

Materia ca atare nu pierе și nu obosește; pieritoare sunt doar lucrurile și proprietățile lor. Cauza devenirii este instabilitatea substratului nedeterminat și totdeauna intervenția neconținută a formelor calificante. Fizica lui Aristoteles este o teorie hilemorfică a schimbării. Materia e pasivitate, forma e activitate. Materia, factor în aparență misterios, unea în sine, alături de pasivitate, atributele de substrat, de posibilitate și virtualitate. Cum se prezintă forma în raport cu celelalte atribute ale substratului material? E drept, un lucru presupune un substrat nedeterminat, dar nu există concret decât prin forma ce determină. Forma *realizează* posibilul: ea este un *act*. Ceeace conturează și dă viață este o *energie*. Materia cuprinde în sine, posibil și virtual, determinările ce vor fi realizate și actualizate de forme. Ea cuprinde în sânul ei vast tot ce a fost, tot ce este și tot ce va fi, fiindcă e pre-formare: ea palpită de dorința formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecție, fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba. Nici măcar ceace numim *corp* nu există doar prin materie, ci prin harul formelor și esențelor. Stă în natura materiei de a suferi schimbări, de a evolua; prin sine, materia nu poate decât să prepare și să anunțe venirea mântuitoare a Formei.

Problema cauzei dictează ca soluționare a ei aceeaș corelație de teme: materie-formă. Orice schimbare cheamă o cauză. O primă cauză e cea materială, tocmai fiindcă orice lucru devine, nu este, deci

cuprinde un principiu de posibilitate, de virtualitate. Dar este totuși ceva. Forma, determinând, concretizând, trebuie să fie și ea o cauză, și chiar mai mult decât materia: cauza formală. Și deoarece tot ce există, se precizează prin formă, aceasta e și cauza eficientă. Precizarea este prefigurată în materie și ca atare ea este scopul spre care năzuește materia. Forma este și cauza finală a schimbării. Orice proces din natură e un proces finalist ce aspiră printr'o mișcare treptată spre forma cea mai desăvârșită; orice lucru tinde să-și realizeze posibilitățile naturii sale. Trecerea dela virtual la actual, dela materie la formă, ritmul lumii, este *mișcarea*, în sensul cel mai general.

Elementele explicative ale naturii, în cadrul aristotelismului, au toată universalitatea cerută de aplicarea lor în toate domeniile: dela vicisitudinile elementelor materiale până la cele mai subtile procese de cunoștință. Tocmai acest universalism — aristotelismul e poate doctrina cea mai sistematică a Occidentului — poartă în sine o slăbiciune înăscută. Ceeace explică prea mult în genere, nu explică satisfăcător nimic în particular. În deosebi rămâne echivoc raportul dintre posibil și real, raport de care, pe urmele lui Aristotel, filozofia a făcut un abuz neîngăduit. Este posibilul ceva pozitiv? Nu, fiindcă tot ce e pozitiv se datorește formei. Dacă forma sau realul preexistă pozitiv în materie, atunci preexistența, virtualul, este tot ceva real, cum obiecta megaricul *Diodoros Kronos*. Numai realul e posibil.

Că materia aristotelică nu e ceva pozitiv, deși i se recunoștea indestructibilitatea deci existența, se vede lămurit din faptul că ea nu intră dela sine în mișcare. E straniu că nici forma care este totuși ceva, nu produce cu dela sine putere procesul devenirii. E straniu la prima vedere, însă totul se explică, dacă ne amintim că forma e perfecție și ca atare nu are nici un motiv să părăsească starea în care se află. E drept, forma este activitate, „energie”, „act”, însă o activitate principială, o activitate în sine, nu pentru altul.

Materia aspiră spre formă; forma poate satisface această aspirație. Însă contactul dintre materie și formă, mișcarea de trecere dela virtual la actual, reclamă încă un factor. Orice mișcare are nevoie de un motor, deosebit de mobil, și izvorul oricărui proces din lume e „primul motor”, el însuși imobil, „forma pură”, Divinitatea, care imprimă mișcarea numai prin atracția oarecum magnetică a făpturii sale desăvârșite. Unitatea primului motor justifică unitatea naturii, dincolo de care nimic nu este: tot ce e real se află înăuntrul universului care „are groază de gol”. Unitatea închisă a naturii este, se știe, dogma cosmologiei elene; din această unitate sunt deduse unitatea și indestructibilitatea *materiei*. La Aristoteles substratul material este nu numai indestructibil dar și unul; astfel pe această culme a fizicii vechi — aristotelismul, — monismul sau

unitarismul este menținut neștirbit în chiar motivele lui dintru început. Căci indestructibilitatea este doar o consecință a unității *finite* a naturii, consecință care, odată revelată, e în stare a trăi prin sine, bucurându-se de prestigiul unui principiu.

Coerența cosmologiei aristotelice are totuși limite, și acestea se învederează nu atât în aplicații mai puțin izbutite — destul de numeroase — cât în deosebi în temeiurile metafizice. Centrul „primei filosofii” este ideea de *substanță* (*Usia*): în ce raport stă substanța cu lucrurile concrete și cu cei doi factori componenți ai acestora? Originar, substanța e individualul concret (*tode ti*). Totuși Aristoteles acordă atributul de substanță și formei generale, care în acest caz e înfățișată modest ca o „substanță secundară”. Dar formei care determină, precizează, conturează, i se mai recunoaște, și pe drept cuvânt, calitatea de energie, act, *realitate*. Forma determină, deci realizează. Ceeace realizează trebuie să dețină izvorul realității, trebuie să fie *usia* (esența) în adevăratul înțeles, și în consecință, Aristoteles, dând glas platoniceului din adâncul său, tolerează ca forma să beneficieze exclusiv de privilegiul substanțialității. Intrebarea e atunci, cum ar putea fi forma mai reală decât însuși individualul, concret și bine determinat, care închide în sine și factor material? Dar chiar materia e trecută uneori de Aristoteles printre substanțe și anume este socotită ca o substanță virtuală, specificare adesea folosită și în alte împrejurări în scopul de a evita serioase obiecții.

Echivocul substanțialist e ireductibil în cadrul aristotelismului, afară numai dacă nu recunoaștem cu G. Rodier¹⁾ că substanțialitatea este la Aristoteles un simplu termen de relație și, în această ipoteză, substanța e tot ce se prezintă ca subiect și numai întrucât e subiect. Cum orice poate fi subiect pentru o determinare sau o predicare mai cuprinzătoare, totul poate avea funcția de substanță. Relativizarea substanței e corelativă relativizării formei: ceeace e formă în raport cu un lucru, e materie pentru o formă superioară²⁾.

O altă vădită contradicție e aceea dintre calificarea primă a materiei ca substrat *pasiv* și rolul atât de însemnat pe care materia îl îndeplinește în explicarea unor fenomene de mână întâia. Deși lipsită prin definiție de activitate, materia justifică prin rezistența ei, care nu e simplă pasivitate, răul, contingenta, hazardul, necesitatea orarbă. Dar materia mai are o chemare explicativă. Care e principiul individualizării? Ar trebui să fie forma, care e determinare — individualizarea e suprema determinare — și unii exegezi,

1) G. Rodier: *Etudes de philosophie Grecque*, 1926, p. 170.

2) Aristoteles vorbește și de o **materie inteligibilă**, fie matematică (O. p. cercul acesta are față de forma generică a cercului o materie nesensibilă), fie conceptuală (genul, fiind determinat de specie, aceasta are rolul de formă și genul de materie).

cercând a elimina contradicția, înclină spre această tâlmăcire, vădit condamnată de texte categorice. Individualizarea este impusă de spațiu, de loc, deci de materie. Materia e dar și principiul pluralității, cum e acela al schimbării, cele două determinări ale lumii sensibile,

Această nouă contradicție poate fi de asemenea temperată, dacă nu uităm că materia nu e factor absolut, ci o situație relativă: materia e nedeterminată în raport cu ceva mai determinat, pasivitatea în raport cu ceva mai activ, însă nu e absolut nedeterminare, completă pasivitate. „Materia nu e deci nu știu ce lucru în sine, opac și inert, impenetrabil pentru gândire, și pe care nu l'am putea concepe decât despuind un lucru de toate calitățile sale; ci e exclusiv indeterminatul prin raport cu ceva mai determinat, genul prin raport cu specia, posibilitatea vagă prin raport cu realizarea uneia din posibilități, într'un cuvânt e condiția prin raport cu condiționatul“ (G. Rodier: Op. cit. p. 171).

Problema materiei mai are un aspect. Materia e dar principiul individualizării. Pe de altă parte nu există o știință a individualului, opinie peripatetică ades citată dar nu suficient înțeleasă. Dece nu avem o cunoștință sigură a individualului? Nu din cauza individualului ca atare, ci din lipsă de necesitate, din cauza contingenței legate de materie. Dacă întâlnim indivizi, la care contingența e o cantitate neînregistrabilă, d. p. aștrii, știința lor nu e numai posibilă, dar chiar una din cele mai sigure. De asemenea teologia e o știință, deși obiectul ei este ceva unic, Divinitatea, act pur fără materie. Nu e metafizica știința principiilor evidente și nu se cheamă la Aristoteles „prima filosofie“ și teologie?

În concluzie, aceeași logică interioară ce domină fizica elenă impune, pentru a determina lumea corporală, de o parte monismul ce exclude creația, de altă parte și mai ales nominalismul ce presupune creație, hazard, contingență. Aceasta la Aristoteles ca și la Platon și la amândoi mai accentuat decât la Atomisti. Devenirea, nerecunoscută de atomism, găsește la cei doi mari socratici o largă primire și drept consecință ea determină o revizuire a cosmologiei precedente.

Înainte de a face un nou pas, se cade a releva în acest loc încă mai explicit ca până aci natura relației dintre substratul permanent și devenirea calitativă. Orice schimbare e o succesiune de calități contrare. Am săvârși o greșală de interpretare, dacă, modernizând, am lua *ad litteram* unele propoziții platonice, din care s'ar putea înțelege că un contrar ese din contrarul său. Aristoteles, care admite acest ritm cosmic, nu recunoaște posibilitatea unei produceri, în sens propriu, de calitate printr'o calitate contrară și sub acest raport Platon e tacit alături de el. Calitățile sunt idei generale și în lumea ideilor contrariile se exclud, supunându-se legii contradicției: caldul nu poate fi rece, umedul nu poate fi uscat.

Dacă totuși calitățile contrare se succed în acelaș loc, e fiindcă există ceva care persistă, fiindcă avem un substrat care nu devine. Prin urmare, tocmai faptul devenirii calitative impune, în cazul că respectăm legile gândirii, supoziția a ceva ce nu devine în sine, dar primește exterior calități opuse. În vremile mai aproape sau foarte aproape de noi. Hegel și Bergson vor relua în cadre și în spirite deosebite, legea devenirii ce animă cugetarea fizică elenă, însă vor trece cu vederea imposibilitatea unei creații directe a unei calități prin contrara sa. Pentru ei însăș calitatea creează contrarul ei — aceasta mai ales la Bergson, și atunci nu mai rămâne loc pentru un substrat, pentru o substanță. Elenul admitea că o calitate apare și dispare, că deci e creată și e anihilată, însă nu se oprea aci — și nu se putea opri — ci căuta în substratul permanent sau în Idee explicația acestui fapt paradoxal. Bergson revine la un postulat vechi pentruca prin exagerare să-i răpească înțelesul prim și astfel să-i paralizaze orice îndemn de ridicare pe planul teoretic. În cadrul bergsonismului nu mai rămâne loc pentru nimic altceva în afară de „evoluția creatoare“. Cazul dialecticii hegeliene e altul. Hegel, deformând viziunea antică, păstrează creația calitativă directă, dar nu pierde încrederea în putința unei explicații raționale cu ajutorul unei noi logici angajate într'o metafizică a „spiritului“: logica este o ontologie, o istorie a Absolutului. O astfel de logică trăește numai din artificii verbale. Realitatea ca atare nu cunoaște contradicție — Aristoteles avea deci dreptate. Din cald nu poate „eși“ recele; din existența nu țășnește nonexistența; iar în ordinea gândirii A postulează gramatical pe non-A numai dacă A și non-A sunt concepți ca specii ale unui gen deja cunoscut, și în acest caz dialectica nu aduce nimic nou, nu e un progres intelectual, ci ne dă explicit suma unor posibilități de clasificare.

9. Conspectul precedent de o concisie voită a neglijat amănuntele fără interes și prin programul inițial s'ar putea opri aci. Dar o privire repede a atitudinelor noi în curba postaristotelică a vechii cosmologii are avantajul de a accentua odată cu rostul covârșitor al celor două dogme dela temelia fizicii elene și vitalitatea lor proteică.

Se părea că aristotelismul lucrase cu micală la deslegarea cea mai nimerită, cea mai științifică, a problemei naturaliste. În aristotelism nu numai conștiința istorică în prezentarea chestiunilor, dar și conștiința teoretică în deslegarea lor ating o înălțime, pe care bunul cunoscător al filosofiei Stagiritului, Werner Jaeger,¹⁾ o subliniază ca nimeni altul.

1) Hans Leisegang în *Hellenistische Philosophie* (1922) susține, potrivit preferințelor sale pentru misticism, că filosofia aristotelică reprezintă punctul cel mai scăzut al cugetării elene.

Această fundare științifică a vechii filosofii n'a fost, continuă Jaeger, un punct de plecare, pentru dezvoltări rodnice mai adâncite, ci semnalul despărțirii definitive dintre știință și filosofie. De acum înainte știința va merge pe calea studiilor de specialitate, iar filosofia va năzui la rolul mai modest dar mai apreciat din punct de vedere practic de artă a vieții sau de mântuire a sufletului. De bună seamă, stoicii, epicureii și neoplatonicii nu renunță la construcții cosmologice chiar de proporții remarcabile, dar nu mai vădesc respect pentru pura „teorie”. În deosebi stoicismul este în sine o grandioasă încercare de construcție fizică originală, poate ultima cosmologie originală a spiritului elen, însă și procedeu său filosofic e revenirea la doctrine trecute și combinarea sintetică, mai mult sau mai puțin izbutită, a doctrinelor opuse. Epicurismul insuflă o nouă viață atomismului, iar neoplatonismul într'o sforțare supremă suprapune sintezei stoice sinteza nouă a platonismului, aristotelismului și a religiei elene. Semnificația doctrinelor postaristotelice trebuie căutată în rolul lor de mărturie vii ale modului în care fizica elenă își află desnodământul.

S'a văzut că în cosmologia de inspirație socratică, platonismul și aristotelismul, două sunt trăsăturile caracteristice: o irupere a viziunii mobiliste, o accentuare a devenirii și a creației, o recunoaștere mai largă a dogmei nominaliste și concomitent o luptă de a depăși această viziune cu ajutorul unui factor explicativ, neexploatat până atunci: generalul, Ideea sau Forma. Rezultatul acestui val mobilist nu e scepticismul sofist sau materialismul, ci un dogmatism raționalist și biruința „spiritului”, a „imaterialului”, a „gândirii”. (La Eleni, se știe, materiei nu i se opune sufletul, ci gândirea, forma, tocmai fiindcă devenirii creatoare i se opune înțelegerea, logica, identicul, permanentul, existența).

Nici această grandioasă speculație nu se impune definitiv cu toate concesiile largi făcute devenirii sau mobilității creatoare. Faptul banal al prefacerilor fără odihnă obseda încă spiritele. În zadar se proclamă cu o decizie fără precedent Unitatea naturii, în zadar se caută în *Idee* elementul etern, care satisface și mintea și inima, viziunea nestatorniciei universale, faptul nestăpânitului ritm, ridică tot mai îndrăsneț capul. Apoi în atmosfera de nesiguranță și de adâncă desrădăcinare creată de cel dintâi imperiu cosmopolit, de imperiul lui Alexandru, instabilitatea este o realitate mai isbitoare ca înainte.

Dar motivul de ordin filosofic al neizbânzii suferite de platonism și aristotelism și deci motivul înfiripării unor noi teorii fizice le vom afla în altă parte. Aceste motive, neindestulător apreciate, trebuiesc căutate în critica disolvantă îndreptată contra platonismului și aristotelismului de doctrine socratice, paralel desfășurate: „școala megarică a lui Eukleides, „școala” cinică a lui

Antisthenes și „școala” cirenaică a lui Aristippos. Aceste doctrine, deși se prevalează de numele lui Sokrates, sunt tributare de fapt sofisticii, deci sacrifică nominalismului, ridicând pe scut devenirea și materia și hărțuind fără încetare pe Platon și pe Aristoteles. În cele din urmă ele biruiesc provizoriu și marile curente următoare le continuă spiritul dacă nu și litera dogmatică: stoicismul perseverează în direcție cinică, epicurismul în direcție cirenaică.

Noua criză cosmologică, produsă de o cedare mai pronunțată sub presiunea nominalismului — există doar individualul, care prin natura lui e supus schimbării — are drept urmare de neînălțurat o eflorescență a „materialismului”. E lucru cunoscut: pentru cugetarea elenă, „material” și „devenire” sunt sinonime; perceptibilul, corporalul, este pură schimbare. Reamintim de distincția structurală între vechiul și noul materialism: primul nu cunoaște opoziția dintre materie și suflet ci numai dintre devenire și existență pur gândită. De aceea, când Demokritos socotea că sufletul este un ansamblu, o compoziție, de atomi mai fini și mai *mobili*, nu putea vedea în acest enunț o degradare a valorii sufletului. Nici pentru Platon, sufletul nu e totdeauna o realitate strict nematerială în sensul Formei.

O primă exteriorizare a crizei e resurecția atomismului la *Epikuros*. Căutarea generalului, a „supramaterialului”, a Ideii, e declarată ca de prisos și înlocuită cu speculația asupra substratului constant, factor suficient pentru explicarea devenirii. Condiția extrinsecă a fizicii se bucură din nou de o preferință aproape exclusivă: dincolo de „fenomenele” corporale singurele esențe „ascunse” (adela), sunt vidul și atomii, primordia rerum (Lucr. Carus). De bună seamă, persistența, necrearea și nedistrugerea, substratului pluralizat sunt menținute. „Iată prima axiomă ce ne va servi drept temei: Nimic nu ese din Neant, chiar de ar interveni zeii (Lucr. Carus: De Rerum Natura, I, 150/1) ¹⁾. „Materia nu suferă nici o creștere și nici o pierdere” (Lucr. Carus, Idem, II, 296). „Universul e fără margini, nedevenit, nepieritor și în alcătuirea sa nici nu crește nici nu scade” (Epikuros). ²⁾

În epicurism descoperim două enunțuri cosmologice, necunoscute atomismului democriteic, și care trădează noua invazie a devenirii creatoare. Întâi, pe câtă vreme Demokritos socotea subiectivă orice calitate sensibilă, Epikuros acordă realitate oricărei calități, însă nu-i recunoaște indestructibilitatea: ea naște din nimic și piere fără urmă. „Orice culoare se transformă una în alta, fapt ce nu se poate întâmpla elementelor”. (Lucr. Carus: Op. cit. II, 782 și urm.) ³⁾. În al doilea loc, Epikuros, pentru a legitima libertatea

1) Comp.: *Diogenes Laertios*: Vitae, X, 138 și urm.

2) *W. Nestle*: Die Nachsokratiker (1926), I, p. 190.

3) Comp.: *Diogenes Laertios*: Op. cit. X, 54.

voinței, cerute de preocupările practice și individualiste ale filosofiei sale, ne surprinde cu afirmația că atomii deviază fără cauză (clinamen), se abat spontan dela calea lor dreaptă, prescrisă mecanic dintru început. E un fel de creație ce ar putea fi aplicată și la începutul lumii. În al treilea rând, doctrina „Grădinei” concedă că toți atomii, nu numai cei sufletești, se agită neconținut sub aparența repaosului.

Filosofia Porticului este mult mai bogată nu numai prin integrarea specifică a celui de al doilea factor cosmologic, de origine socratică, ideea, forma, generalul, dar, contrar epicurismului constituit definitiv dela început, și prin închegarea sa treptată dealungul veacurilor, împrejurare ce explică în parte discordanțele lăuntrice ale fizicii stoice.

E în sine simptomatic istoricește și doctrinal că stoicismul simte atracție, impusă de afinități de natură, pentru viziunea net herakleitică, pe care n'o respectă integral, cum de altminteri e de așteptat dela o concepție care venea pe lume după atâtea peripecii cosmologice. Atât platonismul cât mai ales aristotelismul găesc ecou în noua filosofie, însă cu o modificare de asemenea semnificativă: formele aristotelice sunt „materializate”, sunt identificate cu o materie mai fină, nu mult deosebită de „spirit”. Astfel stoicismul reia ecuația presocratică: existent=persistent=„material”, cu însemnata adăogire, fără precedent, că materialul e chiar *corporalul*, deci un substrat solid.

Fizica stoică șovăește între unitarismul panteist, împrumutat dela Herakleitos (lumea are un singur principiu productiv) și dualismul cauzelor, inspirat de Aristoteles¹⁾. E indiscutabil că pentru stoicism lumea are un început și un sfârșit; în schimb resortul permanent al naturii — Focul — e nenăscut, nealterabil, identic cu sine în prezența metamorfozelor, și deoarece e etern, e însăși Divinitatea, e Rațiune, e Spirit (Pneuma). Caracteristic e că acest principiu animator e înfățișat ca un substrat individual, ca o Persoană. Focul metafizic — reminiscență herakleitică — nu dispare, după ce a „produs” toate lucrurile vizibile, ci persistă și la timp absoarbe în sine natura printr'un tainic proces de conflagrație cosmică.

Din sânul său, prin contragere, Focul produce *corporalul*, principiul inerției și al pasivității, și apoi toate lucrurile particulare ce mobilează cuprinsul Naturii. De reținut e că natura e desăvârșită din primul act al producerii sau *creerii*. Pentru prima oară la Eleni, stoicismul emite încă timid reprezentarea antigrecească a unui act de producere spontană în interiorul Existenței²⁾. Devenirea a câștigat mult mai mult teren decât ar putea tolera spiritul pur elenic,

1) Cl. Baeumker: Op. cit. p. 329.

2) E. Brehier: Chryssippe, 1910, p. 148.

și urmările acestei iruperi mobiliste se vor vădi și în altă împrejurare.

Materia propriu zisă, *corpul pasiv*, este ceva nederminat, fără calitate, întocmai ca la Aristoteles, însă nu mai e un nud substrat, o pură potențialitate, care dobândește prin formă proprietatea de corp. Materia pasivă e dela început *corp*, însă un corp nedeterminat, necalificat. Materia nu e non existență sau pură întindere, ci o realitate concretă cu soliditate sau impenetrabilitate. Din toate soluțiile antice, teoria stoică a materiei e cea mai apropiată de știința modernă¹⁾. Și pentru stoici, *corpul-substrat e unic*; formele sunt multiple, dar materia e una și continuă, nu discontinuează ca la Epicurei. Erau dar în ordinea logică a sistemului atât excluderea golului din lume cât și, simultan, admiterea unei diviziuni la infinit a materiei.

Materia e un corp pasiv, fiindcă originar nu cunoaște calități determinante. Cum însă materia pasivă nu-și poate da singură determinările, acestea trebuie să-și aibă obârșia în altă parte, anume într'un principiu prin excelență determinat, care nu poate fi decât tot corporal, de oarece a fi real e a fi corporal. Prin urmare deasupra materiei pasive și cu puteri superioare se afirmă un alt *corp*, însă activ: „Focul producător“, „Rațiunea“ organizatoare, Suflul animator (Pneuma), care acționează asupra „pasivului“, diversificându-l, creind natura, punând pretutindeni ordine cu necesitate de neînduplecat prin „Germenii raționali“ și eterni ce împrăștie cu neobosită dărnicie. Formele aristotelice au devenit „gândiri seminale“, însă au pierdut imaterialitatea. Sunt materiale, însă de o materie specială, activă, animată. Stoicismul este adeptul însuflețirii întregii naturi, ca și ionienii din Milet, și prin Kleanthes el se apropie de panteism. Cum numai această materie e activă și formativă, ea pare a se bucura de privilegiul de a fi realitate primă. S'a văzut că doctrina stoică înclină spre soluția unitaristă: la început a fost Focul mobil, pururea neastâmpărat.

Natura este corp și suflet, materie și forță sau „cauzalul“ (aition), e corp pasiv animat de corpul activ, de Suflul cosmic. Natura, ca și principiul activ, e individualitate, e un fel de *animă* divin, care trăește prin sine, desbrăcat de orice trebuințe ce ar putea fi satisfăcute prin ceva exterior. Natura e un Tot perfect, în care toate părțile consumă, conspiră, simpatizează. Simpatia ascunsă dintre toate lucrurile e o convingere temeinică a stoicismului. Această convingere împreună cu aceea că materia, fiind pasivă, nu produce nimic deci nici răul, impuneau o concluzie optimistă, care va da dreptul lui Chrysispos să exclame că natura e o „locuință făcută pentru zei și oameni“.

1) Cf. Baumecker: Ib.d. pp. 251. 326.

Ce funcție eminentă e atribuită corpului activ sau Suflului înflăcărat? El determină, dă o formă, pasivului; el este *Calitatea*, izvorul tuturor calităților particulare; dar are și menirea de a ține laolaltă părțile corpului, care altminteri s'ar face praf. Deci, principiul activ este forța determinantă, unificatoare și conservatoare; este „forța de sinteză” (*dynamis synthetikè*). Ca putere de conexiune, *Pneuma e tensiune* (*tonos*), e sinergie.

Natura e alcătuită din corpuri individuale (*nominalism*), a căror unitate și singularitate sunt un produs al acțiunii Spiritului. Fiecare individ are o calitate substanțială ireductibilă, o esență proprie, un „spirit” (*idios poion*); nu întâlnim în natură două lucruri cu proprietăți identice. Identicul se confundă, e indiscernabil.

Rațiunea de a fi a lucrurilor nu se află într'o lume ideală și transcendentă, ci chiar înlăuntrul lor, ca un resort pururea activ. alitatea interioară e mișcare, e devenire dela centru la periferie (diferitele schimbări accidentate) și dela periferie spre centru (conexarea într'un tot individual a acelor schimbări). În acest chip orice lucru persistă și totuși se află în continuă mișcare, în perpetuă încordare.

Calitatea individuală apare spontan, durează nealterată și în fine dispare fără urmă. Acest creaționism, încă la începuturile lui, e temperat, ca și la Plotin, de motivul panteist: calitățile individuale cari formează și țin în viață lucrurile particulare sunt emanații, „gândiri productive” ale Logosului divin.

Stoicismul, cum e de așteptat, preconizează și o transmutație misterioasă a „elementelor”, reductibile fiecare la o singură calitate, nu la o pereche contrară (Aristoteles). Toate transformările sunt schimbări calitative. Calitatea are realitate indiscutabilă, fiindcă e factorul activ al naturii. Dualismul celor două corpuri își găsește echivalentul și la elemente: sunt elemente active (mai ales focul și aerul) și elemente pasive (apa și pământul). Transmutația are loc spontan într'o singură direcție, herakleitică: foc, aer, apă, pământ, însă, fără o nouă intervenție a Focului, nu cunoaște reversibilitate spontană. Stoicismul reinviază hylozoismul de altă dată: o calitate primordială se schimbă dela sine în calități opuse.

În urzeala de gândire cu fire de toate culorile pe o canava platonice, dăruită lumii, ca un testament al unui muribund resemnat, de către Plotin, principiul devenirii, reazemul materiei vechi, pătrunde sub o formă sublimată în chiar tărâmul închis al Existenței, care pare a fi acela al Spiritului. Dușmanul a pătruns în Cetate cu porțile uitate deschise. Totuș așa numitul neoplatonism este în credință că s'a desfăcut până dincolo de interiorizare mistică din lumea materiei, care pentru Elen e aceea a pluralității și a devenirii. Dacă acest dinamism sau mobilism al Existenței, inițiat de

stoicism¹⁾, nu este deajuns de vădit în opera plotiniană, pricina e că autorul Enneadelor se preocupă mai mult de produsul static, de rezultatul, *emanației* decât de însuș Procesul ca atare.

Există un Inceput și un Sfârșit, care e o revenire prin salturi la eternul Inceput. Intre aceste două hotare se întinde lumea în sensul cel mai cuprinzător al acestui generos cuvânt. Și această lume este o desfacere prin efulgerație aproape creeatoare, este o emanație, a Unului, care se cheltuește fără a pierde nimic din natura sa, a Unului care stă dincolo chiar de Existență, fiindcă e dincolo de orice Gândire potrivită doar Existenței. Inceputul e Unul divin iar limita trecătoare este Materia; însă acest pol opus nu este din veșnicie alături de Ziditor, cum credea spiritul elenic, ci purcede cu necesitate, nu printr'un act liber, din Izvorul prim. Emanția nu e nici o Creație, o eșire din nimic, dar nu stă departe deaceasta.

S'au schimbat mult în alcătuirea lăuntrică a cosmologiei elene. Existența nu mai luptă cu Devenirea, tovarășa creației, ci o primește în sine, dându-i un înțeles nou, mistic. Intre aceste extreme se încadrează Intelctul (Nus) cu a lui pluralitate de Idei și Sufletul (Psyche) desfăcut în sufletele particulare și îndreptat spre sensibil spre pluralitatea lucrurilor schimbătoare.

Materia e Nedeterminatul, Nemăsuratul, Haoticul, o umbră informă, e Nimicul, e Nonexistența prin opoziție cu ceea ce are suverană existență și de aceea ea e principiul Răului. Răul la rândul-i e o privație, e absența oricărei calități, a oricărei determinări. Fiind nedeterminată, nemărginită, neformată și fără raporturi precise materia se află în vertiginoasă agitație, în metamorfoză, la Plotin, magică. Materiei și în deobște sensibilului li se răpesc orice adevărată realitate, pentru a se da satisfacție mai mult ca în platonism tendinței moraliste în deslegarea problemelor filosofice: ceea ce nu place și nu dorim să fie, nici nu „există”²⁾). Drept urmare, Plotin nu recunoaște elemente indestructibile, ci acestea se distrug și se creiază neconținut.

Cu toate acestea materia e imaginea Eternului și Imutabilului, o oglindire a lumii spirituale, metaforă ce-și are deplină explicație în cadrul acestei filosofii sincretice: una e materia ca substrat al tuturor schimbărilor și unul e principiul nematerial; nedeterminată e materia, nedeterminat e și Divinul, însă altfel. Precum

1) Nu numai Stoicismul, dar și Neopythagorismul preparase terenul pentru o deducere mistică a materiei din nematerial, din Potența infinită.

2) Nu toți neoplatonicii identifică materia cu răul. Proklos e împotriva acestei echivalări pe temeiul drepte observații că ceea ce emană din Divinitate, și la el lumea sensibilă e o explicitare a Inteligibilului, nu poate fi ceva rău. Altminteri se impune dualismul materiei și Dumnezeu. În neoplatonismul tradițional a biruit însă convingerea lui Plotin.

oglindea nu e schimbată de imaginile resfrânte, tot așa imaginea Ideilor, calitățile perceptibile, nu prind rădăcini, ci rădănesc pururea schimbătoare, la suprafața materiei.

Oricum, materia este o emanație a Perfectului și logica platonice cerea un model al materiei, o Idee a materiei, o materie inteligibilă, pură, oarecum divină. Căci materia e temeiul oricărei diferențieri și pluralizări: o pluralitate de Idei, de Suflete, în sfârșit, de corpuri. Pe această cale saltul dela Spirit la Materie e oarecum preparat, însă nu suprimat. Dela suflet la materie trecerea rămâne bruscă. Până la ipostaza Sufletului emanația era o diferențiere de grad; dela suflet la materie pluralizarea este o schimbare de esență. Pluralizarea Unului trebuia împinsă până la pulverizare haotică, pentru ca să pornească din propria inițiativă a lumii corporale mișcarea de revenire la Unul.

Noțiunea de materie inteligibilă, transpunând materia sau divizibilitatea în sfera Eternului, a dat mult de gândit lui Plotin, căci introducea lipsa de formă în lumea spiritului, locul Ideilor. Transpunerea era de neînlăturat, dar și de neîmpăcat. Monismul lui: totul emană din Dumnezeu, impunea strămutarea materiei în inteligibil, dar exigențele etice ale sistemului nu îngăduiau această promiscuitate. Dialectica cea mai subtilă și obositoare nu va izbuti să șteargă această nepotrivire interioară. Expedientul, folosit de Plotin, este distincția dintre cele două Nedeterminări și Infinituri. Mai mult: materia inteligibilă, deși e situată în lumea ideală, nu se află chiar în Unul; ea însăși este o „creație“. „In lumea inteligibilă deosemeni materia e Nelimitatul... însă acest infinit nu e în Unul, ci e creat de acesta. Cum dar, infinitul e totdeauna inteligibil și sensibil? Da, există două infinituri. Cum să le deosebim? Ca modelul și imaginea“. (Ennead. II, 4, 15).

MIRCEA FLORIAN

FILOSOFIA ISTORIEI LUI O. SPENGLER

Apariția operei fundamentale a lui O. Spengler a provocat în Germania o vâlvă neînchipuită și dacă se poate spune că un filosof a fost după războiu la modă, apoi aceasta se poate spune cu cel mai bun temei despre autorul lui *Der Untergang des Abendlandes*. Desigur că la aceasta a contribuit într-o largă măsură și faptul că apariția acestei opere, care purta un titlu așa de apocaliptic, coincide cu înfrângerea militară a Germaniei. Dar adevăratul motiv stă în faptul că nici un alt filosof nu dă expresie mai pregnantă și mai adecvată spiritului, de care e animată vremea noastră, ca O. Spengler. Naturalist, relativist și pesimist, disprețuind eficacitatea intelectului și glorificând puterea intuiției, aprobând fără rezerve forța în toate domeniile ei de manifestare: tehnic, politic și economic. Spengler a știut să dea ideilor lui o formă, care le făcea accesibile unor largi sfere de cititori, alimentând și întărind astfel curente și tendințele filosofice cele mai populare. Toată cultura omenească este interpretată de el prin prisma valabilității trecătoare, căci tot ceea ce este valoare, este supus după el procesului de ineluctabilă distrugere. A căuta să ne ridicăm deasupra acestei relativități, înseamnă a întreprinde ceva zadarnic și inutil, înseamnă a încerca imposibilul: a răsturna principiile universale, care guvernează cu o necesitate absolută însăși devenirea cosmică. Lucrarea lui de doctorat: *Heraklit. Eine Studie über den metaphysischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904, este în această privință semnificativă pentru întreaga lui dezvoltare filosofică, iar adagiul lui Fichte, că „filosofia, pe care ți-o alegi, depinde de ce fel de om ești” își găsește încă odată exemplificarea. Din această lucrare merită să fie amintită o idee, pe care o întâlnim jucând un rol de seamă în *Declinul Occidentului*: „Toate creațiile culturale Stat, societate, moravuri, concepții, sunt produse ale naturii; ele sunt supuse aceluiași condiții de existență, legii riguroase, că nimic nu rămâne și că totul se schimbă. E una din cele mai mari descoperiri ale lui Heraklit că a observat această intimă înrudire dintre cultură și natură” (pag. 30).

Trei gânditori de seamă au influențat îndeosebi pe Spengler: Goethe, Nietzsche și Bergson. Dela cel dintâi el primește ideea de morfologie, dela cel de-al doilea naturalismul biologic, forma de expunere plastică, adeseori tumultoasă și agresivă, și pesimismul asupra culturii contemporane, iar dela cel de-al treilea convingerea în insuficiența formelor raționale de a birui fenomenele vitale și în nevoia de a recurge la intuiție, spre a deveni teoretic stăpân pe ele¹⁾.

Spengler se ridică principial și cu hotărâre împotriva teoriilor logice absolutiste, care susțin că adevărul este independent de timp și spațiu, că stă mai presus de contingențele istorice și că el este veșnic identic cu sine însuși. Ca toate fenomenele reale, care sunt supuse unei continue și neîntrerupte evoluții, și adevărul este supus după Spengler aceleași soarte: el însuși se naște, trăește și dispăre. De aceea generalizările teoretice, pornite din năzuința de a rupe zăgazarile efemerității și a pătrunde în domeniul imuabilului și eternului, sunt din temelii greșite. Și ele sunt cu atât mai greșite, cu cât fac parte din epoca noastră, caracterizată printr'o adâncă înclinare de a cunoaște faptele istorice în adevărata lor natură și de a privi fenomenele din perspectiva devenirii istorice. Căci nimic nu ne face să ne dăm mai bine seama de caracterul relativ al rezultatelor științifice decât cunoașterea exactă a faptelor trecute. „Nu există adevăruri eterne“, spune Spengler, iar „orice filosofie este o expresie a timpului și numai a timpului său și nu există două epoci, care să posedă aceleași intenții filosofice, atâta vreme cât este vorba de filosofie reală și nu de anumite fleacuri academice asupra formelor judecății sau categoriilor sentimentului“²⁾. Ca atare nu stă în picioare nici deosebirea, care se face îndeobște, între teorii trecătoare și teorii durabile, fiindcă și cele mai durabile teorii dispar în cele din urmă. Ceeace trebuie să hotărască, atunci când este în discuție valabilitatea diferitelor teorii filosofice, este după Spengler utilitatea lor pentru viață, măsura în care ele redau procesul variat și variabil al vieții „Allein die Notwendigkeit für das Leben entscheidet über den Rang einer Lehre“. Adevărata deosebire este dar aceasta: teorii, „care sunt vii o bucată de vreme sau nu sunt niciodată“, teorii pe care le impune cu o necesitate de neînvins viața însăși — și de aceea tocmai sunt vii și vitale — și teorii care nu au nici o legătură cu ea. Fiindcă nu s'a ținut seamă de acest lucru fundamental, n'a

1) O interesantă și frumoasă paralelă între H. Bergson și O. Spengler stabilește d. P. Andrei în articolul: **H. Bergson și O. Spengler, doi filosofi neo-romantici**, din **Viața Românească** No. 8—9, 1923.

2) **O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Erster Band**, 33—47 Aufl. pag. 56. Ținem să atragem atenția cititorului că vol. I din „Der Untergang des Abendlandes“ se află acum la a 60—63-a ediție și că noi ne-am îngăduit să cităm după o ediție mai veche, fiindcă nu am avut pe cea din urmă la îndemână. Între ediția întrebuițată de noi și ediția ultimă nu există însă nici o deosebire.

fost cu putință intemeierea unei filosofii, care să corespundă în adevăr realității — fizice și psihice. Vrajiți peste măsură de fantoma principiilor universale și necesare, filosofii de până acum au căutat fără răgaz să statornicească adevăruri imuabile și eterne, trecând cu ușurință peste un adevăr fundamental, pe care istoria îl verifică la fiecare pas: anume că nu există nimic permanent, nici în lumea reală, nici în domeniul teoretic, ci că totul este într'o prefacere fără odihnă, într'o curgere perpetuă. *Uzvtz get*: Iată principiul, care stă la temelia existenței și care trebuie să stea și la baza oricărei filosofii veritabile. Valabilitatea universală și absolută nu există ca atare; ea nu este altceva decât o eroare grosolană, cu nimic îndreptățită, un sofism în toată puterea cuvântului — „Allgemeingültigkeit ist immer der Fehlschluss von sich auf andre“¹⁾).

Dar eroarea filosofilor de până acum nu se oprește aici. Intinzându-și cercetările asupra a tot ceea ce-i existent și real, înglobând deci în sfera lor toată realitatea — anorganică și organică —, ei au socotit de cuviință că ceea ce este bun pentru parte, este în aceeași măsură bun și pentru întreg, și au tratat astfel regnul organic cu aceleași mijloace și în același chip cași regnul anorganic. Aceasta era însă o altă mare eroare. Căci structura organismelor este principial deosebită de structura lumii anorganice, cosmosul biologic vădește, la o nepreconcepută observare, caractere și însușiri, în fața cărora rațiune, noțiuni generale, definiții, legi și principii universale, sunt neputincioase și rămân mute. Singurul care, cu ajutorul unei intuiții geniale, a văzut că trebuie croit un nou drum pentru explicarea și înțelegerea acestor fenomene, a fost Goethe. Găsind un craniu într'un cimitir și observându-l îndeaproape, Goethe ajunsese la ideea că craniul ar putea fi considerat ca o prelungire a coloanei vertebrale, după cum iarăși, altă dată, aflându-se în fața unui palmier, ajunsese la aceeași idee: că toate diferitele lui părți n'ar fi altceva decât dezvoltarea unui singur organ primordial — a cotiledonului. El și-a dat astfel seama că organismele constituie o lume deosebită și independentă, pe care n'o putem cunoaște decât cu alte mijloace decât acelea de care ne servim când este vorba de cunoașterea fenomenelor anorganice. Și el s'a străduit să pună bazele unei morfologii, a unei științe deci, care se bazează pe metoda intuitivă și sintetică și caută să explice totalitatea fenomenelor din regnul biologic cu ajutorul unui fenomen primar și originar.

Dar această metodă, care se vădește așa de eficace când trebuiesc explicate faptele și fenomenele biologice, n'ar putea fi ea utilă și atunci când trebuiesc cunoscute în ceea ce au esențial și caracteristic faptele și fenomenele trecute? Iată marea întrebare, pe care și-o pune Spengler și a cărei deslegare constituie în bună parte teo-

1) Ibid. pag. 31.

ria lui. O vastă încercare de a dovedi că faptele istorice se leagă organic între ele, că marile epoci culturale sunt organisme în toată puterea cuvântului și că pentru prinderea lor adecvată metoda morfologică în înțeles goethian este cea mai bună. Știința istoriei și filosofia istoriei nu trebuie să fie după el altceva decât o *morfologie* — o morfologie a culturii. Căci pentru Spengler și știința istoriei are nevoie de principii filosofice, dacă vrea să fie în adevăr o *știință* a istoriei, ba ceva mai mult: orice temeinică știință a istoriei este filosofică — „Jede echte Geschichtsbetrachtung ist echte Philosophie oder blosse Ameisenarbeit“¹⁾).

Pentru a pătrunde în adevărata structură a istoriei ca realitate și a istoriei ca știință, trebuie să ne lămurim mai întâi, spune Spengler, asupra noțiunilor care joacă în cunoașterea întregii realități un rol constituent. Astfel deosebirea, care se face îndeobște, între existență și devenire — *Sein und Werden* — nu este așa de fundamentală, cum se crede, și nu servește, deci, la despărțirea netedă dintre obiectul istoriei și științelor exacte, fiindcă devenirea poate fi socotită ca stare și subordonată noțiunii de existență. În locul corelației *existență-devenire* trebuie să se pună corelația *devenire-devenit*, singură capabilă să scoată în plină evidență deosebirea reală între cele două domenii de existență. O altă corelație, tot atât, de fundamentală și indispensabilă, este aceea dintre *propriu și străin* — „Das Eigene“ und „das Fremde“. Această împerechere exprimă două fapte originare ale conștiinței, de care oricine își poate da seamă și care au și fost din vreme relevante, deși nu denumite cu acești termeni: senzația extremă este totdeauna însoțită de sentimentul că ceace nu furnizează ea nu ne aparține și nu face parte din noi, ci dintr-o lume independentă și străină, pe când simțul intern ne pune în directă legătură cu natura noastră intimă, cu ființa noastră proprie. Cu alte cuvinte, este vorba de vechea corelație dintre eu și non-eu, subiect și obiect, persoană și lucru, lume internă și lume externă. Dar seria aceasta a corelațiilor fundamentale nu se oprește aici, ci merge mai departe. *Suflet și lume* este iarăși una din acele corelații, care ne face să simțim că avem de a face cu două genuri de existență total deosebite. Suflet și lume sunt polii, între care se mișcă *viața*, viața proprie, progresând și în plină dezvoltare, a cărei notă caracteristică este *direcția*, pe care omul a numit-o *timp*. Dacă sufletul este numit *posibilul*, iar lumea *realul*, „atunci *viața* apare“, spune Spengler, „ca *forma în care are loc realizarea posibilului*“. Iar dacă luăm în considerare atributele direcției, atunci posibilul este viitorul, realizatul este trecutul, iar realizarea, adică actul în plină desfășurare, prezentul. Sau, privite din punct de vedere al direcției, cele trei noțiuni: su-

1) Ibid., pag 56.

flet, lume, viață, se înfățișează precum urmează: „Sufletul“ este ceea ce trebuie împlinit, „lumea“ ceea ce este împlinit, „viața“ împlinirea“. (Seele“ ist das zu Vollendende, „Welt“ das Vollendete, „Leben“ die Vollendung.) Deasemeni, noțiunile *istorie* și *natură* sunt indispensabile la închegarea unei icoane totale despre lume, a universului sau cosmosului unitar — corporal și spiritual. Avem istorie sau natură, în măsura în care impresiile sunt dominate de devenire sau devenit, de direcție sau întindere, adică de timp sau spațiu, Spengler ține să adauge, ca să precizeze și să înlătore posibilitatea unei confuzii sau neînțelegeri, că toate aceste determinări: devenire și devenit, propriu și străin, suflet și lume, istorie și natură, pe care logica ar fi înclinată să le numească categorii, nu sunt de natură logică, căci ele pot fi numai simțite, trăite și înțelese și niciodată analizate, concepute și cunoscute cu ajutorul rațiunei.

Există, așadar, două perspective diametral opuse din care poate fi privită realitatea și după cum ne așezăm într-o perspectivă sau alta, ea capătă o înfățișare deosebită: ea este natură sau istorie. Dacă încercăm să subordonăm schimbarea staticului, transformarea rigidului, *devenirea devenitului*, căpătăm lumea pe care o numim *natură*; dacă, dimpotrivă, reușim să subordonăm totul, *devenirii*, atunci obținem icoana realității denumită *istorie*. Cu fiecare din aceste perspective însă sunt indisolubil legate acte de cunoaștere nu mai puțin deosebite. A cunoaște înseamnă a generaliza, a mecaniza, a matematiza, a subordona fenomenele legilor universale și necesare. Noțiunea de natură însumează totalitatea fenomenelor ce se întâmplă necesar și uniform. „Natur ist der *Inbegriff des gesetzlich Notwendigen*“ — iar legi nu există decât numai pentru natură. Pe de altă parte a intui, a simți, a trăi, înseamnă a prinde un fenomen în plina lui desfășurare, în devenirea lui activă. Noțiunea de istorie cuprinde în sine fenomenele, care nu se întâmplă decât o singură dată și nu se repetă în vecii vecilor, căci ele toate sunt supuse principiului *ireversibilității*. — timpului, care nu cunoaște decât o singură direcție. Ceea ce este cunoscut, este deasupra *devenirii*, nu are nici trecut, nici viitor, este în afară de timp, nu îngăduie contingentul și este de natură anorganică. „Naturgesetze sind Formen einer ausnahmslosen und also anorganischen Notwendigkeit“. ¹⁾ Din contră, ceea ce este intuit, nu poate fi numărat, măsurat și analizat, deoarece există în timp, este unic și viu și mai presus de necesitatea causală. Deaceia a căuta să răpunem evenimentele trecute cu ajutorul acelorași mijloace de cunoaștere de care ne servim când avem de a face cu fenomene fizice, înseamnă a întreprinde ceva absurd și imposibil de realizat. Ba înseamnă

1) Ibid. pag. 130—131.

ceva mai mult: o adevărată primejdie teoretică. A căuta să prindem fenomenele istorice, temporale și vii, cu ajutorul noțiunilor, care spațializează și mecanizează, înseamnă a distruge tocmai ceea ce ele au mai de preț și mai esențial: viața. Spengler spune: „Man tötet das Lebendige durch die Einbeziehung in den Raum, der leblos ist und leblos macht“¹⁾. Devenirea istorică nu îngăduie, spune Spengler paradoxal, spre a scoate în evidență deosebirea principială dintre cele două acte de cunoaștere, o tratare științifică, ci numai una poetică. „Natur soll man wissenschaftlich behandeln, über Geschichte soll man dichten“²⁾. Totuși nu există limite precise între un pol și cellalt, căci dela unul se poate trece la cellalt și fiecare poate fi văzut din perspectiva opusă. Dacă privim totul, și evenimentele trecute și fenomenele fizice, ca fiind în devenire, atunci totul devine istorie, dacă însă privim totul ca devenit, atunci totul devine natură. Fiindcă devenitul nu este altceva decât devenirea ajunsă la punctul ei terminal, devenirea isprăvită: fiindcă la baza devenitului se află totdeauna devenirea, e lesne de înțeles că istoria este chipul mai vechiu de a vedea lumea decât natura. Chipul istoric este chipul naiv, tineresc, chipul comun întregii omeniri de a privi lumea, pe câtă vreme chipul „natural“ este un produs târziu, este chipul viril, „poate chiar senil“, pe care-l posedă omul marelor orașe din fazele târzii ale epocelor de cultură. Pe „experiență“ se bazează și unul și altul, însă pe o experiență care are un îndoit înțeles: istoria se întemeează pe experiența despre oameni, natura pe experiența naturală. Cea dintâi este o experiență a vieții despre viață, cea de a doua o experiență științifică despre natură. „Es gibt“, spune Spengler, „*Naturerkenntnis und Menschenkenntnis*. Es gibt *wissenschaftliche Erfahrung und Lebenserfahrung*“³⁾. Când se spune știință, trebuie să se înțeleagă totdeauna prin acest termen știință pozitivă sau știință exactă, care urmărește descoperirea de legi și de principii universale și necesare; iar când se spune istorie, trebuie să se înțeleagă prin aceasta disciplina care se ocupă cu ceea ce este viu și ireversibil. „Știința este totdeauna știința exactă. Știință (Wissen), experiență, există numai despre devenit, extins, cunoscut. După cum viața face parte din storie, tot așa știința face parte din natură — din sensibilitatea prezentă, concepută ca element, privită în spațiu, transformată după legea cauzalității“⁴⁾. Și ceea ce trebuie relevat și reținut: ca să devii om de știință exactă, după Spengler, este suficientă o educație în acest sens; ca să devii însă istoric, îți trebuie însușiri, pe care nu le dobândești, ci le-ai adus cu tine, când ai venit pe lume. Omul de ști-

1) Ibid. pag. 162.

2) Ibid. pag. 131.

3) Ibid. pag. 136.

4) Ibid. pag. 201.

ință exactă este *făcut*, istoricul, cași artistul, este *născut*; cel dintâi lucrează, cel de-al doilea creează. Unul întrebuițează legea, cellalt forma; unul se servește de noțiune, cellalt de metaforă; unul mănuește formula, cellalt simbolul; unul descompune și ucide, cellalt înviază și creează; unul are ca obiect moartea, cellalt viața. „Intelectul, noțiunea, ucide în vreme ce „cunoaște“. El transformă ceea ce a cunoscut în obiect rigid, care se poate măsura și divide. Intuiția însuflețește. Ea încorporează individualul într'o unitate vie, simțită interior“. „Artistul, istoricul adevărat, intuește, cum ceva devine. El trăește încă odată devenirea în trăsăturile a ceea ce a privit. Omul de știință exactă, fie el fizician, darwinist sau fie că scrie istorie pragmatică, observă ceea ce a devenit“¹⁾. Cu cât omul de știință exactă s'a apropiat mai mult de idealul lui, anume de a vâri în cadrul leqilor universale și necesare toate fenomenele reale, cu atât pentru el natura devine o chestiune de *prezent*. Căci supoziția, care stă la baza cercetărilor lui, este că fenomenele naturii s'a uintămplat totdeauna și se vor întâmpla pe veci în același chip, cum se întâmplă în momentul de față, și că „un experiment hotărâște pentru totdeauna“. Fiindcă natura rămâne identică cu ea înșăși, toate fenomenele trecute și viitoare sunt astfel raportate continuu la prezent. Istoricul care are de cercetat tot ceea ce s'a întâmplat odinioară, privește, din contră, orice fapt în ceea ce el are unic și particular, raportându-l totdeauna la faptele anterioare și posterioare, situându-l adică, în seria întreagă de fapte trecute și chiar viitoare. Facultatea sufletească, de care el se servește într'o largă măsură, este memoria.

Dar după Spengler toate aceste deosebiri epistemologice și obiective, care despart natura de istorie, sunt încoronate sau, mai exact spus, au la bază una fundamentală: aceea dintre cauzalitate și istorie. Ceea ce stăpânește dela un capăt la altul domeniul naturii, spune el, este noțiunea de *cauzalitate*, pe când ceea ce guvernează nestânjenită în imperiul istoriei este *soarta* sau, cum i se mai spune, destinul, fatalitatea, ursita. Numai cine poate înțelege și simți ce înseamnă una și ce înseamnă cealaltă, își poate da în adevăr seamă, ce prăpastie de netrecut există între natură și istorie. Cauzalitatea se manifestă în chip uniform și necesar ca legea, ea poate fi prinsă în forme raționale și comunicată apoi, soarta nu poate fi cunoscută, ci numai simțită; manifestările ei depășesc cu mult puterile intelectului, și chiar termenul cu care o denumim nu face altceva decât doar să ne îndrepte luarea aminte asupra „certitudinii interne“, pe care o avem despre ea și care nu poate fi descrisă. Ca să comunicăm altcuiva sensul noțiunii de cauzalitate, ne stau la îndemână o mulțime de mijloace logice: cifre, analize

1) Ibid. pag. 139.

abstracte, definiții, sisteme fizice. Ca să comunicăm ideea de soartă însă, singure arta și religia ne pot veni în ajutor. Portretul, tragedia, muzica, sunt în această privință instrumentele cele mai nimerite. Cauzalitate și lege sunt, spune Spengler, noțiuni identice: legile nu pot fi decât legi cauzale, iar cauzalitatea îmbracă totdeauna vestmântul logic al legii. Dincolo de granițele cauzalității și ale legalității, ale stringenței și necesității fizice, se află în voia ei soarta, a cărei guvernare este însă tot așa de severă și de dură ca și ceea ce cauzalității: nici un individ și nici un popor nu i se poate sustrage. Cauzalitatea stă în strânsă legătură cu spațiul, iar soarta este indisolubil unită cu timpul. Cauzalitate și timp, soartă și spațiu, nu au nimic comun și se exclud în chip absolut. Ca să ne apropiem conținutul neînchipuit de bogat al termenului de soartă, e nevoie de o întinsă experiență în viață, de o adâncime în simțire, pe care nu ne-o pot procura științele, nici filosofia de până acum. Nici un Kant și nici un Schopenhauer nu și-au dat seama ce semnifică „logica organică”, „logica direcției”, care este „logica vieții”, spre deosebire de „logica anorganică”, a „extensivului”, care este „logica rigidului și a morții”. „Ei știu să vorbească”, spune Spengler, „despre judecată, percepție, atenție, amintire, însă nu spun nimic despre ceea ce se află în cuvintele speranță, fericire, desnădejde, căință, devotament, îndărătnicie”.¹⁾ Numai artistul genial este în stare să trezească în noi acel sentiment originar, care ne pune în legătură nemijlocită cu „existența vie”, cu lumea însuflețită, și-i dă sens și cuprins. Nici o frază și nici o definiție nu pot cuprinde și reda atâta bogăție de simțire și atâta semnificație a cosmosului ca aceste versuri ale lui Goethe, pe care le citează Spengler, și cari stau și ca motto în fruntea operei lui :

*„Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schliesst;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen
Dem kleinsten wie dem grössten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“*

Amândouă aceste direcțiuni ale sufletului își au origina în două sentimente primare, pe care Spengler le numește dorința pămîntă de lume și teama de ea (Weltsehnsucht un Weltangst). Cea dintâi este năzuința nestăpânită a sufletului de a se realiza, de a desvolta din plin toate posibilitățile lui interioare, de a se schimba

1) Ibid. pag. 155.

continuu, spre a se desăvârși. Cea de-a doua exprimă sentimentul de adâncă neliniște și turburare pe care-l trăește sufletul atunci când, simțind că devenirea este la capăt, își dă seamă că se apropie totodată sfârșitul. Căci a fi realizat, a atinge scopul ultim al devenirei proprii, a fi acolo unde năzuințele cele mai puternice te îndeamnă, echivalează cu stagnarea definitivă, cu moartea adevărată. Teama de lume este deci teama de ceea ce este în întregime realizat, de ceea ce nu mai poate fi schimbat, „teama de clipa în care posibilul este realizat, viața este interior umplută și desăvârșită, în care conștiința se află la scop“.¹⁾

Spengler susține că cele două chipuri de a privi lumea pot fi caracterizate ca morfologie și că această morfologie poartă un caracter sau altul, după cum se ocupă cu extensivul sau cu direcția. „*Morfologia mecanicului și a extensivului*“, spune el, „o știință care descoperă și ordonează legi naturale și raporturi cauzale se numește sistematică. *Morfologia organicului, a istoriei și a vieții, a tot ceea ce poartă în sine direcție și destin, se numește fiziognomică*“²⁾. Și el adaugă că „cu cât mai istoric este înzestrat un om, cu atât va purta mai mult caracter fiziognomic tot ceea ce el conține, comunică și plăsmuește“. Ce este însă fiziognomica? Spengler o definește precum urmează: „Fiziognomica este arta portretului tradusă în spiritual. Don Quijote, Werther, Julien Sorel, sunt portretele unei epoci. Faust este portretul unei întregi culturi“³⁾. Cel care a stăpânit mai bine ca oricare altul arta portretului și a înțeles rostul și rolul fiziognomice a fost, după Spengler, Goethe. În toate domeniile, în care s'a manifestat și a creat, Goethe a știut să întrebuinteze această artă ca un neîntrecut maestru. „Goethe a fost în botanică, ca și în Tasso, în lirica lui ca și în relațiile personale, un maestru al fiziognomicei“. Un alt maestru al fiziognomicei a fost Rembrandt. „Un veritabil portret în înțelesul lui Rembrandt este fiziognomică, este istorie. Seria autoportretelor sale nu este altceva decât o autobiografie — autentic goetheeană. Așa trebuie scrisă biografia marilor culturi“. Datele și cifrele istorice, tot noianul de amănunte, care abundă în scrierile istorice de până acum, nu trebuie considerate decât ca mijloace, iar nu ca scopuri în sine. Cu ajutorul lor trebuie să pătrundem în adevărata structură a evoluției vieții istorice, ca să-i descoperim sensul și semnificația ei adevărată. Mărginindu-ne numai la date și mici lucruri de amănunt, nu vom putea niciodată să înțelegem că tot ceea ce a fost în trecut nu este altceva decât „simbolul și expresia unui suflet“, ce nu poate fi subordonat noțiunii de lege, ci că trebuie „privit cu ochiul cunoscătorului de oameni“ și „simțit în înțelesul său“ adânc. Fiindcă istoricii n'au

1) Ibid. pag. 108.

2) Ibid. pag. 136.

3) Ibid. pag. 138.

ținut seamă de acest lucru, ei au ajuns să dividă trecutul culturii omenesti în epoci, care n'au nici o justificare. Astfel diviziunea tripartită în: istorie antică, medievală și modernă, este o moștenire gnostică și se menține, deși nu are nici un temei. Istoricii, cari n'au reușit să pătrundă în adevărata structură a faptelor trecute, ci au rămas la suprafața lor, discută încă asupra începutului erei moderne, fără să poată cădea de acord. În realitate, această împărțire ternară este cum nu se poate mai arbitrară și este îndeaproape înrudită, fiindcă în ea își are în ultimă analiză origina, cu aceea a lui Joachim de Floris, de pe la sfârșitul sec. al XII-lea. Acesta împărțise în adevăr istoria în trei faze, fiecare simbolizând în ordine succesivă imperiul Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh. Istoria însă nu vedește, după Spengler, o evoluție continuă și rectilinie, o progresiune, pe care nimic n'ar abate-o din calea ei dreaptă; icoana, pe care ne-o destăinuiește ea nu este așa de monotonă, cum ne-o înfățișează istoricii. Istoria este „o perpetuă transformare și retransformare, o minunată devenire și dispariție de forme organice“, un fluviu în plină curgere, ale cărui valuri niciodată nu revin a doua oară. Pe de altă parte istoricii n'au știut să adopte și să păstreze aceeași atitudine față de toate faptele întâmplate. În loc să le privească pe toate din aceeași perspectivă și dela aceeași distanță, ei au rezervat un loc larg faptelor întâmplate mai aproape de ei, sau au făcut din trecutul patriei pivotul expunerii lor, când realitatea istorică impunea pentru toate faptele trecute o tratare egală și imparțială. Deasemeni, sensul pe care-l dau acești istorici noțiunii de Europa este nu mai puțin greșit și arbitrar. În această entitate geografică, pe care o opun Asiei, ei includ Rusia, care are o cultură orientală, dar exclud din conținutul ei America, a cărei cultură este în totul europeană. Ei lasă apoi la o parte întregi epoci culturale, care merită prin valoarea și rolul lor să stea alături de cultura egipteană, antică și occidentală, cum este de pildă cultura chineză, indiană și mexicană. În afară de acestea, evoluția istoriei nu urmărește realizarea unui scop, ea nu are o natură teleologică, așa cum au susținut-o Herder, după care istoria are menirea de a educa genul uman, Kant, pentru care istoria înseamnă desvoltarea noțiunii de libertate, Hegel, după care istoria desvăluie desfășurarea spiritului absolut, Lessing, pentru care omenirea este o evoluție ce trece prin trei stadii: copilărie, tinerețe și maturitate, și Nietzsche, după care devenirea istorică are supremul scop de a duce la supraom. Introducerea noțiunii de teologie în explicarea faptelor istorice este una din cele mai mari erori științifice ce se pot imagina și au putut fi săvârșite. Teleologia nu este altceva decât cauzalitatea inversată și deghizată, care, aplicată în domeniul organic, nimicește viața în loc s'o prindă și s'o redea în plenitudinea ei întregă. Causalitatea este la locul ei atunci când trebuiesc explicate fapte fizice, dar inutili-

zabilă și periculoasă, atunci când faptele de explicat sunt fapte biologice sau culturale. În biologie și istorie cauzalitatea trebuie înlocuită cu noțiunea de soartă, destin, ursită. Spengler socoate că a sosit vremea ca din mulțimea nesfârșită de fapte trecute, să se stabilească în sfârșit ce este epocă istorică și istorie universală, prin ce se caracterizează ele și care sunt mijloacele de a le cunoaște, pentru ca astfel să se pună bazele unei adevărate filosofii a istoriei.

Fenomenul interesant și fundamental, pe care nici un istoric și nici un filosof n'au știut să-l descopere din datele și faptele trecute, este după Spengler „fenomenul marilor culturi”. El este așa de interesant, încât fără cunoașterea lui nu este cu puțință să înțelegem ce este în adevăr istorie și prin ce se deosebește ea de natură. Nu numai atât: fără să ne dăm seama de „fenomenul marilor culturi” nu este cu puțință nici filosofia istoriei. „Abia după ce aceste forme originare au fost privite, simțite și prelucrate în importanța lor fiziognomică și organică, poate fi privită ca înțelesă natura istoriei față de esența naturei. Abia dela această privire și perspectivă poate fi vorba serios de o filosofie a istoriei. Abia atunci va fi cu puțință să înțelegem orice fapt din cadrul istoric, orice gândire, orice artă, orice război, orice personalitate, orice epocă după cuprinsul ei simbolic și să nu mai concepem istoria însăși ca o simplă sumă de fapte trecute, fără ordine propriu zisă și necesitate interioară, ci ca un organism de cea mai severă structură și mai plină de sens coordonare, în a cărui evoluție prezența întâmplătoare a observatorului nu desemnează nici o cezură, iar viitorul nu mai apare fără formă și nedeterminabil”¹⁾. „În fenomenul diferitelor culturi, care se succed unele altora sau cresc unele lângă altele, care vin în contact, se adumbresc și se înăbușă, se epuizează cuprinsul întregii istorii”. Filosoful istoriei însă trebuie să desprindă din marile epoci culturale, pe care le prezintă istoria, tipul ideal de cultură, caracterele fundamentale, pe care le vădesc culturile, spre a putea prezice apoi mersul viitor al culturii noastre și al oricărei culturi posibile. Ceeace încearcă să facă Spengler. Căci pentru el istoria și filozofia istoriei abia atunci își împlinesc cu prisosință rolul, când reușesc să arunce raze vii de lumină în negura groasă a viitorului și să deslege marea enigmă a destinului. Numai studiind culturile, se poate ajunge la cunoașterea a ceea ce este cultură.

Spengler crede că a descoperit natura intimă a fenomenului fundamental istoric, și că în chipul acesta a pus bazele unei filozofii a culturii și eo ipso a istoriei, valabilă pentru toate culturile trecute cât și pentru cele viitoare. „Culturile”, spune el, „sunt or-

1) Ibid. pag. 141.

zabilă și periculoasă, atunci când faptele de explicat sunt fapte biologice sau culturale. În biologie și istorie cauzalitatea trebuie înlocuită cu noțiunea de soartă, destin, ursită. Spengler socotește că a sosit vremea ca din mulțimea nesfârșită de fapte trecute, să se stabilească în sfârșit ce este epocă istorică și istorie universală, prin ce se caracterizează ele și care sunt mijloacele de a le cunoaște, pentru ca astfel să se pună bazele unei adevărate filosofii a istoriei.

Fenomenul interesant și fundamental, pe care nici un istoric și nici un filosof n'au știut să-l descopere din datele și faptele trecute, este după Spengler „fenomenul marilor culturi”. El este așa de interesant, încât fără cunoașterea lui nu este cu puțință să înțelegem ce este în adevăr istorie și prin ce se deosebește ea de natură. Nu numai atât: fără să ne dăm seama de „fenomenul marilor culturi” nu este cu puțință nici filosofia istoriei. „Abia după ce aceste forme originare au fost privite, simțite și prelucrate în importanța lor fiziognomică și organică, poate fi privită ca înțelegătoare natura istoriei față de esența naturii. Abia dela această privire și perspectivă poate fi vorba serios de o filosofie a istoriei. Abia atunci va fi cu puțință să înțelegem orice fapt din cadrul istoric, orice gândire, orice artă, orice război, orice personalitate, orice epocă după cuprinsul ei simbolic și să nu mai concepem istoria însăși ca o simplă sumă de fapte trecute, fără ordine propriu zisă și necesitate interioară, ci ca un organism de cea mai severă structură și mai plină de sens coordonare, în a cărui evoluție prezența întâmplătoare a observatorului nu desemnează nici o cezură, iar viitorul nu mai apare fără formă și nedeterminabil”¹⁾. „În fenomenul diferitelor culturi, care se succed unele altora sau cresc unele lângă altele, care vin în contact, se adumbresc și se înăbușă, se epuizează cuprinsul întregii istorii”. Filosoful istoriei însă trebuie să desprindă din marile epoci culturale, pe care le prezintă istoria, tipul ideal de cultură, caracterele fundamentale, pe care le vădesc culturile, spre a putea prezice apoi mersul viitor al culturii noastre și al oricărei culturi posibile. Ceeace încearcă să facă Spengler. Căci pentru el istoria și filozofia istoriei abia atunci își împlinesc cu prisosință rolul, când reușesc să arunce raze vii de lumină în negura groasă a viitorului și să deslege marea enigmă a destinului. Numai studiind culturile, se poate ajunge la cunoașterea a ceea ce este cultură.

Spengler crede că a descoperit natura intimă a fenomenului fundamental istoric, și că în chipul acesta a pus bazele unei filozofii a culturii și eo ipso a istoriei, valabilă pentru toate culturile trecute cât și pentru cele viitoare. „Culturile”, spune el, „sunt or-

1) Ibid. pag. 141.

„O cultură moare, când sufletul a realizat toată suma posibilităților ei în forma popoarelor, limbilor, dogmelor, artelor, statelor, științelor și cu aceasta se întoarce iarăși în starea sufletească primitivă”¹⁾. Cu cât o cultură se apropie de amiază existenței ei, cu atât mai bărbătească, mai seacă, mai stăpănită, mai saturată, devine limba formelor în sfârșit asigurată, cu atât mai sigură este ea în sentimentul puterii ei, cu atât mai clare devin trăsăturile ei. În faza primă toate acestea sunt încă înăbușite, confuze, iscoditoare, pline de un puternic dor copilăresc și totodată de teamă”²⁾. Faza din urmă, în care sufletul sleit, obosit, ajuns la capătul ultimelor lui realizări, nu mai poate da nimic de seamă. Spengler o numește faza de declin a culturii, perioada ei de dispariție, *civilizația* ei. Această fază apare inevitabil, cu o necesitate absolută, în chip fatal. „Civilizația este”, spune Spengler, „soarta inevitabilă a unei culturi”³⁾. „Dacă ținta este atinsă și dacă ideea, întreaga plenitudine a posibilităților ei interne este terminată și realizată în afară, atunci cultura amortește deodată, ea moare, sângele ei se închiagă, forțele ei se sfărâmă, ea devine *civilizație*”⁴⁾. Desigur și în această fază se creează bunuri spirituale, valoarea lor însă este redusă, ele sunt simple încercări de imitare, fără vigoare și fără trăinicie. Din nici o epocă de civilizație nu lipsește după Spengler fenomenul clasicismului — o încercare de a produce ceva mare și durabil; din nici o civilizație nu lipsește iarăși fenomenul romantismului — în care sufletul își amintește cu melancolie de copilăria lui de odinioară; și fiecare civilizație sfârșește prin scufundarea în nebulozitatea mistice, care este tot una cu mormântul ei — fiindcă forța sufletului, posomorită și obosită, a pierdut plăcerea pentru existență. Faza aceasta civilizatorie sau de tânjire poate să dureze veacuri de-a-rândul, cum este cazul cu civilizația egipteană, chineză, indiană și islamică.

Fiindcă orice cultură este un organism și orice epocă culturală este o plantă, se înțelege lesne că vom descoperi în structura culturii aceleași caractere, pe care le întâlnim la plante. Astfel, spune Spengler, după cum se vorbește de *habitus* la o plantă, adică de „chipul înfățișării ei externe”, de „characterul și stilul apariției ei în sfera devenitului și extensivului”, tot astfel se poate vorbi de *habitus*-ul unei culturi. Prin *habitus* se înțelege, pozitiv, totalitatea însușirilor comune și fundamentale ale unei specii, iar negativ, aceste însușiri privite în ceea ce ele se deosebesc de însușirile celorlalte specii. Fiecare cultură își are particularitățile și caracterele ei specifice, pe care nu le întâlnim la altă cultură. Una este înclinată

1) Ibid. pag. 144.

2) Ibid. pag. 146.

3) Ibid. pag. 42.

4) Ibid. pag. 145.

spre popularitate și oratorie, cum este antichitatea, alta întrebuințează comunicarea prin scris, cum face China și Occidentul; una cultivă plastica, cum fac Grecii și Occidentul, alta nu vrea să audă de ea, cum fac Arabii; una înclină spre esoterică, bunăoară India, alta refuză această înclinare, cum face de pildă Occidentul. Toate manifestările spirituale ale unei epoci sunt strâns legate între ele și formează laolaltă o armonie. Artă, moravurile, religia, științele, organizarea statelor, mijloacele de schimb, nu sunt fenomene izolate și independente în sânul unei culturi, ci stau într'o intimă comuniune și se dezvoltă în interiorul aceluiași orizonturi, fiindcă toate sunt expresia și creația unuia și aceluiași suflet. Deasemeni, marile personalități culturale nu pot fi smulse din epoca, în care au trăit și au creat, pentru a fi înglobate în grupa unor mari personalități, ce aparțin altei culturi. Dacă am încerca să comparăm pe Goethe sau Raffael cu cei vechi, îndată vom constata, spune Spengler, că aceștia din urmă se strâng fără voia noastră grămadă și că Heraklit, Sophokles, Platon, Alcibiade, Themistokle, Horațiu, Tiberiu, se prezintă ca făcând parte din aceeași familie, în care, oricât ne-am strădui, nu putem vâri pe cei dintâi. Lucruri ce ar părea indiferente unei culturi, cum sunt de pildă străzile, piețele, fațadele, sunt în fond în funcție de cultura respectivă și sunt străbătute de ea până în cele mai mici amănunte. Chiar furnicarul de lume de pe străzi și sgomotul, pe care el îl face, diferă dela o cultură la alta. Căci fiecare cultură formează o unitate de sine stătătoare, cu trăsăturile ei proprii.

Dar din habitus-ul unei culturi face parte după Spengler nu numai totalitatea însușirilor fundamentale comune, ci în aceeași măsură „și o anumită *durată*” precum și „un anumit *tempo* al dezvoltării” ei. O anumită vîetate dintr'o anumită specie nu poate depăși în nici un caz o anumită durată de existență. „Noi știm despre fiecare organism”, spune Spengler, „că *tempo*, structura și durata vieții lui și a oricărei expresiuni în parte a vieții lui sunt determinate. Nimeni nu se va aștepta dela un stejar milenar că e pe cale de a începe tocmai acum cursul dezvoltării lui adevărate. Nimeni nu se așteaptă dela o omidă, pe care o vede zilnic crescând, că ea poate va continua să crească câțiva ani. Aici are fiecare cu o siguranță absolută sentimentul unei *limite*, care este identic cu sentimentul pentru formele organice”¹⁾. Iar pe de altă parte o anumită perioadă din viața ei este egală în valoare cu o perioadă identică din viața altei vîetăți din aceeași specie. „Zece ani sunt în viața tuturor oamenilor o epocă aproximativ identică, și metamorfoza insectelor se leagă în diferite cazuri de un număr de zile cunoscut precis mai dinainte”²⁾. Deaceea Romanii împărțiau cu mult temeiu

1) Ibid. pag. 28.

2) Ibid. pag. 149.

viața cetățeanului în pueritia, adolescentia, juventus, virilitas și senectus, și această diviziune reprezenta o valoare matematică. Durata de viață a speciilor și a genurilor este după Spengler așa de esențială, încât el își exprimă convingerea că în biologia viitoare această chestiune va constitui problema de căpetenie, baza tuturor celorlalte probleme biologice. Dar ceea ce se întâmplă în biologie, se întâmplă și în viața unei culturi. Și perioadele de dezvoltare și evoluție ale unei culturi sunt legate de o anumită durată, care nu poate fi depășită și pe care Spengler o fixează la aproximativ o mie de ani. Astfel cultura noastră modernă sau occidentală își are începuturile în jurul anului 1000 d. Ch. și va trăi până la anul 2000, când și cele din urmă licăriri ale ei vor apune pentru totdeauna. Cu aceasta nu s'a spus însă totul: dacă orice cultură desemnează aceeași durată, nu mai puțin adevărat este că orice fază a unei culturi este egală în timp cu faza corespunzătoare a oricărei alte culturi. Să dăm însă cuvintele proprii ale lui Spengler: „*Jede Kultur, jede Frühzeit, jeder Aufstieg und Niedergang, jede ihrer notwendigen Phasen hat eine bestimmte, immer gleiche, immer mit dem Nachdruck eines Symbols wiederkehrende Dauer*”. E vorba aici de o egalitate și o corespondență, care pot fi stabilite matematic și dovedite istoric. Și ceea ce este interesant și demn de relevat: evoluția pe care o descrie o cultură, cu fazele ei succesive necesare: copilăria, adolescența, maturitatea și bătrânețea, se întârnește și la marile personalități, precum și la orice individ care înseamnă ceva în evoluția culturii. Orice individualitate mai de seamă trece în devenirea ei exact prin aceleași faze prin care trece cultura însăși. Se întâmplă cu alte cuvinte aici același lucru pe care ni-l prezintă biologia ca un fapt cert, anume că ontogenia nu este altceva decât o filogenie prescurtată, că exemplarul reproduce în mic evoluția propriei lui spețe: „Fiecare dintre noi oamenii Occidentului trăește încă odată ca copil gotica lui, catedralele lui, castelele și legendele eroice, „*Dieu le veut*” al cruciatelor în visurile treze și în jocurile de copii. Orice grec tânăr își avea epoca lui homerică și Marathonul lui. În Werther al lui Goethe, icoana unei epoci pe care o cunoaște orice om faustic, dar nici un om antic, apare încă odată epoca lui Petrarca și a trubadurilor. Când Goethe schiță Faust, el era Parzival. Când sfârși prima parte, el era Hamlet. Abia cu a doua parte a ajuns el omul de lume mare al sec. al XIX-lea, care înțelegea pe Byron”¹⁾. Fiecare operă mare din faza de bătrânețe a unui scriitor sau artist desvăluie la o mai îndeaproape privire evoluția viitoare a epocii culturale din care face parte: ea anticipează ceea ce va să vie. Astfel în dialogul platonice *Timaios* este anticipat mult din sincretismul religios al Imperiului,

1) Ibid. pag. 150.

iar cel de-al doilea Faust al lui Goethe precum și Parzivalul lui Wagner indică lămurit cursul pe care-l va lua cultura noastră în veacurile viitoare. Totuși nu trebuie să se creadă că o cultură, de vreme ce s'a născut, trebuie neapărat să ajungă la capătul dezvoltării ei. Fiindcă dacă este adevărat că istoria înregistrează culturi care și-au făcut evoluția normală și au ajuns la plină înflorire și maturitate, cum este cultura chineză, babiloniană, egipteană, indiană, antică, arabă, occidentală și mexicană veche, tot așa de adevărat este de asemenea că ea înregistrează și culturi, care au murit înainte de vreme, cum este bunăoară cultura persană, hetitică și peruana.

În afară însă de durata de viață mai face parte din habitus-ul unei culturi și tactul, măsura, în care se execută marea operă a culturii, acel *tempo* care, după cum nu lipsește din nici o bucată muzicală, nu lipsește deasemeni din nici o cultură. Fiecare cultură are un anumit tempo, deosebit de tempo altei culturi, căci fiecare cultură are sensibilitatea ei proprie. „*Tactul existenței antice era altul decât cel al existenței egiptene sau arabe. Se poate vorbi de un andante al spiritului greco-roman și de un allegro con brio al spiritului faustic*”¹⁾.

Tot ceace ajută în biologie la o înțelegere cât mai deplină a vieții, este și în înțelegerea culturii indispensabil și de preț. Istoricii de până acum obșnuiau să compare fazele dintr'o epocă de cultură cu fazele dintr'o altă epocă de cultură, însă comparațiile lor erau cu totul empirice, superficiale, nemetodice. Ei au bănuit că există aici o corespondență, dar adevărata ei semnificație le scăpa, fiindcă ei nu reușiseră să descopere că cele două noțiuni, *omologia* și *analogia*, care în biologie au o întinsă și rodnică aplicare, sunt tot atât de valabile și în întinsul imperiu al culturai. După Spengler a sesit vremea ca, înțelegând adevărata structură a culturai, să determinăm în sfârșit exacta și precisă corespondență dintre diferitele faze ale diferitelor culturi, servindu-ne de metoda comparativă adâncită și științific întemeiată, în stare să deschidă științei istorice „imense perspective”. Omologia privește echivalența morfologică a organelor, pe când analogia privește echivalența lor funcțională. „Biologia desemnează ca *omologie a organelor* echivalența morfologică în opoziție cu *analogia* organelor care se raportă la echivalența funcționii”²⁾. Astfel sunt omoloage plămâni mamiferelor și vesica de înotat a peștilor, iar analogoage sunt plămâni și bronchiile. Echivalența funcțională, însă, fiind mai isbitoare și evidentă chiar pentru profani, a putut fi prinsă mai curând, cea morfologică nu se descoperă decât după o amănunțită și fundată cunoaștere a

1) Ibid. pag. 148.

2) Ibid. pag. 151.

corpului animal, de aceea a fost observată mai târziu. Aceste echivalențe, atât de comune biologului, se întâlnesc după Spengler și în istorie. Plastica greacă și muzica instrumentală nordică, piramidele celei de-a IV Dinastii și domurile gotice, budismul indian și stoicismul roman, campaniile lui Alexandru și Napoleon, epoca lui Pericle și a Regenții Cardinalului Fleury, cea a lui Plotin și Dante, sunt, spune Spengler, fenomene istorice omoloage, echivalențe morfologice ce se impun cunoscătorului cu adevărat în chip necesar. Deasemeni curentul dionisiac și Renașterea sunt fapte culturale omoloage, pe când curentul dionisiac și Reforma sunt fapte analoge. Așa de stringentă legătură există între fenomenele istorice, încât e de ajuns să cunoaștem un fapt de seamă dintr'o epocă, pentru ca să putem afirma că el își are cu necesitate echivalentul lui omolog în altă epocă. Astfel Wagner, spune Spengler, sintetizează în epoca noastră modernismul, *prin urmare* trebuie să fie și în cultura antică o apariție care să-i fie echivalentă. Această apariție este arta pergamenică.

Omologia duce însă la stabilirea unei alte noțiuni foarte interesante, care joacă deasemeni un mare rol în înțelegerea fenomenelor istorice, anume la noțiunea de *sincronism*. Sincronice sau contemporane se numesc faptele istorice, care ocupă în diferitele culturi aceeași situație și au aceeași semnificație. „Eu numesc *contemporane*, spune Spengler, două fapte istorice care, fiecare în cultura lui, au loc în exact aceeași poziție relativă și au deci un sens absolut corespunzător“¹⁾. Situația pe care o ocupă și momentul în care apar Pythagoras și Descartes, Plato și Laplace, Arhimede și Gauss în culturile respective, ne îndreptățesc să-i numim contemporani. „*Simultan* are loc nașterea ionice și a barocului. Polygnot și Rembrandt, Polyklet și Bach sunt *contemporani*. Simultan apare în toate culturile momentul, în care se petrece metamorfoza spre civilizație“. Pentru antichitate numele lui Filip și al lui Alexandru are aceeași semnificație, pe care o au în cultura noastră numele lui Napoleon și Revoluția franceză: în ambele cazuri aceste apariții desemnează începutul de disolvare a culturilor respective, în ambele cazuri *civilizația* începe cu ele. „Voltaire, Rousseau, Mirabeau, Beaumarchais și Sokrates, Aristofanes, Hippon, Isokrates, sunt contemporani. În ambele cazuri începe civilizația. Același raționalism și aceeași disolvare a oricărei tradiții, aceleași atacuri ale Bastilliei, execuții în masă, comitete de binefacere, aceleași utopii de Stat la Platon, Xenophon, Aristoteles și Rousseau, Kant, Fichte, Saint-Simon, același fanatism pentru drepturile naturale, contractul social, libertate și egalitate până la cererile unei generale împărțiri a pământului și stăpânirii în comun a bunurilor (Hippon, Babeuf)

1) Ibid. pag. 152.

și în sfârșit aceeași resemnare și aceeași speranță într'un napoleonism întemeiat democratic la Platon ca și la Rousseau și Saint-Simon". Sincronismul acesta este așa de universal valabil, încât nici un fenomen cultural nu i se sustrage. Tot ceea ce este creație de cultură și bun spiritual, tot ceea ce a avut loc în trecut și se va întâmpla în viitor, este omolog și simultan. Fiecare fapt din cultura occidentală este omolog și simultan cu altul de aceeași structură și jucând exact același rol din cultura arabă, antică, egipteană, persană sau chineză. Religia, arta, politica, știința, apar în fiecare cultură în aceleași împrejurări cu o necesitate pe care nimic n-o poate învinge și fiecare are aceeași semnificație pe care destinul i-o impune ineluctabil. Deaceia e deajuns să cunoaștem un fapt, pentru ca, bazați pe el, să putem reconstitui o întreagă epocă de cultură — întocmai așa cum face bunăoară paleontologia care, cu ajutorul unui singur organ descoperit, poate reconstrui întregul organism al unui animal. Spengler nu știe cum să scoată în relief mai bine marea importanță a concepției fiziognomice și a metodei morfologice în prinderea și înțelegerea vieții istorice. Importanța lor este cu atât mai mare, cu cât nu numai trecutul poate fi cunoscut în chipul acesta, ci și viitorul: nu numai epocile de odinioară, asupra cărora avem suficiente vestigii, pot fi refăcute și întregite, ci și epocile care nu ne-au lăsat decât puține și neînsemnate documente. Și ceea ce trebuie subliniat mai ales, este că istoria, deși se deosebește principial de științele pozitive, care caută să descopere legi universale și necesare, poate totuși să prevadă cu exactitate viitorul. Înțelegerea fiziognomică a faptelor trecute l-a dus deci pe Spengler la posibilitatea „de-a depăși prezentul ca hotar al cercetării și de a determina și fazele, care nu s'au scurs încă, ale istoriei, dar și de a reconstrui epoci de mult dispărute și necunoscute, ba chiar întregi culturi ale trecutului cu ajutorul conexurilor morfologice...”¹⁾.

Marile epoci culturale au însă după Spengler o existență independentă, nu primesc influențe din afară și nu exercită influențe la rândul lor. Ele sunt unele față de altele hermetic închise și nu se revelează în adevărata lor natură decât numai unui spirit care s'a născut în ele și este fiul lor priceput. Noi ne înșelăm cu totul, când ne închipuim că putem înțelege cultura antică. Fiind realizarea unei potențialități sufletești profund deosebite de potențialitatea sufletească ce se află la baza culturii occidentale, cultura antică ne rămâne nouă modernilor absolut străină. Noi nu înțelegem nici religia, nici arta, nici știința, nici filosofia antică, așa cum le înțelegeau cei vechi; noi le înțelegem potrivit structurii noastre sufletești, din hotarele căreia nu putem ieși. Între Aristoteles, gânditorul antic, și Aristoteles, așa cum l-au înțeles Arabii sau Evul-Mediu,

1) Ibid. pag. 153.

nu există nici o legătură. „Ar trebui scrisă în adevăr odată istoria celor „trei Aristoteles”, adică a celui grec, a celui arab și a celui gotic, care nu au nici o noțiune, nici o idee comună”¹⁾. Fiecare cultură se înțelege numai ea singură pe sine și rămâne pe vecie închisă în orizonturile ei. Iată cecece după Spengler nu s'a știut și nici nu s'a bănuit măcar până acum. Noi modernii ne-am înșelat mereu cu iluzia că suntem continuatorii spirituali ai Antichității, fără să cercetăm mai îndeaproape întrucât aceasta este adevărat. Noi credem bunăoară că nu există decât o știință matematică, când în realitate există atâtea matematici câte culturi există — „*nu există matematică, există matematici*”. Deaceea nici nu se poate vorbi de istoria matematicii — a matematicii privită ca o evoluție continuă din Antichitate până azi, ci doar de istoria matematicii privită în evoluțiile ei din interiorul fiecărei culturi. Se poate descrie cu alte cuvinte chipul cum a luat naștere matematica antică, cum s'a dezvoltat, cum a ajuns la înflorire pentru ca în cele din urmă să decadă. Sau se poate descrie chipul cum s'a născut matematica modernă, cum a ajuns curând în stăpânirea celor mai strălucite descoperiri, ca să se apropie și ea de stadiul ei final. Căci, spune Spengler, „și matematica este o artă” și, ca orice artă, supusă aceluiași legi organice de transformare. Astfel matematica antică era o știință intuitivă, corporală, optică, planimetrică, rigidă. Numărul antic exprimă unități perceptibile, lucruri măsurabile, mărimi, distanțe, suprafețe, pe care ochiul le poate străbate și stăpâni. Și el exprimă numai asemenea unități. Tot cecece nu poate fi figurat, desemnat, nu este pentru antic număr: zero la Greci nu este număr. Unitatea matematică 0, fiindcă nu putea fi redată sensibil, nu joacă în gândirea matematică veche nici un rol. Abia de la 1 în sus începeau adevăratele numere. Cu totul altminteri se înfățișează matematica modernă: Ea caută din capul locului să se emancipeze de distanțele și suprafețele concrete, să rupă zăgazurile lumii reale, ca să descopere domenii și regiuni ideale ce nu-și mai au echivalentul în realitatea palpabilă. Numărul nu mai este pentru modern „o mărime pură”, ci doar un „raport pur”, iar cecece stă la baza gândirii matematice moderne este *funcțiunea*. Aritmetica și geometria, care pentru elen însemnau niște „complexe științifice de cel mai înalt rang”, nu mai sunt pentru modern decât niște simple mijloace practice pentru viața de toate zilele. Elenul se mișcă în spațiul mărginit, limitat, modernul se avântă în spațiul infinit. *Funcțiunea* reprezintă cel mai nimerit simbol al sentimentului omului modern pentru cosmosul fără margini. Toate marile descoperiri matematice moderne constituie în acest sens tăgăduirea matematicii antice. Numerele imaginare și complexe, seriile infi-

1) Ibid. vol. II, ed. 50—53, 1923, pag. 67.

nite și logaritmi, geometria diferențială și integralul definit, dezvoltarea funcțiilor în serii și integrația nedefinită, iată creații ale sufletului modern pe care mințile elenului nu le-ar fi putut concepe și nici pricepe. Între ecuația $3x+4x=5x$ și ecuația $x'+y^4=z^4$ nu există în fond nici o asemănare. În prima ecuație este vorba de niște mărimi determinate, palpabile; în a doua de raportul unei plâsmuiri ideale din interiorul unei grupe, a căror variație atrage după sine în chip necesar alte schimbări. O construcție de numere complexe, cum ar fi bunăoară $x+yi$, nu stătea în „posibilitățile gândirii antice”, ci „dincolo” de ele. Pentru mințile elene între 1 și 3 nu era cu puțință decât un singur număr, pe când pentru cea modernă între 1—3 este cu puțință o infinitate de numere. Matematica antică este o știință de lucruri mici, ce pot fi dominate de ochiu, în vreme ce matematica modernă este știința nelimitatului, infinitului. Spațiul euclidian nu are decât trei dimensiuni și grecul nici nu și-ar fi putut imagina un spațiu cu mai multe dimensiuni; spațiul matematicii noastre are din contră o infinitate de dimensiuni. Fiind o știință de mărimi măsurabile, matematica antică se bazează pe construcție; fiind o știință de raporturi, matematica modernă se bazează pe operație. „...Matematica antică a micului privește *faptul particular* concret, calculează problema *definită*, execută construcții mici. Matematica infinitului tratează *întregi clase* de posibilități formale, *întregi grupe* de funcțiuni, operații, ecuații, curbe, și anume nu în vederea vreunui rezultat, ci în vederea decursului (Verlaufes) lor”¹⁾. Sau cum se exprimă Spengler în alt loc: „Marele drum al gândirii occidentale a numerelor a fost să libereze geometria de intuiție, algebra de noțiunea de mărime și să le împreune dincolo de hotarele construcției și calculului în puternica clădire a teoriei funcțiilor. Astfel numărul antic constant a fost disolvat în unul variabil. Geometria *devenită* analitică disolvă toate formele concrete”²⁾. Matematica veche, știință a *staticului*, este expresia sufletului antic, măsurat, echilibrat, liniștit, *apolinic*; matematica modernă, o știință a *dinamicului*, este expresia sufletului occidental, neastâmpărat, frământat, chinuit, *faustic*. „În matematica apolinică spiritul servește ochiului, în cea faustică spiritul învinge ochiul”³⁾.—De asemeni între fizica veche și fizica modernă nu există diferențe mai mici. Cea dintâi privea lumea ca un tot mărginit de toate părțile, ca o sferă a cărei suprafață extremă o forma cerul și ale cărei elemente le formau *materia* și *forma*. Cea de-a doua privește lumea ca fiind nemărginită în spațiu și compunându-se dintr'un număr infinit de sisteme solare, înlocuind elementele intuitive ale fizicii vechi cu noțiuni „complect lipsite de intuiție”, cum sunt

1) Ibid. pag. 116.

2) Ibid. vol. I, pag. 118.

3) Ibid. pag. 120.

capacitatea și intensitatea. Pentru gândirea greacă spațiul nu are o existență independentă de lucrurile reale, nu le condiționează și nu le cuprinde; el nu este decât limita dintre corpuri și ca atare un τὸ μὴ ὄν. Gândirea modernă din contră face din spațialitate o atotputernicie, baza și substanța tuturor lucrurilor, o esențialitate care ar exista chiar dacă tot restul lumii reale ar fi cu desăvârșire nimic. Deosebirea între o concepție și alta este totală: pentru elen lucrurile reale au o existență în sine, iar spațiul este condiționat de ele, el este numai un „între lucrurile”; pentru modern spațiul are o existență absolută, pe când lucrurile sunt simple „fenomene”, apariții, τὸ μὴ ὄν. Și, totuși, atât în vechime cât și în epoca modernă fizicienii procedau la fel: ei au căutat totdeauna să despice lumea fizică în elementele ei ultime, ca să descopere *natura*. De ce n'au ajuns ei atunci, se întreabă Spengler, la același rezultat? Fiindcă, răspunde el, „natura este o *trăire*, care de la un capăt la altul este saturată cu conținutul cel mai personal. *Natura este o funcțiune a culturii respective*”¹). Sau în ce privește „problema, metoda și rezultatul, fizica este expresia și realizarea unei culturi, elementul unui macrocosm, fiecare din produsele ei un simbol”²). — Nici între arta acestor două culturi nu există similitudini și legături. Iată bunăoară pictura. Culorile întrebuițate de pictura antică erau galbenul, roșul, negrul și albul, culori care redau lucrurile reale sensibile ca lucruri reale sensibile. Galbenul și roșul sunt culorile „materiei, ale apropierei și ale sentimentelor animalice. Roșul este culoarea propriu zisă a sensibilității, deaceia este singura care are efect asupra animalelor... Violetul — un roș care este saturat de albastru — este culoarea femeilor care nu mai sunt rodnice și a preoților, cari trăesc în celibat”³). Culorile picturii occidentale sunt albastrul și verdele, culorile cerului și ale mării, ale câmpiilor fertile și ale munților îndepărtați. Ele sunt culori, care idealizează și trezesc sentimentul de depărtare, de întindere, de infinit. „Albastrul și verdele sunt culori transcendente, ideale”. Roșul și galbenul sunt culorile populare, care plac deopotrivă mulțimii, copiilor și sălbaticilor, și se întâlnesc deci în orice societate sgomotoasă, în piață ca și la serbările populare. Albastrul și verdele, dimpotrivă, sunt culorile singurătății, ale grijei, ele fac posibilă raportarea clipei prezente la trecut și viitor și trezesc sentimentul că universal întreg este supus destinului. — Sau iată arhitectura. Grecul, aistoric din creștet până în tălpi, fire care nu știe decât de *hic et nunc*, nu are acele clădiri monumentale și durabile, capabile să înfrunte milenii și să-i păstreze amintirea, pe care le întâlnim în Egipt și în Occident. El întrebuițează lemnul, când locuiește în mij-

1) Ibid. pag. 221—222.

2) Ibid. pag. 488.

3) Ibid. pag. 320.

locul pietrei, și construiește lucruri mici, când ar putea să construiască lucruri uriașe. Occidentalul, stăpânit de simț istoric, se chinue să învingă greutatea, materia, și avem în adevăr în arta faustică sălbatica năzuință a omului de a se desprinde de lumea fizică spre a cuprinde infinitul. În marile orașe antice străzile, înguste și strâmbe, sunt opera sufletului euclidian care vrea să se știe perpetuu în lumea sensibilă finită. Marile orașe occidentale își deschid însă străzile lor lungi și drepte în care perspectiva este la ea acasă: aici ai senzația că în adevăr infinitul domină. Câtă deosebire este apoi între poezia antică și cea occidentală. Eposul eolic-doric afirmă realitatea palpabilă în nesfârșitele ei lucruri mărunte și reprezintă renunțarea în favoarea lor, iar „accentele versului omeric sunt tremuratăle domol al unei frunze în plină amiază, *ritmul materiei*”. Poezia modernă caută să învingă această lume naivă a anticului; ea este „poezia forței, a voinței neînfrânate, a patimei de a combate și de a sfărâma împotrivirile”. „Aliterațiunea — cași energia potențială din fizica modernă — crează o încordare reținută în gol și înfinit, furtuni îndepărtate în nopțile de deasupra piscurilor celor mai înalte. În nehotărârea ei agitată se disolvă toate cuvintele și lucrurile: aceasta e dinamica limbei, nu statica ei... *Aici este simțită singurătatea înfinită ca patria sufletului faustic*”¹⁾. — Morala occidentală se deosebește iarăși de morala antică. Ceeace caracterizează pe cea dintâi este activitatea, energia, hotărârea, lupta necruțătoare de a învinge obstacolele, pe când cea de-a doua se caracterizează prin pasivitate, prin indiferență, prin calm sufletesc. Morala occidentală este ordonatoare, imperativistă, dominatoare; morala antică, din contră, este egalitaristă și tolerantă. Ceeace după morala occidentală este de preț pentru om, este *characterul* dobândit în luptă cu greutatea vieții, pe când după morala antică de preț este *gestul*. Locul pe care-l ocupă în morala occidentală noțiunea de personalitate, îl ocupă în morala antică noțiunea de *πρόσωπον* sau *persona*, care la început însemna mască sau rolul unui artist într-o piesă, dar mai târziu apariția „publică”. Așa se explică marea importanță pe care a acordat-o morala antică noțiunii de „*frumusețe*”. Eroismul moral antic este un eroism de suferință, negativ, eroismul moral occidental este unul de faptă, pozitiv. — În sfârșit, religia se prezintă tot așa de deosebită, într-o lume și alta. Multiplicitatea de corpuri particulare ale cosmosului antic stă într-o legătură necesară și indisolubilă cu politeismul antic; existența corpurilor multiple semnifică pentru gândire existența mai multor zei. Pe de altă parte, spațiul faustic, infinit și unic, cere un singur Dumnezeu. „*Singurătatea sufletului faustic nu se împacă cu dualismul puterilor cosmice. Dumnezeu însuși este universul*”²⁾.

1) Ibid. pag. 140—241.

2) Ibid. pag. 242.

Sunt două lumi, fiindcă sunt două suflete: două lumi adânc, total deosebite, fiindcă sufletele, care le-au dat naștere, sunt deosemeni în întregime și profund deosebite. E sufletul apolinic, de o parte, și sufletul faustic, de altă parte. Cel dintâi, liniștit, măsurat, echilibrat, senin, aistoric — nici un Grec n'a lăsat memorii! — euclidian, somatic, îndrăgostit de formă și supunându-se cu plăcere regulei, menținându-se totdeauna în concret și finit, cel de-al doilea neliniștit, chinut, capricios, impetuos și vehement, istoric, analitic și infinitesimal, iubind conținutul și răsboindu-se totdeauna cu regula, căutând neconținut să se libereze de corporal și să cucerească nemărginitul. Cel dintâi, punctual (punktförmig), atomic, armonic, static; cel de-al doilea perspectiv, energetic, contrapunctiv, dinamic. Cel dintâi căutând liniile, contururile precise și lumina, cel de-al doilea redând spațiul prin nedefinitul clar-obscurului. Cel dintâi având ca suprem ideal pasivitatea, egalitatea, cel de-al doilea urmărind cu îndărătnicie acțiunea, dominația. Cel dintâi căutând să înfrâneze și să domolească voința, cel de-al doilea dându-i frâu liber, ca să cuprindă și să domine cu ea infinitul¹⁾.

O noțiune pe care o întâlnim aproape fără excepție în toate marile lucrări istorice dela începutul sec. al XIX-lea până azi este aceea de „popor”. De ea se servesc marii istorici ca să explice toate evenimentele trecute și toate faptele istorice, tot ceace se înscrie pe răbojul cultural al timpului. Religie, artă, știință, limbă, instituții, sunt înfățișate ca opere ale cutărui sau cutărui popor, ca creații originale și specifice ale unui popor sau altuia. Această înțelegere romantică a noțiunii de popor este însă după Spengler cum nu se poate mai greșită și el își ia sarcina s'o nimicească pe de-a-întregul. Ceace din timpuri imemorabile, din epoca glacială, a locuit pe pământ, au fost nu popoare, ci oameni. Noi nu trebuie să confundăm simplele așezări omenești din anumite regiuni, populațiile, cu popoarele propriu zise. Spengler privește ca o mare descoperire proprie răsturnarea raportului, stabilit de istorici, dintre cultură și popoare: nu popoarele sunt ceva primar, originar, primitiv, iar culturile ceva secundar, derivat, ulterior, ci tocmai din contra: marele culturi sunt acelea care dau naștere popoarelor, ele sunt acelea care imprimă acestor din urmă caracterele lor particulare. „Arabii *nu* au creat o cultură arabă. Cultura magică, începând cu Christos, a produs din contra ca cea din urmă a ei mare creație de popoare poporul arab, care, ca și cel evreu și persan, înfățișează o comunitate de credință, aceea a isla-

1) In vol. II, Spengler insistă pe larg și asupra caracterelor fundamentale ale sufletului magic, care a dat naștere culturii arabe. Fiindcă pentru noi era vorba numai de ilustrarea ideii de deosebire a sufletelor după Spengler, am lăsat la o parte caracterele sufletului magic.

mului" ¹⁾). Un popor este după Spengler o *unitate sufletească* — *eine Einheit der Seele* —, un produs, iar nu un factor creator de fenomene istorice. „Toate marele întâmplări ale istoriei au fost executate nu de popoare, ci ele abia au născut popoare. Orice faptă schimbă sufletul celui care lucrează”. E de ajuns să ne gândim la faptul imigrării americane, ca să ne dăm seama de acest lucru. Toți cei cari au trecut Oceanul și s'au stabilit în ținuturile virgine ale Americii nu erau Americani; ei au ajuns să dobândească o structură specifică și să se simtă ca un popor deosebit și unitar abia prin încercările din 1775 și prin războaiele de secesiune din 1861—1865, care i-au sgu-duit adânc sufletește. Insușirile biologice, caracterele fizice, sunt fără îndoială importante pentru omul de știință, dar absolut inoperante pentru conștiința poporului. Nici un popor nu s'a entuziasmat în realitate, spune Spengler, pentru idealul „sângelui pur”. A face parte dintr'un popor, și a-ți da seamă de aceasta, a aparține unei rase, și a fi conștient de acest lucru, sunt fenomene care nu cuprind în ele nimic material. E aici ceva imponderabil și greu sesizabil, ceva care depășește datul corporal și orice posibilitate științifică: e o trăire conștientă de sine a aceleași soarte, e ținerea aceleași cadențe în devenirea istorică, a îndreptarea involuntară către aceleași ținte.

Istoria universală nu este dar o istorie a popoarelor, ci este „istoria marelor culturi”. Popoarele sunt doar formele sensibile în care se încorporează culturile, care ele sunt esențialul. Când un popor însă a reușit să înțeleagă sensul și rostul culturii a cărei manifestare el este, când a reușit să acorde ritmul devenirii lui cu ritmul culturii care-l stăpânește, când el a reușit să-și identifice menirea lui cu soarta culturii, atunci avem în el o *națiune*. Totdeauna „la baza unei națiuni se află o idee” și totdeauna națiunile sunt acelea care, prin existența lor, constituie obiectul istoriei universale. Când însă un popor se ridică la conștiința de sine, când el devine națiune, nu înseamnă că toți indivizii din care se compune el sunt fără deosebire subiecte de cultură, căci și din sânul națiunii numai o mică parte, cele mai viguroase, se ridică energic și-și impun cu hotărîre voința lor, „Orice națiune este reprezentată în fața istoriei de o minoritate” ²⁾). La începutul culturii noastre și o bună parte din durata ei nobilimea este aceea care încorporează ordinea culturală, pentru ca mai târziu această ordine să treacă în mâinile burgheziei. Oriunde ne-am arunca privirea în trecut, vom descoperi totdeauna o minoritate care prin prestațiile ei imprimă întregului popor caracterul ei. Când nobilimea egipteană, chineză sau indiană zicea „noi”, ea înțelegea prin aceasta întregul popor respectiv; când baronii normanzi ziceau „noi”, acest „noi” însemna întreaga Anglie.

1) Ibid. vol. II. pag. 203.

2) Ibid. pag. 206.

În epoca noastră, după ce orașele s'au dezvoltat și burghezimea, bine întărită, a luat locul nobilimei, ea reprezenta întreaga națiune. Nu este națiune în istorie, nu este popor ajuns la conștiința de sine, care să nu fie supus acestei diferențieri politice și acestei dominări printr-o minoritate. Numai la masele de oameni cari duc o viață de azi pe mâine, numai la populațiile pe care cultura le-a prins în sfera ei de acțiune sau la popoarele istovite de manifestările culturale, la felahi, lipsește această diferențiere, această ierarhie. Omoogenitatea este cu puțință „numai printre popoarele primitive și popoarele de felahi, numai în existența unor popoare fără adâncime și fără rang istoric. Atâta vreme cât un popor este națiune, atâta vreme cât el împlinește destinul unei națiuni, există în el o minoritate, care reprezintă și îndeplinește în numele tuturor istoria lui”.¹⁾

O altă noțiune, care se întâlnește des în lucrările istorice, este aceea de rassă. Dar și aici luarea aminte este de obicei îndreptată asupra fizicului și biologicului, în loc să fie ațintită asupra semnificației cosmice și sufletești pe care o include în sine noțiunea de rassă. Căci nu trăsăturile corporale și caracterele ereditare, pe care le descoperă și le stabilește știința, sunt hotărâtoare, ci ambianța cosmică și sufletească. Ceeace nu ni se spune în nici o lucrare istorică, este faptul că rasele nu pribegesc, nu-și schimbă locul, ci sunt indisolubil legate de un anumit pământ, sunt fixate prin rădăcini adânci de anumite provincii. „O rassă are rădăcini. Rassă și provincii stau împreună. O plantă moare tot acolo unde prinde rădăcini.... O rassă nu pribegeste”.²⁾ A întreba de patria unei rase e lucru cuminte și la locul lui, dar a întreba, încotro a luat-o ea și în ce nouă provincie anume s'a stabilit, e totuna cu a pune o întrebare fără sens, căci dacă n'o mai întâlnim în locul ei de naștere, n'o vom întâlni nicăeri în altă parte. Cea mai bună dovadă... că rasele nu pribegesc, ni-l oferă tot America. Influența pământului asupra emigranților europeni așezați în acest continent este așa de mare, încât ei devin cu fiecare generație tot mai asemenea băștinașilor exterminați și păstrează tot mai puțin din caracterele cu care au pornit din lumea veche. Dar în afară de acest înțeles pe care ni-l putem apropria cu ajutorul senzației vizuale, mai este un altul cuprins în noțiunea de rassă, pe care numai îl simțim, nu-l cunoaștem: e acela de element ales, distins, nobil. Sentimentul pentru vigoarea și frumusețea corporală, care stăpânește așa de puternic oamenii primitivi, este el însuși creator de rassă. Tipurile de războiu și eroi, pe care le-au dat anumite triburi nomade, sunt produsul acestui sentiment puternic și inconștient pentru rassa frumoasă. Dintr'un sentiment asemănător s'a născut nobilimea veche, care se simțea intim puternică și unitară. Căci camaraderia, spune Spen-

1) Ibid. pag. 207.

2) Ibid. pag. 140.

gler, crește rase. „Noblețea franceză și nobilimea prusacă dela țară, sunt caracterizări autentice de rassă”¹⁾. Oase și craniu și tot ceea ce știința ne pune la îndemână asupra rasei, sunt cu totul irelevante pentru acest înțeles. E deajuns să ne gândim la aroma, pe care o imprimă anumitor specii de plante regiunea, aromă care se susține oricărei măsurători și cântăriri, ca să înțelegem prin ce se disting anumite categorii de oameni și formează o rassă autentică și superioară. „Rasele nobile de oameni se deosebesc însă în același chip spiritual ca și vinurile vechi și bune”. Ele posedă un element, spune Spengler, ce nu se revelează decât celui care simte la fel cu omul de rassă și caută prin simțire numai să și-l aproprie, iar nu prin analize abstracte și operații intelectuale. Rassa în acest înțeles joacă în istorie același rol ca timpul și soarta, și istoricul trebuie să țină neapărat seamă de ea.

O. Spengler în opera lui fundamentală *Declinul Occidentului*, vrea să demonstreze că epoca noastră culturală se află de un veac și mai bine în faza ei ultimă de civilizație și că în curând, odată cu sosirea anului 2000, și această fază va fi la capătul ei din urmă. Se va vorbi apoi de ea, cum se vorbește azi de celelalte culturi apuse, ca de o cultură care a fost și nu mai este; ca de o cultură care a dat tot ceea ce era în stare să dea, iar acum a ajuns cu desăvârșire la sleire. Fiindcă ținta ultimă din *Declinul Occidentului* este tocmai aceasta: să arate simptomele de decadentă a epocii noastre culturale și fiindcă acest fapt în deosebi i-a atras obiecții și critici înverșunate, să ne fie îngăduit să expunem în câteva cuvinte împrejurările care fac pe Spengler să conchidă, în urma cercetărilor lui morfologice, că orice speranță în viitorul nostru cultural este vană, că, independent de voința noastră, cultura de care ținem se îndreaptă fatal spre disoluție și că noi, oricât ne-am strădui și am munci, suntem și rămânem niște simpli epigoni.

Orice fază de declin și de decadentă a unei culturi, orice *civilizație*, începe după Spengler printr-o răsturnare de valori. Tot ceea ce generațiile anterioare au produs și au creat, este în această fază altfel interpretat și înțeles. În cultura occidentală această răsturnare de valori începe cu Rousseau, care respinge „toate formele culturale” și „toate convențiunile de seamă” și predică entuziast și optimist acea „întoarcere la natură”, acea revenire la starea primitivă, în care omul își va recăpăta iarăși naivitatea, inocența și bunătatea lui originare. El joacă în cultura occidentală rolul pe care în cultura indiană îl îndeplinește Buddha, iar în cultura antică Sokrates: toți trei pun cruce unei interiorități sufletești aproape milenare. Cași Buddha și Sokrates, Rousseau predică acea evanghelie

1) Ibid. pag. 150.

a umanității, „a umanității orășanului inteligent“, „sătul de oraș și de cultură“, „a cărui rațiune „pură“ urmărește scăparea de ea și de forma ei poruncitoare, de rigorile și de simbolica ei, care nu mai este trăită interior și deaceea este urită“¹⁾). Schopenhauer, Heibel, Wagner, Nietzsche, Ibsen și Strindberg, sunt după Spengler marile nume, care descriu sosirea nihilismului. Omul din epoca de cultură în stadiile ei de plină dezvoltare duce o viață naturală, simplă și dela sine înțeleasă, nu discută principiile morale și nu le tăgăduiește, fiindcă le are. Numai omul civilizat, care este omul orașului și a cărui viață este obosită, transformă morala într-o problemă teoretică, fiindcă el nu mai trăiește normele morale *instinctiv*; el discută morala, fiindcă nu o are. Pentru omul de cultură, cum este chiar cazul pentru Platon și Kant, care se află amândoi la capătul de înflorire a evoluției epocii lor culturale, etica nu formează, spune Spengler, decât o încoronare și o rotunjire a sistemului lor de gândire, pe când pentru omul civilizat filosofia este filosofie morală, eitca formând baza filosofărei lor. Totul este privit în faza ultimei epoci culturale din punctul de vedere al nevoilor cotidiene și banale, al realității practice, ceea ce înseamnă că „*perspectiva de pasăre a vieții*“ a fost schimbată cu o simplă „*perspectivă de broască*“. Acum „pasiunea epistemologică cedează întâietatea nevoilor practice: socialismul, stoicismul, budhismul, sunt filosofii de acest stil. Cu aceasta începe civilizația. Viața fusese pur organică, expresia necesară și realizată a unui suflet; ea devine acum, sub tutela intelectului, anorganică, *fără suflet*“. În epoca de cultură în plină ascensiune, morala recunoaște seriozitatea și însemnătatea existenței și o suportă cu mândrie. Aceasta e morala *tragică*, spre deosebire de morala *plebeică*, din faza de decadentă, care privește cu ușurință marea greutate a existenței sau vrea s'o evite. După aceasta din urmă, tot ceea ce se întâmplă, se întâmplă în chip cauzal și această explicare cauzală se vedește limpede în concepția materialistă a istoriei: factorul economic este cheia de deslegare a tuturor problemelor care privesc omul și societatea. Umanitate, pace mondială, prevedere socială, tehnică, fericirea celor mulți, iată preocupările pe care le are și scopurile pe care le urmărește sec. al XIX-lea! Iată preocupări și scopuri decadente! În loc să se războiască din răspuneri cu marile probleme ale existenței, omul vrea în această perioadă să se împace cu ele; în loc să privească în față și cu curaj destinul, el caută să i se sustragă. Marea *faptă* din fazele de dezvoltare și înflorire culturală este acum înlocuită cu simpla *muncă*. „Noțiunea culturală a faptei și noțiunea civilizată — fără suflet — a muncii se comportă exact ca atitudinea Prometeului aeschilean față de

1) Ibid. vol. I, pag. 452

aceea a lui Diogene. Unul este un martir, celalt este leneș. Galilei, Keppler, Newton, au săvârșit fapte mari, fizicianul modern *prestează muncă*. Ceeace, cu toate vorbele mari, se află la baza oricărei concepții despre viață dela Schopenhauer la Shaw este morală plebeică, morală trivială a realității pe baza existenței cotidiene și a „simțului comun”. 1) Chiar Nietzsche, care-și închipuia și făcea impresia că luptă împotriva acestor tendinți, nu este altceva decât un „decadent, un socialist, un muncitor”.

Toată arta sec. al 19-lea este iarăși o artă decadentă, istovită, o artă fără nervi și fără suflet. Să nu ne lăsăm înșelați, spune Spengler, de cele câteva apariții ale acestui secol, care dau iluzia că avem o artă veritabilă în plină înflorire. Iată pictura bunăoară. Spațiul de care se servește ea în această vreme nu mai este un spațiu trăit și simțit, ci unul cunoscut și calculat; nu este un spațiu sufletesc, ci unul intelectual. Artistul nu este acum creator în toată puterea cuvântului, ci doar un simplu muncitor, un meșteșugar ca oricare altul; el nu se mai simte stăpân pe marile forme, ci este dominat de ele, el este sclavul lor docil. Acea armonie perfectă dintre voință, putință și ceea ce trebuie neapărat să facă, acel scop dela sine înțeles și executarea lui inconștientă, care caracterizează după Spengler pe artistul „oricărei arte vii”, nu se mai întâlnește după 1800. „Astăzi... artiștii sunt siliți să vrea ceea ce nu mai pot și să lucreze, să calculeze și să combine cu intelectul artistic, acolo unde instinctul a încetat să existe” 2). Astfel Marées n'a putut duce la capăt „nici unul din marile lui planuri”; Leibl, până să considere o operă gata, o lucra și o prelucra într'atât, încât ea ieșea din mâinile lui rece și severă; Cézanne și Renoir, cu toată strădania lor, „au lăsat neisprăvite multe din operele lor”; iar Manet, după ce făcuse abia treizeci de tablouri, era istovit complet. Pretutindeni o caznă și un chin pe care nu le cunosc artiștii autentici din fazele de cultură. Bach, Haydn și Mozart și toți componiștii sec. al XVIII-lea dădeau lucruri perfecte până și în compozițiile lor mici și de moment, pe când Wagner, spune Spengler, putea „atinge înălțimea numai atunci când își concentra întreaga energie și folosea cum nu se poate mai penibil cele mai bune clipe ale talentului său artistic”. Arta faustică este pe pragul morții; ea se săvârșește de moarte naturală, așa cum și-au avut sfârșitul celelalte arte — antică și egipteană, — după ce a realizat toate posibilitățile ei interne. „Ceeace se face astăzi în domeniul artei este neputință și minciună, atât muzica după Wagner, cât și pictura după Manet,

1) Ibid. pag. 457.

2) Ibid. pag. 377.

Cézanne, Leibl și Menzel".¹⁾ Iar cei ce se numesc artiști sunt niște simpli „cârpaci harnici și paiate șgomotoase“, cari lucrează ca să vândă. „Ce posedăm noi astăzi sub numele de „artă“? O muzică inventată plină de șgomotul artificial al instrumentelor cu droaia, o pictură inventată plină de efecte idioate, exotice și de placarde, o arhitectură inventată, care din zece în zece ani „intemeiază“ un nou stil pe tezaurul de forme al veacurilor anterioare, stil în numele căruia fiecare face ce vrea, o plastică inventată care pradă Asiria, Egiptul și Mexicul“.²⁾ Barbară, rece, penibilă, obositoare, bolnavă, lipsită de suflet, științifică, programatică, „pentru nervi suprafini“, iată caracterele decadente ale artei occidentale de un veac și mai bine.

Dar cecece mai caracterizează o fază de civilizație, și deosemeni și sec. XIX-lea, este lipsa de religiozitate și de religie. Operele de cultură din toate domeniile și în toate formele lor pulsează de sentimentul respectului divin și a dependenții de puteri sau de o putere mai mare ca cea omenească. „Natura oricărei culturi este religie, prin urmare natura oricărei civilizații este ireligie“³⁾. Toate orașele mondiale sunt ireligioase spre deosebire de orașele culturale, care sunt cu totul stăpânite de religie. Astfel, avem în Antichitate Alexandria ireligioasă față de Atena religioasă, iar în cultura noastră avem Berlinul ireligios față de religiosul Nürnberg. Tot cecece pare fără importanță într'un oraș mare, cum este înfățișarea străzilor, limba, trăsătura inteligentă, dar aridă, a figurilor, este reflexul ireligiozității. Ireligioasă este toată dispoziția marilor orașe și tot cecece frământă pe locuitorii lor. „Socialismul“, această mentalitate și și concepție dominantă a XIX-lea, „este sentimentul faustic de viață devenit ireligios; aceasta o spune și pretinsul Creștinism („adevărat“), pe care socialistul îl are bucuros pe buze și prin care el înțelege cam o „morală lipsită de dogme“. Ireligios este socialismul și budismul în raport cu religia homerică și vedică și este lucru cu totul secundar, dacă stoicul roman aprobă și exercită cultul imperial, dacă budistul de mai târziu tăgăduște cu convingere ateismul, dacă socialistul se numește liber-religios sau „crede și mai departe în Dumnezeu“. Marile masse ale marilor orașe, această lume fără rădăcini cu pământul pe care se află, plebea fluctuantă și nomadă, a luat locul poporului înfrățit cu pământul, legat indisolubil cu brazda și cu regiunea. Ea vrea o educație egalitară, merge la teatru, iubește sportul și savurează literatura zilei. Grijile ei de căpetenie sunt: digestiunea, alimentarea, igiena. „Problemele alcoolice și vegetarismul, evident cele mai interesante probleme la care se poate ridica „omul civilizată“, sunt tratate cu seriozitate religioasă. Așa

1) Ibid. pag. 379.

2) Ibid. pag. 380.

3) Ibid. pag. 451.

cere perspectiva de broască a acestor generații. Religiunile, care se nasc în pragul marelor culturi, ca cea homerică sau cea vedică, ca creștinismul lui Isus sau cel faustic al cavalerilor germani, ar fi socotit sub demnitatea lor să se scoboare la probleme de acest fel".

Dar o altă dovadă a evoluției decadente pe care o prezintă cultura occidentală dela începutul sec. al XIX-lea încoace ne-o dau matematica și filosofia. Matematica modernă, ale cărei baze le-a pus Descartes prin conceperea unui număr cu totul deosebit de numărul matematicii antice întemeiate de Pitagora, a ajuns curând la o strălucită înflorire. Într'un singur veac dela întemeiere, ea cucerise toate pozițiile de seamă și după trei veacuri sistemul ei era complet consolidat. Ceeace se face în domeniul ei de un veac și mai bine e o operă de migăleală, de „păstrare“, de „alegere“, de „rotunjire“ și de „cizelare“. E exact ceea ce făceau matematicienii alexandrini din civilizația helenistică. Un nou avânt al științelor matematice nu mai este de așteptat. „Este sigur“, spune Spengler, „că pentru noi timpul *marilor* matematicieni a trecut" ¹⁾. Dar odată cu aceasta a trecut și timpul *marilor* metafizicieni. Căci „cine nu a pătruns în lumea formală a numerelor, cine nu le-a trăit în sine ca simboluri, nu este metafizician" ²⁾. Toți marii filosofi ai epocii moderne au fost în același timp și mari matematicieni. Descartes, Pascal, Hobbes, Leibniz, erau nu numai la curent cu cercetările matematice, dar creatori de mână întâi: ei sunt acei „cari au creat analiza“. Același lucru îl întâlnim în cultura antică: toți filosofii presocratici până la Platon au fost și matematicieni. „Leibniz, alături de Newton și Gauss, Platon și Pitagora alături de Arhimede sunt piscuri ale dezvoltării matematice“. Dela Platon însă în Antichitate și dela Kant în epoca noastră, filosofia pierde strânsul contact cu matematica, pentru a-l stabili cu etica. Această disciplină devine acum fundamentală pentru filosofie; ea ajunge chiar *filosofia pur* și simplu. Speculația desinteresată slăbește nu numai ca vigoare, dar și ca preocupări, iar „metafizica“, stăpâna de ieri, devine servitoarea de astăzi. Cercetările metafizice sunt neglijate și socotite ca absolut nepractice, ba luate chiar de-a-dreptul în derădere. Este adânc semnificativ faptul că Schopenhauer în loc să ajungă la pesimism cu ajutorul metafizicii, ajunge din contră la construirea unui sistem metafizic cu ajutorul convingerii lui pesimiste. În afară de coloratura etică, filosofia sec. XIX-lea mai are și un caracter economic și social. Corpul social formează obiectul cercetărilor filosofice, așa după cum la stoici obiectul reflexiunilor lor îl forma corpul omenesc. „Nu este o întâmplare“, spune Spengler, „că din școala lui Hegel a luat naștere socialismul (Marx, Engels), anarhismul (Stirner) și

1) Ibid. pag. 123—124.

2) Ibid. pag. 471.

problematica dramei sociale (Hebbel)¹⁾. Cum socialismul este economie politică înzestrată cu imperative practice, este adică etică economică, și cum etica formează acum baza filosofiei, e lucru firesc și explicabil ca filosofia să devină ea însăși economică și socială. Și așa a fost în adevăr filosofia în sec. XIX-lea. Dar și acest stadiu al filosofiei este la capătul lui: ceea ce se anunță și trebuie să vie, fiindcă este în mersul necesar al lucrurilor, este o concepție sceptică bazată pe o explicare *istorico-psihologică*. E cu alte cuvinte filosofia pe care încearcă s'a întemeieze Spengler și a cărei expunere am făcut-o noi aci.²⁾

Filosofia fiziognomică a lui Spengler este una din cele mai vaste încercări de sinteză ale gândirii noastre contemporane, care a stârnit totodată un interes pasionant și o discuție foarte aprinsă. Și dacă ea a deschis în anumite privințe perspective noi și a adus lucruri originale, nu este totuși mai puțin adevărat că ea cuprinde contradicții flagrante și multe inexactități științifice. Noi ne vom mărgini să relevăm pe cele mai de seamă.

Astfel Spengler susține că valabilitatea universală este un pur sofism, că în realitate nu există adevăruri absolute, ci că toate cunoștințele noastre sunt trecătoare și relative, în funcție de cultura în mijlocul căreia ele se nasc. Dar cel dintâi care nu ține seamă de acest principiu este Spengler însuși, care dă o teorie a istoriei pe care el o crede singură adevărată și adevărată pentru totdeauna, o teorie sustrasă oricărui contingent istoric și insuficiențe teoretice. Se poate însă întemeia un sistem filosofic, după ce a fost mai întâi tăgăduită valoarea absolută a logicului? Iată eterna dificultate de care se lovește relativismul filosofic și deci și Spengler, care caută să-l apere și să-l susțină. — Spengler susține că epocile culturale sunt unități de sine stătătoare și închise, că bunurile lor spirituale nu se pot revela în adevărata lor natură decât numai celor cari fac parte din ele. Ca să dovedească însă această afirmație, Spengler se vede silit să aducă mărturii istorice. El arată astfel că arta, morala, religia și știința antică bunăoară se deosebesc adânc de arta, morala, religia și știința occidentală; că sufletul antic, puterea creatoare a culturii antice, este cu totul deosebit de sufletul occidental, puterea creatoare a culturii occidentale; și el arată în amănunte în ce anume stau aceste deosebiri. Contradicția iese numai decât în evidență: dacă în adevăr culturile formează cicluri închise, ce nu pot fi cunoscute de oameni cari se află în afară de ele, cum se face că Spengler, omul culturii occidentale, a putut totuși să pătrundă în structura intimă a

1) Ibid. pag. 473.

2) În afară de cele două volume care formează „Der Untergang des Abendlandes”, trebuiesc consultate, pentru înțelegerea concepției lui Spengler, alte două scrieri ale lui: *Pessimismus?* 1922. și *Preussentum und Sozialismus*, 1919, ed. ultimă 1925.

culturii antice sau a celei arabe, ca să ne-o descrie? Spengler susține apoi că realitatea absolută, substratul ultim al existenței, este sufletul — *lebendigstes Seelentum* — și că toate fenomenele palpabile sunt numai manifestările acestui suflet, dar imediat după ce dă această determinare categorică a realității, el afirmă, tot așa de categoric, că realitatea ultimă nu poate fi sesizată absolut prin nici un mijloc și că tot ceea ce cunoaștem noi despre ea sunt numai imitații și simboluri. Și el nu se oprește aici. După ce susține că realitatea este în fond esență sufletească, spirituală — și aceasta este concepția lui da bază — el afirmă cu aceeași tărie că realitatea sufletească este ea însăși la rândul ei născută și determinată de pământul pe care se află. Contradicția iese numaidecât în evidență: spiritualismul și materialismul luptă în gândirea lui Spengler pentru întâietate și nici unul nici altul nu reușește să se impună.

Dar în afară de aceste contradicții, sunt în opera lui Spengler o seamă de inexactități științifice peste care nu se poate ușor trece. El susține, de pildă, că el cel dintâi încearcă să pună bazele unei concepții a istoriei, care să prevadă evenimentele viitoare, când știut este îndeobște că în cursul sec. XIX-lea s'au făcut neconținut încercări de-a ridica istoria la rangul de știință exactă, tocmai spre a o face capabilă să stabilească mai dinainte ceea ce se va întâmpla în viitor. Concepția materialistă a istoriei este una din aceste încercări și ea este așa de cunoscută, încât a ajuns chiar un mijloc eficace de ferventă agitație politică. Spengler susține apoi că metoda infinitesimală este o cucerire a matematicii faustice, căci matematica antică, stereometrică și somatică, nici n'o bănuia măcar. În realitate metoda infinitesimală este nu o cucerire modernă, ci una antică, și adevăratul ei întemeietor este Demokrit. Deasemeni gândirea antică era stăpână pe teoria proporțiilor, pe care Spengler o atribuie gândirii occidentale, și ea descoperise și iraționalul, fapt pe care Spengler îl atribuie iarăși gândirii occidentale. Cunoșcând metoda infinitesimală, teoria proporțiilor și numerele iraționale, matematica antică nu mai poate fi numită intuitivă și corporală, planimetrică și euclidiană.¹⁾ Greșeala pe care o săvârșește Spengler provine din faptul că el confundă elementele lui Euclid cu matematica veche, când știut este, cum afirmă foarte exact E. Frank, că geometria lui Euclid era în antichitate un manual elementar, așa cum ea este și azi încă în școlile engleze. Dar Spengler mai afirmă că nervul metafizic al speculației moderne se încheie cu Kant și că tot ce s'a cerat în domeniul filosofic după 1800 este fără valoare. Realitatea istorică desminte categoric și această afirmație a lui Spengler, căci din gândirea lui Kant s'au născut în Germania în ultimul deceniu al

1) V. Erich Frank: *Mathematik und Musik und der griechische Geist*, Logos, Bd. IX, pp. 229, 232--3, 235.

sec. XVIII-lea și în primele decenii ale sec. XIX-lea acele îndrăznețe speculații metafizice, cu care se mândrește gândirea filosofică în genere. Altă afirmație a lui Spengler că teoriile sceptice și sistemele mecanice sunt apariții decadente în viața unei culturi și că acestea caracterizează veacul al XIX-lea, nu este mai îndreptățită din punct de vedere istoric. Dacă ar fi așa, cum se explică existența unor sceptici ca Montaigne, Charron și Sanchez și a unor mecaniști ca Descartes, Galilei, Bacon și Hobbes, într'o vreme care după Spengler însuși înseamnă tocmai faza de strălucită înflorire a culturii occidentale? Și, pe de altă parte, cum se explică faptul că în sec. XIX-lea, „raționalist” și „mecanicist”, noțiunea de evoluție biologică ocupă o poziție centrală, iar intuiția, acest mijloc de cunoaștere imediată, care după Spengler stă la baza cercetărilor filosofice din fazele de cultură în plină înflorire, capătă o importanță pe care nici sec. XVIII, nici sec. XVII, și nici chiar sec. XVI, nu o vădesc? Culturile sunt după Spengler unități închise, ele nu exercită și nici nu primesc influențe din afară. Este aceasta exact? Iată ceace nici un istoric nu va putea admite. Căci există dovezi prea evidente că în antichitate cultura elenă a suferit puternice influențe orientale și că, la rândul ei, cultura antică a exercitat puternice și uneori chiar fascinante influențe asupra culturii noastre: există iarăși dovezi că budhismul a pătruns în cultura chineză și că mohamedanismul s'a infiltrat în cultura persană. Dar Spengler sfarmă legăturile spirituale dintre diferitele epoci culturale, izolându-le artificial și obținând astfel o icoană falsă a trecutului. El „desprinde complet stoicismul mai nou (Marc Aureliu), ba chiar pe cel de mijloc (Posidonius) de stoicismul mai vechiu, desprinde neoplatonismul de Platon, cași romanismul de Roma, creștinismul gotic de Christos, scolastica de părintele ei spiritual, Aristoteles, și renașterea de modelul ei, antichitatea. Astfel el înțelege renașterea fără renaștere și restaurarea fără restaurare”¹⁾. Procedând astfel, Spengler mutilează natura faptelor trecute și evoluția istorică însăși, căci „istoria nu este izolare, ci unire, nu este desfacere, ci legătură, nu este simplă cușetare, ci influență nemuritoare, fuga în marele înțeles al lui Goethe”²⁾.

Culturile sunt, după Spengler, organisme, plante în toată puterea cuvântului, supuse unei evoluții care cunoaște o limită ce nu poate fi depășită: culturile mor de moarte organică și naturală. Dacă în adevăr culturile ar fi plante, de ce atunci, cum susține cu foarte multă dreptate Karl Joël în același articol, n'ar fi și ele capabile de

1) Karl Joël: Die Philosophie in Spenglers „Untergang des Abendlandes”, Logos, Bd. IX, pag. 161.

2) Ludwig Curtius: Morphologie der antiken Kunst, Logos, Bd. IX, pag. 217.

simbioză, nu s'ar regenera și nu s'ar îmbunătăți? De ce ele ar fi neapărat legate de un anumit pământ și n'ar putea fi transplantate, cum este cazul cu plantele? Dece, fiind organisme, nu s'ar putea mișca, așa cum se mișcă animalele și n'ar fi capabile de pribegie? Dece apoi religia, morala, arta, știința, ar fi simple frunze, ornamente și simboluri ale culturilor, și n'ar fi și ele organisme care ar crește și s'ar desvolta dincolo de posibilitățile organice ale culturilor? Fiind organisme, dece noțiunea de cauzalitate nu li s'ar putea aplica și lor? Biologia utilizează doar din belșug și cu mari foloase această noțiune, de care, orice ar fi, nu se poate dispensa.

Dar Spengler vrea să facă din știința și filosofia istoriei discipline care să nu se mărginească numai să constate ce *a fost*, ci caie să fie totodată în stare să ne spună și ce *va fi*. Și din vasta lui orientare asupra trecutului, din studierea culturilor dispărute, el se crede îndreptățit să constate că de un veac și mai bine cultura occidentală se află în disoluție, în decadență inevitabilă. Am văzut că simptomele pe care Spengler le socotește ca dovezi ale faptului că noi ne aflăm de mult în faza de civilizație, nu pot fi menținute. Să presupunem totuși că el are dreptate și că noi ne găsim în adevăr cu cultura noastră întreagă aproape de sfârșitul fatal. Inseamnă oare aceasta că Spengler a făcut din știința istoriei o disciplină care prevede faptele viitoare așa cum le prevăd științele exacte? Iată ceace este foarte îndoelnic. Căci nu trebuie să se uite mai întâi un lucru: anume că nu toate culturile reușesc, după cum Spengler însuși recunoaște, să parcurgă toate stadiile lor de dezvoltare, ci unele se opresc în drum și nu ajung niciodată la capăt. Cari sunt criteriile de a ști, dacă o cultură, care abia acum începe să ia naștere, cum este cultura rusească după Spengler, va reuși sau nu să străbată toate stadiile ei firești? S'ar fi putut spune acum patru sute de ani care va fi evoluția exactă a culturii noastre? Să presupunem apoi că schema stabilită de Spengler: copilărie, adolescență, maturitate și bătrânețe sau primăvară, vară, toamnă și iarnă, este exactă, se poate mulțumi istoria cu ea? E satisfăcută dorința noastră de a cunoaște, dacă știm că orice cultură viitoare va avea o viață de o mie de ani și va trece în chip necesar prin patru stadii principale? Cătuși de puțin. Aceasta este o schemă prea vagă și prea generală, și tocmai de aceea nu poate satisface cunoștința istorică. Fiindcă ceace este esențial pentru știința istoriei, este bogăția concretă a realității, este plenitudinea ei heterogenă și variată. Nu e suficient deci să știm în linii generale foarte vagi care va fi evoluția artei viitoare, ci vrem să știm deasemeni realizările ei concrete, genurile în care va fi în floare, stilurile ei particulare, popoarele care vor fi înzestrate cu talente artistice și personalitățile creatoare de opere de artă. Iată o seamă de probleme esențiale pentru cunoștința istorică, asupra cărora însă schema lui Spengler nu spune nimic.

Spengler deosebește principal cunoștința abstractă, de care se servesc științele exacte, de cunoștința intuitivă, care stă la baza istoriei, din cauză că cea dintâi ar mecaniza și ar ucide obiectele ei, pe când cea dintâi le-ar prinde în vivacitatea lor și le-ar însufleți. Întâlnim la el aceeași luptă dărză împotriva formelor raționale ale cunoștinței pe care a deschis-o cu atâta vervă și vigoare Bergson cu mult înainte de el. Întrebarea este însă dacă e cu puțință o cunoștință adevărată fără a conține intuitiv, pe de o parte, iar, pe de altă parte, dacă e posibilă o cunoștință intuitivă fără forme raționale. O altă întrebare, tot atât de importantă, este următoarea: să fie de vină în adevăr cunoștința noțională că în anumite domenii fenomenele n'au putut fi prinse în ceace au ele caracteristic și particular sau a fost greșit chipul cum aceste noțiuni au fost aplicate în aceste domenii?

Dar ne oprim cu considerațiile critice aici ¹⁾. Dacă operii lui Spengler trebuie să i se recunoască multă originalitate, nu este totuși mai puțin adevărat că ea suferă de lipsă de exactitate științifică și de unitate sistematică, adică de neajunsuri pe care o concepție filosofică are mai ales datoria să le evite. Și, deși o încercare de filosofie a istoriei, concepția lui Spengler este în realitate, cum cu dreptate afirmă Joël, tăgăduirea oricărei filosofii a istoriei, căci fără-ramițând evoluția istorică în epoci culturale închise și independente, în zone terestre fără legături spirituale între ele, el distruge unitatea vieții istorice și cu aceasta însuși obiectul filosofiei istoriei.

N. BAGDASAR

1) Observații critice întemeiate și interesante asupra teoriei lui O. Spengler se găsesc și în: **August Messer**: Oswald Spengler als Philosoph, Stuttgart, 1924; **Dr. Theodor L. Haering**: Die struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie (in Form einer Kritik Oswald Spenglers), Tübingen, 1921; **Heinrich Scholz**: Zum „Untergang“ des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, 2 Aufl. Berlin, 1921; **Dr. Kurt Sternberg**: Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes“, Kantstudien, Bd. 27, 1922; **Felix Emmel**: Der Tod des Abendlandes. Gegen Oswald Spenglers skeptische Philosophie, 3 Aufl. Berlin, 1920. Din scrierile care apără teoria lui Spengler merită să fie pomenite: **Leonard Nelson**: Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen, Leipzig, 1921; **Manfred Schröter**: Der Streit um Spengler. Eine Kritik seiner Kritiker, München, 1922. O expunere obiectivă a teoriei lui dă în limba franceză **André Fauconnet**: Un philosophe allemand contemporaine: Oswald Spengler (Le prophète du Déclin de l'Occident), Paris, 1925.

CĂTEVA OBSERVAȚIUNI ASUPRA UNUI CAZ DE PSIHLOGIE A GÂNDIRII

Când lansăm gândirea noastră pe urma unei chestiuni pe care voim s'o deslegăm, ne dăm foarte bine seama că dânsa lucrează, caută ceva, cu un cuvânt avem conștiința activității sale.

De multe ori în unele cazuri, în actul gândirii afară de această conștiință generală, vagă a activității sale și a datelor problemei ce voim să rezolvăm, nu mai avem cunoștință de nimic; afară de conștiința unui obstacol care împiedecă mersul ideilor noastre și care trebuie zărit prin gândire, nu mai avem conștiință de nici o altă stare particulară.

De pildă, cazul când căutăm soluțiunea unei anumite chestiuni..... Până la ivirea diferitelor ipoteze pe care și le pune gândirea pentru a ajunge la rezultatul dorit, nu avem decât conștiința unei tensiuni, unei încordări. Ne dăm seama de a căuta ceva într'o anumită direcțiune. Tensiunii acesteia îi urmează, din timp în timp, soluțiunile sau deciziunile, ideele sau ipotezele, care se propun conștiinței drept răspunsuri chestiunii noastre.

Care este natura acestei tensiuni? Ținând socoteală de cele spuse mai sus, am putea zice că gândirea consistă în această tensiune, în această activitate, în această conduită activă a conștiinței noastre față de chestiunea pusă.

Psihologiceste ea se traduce prin cercetările acesteia mute, liniștite. Ea este această conduită declanșată de prezența unei chestiuni noi, dificile, sau chiar neprevăzute, intermediară între dânsa și rezultatele tensiunii sale.

Un exemplu: într'o zi trebuia să explic, unei persoane străine de psihologie, legea lui Weber, privitoare la raportul cantitativ dintre excitațiune și senzațiune.

Pentru a o face să înțeleagă ușor, *mă gândeam* să-i dau o explicațiune clară, concretă și precisă.

În timp ce-i vorbeam imi dădeam seama că, paralel cu actul vorbirii, gândirea mea căuta o asemenea explicație; tot timpul

cât a durat această căutare, până la apariția primelor elemente care le-au adus apoi pe toate celelalte și așa cum doriam, nu am avut decât conștiința încercărilor pe care le făceam, conștiința unui efort risipit asupra dificultății, a cărei prezență mă mișca puțin, neînsoțit de nici un alt corelat psihic.....

Într'un anumit moment am pronunțat spontan primele două cuvinte, începutul explicației pe care o căutam și care au adus apoi restul său sub forma unor propozițiuni clare, precise și concrete.

Tensiunii de mai sus se datorește explicația în forma care i-a fost dată. În tot timpul duratei sale, în umbra ei s'a elaborat explicația pe care o doream. Explicația în forma sa actuală nu exista înainte în conștiința noastră.

Trei aspecte prezintă gândirea în genere:

1. Un aspect exterior, aparent în conștiință, anume conștiința actului că gândim, conștiința unei anumite conduite;

2. Un aspect necunoscut, inaparent conștiinței, corespunzător condițiunilor și împrejurărilor în care se face elaborarea soluțiunii căutate, proces pe care nu-l sesizăm;

3. Aparițiunea bruscă sau degajarea lentă a soluțiunii așteptate, care poate fi numai o simplă ipoteză de încercare, deoarece, dacă nu este ceea ce căutăm, este respinsă, gândirea reîncepând tensiunea sa până la găsirea celei definitive.

Primele două aspecte: tensiunea și elaborarea, sunt simultane, ele nu sunt unul și același fenomen, al treilea este însă succesiv.

Cum se manifestă activitatea gândirii în această elaborare care realizează soluțiunea de care avem nevoie?

Soluțiunea aceasta în cazurile fericite se prezintă perfect adaptată dificultății. Cum se face că în această elaborare ea capătă tocmai forma justă? Mai întâi există ea efectiv? Nu este gândirea numai o tensiune, o reacțiune directă fără elaborare? Dacă o asemenea presupunere ar fi adevărată, această reacțiune directă: rezoluțiunea căutată, ar trebui să se producă imediat, dintr'o dată, la cunoașterea dificultății, așa cum se întâmplă uneori în cazurile excepționale de intuiție.

Intârzierea care are loc, inhibițiunea răspunsurilor reflexe, ezitațiunea între diferitele reacțiuni verbale sau motrice care se prezintă, sunt tot atâtea probe în favoarea existenței sale obiective.

În ce consistă ea psihologiceste? Cum se realizează ea?

În experiențele făcute la *azilul clinic Sfânta Ana* cu unele *psihopathe*, am putut constata după mișcările și atitudinile capului, după cele ale ochilor, după repetarea neîncetată a chestiunilor de dezlegat, semnele externe, vizibile, ale acelei tensiuni de care vorbeam mai sus. De cele mai multe ori însă rezultatele acestei tensiuni erau nule; bolnavele, cu tot efortul lor manifest, nu puteau da nici un răspuns; cele care mai erau încă capabile de eforturi intelek-

cât a durat această căutare, până la apariția primelor elemente care le-au adus apoi pe toate celelalte și așa cum doriām, nu am avut decât conștiința încercărilor pe care le făceam, conștiința unui efort risipit asupra dificultății, a cărei prezență mă mișca puțin, neînsoțit de nici un alt corelat psihic.....

Într'un anume moment am pronunțat spontan primele două cuvinte, începutul explicației pe care o căutam și care au adus apoi restul său sub forma unor propozițiuni clare, precise și concrete.

Tensiunii de mai sus se datorește explicația în forma care i-a fost dată. În tot timpul duratei sale, în umbra ei s'a elaborat explicația pe care o doream. Explicația în forma sa actuală nu exista înainte în conștiința noastră.

Trei aspecte prezintă gândirea în genere:

1. Un aspect exterior, aparent în conștiință, anume conștiința actului că gândim, conștiința unei anumite conduite;

2. Un aspect necunoscut, inaparent conștiinței, corespunzător condițiunilor și împrejurărilor în care se face elaborarea soluțiunii căutate, proces pe care nu-l sesizăm;

3. Aparițiunea bruscă sau degajarea lentă a soluțiunii așteptate, care poate fi numai o simplă ipoteză de încercare, deoarece, dacă nu este ceea ce căutăm, este respinsă, gândirea reîncepând tensiunea sa până la găsirea celei definitive.

Primele două aspecte: tensiunea și elaborarea, sunt simultane, ele nu sunt unul și același fenomen, al treilea este însă succesiv.

Cum se manifestă activitatea gândirii în această elaborare care realizează soluțiunea de care avem nevoie?

Soluțiunea aceasta în cazurile fericite se prezintă perfect adaptată dificultății. Cum se face că în această elaborare ea capătă tocmai forma justă? Mai întâi există ea efectiv? Nu este gândirea numai o tensiune, o reacțiune directă fără elaborare? Dacă o asemenea presupunere ar fi adevărată, această reacțiune directă: rezoluțiunea căutată, ar trebui să se producă imediat, dintr'o dată, la cunoașterea dificultății, așa cum se întâmplă uneori în cazurile excepționale de intuiție.

Intârzierea care are loc, inhibițiunea răspunsurilor reflexe, ezitațiunea între diferitele reacțiuni verbale sau motrice care se prezintă, sunt tot atâtea probe în favoarea existenței sale obiective.

În ce consistă ea psihologiceste? Cum se realizează ea?

În experiențele făcute la *azilul clinic Sfânta Ana* cu unele *psihopathe*, am putut constata după mișcările și atitudinile capului, după cele ale ochilor, după repetarea neîncetată a chestiunilor de dezlegat, semnele externe, vizibile, ale acelei tensiuni de care vorbeam mai sus. De cele mai multe ori însă rezultatele acestei tensiuni erau nule; bolnavele, cu tot efortul lor manifest, nu puteau da nici un răspuns; cele care mai erau încă capabile de eforturi intelek-

Faptul este că în cazul oricărei gândiri, noi plecăm dela niște elemente (datele problemei), pentru a găsi o soluțiune, un răspuns; analiza reacțiunilor verbale sau motorii ne oferă mijlocul de a ne face o idee de această elaborare.

În exemplul nostru cu explicarea legii lui Weber, trebuia să fac pe convorbitorul meu, strein de ale psihologiei, s'o înțeleagă.

După o gândire de câteva momente, în timp ce conversațiunea noastră continua încă, am întrerupt-o prin următoarea explicație, care venea ca un răspuns al gândirii la chestiunea pusă: „Presupune, îi ziceam, o excitațiune luminoasă de intensitatea 1, ce ar cădea pe retinele orbitelor *d-tale*; vei avea o senzație vizuală corespunzătoare, de o intensitate de asemenea determinată. Mai presupune că intensitatea stimulului luminos începe să crească constant, trecând prin intensități egale cu 2, 3 etc.

Pentru aceste noi augmentațiuni ale stimulului, nu vei avea reacțiuni luminoase diferențiate; va trebui ca stimulul să atingă valoarea 4 și 5, pentru ca să poți avea cu adevărat o reacțiune luminoasă mai intensă și deosebită bine de cea dintâi.

Toate acestea ne arată că creșterea senzației nu urmează în mod egal pe cea a excitațiunii . . . ; ea crește mai încet, etc., etc.”

Analiza acestei explicațiuni ne relevă în trăsăturile sale generale *construirea de către gândire a unor acțiuni reprezentative, ideale, pe care noi le-am făcut cunoscute convorbitorului nostru prin expresii verbale adecuate și poate chiar prin demonstrațiuni experimentale, dacă ar fi fost nevoie.*

Într'adevăr, noi n'am făcut altceva decât de a-l stimula să se pună în condițiuni de acțiune: „presupune *d-ta* că la stimulul luminos *X* de intensitatea *Z*, vei fi subiectul cutărei reacțiuni luminoase de o intensitate determinată. Mai presupune, deasemenea, că valoarea stimulului începe să crească... etc.”

Convorbitorul nostru devenea nu numai subiectul unor serii de acțiuni îndeplinite pe planul gândirii, dar mai era și propriul lor martor.

Acțiunile acestea ideale au fost elaborate de gândire în timpul tensiunii noastre, în chip liniștit, invizibil și în condițiuni ignorate de noi, dar de care am devenit conștienți prin actul vorbirii.

În general gândirea a încercat să substituie enunțului abstract al legii de mai sus, o acțiune reprezentativă; ea a realizat o transmutațiune de conținut; un conținut abstract a fost pulverizat într'un complex de mișcări ideale, conduse în ansamblul lor spre executarea unor acțiuni închipuite.

Am putea zice că în cazul acesta și în toate cazurile similare lui, oamenii, cari nu sunt obișnuiți a gândi dificultățile în mod abstract, le gândesc prin acțiune, și anume prin acțiuni generale, sche-

matice, care amintesc nenumăratele cazuri și experiențe din viața reală.

Aceasta-i gândirea concretă.

Trei sferturi din gândirile noastre zilnice sunt de această natură.

Gândirea abstractă ar putea fi definită: gândirea care în operațiunile sale se dispensează de acțiunile reprezentative, ea efectuându-se prin: conținut, termeni, evocațiuni și transformări de relații anterioare, precum și prin ceea ce s'ar putea numi: revelațiunile bruște sau fulgurațiunile gândirii.

S'ar putea zice că în ea, acțiunea este redusă la cea mai slabă expresie sau existență potențială. Gândirile abstracte, ideele, sunt acțiuni în potență.

Nu este locul de a insista acum asupra acestei afirmațiuni; vom face aceasta în mod științific cu altă ocaziune.

Deaceea, revenind la analiza exemplului de mai sus, procedând la continuarea ei, constatăm că mai toate elementele cu care s'a făcut elaborarea gândirii aparțin experiențelor reale, într'un cuvânt vieței curente, căci este vorba de: excitațiuni, senzațiuni, forță, valori numerice, etc., elemente ale căror raporturi materiale constituiesc trama vieței noastre de relațiune. Ele aparțin și experiențelor de laborator.

Relațiunile stabilite de gândire între dânsese amintesc raporturile lor din experiențele reale. Conservațiunea lor este de resortul memoriei.

Când gândirea se lovește de o dificultate, experiențele vechi adecuate intervin; ele pot fi disociate, pulverizate în elemente compozante, selecționate și apropiate în raporturi noi, după circumstanțe sau inspirația momentului.

Ar fi, însă, o greșală științifică de a crede că gândirea, proiect de acțiune, este unicul aspect al procesului său, cum este cazul exemplului de mai sus. Aspectele procesive ale gândirii sunt multiple. Ele nu pot fi închise într'o singură formulă psihologică.

Noi n'am relevat prin analiza de mai sus decât unul din caracterele sale esențiale. În lucrările pe care le vom publica, vom insista însă pe larg asupra tuturor.

CONST. GEORGIADÉ

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

ȘCOALA PRACTICĂ ȘI DEMOCRAȚIA

*(Conferință ținută la Alba Iulia în ziua de 29 August 1929,
cu ocazia congresului Asociației învățătorilor din Ardeal)*

Evenimentele istorice au țesut în jurul numelui de Alba-Iulia o tradiție, pe care fiecare bun român are datoria s'o urmeze, fiindcă ea este o tradiție de onoare națională. În Alba-Iulia este de tradiție, ca gândurile și faptele personale să se plece înaintea intereselor mari ale neamului românesc. Mai adineaori, membrii congresului au făcut un mare act de solidaritate, proclamând unirea asociației învățătorimei ardeleni cu aceea din vechiul Regat. În cetatea care simbolizează unirea tuturor Românilor, actele de patriotism sunt dar în curs. Să facem un pas mai departe. În discutarea problemelor școlare să ne ridicăm la seninătatea și simțul de prevedere pe care îl au oamenii de carte, când sunt și patrioți; să privim în față viitorul neamului nostru sub raportul școlii de care el are nevoie! Fac apel pentru aceasta, nu atât la cunoștințele d-voastră pedagogice, cât, mai presus de toate, la judecata D-voastră de buni cetățeni ai Statului român. Voiesc să vă supun concluziile, la care eu am ajuns în urma unor îndelungate reflecții asupra învățământului public dela noi din țară, nu pentru a culege aplauze, ci pentru a recruta dintre D-voastră apostoli, cari să răspândească în mijlocul poporului o credință nouă, din care vor izvorî pentru el mai târziu foloase materiale și morale. Voiesc să vă dau și d-voastră convingerea, că învățământul spre care trebuie să se îndrepte fiii poporului nostru astăzi, pentru o mai bună asigurare a viitorului lor, este învățământul practic.

Poporul român se găsește astăzi într'o criză financiară și într'o criză școlară. Dar pe când, pentru a ieși din criza financiară, conducătorii lui fac eforturi uriașe, pentru a ieși din criza școlară ei fac foarte puțin. Căci este a face foarte puțin, când organizația școlii noastre, în loc să fie supusă unei operații radicale, pentru a fi apoi adaptată cerințelor vremii, este lăsată să fie călăuzită tot de aspi-

rațiile generației dela 1848, și numai în mod intermitent, la câte o schimbare de guvern, este întinerită prin leacuri artificiale și de ocazie. Școala românească de astăzi este muzeul venerabil al renașterii noastre naționale din secolul trecut, este o haină brodată cu amintiri frumoase, dar cu totul nepotrivită atmosferei vremii actuale. Generațiile tinere, încă de mulți ani nu mai găsesc în ea o armătură pentru lupta vieții. Ele găsesc în ea, din potrivă, un organism amorf bun pentru a alimenta parazitismul funcționarilor publici.

Nu este oare momentul să înceteze această stare de lucruri?

Punând această întrebare membrilor unui congres de învățători, înainte de a aștepta răspunsul lor, îmi permit să le înlesnesc deliberarea cu următoarele observațiuni.

A fost o vreme, când muncitorul, de orișice categorie, intelectual sau manual, trebuia să muncească orbește după porunca dată de sus. Această vreme a trecut. În Statele moderne, mai peste tot în Europa, muncitorii de orișice categorie, prin reprezentanții lor în parlament, au dreptul să participe la organizarea muncii. În afară de parlament apoi, fiecare are dreptul să-și exprime o convingere. Participarea muncitorilor la organizarea muncii ar fi venit dealtminteri și fără extensiunea drepturilor politice față de Stat. Experiența bine condusă învață ea singură, că munca este mai rodnică dacă este însoțită de conștiința muncitorului. În țările culte, patronii industriali, fără să fie constrânși, au apelat ei înșiși la sfatul muncitorilor pentru a ajunge la perfecționarea întreprinderilor. Multe progrese din industria de astăzi sunt dobândite prin contribuția experienței muncitorilor. De ce nu l'ar face acest lucru și marele patron, care se numește Statul, în materie de învățământ? De ce, dacă muncitorul de fabrică are un rol în conducerea industriei, să nu aibă un rol și învățătorul în conducerea educației naționale, care începe cu munca lui chiar?

Adresez această observație acelor domni învățători, cari se simt fără curaj, când este vorba să se pronunțe într'o discuție ca aceea asupra marelui probleme: care este îndrumarea ce trebuie dată școlii românești.

A trecut, din fericire, epoca învățătorului, instrument orb în mâna celui care plătește salariul. A venit epoca învățătorului, cu dreptul de a participa la conducerea școlii. Cu cât problema este mai mare, cu atât este mai mare și datoria învățătorimei să intre în cercetarea ei și să o discute. Este o datorie patriotică ce vă stă înainte, domnilor învățători! Fiți la înălțimea ei!

Orișice discuție se pierde în vorbărie deșartă, dacă termenii asupra cărora se discută nu-și păstrează identitatea înțelesului lor. Lucrurile care se discută trebuie să fie identice, ca înțeles în capetele

celor cari discută. Acesta este primul postulat al găsirii adevărului. Deși s'ar părea paradoxal, din experiență noi știm totuși, că acest postulat nu se respectă totdeauna de aceia cari discută în materie de învățământ. Oamenii de școală, când discută despre școală, păcătuiesc adeseori contra logicei. Dar păcatul lor este explicabil. Nu este termen mai greu de definit ca acela de școală. În termenul acesta fiecare crede că pune înțelesul pe care îl pune toată lumea, și de aceea se miră când constată că discuția se rătăcește. În realitate, termenul de școală nu este identic pentru toată lumea, fiindcă nici școala nu păstrează o identitate de natură. Instituția școlii a evoluat în decursul secolilor, transformându-și radical rostul, așa că nu poate fi vorba la ea de un înțeles unic. Fiecare epocă de cultură impune școlii un înțeles diferit. Fiindcă ce se cere dela instituția școlii, în cele din urmă? Se cere ca ea să pregătească pe om pentru lupta vieții. Invățăm ca să fim mai bine pregătiți pentru viață. Dar viața, în care intră omul, este deosebită după timp, fiindcă fiecare timp pune omului la îndemână alte mijloace de luptă. Când izbânda în lupta vieții este câștigată prin aservirea muncii semenilor săi, și când a fi pregătit înseamnă a fi format cu un suflet de stăpân, atunci școala are un înțeles; iar când izbânda în lupta vieții este câștigată prin aservirea forțelor naturii la trebuințele omenești, iar a fi omul pregătit, înseamnă a fi format cu un suflet care să producă muncind, atunci școala are un alt înțeles. În primul caz, școala este școala stăpânilor, adică a acelor cari n'au obligația să muncească, ci numai să comande. În școala, din acest prim caz, vin numai nobili. Pentru muncitori nu este școală. Munca este abandonată tradiției oarbe. Tânărul, care se pregătește în școala stăpânilor, dobândește o poleială frumoasă la vorbă și fapt: i se ascute dialectica minții, pentru a nu fi învins în duelurile de retorică, în care poate să se găsească adeseori cu tovarășii săi de noblețe pe piața publică, unde se decide de soarta cetății; i se dă exemple frumoase de urmat, pentru ca și el la rândul său în viața publică să inspire admirația sau frica, după ocazie; i se armonizează simțirea și gândirea în vederea contemplării unei lumi ordonate pe veci: ordonate de zei dela înălțimea Cerului și de stăpâni dela înălțimea tronurilor.

*Acesta este școala timpurilor vechi care culminează în idealul umanitarist. Pregătirea ei disprețuiește specializarea muncii. Omul, născut să fie stăpân, cere dela școală numai o cultură generală, umanistă, adică cunoștințe aproximative; important pentru el este prestigiul, aparența de a fi universal, bun pentru orișice, afară de muncă, de care va avea să se ocupe sclavul. Absolventul unei asemenea școli se crede predestinat elitei sociale, și nu știe decât să comande. De altfel această școală, deși menită să dea pregătirea de stăpân, nu este obligatorie pentru acei cari din naștere vin ca stă-

pâni pe lume. Ea este mai mult un lux pentru acești stăpâni din naștere. Acei cari o cercetau din timpurile vechi, și cari îi cântă și astăzi imnuri de slavă, sunt doritorii de a ajunge în rândul stăpânilor, deși ei sunt plecați de jos.

Cu totul diferit este înțelesul școalei în al doilea caz. Când izbânda în viață nu o dă privilegiul nașterii, ci dibăcia cu care omul leagă forțele naturii de scopurile sale practice, atunci și școala este ținută să dea o altă pregătire tinerimei. Acum, în cazul de al doilea, școala este o instituție de continuă inovațiune, fiindcă munca pentru a cuceri forțele naturii are nevoie de originalitate. Departe de a fi un lux, școala devine o necesitate pentru toți. Școala veche este școala câtorva, școala nouă este școala poporului întreg. Este desul ca privilegiul nașterii să nu mai dea dreptul cuiva de a trăi din munca altuia, pentru ca școala cea nouă să devină obligatorie pentru toți.

Lumea noastră contemporană, fără să fi lichidat cu desăvârșire privilegiile de naștere, se îndreaptă în mod hotărât spre școala cea nouă. Regimul democrației recunoaște munca la baza structurii societății. A fi pregătit pentru un rol social, este pentru democrație a fi pregătit la o muncă specială.

Iată dar două tipuri de școală, cu două înțelesuri diferite, după cum este structura societății în care ea funcționează. Pentru societatea, împărțită în stăpâni și sclavi, avem școala care pregătește prestigiul de stăpân: cultură generală, având ca ideal umanismul. Omul, pregătit de această școală, nu ține seamă de contingentele muncii diferențiate, ci ca un rege al naturii el pășește mândru cu eul său în rolul de conducător al societății. În această școală se prețuște, în primul rând, poleiala sufletului, armonia vorbei și a gestului. Cu totul altfel în societatea popoarelor democratice. Școala acestor popoare pregătește tinerimea după alte norme. Ea cultivă din dispozițiile, cu care vine pe lume această tinerime, în primul rând, dispozițiile spre muncă, adică aceea ce constituie în om personalitatea lui practică, și numai în al doilea rând, și atunci pentru corectare, dispozițiile eului subiectiv, adică aceea ce constituie în om individualitatea lui egocentrică. Școala democrației învață pe om să fie modest și să se mulțumească cu rolul de imblânzitor al forțelor naturii. Ea nu are cultul așa zișilor oameni mari. Ea nu crede că istoria oamenirei se învârtește în jurul eului omenesc. Pentru că la baza progresului istoric stau treptatele cuceriri ale științei și ale tehnicii și nici de cum spasmele emotive, sau creațiile de imaginație ale câtorva oameni excepționali. Originalitatea care se prețuște în școala democrației este originalitatea care apropie pe om de natură și mai ales originalitatea care ajută pe om să intervină cu folos în mersul naturii. A fi democrat, în înțelesul școalei așa dar, este a fi dispus să primești pentru școală rolul de instituție pusă în serviciul



muncii productive. Tot ce aparține la pregătirea unei munci productive intră în programul unei școli democratice. Aparține la această pregătire, înainte de toate, înzestrarea omului cu cunoștințele și deprinderile necesare unei profesii, bine înțeles; dar aceasta nu este de ajuns. Școala democrației nu este școala muncitorului abstract, ci este școala muncitorului real. Înzestrarea sufletească trebuie să se facă în vederea unei munci cerută de nevoile societății. Școala democrației nu pregătește profesioniști la întâmplare. Cum energia naturii nu capătă o valoare pentru trebuințele practice, decât în raport cu momentul de timp și de loc în care ea se produce, tot așa și o profesiune de muncitor. Nu există forța mecanică, sau chimică, sau termică, etc., la întâmplare, cu aceeași valoare practică în orice loc din univers, ci există forța mecanică, chimică, termică, etc., a unui obiect din anumite timp și loc. Tot așa și profesiunea. Nu există profesii folositoare, în abstracto, ci profesii folositoare pentru un anumit timp și loc. Școala democrației nu pregătește dar pentru munca profesională, în abstracto, ci pentru munca pe care o cer nevoile unei anumite societăți.

Ajunși aci, problema noastră începe să se clarifice. Avem acum criteriul, după care putem judeca ce îndrumare are să dea un popor școlii sale. Popoarele atrase spre idealul democrației nu pot să aleagă decât îndrumarea spre învățământul practic, fiindcă idealul democrației exclude orice tendință de aservire a muncii unui om sub dominația altui om. Structura societății democratice iese din diferențierea muncii, iar nu din suprapunerea claselor stăpânitoare asupra claselor stăpânite.

Dar problema noastră nu este clarificată decât teoretic, adică în ipoteză; anume și în ipoteza că între democrație și stăpânire nu poate fi un acord. În fapt însă idealul democrației se conciliază cu multe condiții sociale, care la prima vedere ar părea să-l contrazică. Mai întâi, avem cazul popoarelor, care au numai de formă o constituție democratică, în fapt ele urmând obiceiurile vechi începute sub regimuri despotice. Popoarele, cu multă ușurință la imitație, sunt mai toate în acest caz. Pentru aceste popoare democrația este o firmă de paradă, care se contrazice la fiecare ocazie. Apoi în afară de acest caz, mai este încă unul de o covârșitoare importanță: cazul popoarelor care, pentru a-și asigura existența, au nevoie de a-și afirma superioritatea lor față de restul lumii. Popoarele din acest caz sunt tocmai cele civilizate și cu organizație democratică. Superioritatea, de care aceste popoare au nevoie, este aproape echivalentă cu dominația. Adică, democratice la ele acasă, unele popoare sunt constrânse să-și ia rolul de stăpân față de alte popoare pentru ca să poată trăi. Cazul acesta vă este așa de bine cunoscut, din istoria omenirii, încât sunt siguri că fiecare, auzindu-mă vor-

bind despre el, și l-a și ilustrat cu exemple. Iată poporul englez bunăoară. Nu este popor mai democrat, la el acasă, decât acel englez. Respectul pentru persoana omului, și mai ales pentru munca omului, este atât de intrat în obiceiurile poporului englez, încât de o structură socială, bazată pe prestigiul stăpânilor, nu poate fi la el vorba. Dar poporul englez nu poate trăi fără export de mărfuri, și deci fără debușuri. Debușurile se crează, și mai ales se mențin, prin prestigiul Statului englez. Acest prestigiu este, în fapt, un fel de dominație. Ori pe unde intră în joc un interes economic al Statului englez, nu idealul democrației hotărăște calea politicii engleze, ci sentimentul de dominație, sau frica de a nu părea învinși englezii în ochii lumii. Orișice pagubă materială, mai bine decât știrbirea prestigiului! Și cum sunt englezii, sunt și americanii, sunt și francezii, sunt și germanii, sunt și italienii... sunt și atâți alții. Adică, la drept vorbind, care popor mare nu pune prestigiul său deasupra democrației?

Aci este momentul tragic, în căutarea unei soluții la problema noastră.

Ne găsim în fața unei situații care pare să sfideze dreptul judecării de a merge până la ultimile sale concluzii. De o parte idealul democrației care ne îndeamnă să preferăm școala practică a muncii, pentru asigurarea progresului; de altă parte, desamăgirea pe care ne-o prezintă marile popoare democate și civilizate, care arată o totală lipsă de încredere în idealul democrației, ori de câte ori ele ies din granițele lor naționale. Acasă, la tine, prin urmare, este bună democrația, însă nu și față de străini. *Adversus hostem, aeterna auctoritas*: vechiul dicton latinesc rămâne dar adevăr pentru vecii vecilor?

Situația este dureroasă, și este cinstit să o mărturisim. Să o mărturisim și mai ales să o punem în plină lumină, pentru a înlesni judecării o concluzie. De multe ori iraționalul învinge raționalul, fiindcă raționalul nu este în deajuns de luminat.

Cum se comportă față de cele două tipuri de școală popoarele care ne desamăgesc prin politica lor externă? Ce tip de școală este preferat de ele? Am vorbit de poporul englez. La acest popor învățământul practic este în mare cinste, dar nu este exclusiv. Alături de învățământul practic, avem și învățământul tradițional al umanismului, însă în măsură restrinsă și înlesnit numai acelora cari au mijloace să-l desăvârșescă. Tinerimea engleză este pregătită, în primul rând, pentru a da muncitori productivi, și numai în al doilea rând pentru a da personalități, poleite în cultura clasică a umanismului, din care să se constituie elita conducătoare. Englezul este, înainte de toate, practic. Totuși el nu neglijează cultul personalității; în special cultul personalității, în care tronează tipul specific englez. Ceva mai mult: poleiala cultului clasic servește la el numai drept

mijloc pentru a-și configura în mod caracteristic tipul său de englez. Nimeni nu confundă pe englezul, care călătorește în străinătate, cu un tip de personalitate oarecare, ci din primul moment ori și cine simte că are înaintea sa un englez. Englezul, fie cel mai cult chiar, nu reproduce un model clasic de personalitate, ci numai tipul său original: un dominator. Acest fapt nu trădează oare în deajuns scopul pe care sunt ținute să-l îndeplinească în Anglia școlile de tipul vechiu? Școala clasică veche nu și-a schimbat scopul. Ea pregătește mai departe pe stăpâni. Dar nu pe stăpânii ce vor avea să comande în hotarele patriei, ci pe stăpânii cari vor avea să comande muritorilor din afară. Acest scop se vede și mai lămurit la Francezi. Studiile umaniste sunt pentru Francezi un mijloc de a-și perfecționa limba maternă, unelta cea mai formidabilă a prestigiului francez în lume. Prestigiul francez, în ce proporție micșorată ar fi el, dacă limba franceză n'ar fi vorbită, ca limbă cultă, de membrii claselor bogate din omenirea întreagă! Acelaș lucru și la Germani. Asupra politicei școlare a acestora, un singur fapt, pe care l-am controlat la fața locului și pe care îl voi cita îndată, aruncă o lumină mai vie decât orișice alte considerații. După marele război, care s'a sfârșit în 1918, mulți tineri români au plecat să-și facă studiile în Germania. Acei cari au voit să facă studii practice în laboratoare și uzine au găsit porțile închise pretutindeni; aceia însă cari au voit să facă studii umaniste și mai ales studii de literatură și filosofie, au găsit peste tot porțile larg deschise. Adică învățământul practic, care are menirea să facă din om un simplu muncitor, și în cele din urmă să întindă democrația peste lumea întreagă, nu este în interesul Germanilor să fie împărtășit străinilor; acestora le rămâne liber studiul filosofiei lui Goethe și Schiller, și mai ales studiul lui Kant. Nu numai că sunt libere aceste studii pentru străinii cari vin în Germania, dar dacă străinii ar cere, Germanii ar fi dispuși să propage aceste studii ori și unde s'ar cere, pe suprafața pământului, pe cheltuiala lor proprie, numai și numai ca străinii să le cunoască mai bine. Incerce guvernul român să propună pentru una din universitățile sale înființarea unei catedre de civilizație germană, pe cheltuiala Statului german, și va vedea dacă va fi refuzat! Cum ar refuza Germanii, aceea ce au primit de mult Francezii pentru o catedră de civilizație franceză, și ar primi și Englezii și Italienii pentru o catedră de civilizația lor respectivă? De ce această generozitate cu studiile de literatură și filosofie, și de ce atâta avariție cu studiile practice? Fiindcă din studiile practice străinul pleacă cu deprinderi și cu cunoștințe, care fac din el un muncitor productiv, și probabil un viitor concurent al muncitorului german pe piața comercială a lumii; pe când din studiile făcute asupra poeziilor și filosofilor germani străinul pleacă respectuos față de cultura germană, și probabil un viitor adept al politicei germane. Sub acoperișul școlii umaniste

se face, așa dar, mai departe pregătirea sufletului de stăpân. Dar nu de stăpân anonim, ci de stăpân de tipul englez, francez, german, etc., după cum umanismul este trecut prin prisma sufletească a unuia dintre aceste popoare mari, civilizate și democratice.

Aceasta este situația cea dureroasă. Lumina pe care am aruncat-o asupra ei, ne permite acum să ajungem la următoarea concluzie. Popoarele democratice ajung să fie bogate și puternice grație culturii practice. Dar bogăția și puterea lor, în momentul actual al istoriei omenеști, se susțin prin afirmarea superiorității lor asupra restului de popoare. Restul de popoare trebuie să servească drept clientelă pentru cumpărarea produselor, pe care le fabrică muncitorii popoarelor mari și democratice. Afirmarea superiorității însă echivalează de fapt cu afirmarea dominațiunii. De aceea necesitatea la aceste popoare mari și democratice să întrețină mai departe cultul personalității, prin școlile tradiționale ale umanismului.

Acum să vedem și concluzia pe care o putem trage referitor la școala noastră românească.

Școala organizația școlară a României vechi a fost dela început, adică dela jumătatea secolului trecut, croită pe tiparul școlii care pregătește pe stăpân. Iar nu pe muncitor, aceasta nu mai face îndoială. Și aceia cari au avut în mână înființarea școlilor noastre publice, precum și părinții cari și-au dat copiii la școală, cu toții au intenționat să formeze numai și numai pătura conducătoare a țării. Nu este țaran care să nu fi gândit, dându-și copilul la școală, că face din acesta un domn. Ca țintă a școlii stă la noi de aceea: certificatul dătător de drept la o funcție publică. Chiar și școlile, care, prin titulatura lor, erau școli de meserii, de agricultură, etc., dela cele mai de jos până la cele mai înalte, au aceiași țintă. Când o școală inferioară de agricultură, bunăoară, nu poate promite absolvenților săi o funcție publică, le promite totuși un privilegiu în îndeplinirea serviciului militar. Dacă nu iese funcționar, absolventul școlii române trebuie să iasă un mic privilegiat, în orișice caz. Muncitori productivi ies, bine înțeles, din școlile practice, dar într-un număr foarte redus, și atunci de nevoie. Neputând obține un loc de funcționar, absolvenții se resemnează să trăiască pe cont propriu. De multe ori însă resemnarea este condiționată de schimbarea guvernelor. Aproape că nu există Român, absolvent de școală, care să nu aspire, prin ajutorul politicei, să ocupe odată și odată o funcție la Stat.

Din cauza acestei atracții spre funcționarism școlile noastre sunt lipsite de atmosfera înviorătoare a muncii. Nu avem în ele instituții de invenție și de producție originale, ci avem în ele instituții care cultivă formalismul și tradiția, cele două proptele ale biroucratismului de Stat. Inteligența elevului suferă în special, prin lipsa imboldului care vine din conștiința răspunderii pentru viitor.

Căci altminteri este atent elevul pe care îl așteaptă riscul profesiei pe cont propriu, și altminteri este atent elevul pe care îl așteaptă adăpostul funcțiunii. Unde se găsește la noi mintea cercetătoare a copilului care să se informeze de cum intră în școală, de cariera făcută de aceia cari l-au precedat, așa că la absolvire să-și aibă fixată întreprinderea în care va lucra, și să nu rătăcească pe stradele orașului în atitudinea de postulant nenorocit? La noi nu ai o așa mințe cercetătoare nici la copil, nici la acela care dirijează școala! Direcția unei școli, și chiar așa zise practice, la noi, nu-și dă nici o osteneală să cerceteze unde se pot plasa viitorii absolvenți: este doară Statul dator să dea de lucru la toată lumea, căci altfel de ce s'au făcut școale? Sunt direcții de școli, care merg încă și mai departe cu această economie de osteneală. Am personal cunoștință că există la noi multe școli de meserii, care sunt lipsite de materialul necesar pentru practica elevilor, și acești elevi sunt ținuți să facă numai cursuri teoretice, și să iasă din școală tot așa de puțin meseriași precum au venit. Și totuși directorii acestor școli nu simt deloc răspunderea pe care și-o iau asupra lor. Dacă Statul nu dă materialul necesar, ce este vinovat directorul?

Școalele practice pregătesc astfel, în cea mai mare parte, funcționari. Dar contingentul acestor funcționari este mic în comparație cu acela pe care îl dau școlile teoretice secundare. Aceste școli, cari constituiesc la drept vorbind ramura cea mai importantă a învățământului public dela noi, toate duc la funcționarism. Ca o uriașă pompă aspiratoare, învățământul teoretic ridică pe fiii popoului român, de pe unde îi găsește, din târguri și sate, pentru a face din ei pătura conducătoare de mâine. Nici Englezii, nici Francezii, nici Germanii, nu au o pompă uriașă ca noi. Avem cel mai mare procent de analfabeți, dar avem relativ cel mai mare procent de candidați la funcțiuni publice, adică la boerie.

Cred că nimeni dintre noi, chiar dacă se află aci cineva care a contribuit la îndrumarea școlii noastre, nu va fi astăzi mulțumit cu rezultatele dobândite. Avem cu toții convingerea că am mers pe un drum greșit. Dar drumul greșit n'a început de ieri, sau de alaltăieri, ci durează de mai bine de o jumătate de secol. Nu suferim de pe urma unui capriciu al împrejurărilor, ci de pe urma unei politici școlare, continuate ani de-a rândul cu stăruință și cu încredere. Atunci cum se explică îndrumarea greșită? Am fost guvernați de oameni smintiți, ori de boieri ruginiți în credința, că școala este poarta spre privilegiu? Nu, domnilor. N'am fost guvernați nici de smintiți și nici de boieri ruginiți; ci de bărbați bine intenționați politicește; de moștenitorii revoluționarilor dela 1848, cari reprezintă democrația română. Indrumarea noastră școlară de până astăzi este considerată, de către aceia cari au dat-o, ca o victorie a democrației. Dacă fiul de țaran absolvent de universitate

bate astăzi la ușa miniștrilor după funcțiunea, fără de care ei nu poate trăi, acesta este un rezultat al democrației! Nu cumva înțelesul democrației, ca și înțelesul școlii, nu rămâne același în cursul vremii, ci se transformă până nu se mai recunoaște?

Da, domnilor, tocmai acesta este cazul și cu democrația. Democrația de altădată; democrația pe care au practicat-o Grecii de odinioară este o adevărată oligarhie. Grecii cei vechi urmăreau, prin democrație, ridicarea cetățenilor liberi, adică a unui infim număr de locuitori, la rangul de conducători ai Statului. De marele număr al sclavilor, cari trebuiau să facă munca productivă, nu se îngrijeau vechii democrați. Toată democrația acestora se reducea la punerea pe picior de egalitate a câtorva locuitori în drepturi politice de stăpân și nimic altceva. Democrația veche, ca și școala veche, era croită pentru stăpâni, nu pentru muncitori. Pe această democrație au avut-o în vedere revoluționarii noștri dela 1848, și pe principiile ei a fost îndrumată școala. Idealul democrațiilor noștri era să vadă pe toți fiii poporului român cu drepturi politice și cu drepturi la funcțiuni. Faptul că unul dintre acești fii ajungea ministru, îi făcea să cadă în delir de entuziasm. Vedeți cum poporul a ajuns la putere, ne ziceau ei! Că alături de unul ajuns ministru, milioane de alți fii ai poporului mureau de foame, aceasta nu impresiona pe democrații noștri. Intocmai ca și în democrațiile vechi, unde sclavii muncitori aveau nepretutitul privilegiu, singurul lor privilegiu, de a fi invizibili pentru societatea aristocrată, compusă din tot ce avea antichitatea mai civilizată, ca și cum ei, sclavii, ar fi fost îmbrăcați în mantaua miraculoasă de care ne vorbește un basm oriental, tot așa și sărăcimea din țara românească. Interesele ei economice nu erau văzute de democrați. Se făcea școala pentru a o ridica la boeria politică, în loc să-i facă școală pentru a o ridica la bogăția traiului, cultivându-i aptitudinile la muncă.

În Apus, înțelesul democrației e evoluat, așa cum trebuia. Democrații apuseni, după o perioadă de imitare a antichității, și-au îndreptat atenția spre interesele economice ale poporului, stăruind în primul rând pentru înmulțirea școalelor practice, din care va avea să iasă perfecționarea muncii. Învățământul practic este pretutindeni în Apus un punct important din programul partidelor democratice; pe când învățământul umanist tradițional este steagul în jurul căruia se organizează rezistența partidelor retrograde. Democrația cea nouă, în deosebire de cea veche, face din drepturile politice un mijloc, iar nu un scop. Idealul ei este egalitatea tuturor înaintea condițiilor muncii productive. Fiecare să muncească după aptitudinile sale, și fiecare să primească rodul integral al muncii sale.

Domnilor învățători, sunt la sfârșitul cuvântării mele. Am deplina convingere că mi-ați înțeles gândul. Fiți convinși să și eu v'am înțeles inima.

Pentru o îndrumare democratică a școalei noastre rămân multe de făcut. Va trebui mai întâi să stabilim proporția, pe care adevărata democrație o cere, între școlile teoretice și școlile practice, și apoi va mai trebui să stabilim adevăratul program de studiu în școlile practice. Nu titulatura obiectelor, ci metoda de predare a obiectelor, și mai ales formarea deprinderilor tehnice la elev, constituiesc diferența esențială dintre teoretic și practic. Țara noastră este plină de oameni săraci, deși posibilitățile pământului ei, precum și aptitudinile populației ei sunt dintre cele mai fericite. Aceasta este o rușine. Numai prin școala muncii practice putem goni sărăcia din țara noastră.

Apelez călduros la D-voastră, care sunteți în contact cu populația dela sate, să faceți o vie propagandă în favoarea școlilor practice. Aceste școli trebuie să aibă o organizație variată pentru a corespunde la toate nevoile țării și la toate aptitudinile tinereții noastre. Interesați-vă de soarta absolvenților pe care îi dau școlile practice și pe unde directorii acestor școli nu-și fac pe deplin datoria, faceți D-voastră comitete de patronaj în sprijinul absolvenților. Fiecare absolvent, care a prins rădăcini în mediul său economic, este un izvor de energie națională. Căci energia unui popor vine din legătura muncii cu natura. Cu cât munca pătrunde mai adânc în natură, cu atât energia omenească crește. Fiți apostolii muncii creatoare de energie.

C. RĂDULESCU-MOTRU

R E C E N Z I I

F. ȘTEFĂNESCU GOANGĂ, profesor la Universitatea din Cluj: **Selecțiunea capacităților și orientarea profesională.** (Tip. Cartea Românească Cluj 1929).

D. Prof. Ștefănescu Goangă este unul din foarte pușinii noștri oameni de știință care militează efectiv pentru introducerea, și în țară la noi, a unei selecții și orientări profesionale așa cum de mult celelalte țări mai înaintate le au. Foloasele imense ale unei asemenea întreprinderi nu mai pot fi puse la îndoială decât doar de cei cari nu sunt la curent cu progresele din ultimele decenii ale științei sufletului și cari nu știu ce s'a făcut în alte țări în această direcție. Ce însemnătate are însă selecția și orientarea în școală și în viața socială, reese cu o evidență de netăgăduit din această mică lucrare a harnicului profesor de la Cluj. Bazat pe experiențele psihologice, d. Ștefănescu Goangă dovedește că există diferențe native de inteligență la copii și la oameni în genere, peste care nu se poate trece. A trata pe copiii de școală în același chip, cași când toți ar dispune de aceleași mijloace sufletești, constituie una din cele mai mari erori pedagogice. Nu numai că se pierde energii în zadar, și din partea copiilor cât și din aceea a dascălilor, dar se aduc prin aceasta prejudicii reale societății, fiindcă locurile profesionale sunt ocupate de inapți și incapabili. D. Ștefănescu Goangă arată cu date pe care le impun testele, că, în cecece privește inteligența, copiii diferă între ei foarte mult. Dela debilizii mintali până la elevii eminenți există o întreagă serie de trepte pe care le ocupă copiii de toate vârstele. Aceste diferențe nu sunt întâmplătoare și trecătoare, ci constante și durabile. Astfel, stabilind coeficientul de inteligență pentru un elev la un moment dat, acest coeficient va fi valabil și pentru fazele lui ulterioare de dezvoltare, cecece înseamnă că valoarea coeficientului de inteligență nu este numai diagnostică, ci totodată și prognostică. Și nici educația, nici școala nu pot înlătura diferențele native sau schimba sensibil dezvoltarea mintală a copilului.

Odată aceste lucruri științificește dovedite, urmează că și politica școlară trebuie să-și schimbe planul de acțiune. „Trebuie să părăsim concepția învechită și eronată a unei școli unitare de un singur tip, comună pentru toți, indiferent de înzestrarea sufletească variată a copiilor. Timpul nostru ne cere să pășim spre înfăptuirea unui organism școlar, ramificat și variat, capabil să facă educația tuturor individualităților, potrivit cu variata lor înzestrare nativă : aceasta atât în vederea individualizării procesului nativ, cât și în interesul trebuințelor sociale și naționale ale poporului nostru” (pag. 28). „Școala”, spune d. Ștefănescu Goangă mai departe, „care prescrie același program de studii, același tratament și aceeași educație pentru toți, este nu numai o școală nedreaptă, dar și o școală periculoasă, pentru că ea comprimă individualitățile, împiedică dezvoltarea energiilor potențiale ce zac în fiecare copil și înăbușe forțele

creatoare, care se găsesc răspândite în tinerele generații". (36). Și d-sa preconizează, pe lângă actualele școli în ființă pentru copiii cu inteligență normală, crearea a trei tipuri noi de școli sau clase: 1) pentru debilii mintali, 2) pentru inapoiții mintali și 3) pentru copiii superior dotați. Dar școala nu trebuie să se mărginească numai la atât, căci obligațiile ei se întind cu mult mai departe: ea trebuie să orienteze totodată pe elevi și „să dea societății de mâine oameni capabili să îndeplinească în cele mai bune condițiuni îndatoririle lor profesionale și sociale". Pentru a putea orienta însă trebuie să se țină seamă de trei lucruri egal de importante: 1) de persoana pe care voim s'o orientăm; 2) de profesiunile spre care urmează s'o îndrumăm și în sfârșit 3) de piața muncii. Folioasele pe care o astfel de orientare le aduce, se resfrâng în aceeași măsură asupra individului cât și a societății. Individul, găsindu-și din vreme ocupația potrivită aptitudinilor lui, este ferit de decepțiile pe care le provoacă schimbarea de profesie; își mărește cantitativ și calitativ producția și poate deci câștiga mai mult; este asigurat contra boalelor generale profesionale; simte plăcere la lucru; iar copilul, adolescentul și femeia sunt ocrotiți, atât fizic cât și moral. Pentru societate avantajele sunt deasemeni multiple, căci orientarea profesională, înlăturând schimbarea de profesii, economisește forțe omenești; aprovizionează profesiunile cu numărul necesar de profesioniști calificați; reduce cheltuielile de boală și accidente ale lucrătorilor și profesioniștilor; reduce mortalitatea prematură a lucrătorilor și profesioniștilor; înlesnește progresul social; se înlătură multe din nemulțumirile și sguuirile sociale.

Lucrarea d-lui Prof. Ștefănescu Goangă este o caldă pledoarie bazată pe date și adevăruri științifice pentru adoptarea măsurilor de selecționare și orientare profesională în țara noastră. **Omul potrivit la locul potrivit**, iată deviza care, realizată, poate, după d-sa, preîntâmpina și suprima atâtea neajunsuri și primejdii individuale și sociale. E o lucrare care informează, convinge și îndeamnă la faptă.

N. Bagdasar

MIHAIL UȚA: Auguste Comte și estetica. (Tip. I. Torouțiu, 1929, pag. 57). — D. M. Uța, un bun cunoscător al filosofiei pozitivistă, a încercat să ne dea în broșura de față o imagine, mai mult analitic prezentată, a ideilor estetice ale lui August Comte, resfirate în „Cours de philosophie positive" și „Système de politique positive". Broșura cuprinde două părți. În prima, autorul face câteva considerații generale asupra filosofiei lui Comte, iar în a doua parte, intitulată „estetica pozitivă", ni se arată însăși concepția lui Comte asupra artei privită în natura, origina, realizarea și tendințele ei.

Nu ne oprim asupra considerațiilor generale, fiindcă oricât de personal, în principiu, ele ar putea fi expuse, filosofia lui Auguste Comte nu mai poate fi repetată și aci. Ținem numai să arătăm că prima parte a broșurei este scrisă și cu scopul de a ajunge la încheierea că estetica în sistemul filosofiei pozitivistă a lui Comte, stă alături de morală, — având drept menire ca împreună să contribuie la „socializarea naturii umane". A doua parte nu prezintă „estetica pozitivă" în ordinea sistematică arătată. Această ordine se desprinde numai din încheierile dela sfârșitul broșurei (pagina 55). Altminteri, amănuntele capitoului sunt interesante. Ne punem totuși întrebarea dacă în întreaga prezentare a lor nu se fortează oarecum nota, numai pentru a se putea vorbi de o estetică în cuprinsul filosofiei lui Comte. Dacă răspunsul ar fi negativ, atunci am avea regretul că autorul n'a dat o dezvoltare mai amplă problemei. Pare însă mai curând exact că în filosofia lui Comte, nu putem găsi o estetică și că ideile, izolate, pe care el le afirmă asupra artei, sunt întotdeauna puse în legătură cu morală. Însăși citațiile d-lui M. Uța, par să ne ducă la această convingere. (Vezi de pildă pag. 33, 37, 39, 42, 49, etc.).

Citațiile sunt firește în legătură și cu problema subsumantă a tendințelor artei, după August Comte. Estetica nouă nu se mai împacă cu astfel de idei: d-l M. Uța le-a citat fiindcă a expus estetica pozitivă a lui Comte. Estetica nouă se alătură ideii că arta este un scop în sine, fără ca ea să se mai ocupe voluntar de urmările morale, pe care orice creație artistică ar putea să le aibă sau nu, asupra noastră. Comte trebuia să plece cu toate acestea, voind să explice arta, dela ideea că arta este o reprezentare idealizată, în sens moral-social, a realității. Intregul sistem pozitivist duce la posibilitatea unei astfel de afirmări. Atingem însă aici în același timp și chestiunea naturii artei, după Comte.

Cu privire la originea și realizările artei, d-l M. Uța ne dă amănunte cari trebuiesc să fie notate, fie pentru justetea lor, fie pentru valoarea lor științifică, în sine. Așa ni se spune, că arta nu ar putea exista fără de necesitatea ce o avem de a exprima reprezentarea noastră idealizată, a realității, „Elaborarea estetică, care nu îmbracă o formă sensibilă, care nu se exprimă pentru ca să devină comunicabilă, rămâne o simplă concepție” (pag. 40). Expresiunea nu constituie însă problema fundamentală a esteticii. Ea este „în funcțiune de predispozițiunile sufletești care constrâng pe artist să aleagă mijloacele care exprimă mai adecvat viața sa interioară. În consecință, există numai o reprezentare artistică, însă există mai multe forme de expresiune artistică” (pag. 41). Și aci, am putea situa „estetica pozitivă” (dacă d-l M. Uța ar fi amplificat-o în această direcție) față de estetica nouă. Pentru aceasta din urmă, tocmai expresiunea este esențială artei (vezi Croce) și deci fundamentală pentru o filosofie a artei. Este numai curios că imediat, vorbindu-ni-se de diferențierea genurilor artistice, ni se precizează tocmai, că expresia în genere e de origine estetică: „Vorba derivă din cânt, scrisul derivă din desen. În exprimarea sentimentelor și a ideilor omul caută întotdeauna formele cele mai adecvate și cele mai estetice. Chiar în exprimarea sentimentelor și a ideilor obișnuite, omul dă probă de o preocupare de ordine, de simetrie, de ritm, într'un cuvânt, o preocupare estetică” (pag. 42). Insuși limbajul, mijloc de exprimare a inteligenței, servește, după Comte, mai mult la exprimarea emoțiilor, decât la comunicarea ideilor. (Système II, pag. 227, în broșură pag. 43).

Mai evident este conținutul prin care ni se arată că mijloacele noastre de exteriorizare s'au sprijinit încă delă început pe simțurile vederei și auzului, dând naștere la cele două arte fundamentale, după Comte: mimica și muzica. Mimica a dat naștere celor două arte ale formei: sculptura și pictura. Muzica a dat naștere, poeziei, muzica rămânând mijlocul de expresie al vieții afective, iar poezia al vieții intelectuale. Din poezie s'a născut proza, ca mai adecuată mecanismului inteligenței. Iată acum și erarhia artelor frumoase, — erarhie întemeiată pe principiul generalității descrescânde și al complexității crescânde, dela baza sistemului de filosofie pozitivist al lui Auguste Comte: Poezia e cea mai populară și accesibilă tuturor, iar idealizarea în poezie e mai mare ca în celelalte arte. Ea ocupă în erarhia estetică același loc pe care matematica îl ocupă în erarhia științifică. Apoi vine muzica. Artele formei prezintă această ierarhie: sculptura, pictura, arhitectura.

I. Brucăr

RADU PETRE: Anuarul Școlii Normale de băieți „Alexandru Odobescu” din Pitești. 1927—1928. (Pitești 1928).

D-l Radu Petre, directorul Școlii Normale de băieți din Pitești, face în anuarul mai sus menționat: o dare de seamă documentată a activității școlare și extra-școlare a acestei școli în anii 1927—1928, dată decând se găsește sub conducerea sa efectivă.

Din numeroasele capitole ale anuarului, interesante toate din punctul de vedere școlar, noi vom sublinia în rândurile de față numai pe cel intitulat: „Din

activitatea școlii de aplicație", care interesează direct pedagogia și psihologia. Activitatea acestei școli a fost călăuzită de d-l Radu Petre după următoarea idee exprimată de d-sa astfel :

„Călăușiți de noua mișcare pedagogică, am căutat să satisfacem la elevi — pe cât ne-a fost posibil — principiul activității practice, să cultivăm inițiativa, răbdarea, perseverența, spontaneitatea, puterea de creație și să dezvoltăm sentimentul solidarității, al ajutorului reciproc, al curățeniei, al milei, al ordinii, etc.”.

Ideea aceasta și diferitele sale desiderate educative au fost înlăptuite prin următoarele mijloace practice :

1. Gruparea elevilor într-o asociație școlară, denumită: „Gruparea Crucii Roșii a Tinerimii”. Această grupare în vederea cultivării intelectuale, dezvoltării fizice și morale a membrilor săi, a înființat: o bibliotecă, o farmacie, o societate sportivă, cu mijloacele proprii ale elevilor, administrate și conduse de dânșii. Corespondența inter-școlară și excursiunile cu scop instructiv au fost utilizate și ele ca mijloace educative de această grupare.

2. Atelierul de lucru manual.

3. Grădina și parcul școlii.

4. Muzeul școlar. („Exercitarea simțurilor” având „o mare influență asupra proceselor sufletești ale individului a trebuit să organizăm acest muzeu — alcătuit cu lucruri aduse de elevi — ca o cerință a învățământului pedagogic și a psihologiei copilului...; ne-am folosit de materialul din muzeul școlar numai în cazul când lecțiile nu s-au putut face direct în natură”).

5. Conducerea de sine a clasei. („Pentru formarea caracterului, nimic în școală nu e mai recomandabil ca metoda conducerii de sine a clasei. Rezultatele acestei încercări le-am constatat cu multă satisfacție la sfârșitul anului școlar, când în urma exercițiilor făcute spre a se face educația rezistenței în contra tendințelor rele, vătămătoare sufletului, manifestările de desordine, de indisciplină școlară se observă din ce în ce mai rar”).

6. Casa de economie.

7. Studiul individualității școlii. („La școala noastră de aplicație s'a dat o deosebită atenție acestui studiu. Elevii normaliști au avut pentru aceasta de studiat unul sau doi elevi, trecând observațiunile lor mai întâi în carnetul de însemnări zilnice și apoi, în urma și a probelor făcute, în foaia pentru observarea individualității școlii. Această foaie individuală cuprinde două părți: în partea întâi se trec referințe privitoare la starea civilă, socială și fizică; iar în a doua se trec observațiunile în ceea ce privește viața sufletească a copilului.

„Constatările fizice au fost făcute de medicul școlii, d. dr. Ghinescu, iar cele intelectuale și morale de institutorii respectivi și de elevii normaliști, care au cules observații din conversațiunile libere, la joc, în orele de practică pedagogică, în recreație, etc”.

Din cele spuse și citate până aci, se vede limpede spiritul nou care însuflețește pe d. Radu Petre, în activitatea sa de educațiune și pregătire didactică a elevilor normaliști ai școlii.

În special inițiativa de a arăta practic viitorilor învățători cum trebuie întocmită foaia de observare a individualității școlii, trebuie subliniată ca o măsură fericită, mai ales dacă ea va fi luată ca un punct de plecare pentru redijarea fișei școlare de individualitate, a fiecărui copil elev al școlii de aplicație, la terminarea acesteia. Tot în vederea studiului acestei individualități a copiilor, d. Radu Petre și-a mai făcut pe lângă Școala de aplicație și un mic laborator înzestrat cu instrumentele necesare examenului antropometric.

Examenul medical făcut de medicul școlii oferă și el: contribuții și un ajutor prețios la cunoașterea acestei individualități. Cercetările acestea preliminare de pedagogie experimentală ale d-lui Radu Petre le relevăm nu numai pentru importanța și perspectivele utile pe care le poate deschide învățământului, dar și pentru noutatea lor practică, asemenea cercetări lipsind în genere în țara noastră..

Am dori să cunoaștem mai amănunțit conținutul dosarelor instituite pentru fiecare elev, cu un cuvânt concluziunile trase privitoare la individualitatea copiilor.

Pentruca examenul acestor individualități să fie complet și riguros, foile de observare și de examen medical instituite trebuiesc completate și raportate la fișa profilului psihologic, determinat prin aplicarea de teste colective, etalonate diferitelor funcțiuni psihomotrice ale copiilor.

Desigur, lipsa acestor teste etalonate va împiedica încă multă vreme instituirea unei științifice orientări profesionale în țara noastră.

Const. Georgiade

EDOUARD LE ROY: La pensée intuitive (ed. Boivin & C-ie, Paris). Filosoful Le Roy aduce cu acest volum, lămuririle cele mai limpezi asupra filosofiei lui Bergson. Abia acum, după atâția ani dela apariție, la Alcan, a cărții d-sale care anunța filosofia cea nouă („Une philosophie nouvelle: Henri Bergson”), — ne dăm seama cât de prețioase sunt cercetările lui Le Roy, asupra acestui filosof. Citind cu atenție paginile din „La pensée intuitive”, — ne convingem într’adevăr de existența unei „corespondențe” sufletești (despre care pomenește Le Roy în prefață la: Une philosophie nouvelle), între ambii filosofi, și fără de care, neîndoios, nu erau posibile comentariile pe cari Le Roy le face acum în lucrarea ce o recenzăm.

„La pensée intuitive” e primul volum dintr’o lucrare mai vastă și are subtitlul: „au dela du discours”. Al doilea volum ce ni se anunță, va trata în cadrul filosofiei bergsoniene despre: invenție și verificare. Primul volum vrea să ne arate că dincolo de gândirea discursivă, rațională, mintea noastră are alte posibilități de a percepe existența în însăși esența ei, adică nu în perspectiva cum ea a fost deformată de obiceiurile și tendințele utilitariste ale vieții. Mintea noastră poate avea intuiția pură a existenței ei: când obiectul și conștiința sunt una; când nu există o dualitate între perceput și conceput. Gândirea discursivă oprindu-se asupra existenței, considerată static, nu poate avea această percepere și deaceia este cauza crorilor noastre și a imposibilității pentru noi de a afla adevărul. Gândirea discursivă diformează adevărul, în raport cu viața pragmatică. Printr’o reîntoarcere însă la ceea ce este imediat în conștiință, așadar printr’o înlăturare a tot ce e gândire mijlocită: prin actul viu al gândirii care prinde existența lucrurilor în desfășurarea lor continuă; printr’o sondare a esenței existenței, după ce am purgat cunoașterea de tot ce este stratificare, adăugită de obiceiuri; prin actul viu al intuiției, — gândirea ajunge să cunoască adevărul pur, original, asemănător celui cogito al lui Descartes și care poate fi modelul cel mai autentic, al intuiției din noua filosofie a lui Bergson. Aceasta înseamnă însă că intuiția este și ea o gândire și că metoda bergsoniană, cercetând realitatea, actual, în însăși creația sau invenția ei, presupune o lungă elaborare intelectuală, anticipatoare, și fără de care viziunea imediată a realității nu este posibilă. Intuiția nu este așadar, cum au crezut unii, un fel de extaz asemănător celui al misticilor, ci e o asceză, care presupune privațiuni, în sensul că mintea omenească trebuie să ocolească, să înlăture, să purgeze, tot ce e balast inutil, care învăluie adevărul, și să descopere, în urma acestei operațiuni, imediatul. Aceasta nu înseamnă că pentru a ajunge la adevăr trebuie cronologiceste să ne întoarcem la simplitatea de percepție a copilului. Înseamnă dimpotrivă a vedea realitatea vie, în continuitatea ei, dar dincolo de ceea ce a putut să-o facă până acum gândirea discursivă. Gândirea intuitivă se aseamănă mai mult cu o contemplare a realității, așa cum o contemplă și artiștii. Nu izbutim însă să ajungem la acesată gândire decât după ce am eliminat prin muncă intelectuală, toate sedimentele adăugite de gândirea

științifică, rațională, la însuși actul imediat al perceperei intuitive a existenței, — și aceasta în chiar clipa când existența coincide, este identică, cu cunoștința. Ceea ce era însă fatal să se întâmple, dacă nu uităm că intuiția în elanul ei de a-și da o formă de expresivitate, recurge la cuvinte, așadar la gândirea discursivă.

Volumul lui Le Roy e abundent în nuanșarea problemelor în legătură cu gândirea vie (cap. II), reîntoarcerea la imediat (cap. III), și actul intuiției (cap. IV). Intr'un cuvânt, ne aflăm în fața unei cărți dela care învățăm foarte mult.

Le Roy și-a început acest prim volum asupra gândirii intuitive, cu un studiu asupra „filosofiei în general și a problemei ce și-o pune metafizicianul”. Studiul se ocupă în primul rând cu caracterul inițial critic al filosofiei, punându-se această activitate a ei în legătură cu problemele teoriei cunoștinții. Ne se precizează apoi caracterul speculativ al filosofiei, care prin metoda intuiției ajunge la cunoașterea pură a realității, văzută în dinamismul ei. Filosofia este și în primul caz și în acesta, al doilea, idealistă. Fiindcă ea caută să explice problema, a cărei deslegare o caută orice metafizician și anume: de a gândi gândirea, spre a ajunge prin aceasta la viziunea unității absolute a realității. În această privință. Le Roy nu alege între tipul de unificare filosofică intuiționistă și cel de unificare raționalistă. El subordonează mai curând pe acesta din urmă, celui dintâiu, — după ce apropie gândirea intuitivă de gândirea contemplativă a artistului. Numai că gândirea filosofică are de obiect materia și viața în general, pe când cealaltă, a artistului, se ocupă de mănifestările fragmentare ale ei. Din această pricină, arta încă abstrage, dar reține din lucruri numai ceea ce ne emoționează. Metafizica este și ea o artă, dar se realizează prin „imagini evocatoare de idei”. Știința nu poate fi înțeleasă fără operația abstragerii. Conceptele ei însă, oricât ar fi de îndepărtate de datele experienței, pornesc totuși dela aceste date. Iar metafizica nu poate să înlăture știința, deoarece chiar atunci când izbuteste să cunoască imediatul, încă ne lasă nelămurită „rațiunea ultimă pentru care este dat ceva, cuiva”. Și în plus, ne rămâne nelămurit și misterul „cauzei care face, istoricește vorbind, ca în ordinea actuală a experienței, gândirea să debuteze printr'o stare de limitare originală, contrară în drept naturii ei profunde” (pag. 32). Ar trebui deaceea să ne gândim la existența unei forme de intuiție, care să fie dincolo de perceptibil, care să explice acest mister. Dacă am recurge la această intuiție, am avea nevoie, spune Le Roy, de celalt tip de filosofie: raționalistă, adică. Deaceea se poate spune că o filosofie totală și perfectă, — (vezi pag. 37) „ar fi o sinteză între știință și artă, operată sub inspirația mediatoare a criticii” (filosofie, desigur). Rămâne însă ca spiritul să urmărească unificarea fără de ajutorul abstracției, dintre percepție și concept, dintre obiect și conștiință.

Pentru toți aceia cari se întrebau asupra meritelor ca filosof a lui Le Roy, acest studiu este hotărîtor. Ne aflăm înaintea nu numai a unui explicator și comentator subtil al filosofiei lui Bergson, — dar și a unui filosof, cu o gândire personală, de o excepțională valoare.

I. Brucăr.

ALBERT KEIM: L'épicurisme (L'ascétisme et la morale utilitaire), Paris, Alcan 1929, 150 pag.

Autorul trece în revistă învățătura câtorva înțelepți care s'au străduit să arate oamenilor calea care duce către magicul potou: fericirea; problema ei a apărut odată cu omul și acesta este preocupat, în decursul vieții, numai și numai de obținerea fericirii. După părerea lui Keim și a multora dintre noi, în-

ţelepiciunea propovăduită de Epicur este cea mai aproape de natură, de realitatea din interiorul nostru.

Epicur este un observator al vieţii reale şi filosofia lui se bazează tocmai pe această realitate; deaceia metafizica unui Aristoteles sau antisensualismul unui Platon, i se par neconforme cu natura omului. Crearea pe cale speculativă a unei lumi suprasensibile, pune în profund desacord cerinţele acesteia cu cerinţele noastre din adâncuri şi această luptă surdă risipeşte quietudinea, care face parte din acordul fericirii. Epicur pleacă dela experienţă şi aceasta îi spune lui că **plăcerea este, în primă şi ultimă instanţă, mobilul şi motivul vieţii** şi, orice-ar spune nisticii, slabii şi pesimiştii, plăcerea este ataşată vieţii.

În plăceri este o scară: dela cele mai joşnice până la cele mai nobile. Plăceri ale trupului, plăceri ale spiritului; Epicur le preferă pe acestea din urmă, căci ele nu produc turburare. Doctrina lui ne apare astfel profund umanitară, căci învaţa pe om să renunţe la erori şi iluzii şi, recomandând înţelepciune şi prudenţă în alegerea plăcerilor, Epicur caută să micşoreze nenorocirea omului şi să-i îndrepte paşii către **eudaemonia**.

Pentru a justifica şi mai mult epicurismul -- Keim îi opune ascetismul, care deşi îşi propune un ideal, distruge însă sensibilul, adică natura, distrugând pe însuşi omul. Epicurismul şi ascetismul au comun doar scopul: fericirea, dar ascetul confundă scopul cu mijloacele, îndepărtându-se de realitate. Sachia-Muni (Budha) socoteşte existenţa lumii o iluzie, iar Lao-Tzeu propovăduieşte concentrarea interioară fără legături cu exteriorul, acesta aducând durere (prin mobilitate şi dorinţă); o izolare completă, contemplare şi trăire interioară, încetarea totală a facultăţii de a gândi şi mortificarea trupului conduc, în credinţa ascetă, la acea stare de supremă beatitudine -- Nirvana --, când ascetul crede că s'a eliberat însăşi. Ascetismul înseamnă însă stagnare şi moarte, căci negarea naturii şi inacţiunea împiedică progresul; e de preferat deci epicurismul care e conform naturii omeneşti şi ajută progresului social. Negarea naturii omeneşti este cea mai flagrantă eroare, căci omul nu va isbuti să-şi înăbuşe total pornirile din adâncuri. Legile aspre ale naturii noastre ne silesc să luptăm pentru conservarea noastră şi nu pentru distrugerea noastră (ascetismul) şi deaceia raportăm activitatea şi chiar idealul, la „noi”; ne aflăm s'ar crede, în plin egoism pe care Hobbes îl găseşte necesar, egoismul fiind motorul care pune totul în mişcare şi silind pe om să fie într'o permanentă stare de luptă cu instinctele sale şi cu semenii săi, -- homo, homini lupus. Conservarea de sine şi „amorul propriu”, se îmbină cu virtuţile şi cu plăcerile noastre şi Epicur s'a ferit să cadă în ipocrizie şi să le nege.

Helvetius merge mai departe cu învăţătura epicuree, afirmând că pe dânsa se pot pune bazele unei etice sociale care să asigure fericirea universală. Interesul şi utilitatea, raportate la durere şi plăcere, indică sensul judecăţilor noastre şi ne conduc acţiunile; o legislaţie care ar avea în vedere satisfacerea acestor două mobile -- interes, util --, ar asigura fericirea naţiunii. E vorba deci de morala utilitaristă, abia schiţată de Epicur şi discutată pe larg de Helvetius şi Bentham care cred că normele morale raportate numai la virtute, nu pot fi urmate de om: Bentham chiar numeşte virtutea „o entitate fictivă”.

Dar însuşi procesul intim al virtuţii rezidă tot în util şi plăcere: socotesc o acţiune virtuoză pentrucă îndepărtează răul; virtutea ar fi sacrificarea unei satisfacţii mici în vederea obţinerii uneia mai mari. Şi-apoi, preceptele lui Christ: „Nu face altuia ceace n'ai vrea să ți se facă ție” şi „iubeşte pe semenul tău ca pe tine însuţi” nu respiră oare egoism şi morală utilitaristă, deşi sunt socotite ca virtuţi? Plăcerea şi fericirea mea sunt așa dar strâns legate de plăcerea şi fericirea altora, totul întrepătrunzându-se: acestea conduc deci şi la altruism sau, după concepţia lui Comte, la preponderarea sociabilităţii asupra personalităţii (egoismului).

Vorbind de morala epicuree, de utilitarism şi egoism, Keim nu putea să nu amintească şi de Kant, adversarul empirismului epicurean. Keim respinge mo-

rala practică ideală a lui Kant, căci natura omului fiind refractară maximelor kantiene, nu le poate urma. Că individul, cu rațiunea sa, tinde către idealul moral, către absolut și adevăr, — nimic mai just; dar mijloacele furnizate de natura lui, îi sunt obstacol. Imperativul categoric nu poate distruge egoismul, pasiunile și interesul și maxima severă a împlinirii datoriei o îndeplinește omul având în vedere numai utilul și plăcerea (Schiller: „Imi ajut prietenii, dar din nenorocire o fac cu plăcere“).

În concluzie, Albert Keim afirmă că umanitatea trebuie luată așa cum este ea, pasibilă de a cădea și sub rău și sub bine, egoistă, cinică și capabilă chiar de virtuți și ideal; să ceri omenirii numai ceea ce-ți poate da, iar Absolutul să fie doar o posibilitate către care omul trebuie să țințească. Legislatorii să cunoască psihologia omenească și să elaboreze norme morale în armonie cu natura omului; o morală construită din utopii și care nu pleacă dela natură, e primejdiasă, falsă și provizorie (Nietzsche).

M. Nestor

RENE MAUNIER: Introduction à la Sociologie (Alcan, 1929, 112 p)

Autorul apreciatelor lucrări: „Essais sur les groupements sociaux” și „L'économie politique et la sociologie”, publică în acest mic volum un luminos și concentrat rezumat al cursului său de introducere în sociologie ținut în ultimii patru ani la Ecole des Hautes Etudes Sociales din Paris. Sub intenția modestă — mărturisită în prefață — de a oferi un breviar, un manual de sociologie de buzunar, sau un „guide” pentru turiștii intelectuali, dornici să străbată problemele vieții sociale în șapte zile, după moda americană, d. Maunier ascunde o prețioasă schiță a unei concepții de sociologie științifică, ale cărei trăsături largi vom căuta să le desprindem aici. Valoarea acestei încercări de sistematizare a problemelor de sociologie generală este cu atât mai mare cu cât ea marchează o nouă fază în evoluția cercetărilor întreprinse în acest domeniu: faza consolidării teoretice și metodologice. La sfârșitul numeroaselor încercări de constituire a unor sisteme unilaterale, nevoia unei concepții științifice cuprinzătoare, care să îmbrățișeze toate condiționările, manifestările și tendințele vieții sociale, se face din ce în ce mai puternic simțită. Cartea d-lui Maunier scrisă într-un stil viu, clar și sobru, nu face decât să sporească nerăbdarea cu care se așteaptă, la capătul atâtor tatonări, formularea definitivă a unui sistem complet de sociologie științifică. Contribuind la precizarea terminologiei, işbutind să pună cu mult curaj problematica fundamentală a sociologiei și oferind în același timp în timpul expunerii un foarte bogat material de bibliografie critică, introducerea aceasta pregătește terenul pentru marea discuție de domeniul sociologiei generale care se va deschide probabil cu ocazia viitorului congres internațional de sociologie (Geneva, 1930).

Cele șapte capitole ale breviarului d-lui Maunier urmăresc următoarele patru probleme: cap. I și II, definiția și delimitarea sociologiei și a faptelor sociale; cap. III și IV o diviziune sumară a grupurilor sociale (unități) și a comportărilor (manifestări); cap. V, metodologia sociologică și cap. VI și VII, preistoria și istoria sociologiei, preparația și fundarea ei ca știință.

Punctul de vedere riguros științific al autorului se vede din însuși chipul cum definește sociologia: **studiul descriptiv, comparativ și explicativ al Societăților omenești**. Se înalătură astfel speculațiile filosofice asupra originii societății (la singular) sau asupra societății în sine, și înlocuindu-se monogeneza cu ipoteza realistă a poligenezei se ia ca obiect de cercetare variatatea, complexitatea, și deci **realitatea socială**. „Studiu descriptiv, comparativ și explicativ”, pentru că urmărește cunoașterea **pozitivă** a omului (**antropologie**, în înțelesul actual).

Societățile sunt alcătuite din **fapte sociale**, care sunt obiectul principal și final al sociologiei. Esențial în faptul social este exercitarea unei **constrângerii** exterioare care prezintă grade de interiorizare foarte variate. În locul expresiei durkheimiene însă, autorul preferă expresiile : **autoritate și obicei**, după cum sensul constrângerii este sau nu interiorizat. Faptele sociale deci sunt uniformități, sunt acte sufletești sau procese comune unui grup omenesc. Aceste caractere comune pot fi surprinse în timp (tradiția) și în spațiu (moda, obiceiul local regional). Tradiția obiceiurilor locale, adică suma acestor caractere comune în timp și în spațiu constituiesc „civilizația” (în accepția filosofiei franceze) sau ceace Frobenius, Graebener și Schmidt au numit **cicluri** sau **cercuri culturale** (Kulturkreise). Fiindcă existența unei conformități, a unui caracter comun unui grup anumit presupune diferențierea acestuia de grupurile sociale care nu-l posedă. Societatea fiind în esență **conformitate, comunitate și autoritate**, temporal și spațial conturate, faptul social, sau, cum spune, mai corect, autorul : **faptele sociale** apar ca adevăratul obiect al sociologiei. Ele sunt deci diferitele forme ale autorității afirmate în **practici** sau **crede**(z, în acțiuni sau **noțiuni**. Această autoritate se impune prin **sanctiuni**, care pot fi religioase (expierea), juridice (pedeapsa), etice (desaprobarea, persecuția) și ironia opiniei publice care pedepsește pe cel ce se singularizează, socotindu-l ridicul sau refuzându-i stima convențională.

Capitolul III și IV tratează despre diviziunea claselor sociale ; cap. III despre unități sociale, „groupements humains” și cap. IV despre manifestări sociale, „comportements humains”.

Studiul obiceiurilor comune sancționate se face deci pe grupele sociale la care acestea pot fi surprinse. Existența unei manifestări comune unui grup omenesc determină constituirea și limitează conturul unei unități sociale. Tot pe existența unei manifestări comune, **generale**, se poate întemeia și posibilitatea constituirii sociologiei ca **știință comparată**, cum o concepe d. Maunier: „il n'y a de science que du général, et donc que du comparé” (p. 59) . Grupurile sau unitățile sociale, autorul le împarte în trei categorii : **grupuri biologice** (sau antropologice) create de un caracter comun de ordin **fizic**, familia, sexele, vârstele (generațiile) și rudenia (grupări consanguine în terminologia lui Durkheim). În al doilea rând sunt **grupări sociale geografice** determinate de viața socială sedentară, locală sau regională. Satul, orașul, națiunea sunt societăți **teritoriale** în primul rând (antropogeografia lui Ratzel și de Greef au accentuat suficient această legătură a omului cu pământul); și în fine există **grupări sociologice**, comunități **de acțiune**, de situație și interes : clasele sociale, profesionale, instituțiile, religioase, culturale, asociațiile comerciale, politice și acelea care au ca obiect distracțiile. Cele dintâi două feluri de unități leagă pe membrii lor prin necesitate în primul rând ; în categoria a treia de grupuri sociale, indivizii sunt uniți prin voința lor, bucurându-se de un grad variabil de libertate.

A doua mare categorie de fapte sociale sunt **comportările** sau, pentru a folosi un termen mai propriu, întrebuințat în discuțiile seminarului de sociologie din București : **manifestările sociale**. Aceste manifestări sunt în concepția autorului **obiceiuri comune sancționate** și corespund cu ceace sociologii americani numesc **behaviour**. Manifestările sunt acțiuni sau noțiuni care se afirmă spre realizarea unor **nevoi**. Nevoile sunt **economice** (de producție), **politice** (de relație) și **spirituale** sau mistice (de adorare). **Manifestările economice** cuprind transformarea, translațiunea și distrugerea (consumația) bunurilor ; cele **politice** cuprind limbajul, morala și **dreptul**, iar cele **mistice**, credințele practice (rituri) și superstițiile. Cu tot caracterul ei empiric, această clasificare a manifestărilor sociale reușește, înglobând pe cele **juridice** printre manifestările de relațiune, să cuprindă întregul câmp al vieții sociale.

Deosebit de interesant este capitolul V, privitor la metodologie (procédés de la Sociologie), deși mărginit numai la principii cu totul generale. Metoda

rezultă din definiția sociologiei, ea constă din **descrierea, comparația și explicația** faptelor sociale.

Descrierea poate fi **directă** (monografică, etnografică) și pentru aceasta se cere: 1) o **inițiere**, cunoașterea limbii, geografiei, istoriei grupului cercetat, 2) o **elaborare**, pregătirea sistematică a problemelor de cercetat în planuri și chestionare și 3) un **dar special** pentru a putea face observații juste pe care autorul îl numește **intuiția**. **Descrierea indirectă** se sprijină pe documente și pe monumente **istorice** a căror utilizare presupune o culegere și o critică.

Comparația este cea mai fecundă și mai prețioasă operație metodologică în sociologie, ea trebuie să aibă însă ca puncte de reper **forme tipice** de manifestări sociale. La început tipurile de **societăți** au fost clasificate după funcția lor economică, mai târziu după **organizația socială** (Spencer, Comte, Saint-Simon), iar în urmă a apărut distincția **dintre comunitate și societate** la Tönnies, Giddings și Durkheim. Autorul menționează o clasificare mai bogată datorită lui Morgan și Powell.

Explicația sociologică nu poate fi cauzală, ci funcțională, postulatul său fundamental putându-se formula astfel: **analogia condiționării vieții produce** analogia manifestărilor ei în idei și moravuri. Prin urmărirea unui cât mai mare număr de varietăți concomitente se stabilesc corelațiuni care, exprimate numeric, alcătuiesc tabloul interdependențelor complexe, prin care se leagă între ele fenomenele sociale. Stabilirea corelațiilor dintre condiționări și manifestări prin cercetarea directă a variațiilor acestora, apare astfel în chip limpede ca obiectul principal al sociologiei științifice.

Această esențială schițare a problematicii sociologice se încheie cu două capitole intitulat „histoire de la sociologie”. Cel dintâi urmărind gândirea sociologică dela primele comparații biblice până la Auguste Comte, și cel de al doilea desoltarea disciplinei sistematice a științei societăților. La început din preocupări religioase și morale se comparau manifestările sociale cu acelea descrise în Biblie. Treptat cuceririle și mai ales **colonizările** au făcut cu puțință comparația cu alte popoare mediteraneene. „L'antiquité colonisa, et donc put observer et comparer” (p. 73.) Când călătorii încep să-și scrie memoriile apar compilațiile și comentariile. Abia trei secole dela ocolul lumii comparațiile universale se generalizează. Factorul esențial de difuziune a fost **colonizarea** și misiunile de propagandă religioasă.

Secolul XVIII vede o serie de gânditori întrebunțând acest material pentru reflecții filosofice. Secolul XIX începe însă munca cea grea a adunării materialului. Savanți duși de Napoleon în Egipt au dat exemplul, creind acea operă colectivă în 24 volume: **Description de l'Egypte**. Explorarea Algeriei, lucrările Biroului de Etnologie din Washington (1879) și ale Institutului Etnologic din Paris, apoi cercetările și mitologia polinezece, lucrările lui Spencer și Gillen, explorarea Africei, Asiei, Americii de Nord au adunat un foarte bogat material supus atât interpretării sociologilor moderni cât și a specialiștilor, juriști, teologi, filosofi care au creat astfel o știință a dreptului comparat și o știință comparată a religiilor.

Saint Simon, Auguste Comte și Spencer au afirmat existența unei condiționări complexe a vieții sociale (d. Maunier spune a unei cauzalități). Intreaga gândire sociologică modernă s'a străduit să **demonstreze** această afirmație. „Notez les concordances et corrélations entre les faits sociaux: c'est le travail qu'ont entrepris les sociologues d'aujourd'hui, et qui n'est à présent qu'à son début” (p. 98).

Prin marile calități de fond și claritate, lucrarea d-lui Maunier nu se impune numai atenției celor ce vor să se inițieze în problemele fundamentale ale științei societăților, ea poate oferi sugestii, confirmări și îndrumări chiar gânditorilor maturi în domeniul sociologiei științifice.

Romulus Cotaru.

K. BÜHLER: Die Krise der Psychologie, ed. II. Jena, G. Fischer, 1929.

Deși vorbește de criză cartea lui Bühler e scrisă cu voce bună și cu optimism. Căci criza psihologiei e o criză de creștere, rezultă dintr'un „embarras de richesse”. Din punctele de vedere cele mai deosebite, pe căi adesea opuse, se încearcă edificarea psihologiei noi, pe care fiecare curent o vrea în felul său. — „științifică”, „pură” sau simplu, „adevărată” psihologie —. În adevăr, dela părăsirea doctrinei asociaționiste, nu mai există în psihologie un corp de principii indiscutabile, o „axiomatică” admisă în genere. Cercetarea a mers pe căi divergente, tinde să se scindeze în discipline autonome. Astăzi, există cel puțin trei limbajuri psihologice distincte, fără contact reciproc: al behaviorismului, al psihologiei introspective și al psihologiei raționale, fundată pe științele spiritului.

În condițiile acestea, o întrebare se impune, dela început, psihologului care reflectează asupra întregului și înțelegerii sale: avem de a face în adevăr cu științe autonome, capabile să se constituie în sisteme închise, cu coordonate proprii, cu teluri și metode particulare —, sau singura posibilitate de alcătuire a unei psihologii complete, capabilă să dea explicație deplină fenomenelor pe care le studiază, rămâne colaborarea tuturor acestor discipline, ca puncte de vedere deosebite asupra aceluiași obiect? În introducerea tratatului de psihologie al lui Dumas, Lalonde înclina spre prima alternativă. Bühler pledează energic pentru cea din urmă.

Criza psihologiei contemporane este, așadar, criză a logicului în psihologie, criză a teoriei și, privind mai adânc, a explicației psihologice. Fiecare curent își are tipul său propriu de explicație: causal sau teleologic. — teleologic subiectiv, sau obiectiv, în sensul valorilor spirituale, — material, prin evenimente particulare, sau formal, prin funcții și structuri ale spiritului.

Karl Bühler e cunoscut de mult ca un psiholog preocupat de principiile științei sale. Curând după publicarea primelor lui lucrări asupra fenomenelor și proceselor gândirii, trebuise să-și apere principiile metodice împotriva criticilor lui Wundt. — credincios metodelor stricte ale psihofizicii. De atunci toate publicațiile lui Bühler arată preocupare metodologică, — fie în structura lor, de o transparentă teoretică desăvârșită, — cf. *Die geistige Entwicklung des Kindes*), — fie în discuții explicite, (cf. de pildă, referatul asupra instinctelor, prezentat în 1925 la Congresul de psihologie experimentală).

Cartea de față e o încercare de a „limpezi axiomatica psihologiei”. După exemplul clasic al matematicienilor, urmat de fizicieni și biologi, psihologii încep să vorbească de axiomatica științei lor.

Se cunoaște schimbarea de sens pe care a suferit-o cuvântul axiomă în acest complex. Axiomă nu mai însemnează adevăr evident prin sine; întemeiere axiomatică a unei discipline constituite, nu va să zică fundare demonstrativă a ei. Axiomă însemnează postulatul și ceea ce acordă ea științei pe care o fundează, nu e demonstrație categorică, ci structură ipotetic-deductivă; transparentă logică. Valabilitate categorică, adevărul, nu vine științei din axiomele cari îi stau la bază, — prea generale ca să se poată verifica —, ci din constatările particulare, din stratul superior de propoziții confirmate direct de experiență. Axiomatica psihologiei este așadar sistemul de principii pe care-l postulează disciplina aceasta, constituită empiric. Evident, determinarea axiomelor se poate încerca pe căi deosebite, — mai ales când e vorba de o știință așa de puțin unitară ca psihologia contemporană. Fiecare curent își are astăzi axiomatica sa proprie. Iată cum formulează Bühler pe a doctrinei asociaționiste, interesantă pentru înțelegerea urecțiilor noi: I. Axioma **subiectivistă**: singurul punct de plecare legitim, în psihologie, este autoobservația. Obiectul psihologiei îl fac faptele de conștiință. II. Axioma **atomistă**: Analiza faptelor de conștiință constată elemente ultime, bine conturate; fenomenele superioare sunt simple complexiuni ale lor. III. Axioma **sensualistă**: origine genetic sunt numai datele simțurilor, implicit sentimentele „elementare”. IV. Axioma **mecanistă**: formarea complexiunilor și în genere procesul faptelor de conștiință sunt supuse legii contiguității, principiului asociației.

În reacțiune directă contra uneia sau alteia din aceste axiome, s'au format toate curentele psihologiei noi. Psihologia gândirii se îndreaptă în special contra axiomei sensualiste și a celei mecaniste; psihologia structurii, contra celei atomiste și celei mecaniste; behaviorismul contra celei subiectiviste; iar psihologia fondată pe științele spiritului împotriva tuturor, cu deosebire însă contra axiomei subiectiviste și a celei mecaniste.

Bühler nu caracterizează fiecare curent în parte. Cartea lui ia o atitudine mai imediat practică: vrea să influențeze mersul cercetării, apropiind punctele de vedere într'un sistem comun de explicare. Mulțimea curentelor se reduce, sistematic, la cele trei atitudini tipice pe care le-am indicat mai sus: a psihologiei subiective, a studiului obiectiv al comportării și a psihologiei raționale, folosind perspectiva valorii. Bühler arată solidaritatea acestor puncte de vedere, nici unul suficient dar toate necesare sistemului psihologiei. Nu va fi vorba aci de considerații abstracte asupra metodelor și principiilor, ci de probleme concrete — a limbajului și a jocului — luate ca exemplu. Bühler arată ce poate da pentru explicarea lor fiecare punct de vedere, dovedind direct, la lucru, nevoia colaborării lor. Structura însăși a faptului sufletesc cere studiul lui sub întreitul aspect al subiectivității, al comportării și al valorii.

Iată, într'o formulare care nu are nimic din caracterele limbajului matematic, axiomele unei teorii complete a limbajului: I. Mai întâiu, un punct esențial: limbajul fiind un fenomen de viață socială, nu se poate înțelege din perspectiva simplă a subiectivității. La origină, semantica e un instrument de acordare a conduitei în viața grupurilor. Prin mijlocirea ei un individ poate influența și călăuzi conduita unui tovarăș, în vederea unei realizări comune — evident, când acordul nu se stabilește direct, la solicitarea unui fond perceptiv comun. II. Indată ce acordul conduitei cere contact afectiv, comunicare a nevoilor subiective și a afectelor, funcția semantică ia o dimensiune nouă, aceea a expresiei. În forma aceasta rudimentară, limbajul există și la animale, când ele au o viață comună dezvoltată. Urmând exemplul zoologilor, Bühler vorbește de limba furnicilor și a albinelor, cari, orice ar spune Halima și basmele noastre populare, nu prezintă secrete naturalistului inițiat în detaliul comportării acestor specii. III. Limbajul specific uman reprezintă o etapă nouă în dezvoltarea semanticei. Până aci, acordul conduitelor se realiza prin semnale și expresie afectivă: conduita tovarășului se „declanșa” imediat. Acordul complex al conduitelor umane cerea un instrument mai perfecționat. Acesta apare odată cu funcția nouă a semnificației obiective. Aceasta face din semnalele de până aci „cuvinte”, denumind obiecte și raporturi între obiecte. Semnificația obiectivă dă limbajului dimensiune logică, îl supune normelor spirituale ale valorii.

Valoarea demonstrativă a exemplului e evidentă. Limbajul nu poate fi înțeles în funcțiile sale deosebite, nu poate fi explicat, decât făcând apel la toate trei disciplinele — behaviorism, psihologie subiectivă și psihologie obiectiv-spirituală. E interesantă observația lui Bühler că, la 1919, când expunea pentru prima oară ideile acestea asupra limbajului, nu cunoștea de loc psihologia comportării și prea puțin punctul de vedere psihologic al valorii. E cu atât mai evident caracterul necesar al celor trei aspecte, fundamentul lor în însăși structura faptului psihic.

Incerările de a înțelege limbajul numai din funcția expresiei, — de pildă Wundt, după Darwin —, din funcția semnificației teoretice, — cf. teoriile logice —, sau din cea de comportare, — A. Marty de pildă, insistă mai ales asupra acestui aspect —, sunt insuficiente, când nu duc la inconsecvențele cele mai manifeste.

Toate trei aspectele sunt lesne de recunoscut în limbajul omului. Proveniența imperativului indo-german dintr'un strat mai vechiu decât restul formelor limbilor fleționare, arată vechimea mai mare a funcției de declanșare, chiar în limba noastră. Tot așa cu vocativul; iar fondul arhaic al interjecțiilor duc la concluzii analoge în ceea ce privește funcția expresivă, limbajul liric.

Să vedem acum, pe scurt, concluziile la care duce analiza jocului.

Cu dreptate se îndoește Spranger că jocul ar putea fi înțeles din aspectul lui pur introspectiv: „Dacă psihologia s'ar mărgini să descrie ce e dat în conștiința individului, — la întrebarea, „de ce se joacă oare copilul?“, n'ar putea răspunde decât, simplu „fiindcă jocul îi procură plăcere“... Îndată ce zicem, de pildă cu K. Groos, „copilul se joacă pentru a-și exersa actele de valoare vitală mai târziu“, trecem mult peste ceea ce se trăește direct de individ. în conștiința sa... Înțelesul acesta larg ni-l dă cunoașterea raporturilor supraindividuale...“, perspectivă obiectivă.

Nu e însă mai puțin hotărîtor argumentul lui Bühler, reclamând drepturile perspectivei subiective. Cum se poate explica jocul, ca activitate prezentă, din folosul pe care-l va aduce copilului, în viitor, când de acest viitor copilul nu are nici cea mai vagă idee? Cum poate explica, în alte cazuri, „interesul speciei“, de care individul nu are nici o hănuială, acțiunile instinctive ale sale? E nevoie de un motor subiectiv, prin care să se realizeze scopurile supraindividuale. În ce privește jocul, Bühler îl găsește în plăcerea funcțională pe care acesta o procură copilului. Nu plăcerea vagă, de care vorbea Spranger mai sus,—aceea în adevăr nu explică nimic din structura determinată a jocului, în slujba intereselor vitale ale individului —, ci plăcerea specifică, pe care o procură copilului exercițiul funcțiilor sale și iarăși, instinctul și bucuria formei, pe care le găsim la fiecare pas în viața copilului. Eșite dintr'un fond ereditar, cu atât mai stabil cu cât ne coborîm mai jos în rândul mamiferelor, formele jocului se exercită în virtutea plăcerii funcționale pe care o provoacă în individ, — perfecționându-se treptat grație tendinței și plăcerii de a realiza forme.

Problema jocului e de sigur deschisă, plină de puncte obscure. Am arătat însă ceea ce ne interesa în cadrul de față: nevoia de a recurge la toate trei aspectele definite mai sus, pentru înțelegerea jocului. Studiul obiectiv al conduitei a dus pe Groos la stabilirea teoriei sale, în care teleologia valorii vitale joacă rolul principal. Că această teorie are nevoie de o complectare subiectivistă, au arătat-o rândurile de mai sus.

Iată acum un moment mai abstract al discuției contemporane asupra metodelor psihologiei.

Pe urmele lui Dilthey și ale fenomenologiei, se încearcă, de câțeva vreme, definirea unei psihologii „adevărate“, opusă celei fiziologice —, lepădând explicarea causală pentru pura „înțelegere“ —. „Cum poți explica prin acțiunea glandelor sexuale, causal, sentimentul adânc de singurătate al adolescentului, radicalismul lui, sau tendința de idealizare?“ exclamă Spranger. Lăsând la o parte aspectele secundare ale chestiunii și forțând nota, am putea adăoga — „Cum poate explica lipsa ochilor faptul că orbul nu vede?“ — evident, presupunând că vederea se definește subiectiv, ca sentimentul. — Cu tot aspectul ei paradoxal, întrebarea e serioasă. Altcva e, desigur, a înțelege faptele sufletești din motive și intenții, altceva a le explica prin condiționări fizice și fiziologice. Relația explicării posedă, în perspectiva subiectivității, o transparentă pe care nu o poate avea explicarea obiectivă a fenomenelor. Relație de sens în primul caz, relație causală în al doilea. Când rămâne în planul fenomenelor, ireductibil eterogene, renunțând la stabilirea unei relații de echivalență între cauză și efect, raportul causal nu mai e decât un fapt opac, fără transparentă teoretică.

Și totuși știința empirică nu se poate lipsi de astfel de explicări. Oricine va recunoaște că lipsa vederii se explică din lipsa ochilor, că fenomenele sufletești ale adolescenței nu pot fi explicate fără a recurge la fiziologia glandelor de sex. Imposibilitatea unei psihologii pure e astfel manifestă. Nu se poate constitui un sistem explicativ în psihologie, decât recurând la tipuri deosebite de explicație. „N'am înțeles niciodată, zice Bühler, cum s'ar alcătui o psihologie, cu excluderea oricărei propoziții psihofiziologice“.

Și pentru asociație, așa cum o concepea ultima generație de cercetători, are Bühler cuvinte de înțelegere. Chiar dacă izolarea unui strat pur mecanic, în

viața sufletească, este o întreprindere iluzorie, — existența factorului asociativ nu se poate contesta. El face primele legături de care se servesc funcțiile și structurile superioare. Evident, atomismul sufletească pe care-l postula asociacionismul nu putea dăinui. Nu e mai puțin adevărat că și tendința contrară a psihoanalizei, cu abuzul ei de sensuri, împiedică cercetarea obiectivă, mai mult decât o ajută.

Nu urmărim mai departe pe Bühler în discuția curentelor contemporane. Oprim aici analiza noastră.

Privirea sumară pe care am aruncat-o asupra psihologiei de azi, ne-o arată revenind la accepția largă pe care o dădea Aristoteles vieții sufletești. Cel puțin două curente noi, — behaviorismul și psihologia construită pe științele obiective ale spiritului —, leapădă principial punctul de vedere subiectiv. Psihologia faptelor de conștiință, așa cum au practicat-o psihologii moderni, pe urmele lui Descartes și Locke, e numai un fragment dintr-o disciplină mai vastă. Definirea vieții sufletești printr-o suprapunere de niveluri, dela asociație și finalitate biologică până la finalitatea valorilor, amintește ceva din concepția aristotelică a sufletului.

Un cuvânt încă asupra formei în care se prezintă cartea. Analiza noastră n'a pus în destulă lumină viața, spontaneitatea stilului lui Bühler. Cu toată subtilitatea problemelor, studiul său se citește cu plăcere și, în cea mai mare parte, cu ușurință.

C. Floru.

RICHARD KRONER: Die Selbstverwirklichung des Geistes, (1928, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen).

R. Kroner este unul dintre cei mai viguroși gânditori tineri care se ridică în Germania contemporană. Pregătit în școala filosofică sud-vestică sau badică, Kroner n'a rămas totuși în cadrele ei, ci s'a eliberat de ea, ca să-și croiască un drum propriu. Prima lui lucrare mare, „Von Kant bis Hegel” apărută în 1921—24 și a cărei valoare a fost îndeobște recunoscută, evidențiază nu numai o mare putere de analiză istorică, dar și un puternic spirit original și sistematic. De aici se putea desprinde clar drumul pe care-l va urma Kroner în dezbaterea marelor probleme filosofice și care nu era altul decât acela care duce de la Kant, adâncit și renovat, la Hegel, adâncit și renovat, dela neokantianism la neohegelianism. În lucrarea de față, **Realizarea de sine a spiritului**, a cărui titlu însuși este hegelian, Kroner se străduiește să dovedească mai întâi ce înseamnă cultură spre deosebire de natură și în determinarea noțiunii de cultură el acceptă rezultatele la care a ajuns școala badică, anume că noțiunea de cultură cuprinde în ea două lucruri la fel de primordiale și de indispensabile: existență și sens, realitate și valoare. Nu este activitate culturală în afară de domeniul sensului, nu există posibilitate de înțelegere a culturii fără admiterea din capul locului a noțiunii de sens. Pe de altă parte sensul, valoarea, întreaga sferă ideală, stă în indisolubilă legătură cu realitatea, cultura în nedespărțită unire cu natura. Orice cunoștință cuprinde în sine sens, orice activitate omenască realizează, într-o măsură mai mare sau mai mică, sensul. „Cultura este cultură numai dacă ea este totodată natură; sensul este sens numai dacă el se realizează; intelectul cunoaște numai dacă el cunoaște și sensul; intelectul pur este intelect numai când el intră în acțiune, când el este totodată pur și real” (pag. 15). Sau: „cultură și natură, sens și realitate, activitate spirituală și activitate sensorială sunt momentele, din a căror reunire se naște întregul, activitatea culturală; în activitatea totală se cultivă natura, se realizează sensul, se spiritualizează sensibilitatea” (pag. 17). Este cu puțință natură fără cultură, realitate fără sens, sensibilitate fără spirit, dar este peste puțință cultură fără natură, sens fără realitate, spirit fără sensibilitate.

Punctul de plecare în filosofia culturii îl constituie, după Kroner, **conștiința**. „**Filosofia conștiinței**, spune el, formează baza filosofiei culturii” (pag. 18). Această conștiință însă nu este o noțiune psihologică, nici una empirică; ea nu are o existență spațială sau temporală, nu se naște și nu dispăre: nu este o însușire, o forță sau o facultate: ci este „cea mai abstractă expresie pentru „natura” metafizică a omului, care nu este numai natură, ci esențialitate metafizică; ea este expresia fundamentală pentru totalitatea metafizică a omului, pe care se bazează „capacitatea” lui creatoare de cultură. Noțiunea de conștiință este o noțiune metafizică: ba chiar **noțiunea metafizică fundamentală**, și cu atare ea nu este numai o noțiune de existență, ci în același timp o noțiune de sens; ea este noțiunea originară pentru unitatea existenței și a sensului, care alcătuiește esența metafizică a omului” (pag. 18). Conștiința, care cuprinde în sine existența și sensul, nu este apoi rigidă și imobilă, ci se mișcă neconținut între acești doi poli, este activă: ea se realizează pe sine însăși. Iar ceea ce poate preinde această activitate internă a conștiinței este analiza și sinteza, ambele reflexive. Cea dintâi desparte și despice ceea ce în conștiință este despărțit și neunit; cea de a doua unește ceea ce în conștiință este unitar și sintetic. Căci conștiința este un întreg care are părți; ea este în același timp despărțită și totală. Dar conștiința este **devenire**, e ceva care pururea se naște, și niciodată nu este pe de-a-tregul născut, care tinde neîncetat către un scop, fără să-l poată atinge vreodată. Ea este însă mai mult decât devenire, ea este acțiune care produce și crează. Acțiunea conștiinței urmărește să-și dea seamă de existență: de existența care este în conștiință și pentru conștiință: activitatea conștiinței este o continuă devenire conștientă de sine.

Ceea ce însă pune în mișcare conștiința este contradicția ei internă. Căci ea are o formă și un conținut pe care-l vrea, trebuie, să le împacă: ea este conștiință a eului și conștiință a obiectului și această dualitate ea vrea s-o depășească: eul este teoretic și este practic, și el vrea să se ridice deasupra acestei tensiuni spre a-și găsi împăcarea: eul este izolat în lumea celorlalte euri și el trebuie să intre în comunitate și înțelegere cu ele. Pretutindeni conștiința urmărește pacea și împăcarea: și totdeauna ceea ce n-o lasă în liniște și în răgaz este contradicția.

Cultura este realizarea de sine a conștiinței, este produsul activității pe care o manifestă conștiința. Activitatea conștiinței se obiectivează în opere care sunt în același timp reale și spirituale, naturale și pline de semnificare. În fiecare domeniu cultural însă conștiința nu izbutește să realizeze decât numai o incompletă împăcare. Iată bunăoară știința: fiecare adevăr științific apare cu pretenția de a fi definitiv și universal; și fiecare se vede silit să recunoască, în fața altuia ce apare cu aceeași pretenție, că are numai o valoare relativă. În fiecare domeniu apoi conștiința ajunge la o noțiune de întreg, dar mereu ea se vede constrânsă să constate că acest întreg este un întreg parțial, că în afară și deasupra lui se află un întreg mai mare. Apoi între diferitele domenii culturale există contradicție: unul, cum este cel științific, expune numai genericul și universalul fenomenelor naturale, altul, bunăoară cel artistic, își îndreaptă privirea asupra cuprinsului. Contradicția este după Kroner motorul întregii activități și realizări culturale. Fiecare domeniu cultural constituie pentru devenirea conștiinței trepte sau stațiuni pe care filosofia culturii are sarcina să le grupeze și să le ordoneze. După Kroner sunt patru trepte de realizare a conștiinței culturale, patru etape în drumul ei spre deplina împăcare cu sine însăși. Prima, și cea mai de jos, este cea **vitală**, care cuprinde **tehnica și economia**; a doua este cea **rațională**, care cuprinde **știința și statul**; a treia este cea **intuitivă**, care cuprinde **arta și religia** și în sfârșit a patra, cea **reflexivă**, care cuprinde **istoria și filosofia**. Nici una din aceste trepte nu poate lipsi din imperiul culturii; și fiecare, în ordinea în care au fost menționate, reprezintă un plus de semnificare și de spiritualitate, un progres în procesul de împăcare a conștiinței cu ea însăși. Dar adevăratele domenii ale culturii sunt după Kroner știința și politica, arta și

religia. În ele spiritul se realizează sau caută să se realizeze în totalitatea lui. În știință conștiința este împăcată rațional, prin faptul că forma a biruit conținutul: „în știință și în politică spiritul se realizează pe cale rațională”. În artă și religie conștiința este împăcată intuitiv, prin faptul că ambele elemente ale conștiinței au fost contopite între ele: „în artă și religie spiritul se realizează pe cale intuitivă”. Ultima împăcare cu ea însăși o găsește însă conștiința în istorie și filosofie, în această regiune culturală pe care Kroner o numește **reflexivă** spre deosebire de celelalte trei anterioare pe care el le denumește cu un termen generic **cultură naivă**. Această din urmă regiune se naște din opoziția pe care o prezintă între ele cultura rațională și cea intuitivă, opoziție pe care conștiința n-o poate suferi și vrea s-o suprimă. Kroner analizează fiecare domeniu în parte și stabilește legăturile dintre ele cu un spirit de observație și de pătrundere care dovedesc că acest tânăr filosof dispune de remarcabile resurse intelectuale.

Din această scurtă recenzie asupra lucrării lui Kroner, se poate vedea cât de mult se apropie el de Hegel: Noțiunea de conștiință ca bază a filosofiei culturale, contradicția, metoda dialectică și așezarea filosofiei în vârful piramidei culturale joacă la Kroner același rol ca și la Hegel. Lucrarea lui este o lucrare în totul metafizică și face parte din o serie întreagă de lucrări din filosofia germană contemporană care sunt pe cale de a inaugura o nouă și mare epocă metafizică. În această întorsătură pe care o ia în prezent gândirea germană, se pare că se adevărește adagiul lui H. Lotze, că ascuțirea cuțitului devine plictisitoare, dacă nu intenționezi să tai ceva. Și astfel, după cercetările epistemologice ale școalelor neokantiene și ale neokantienilor de toate culorile, gândirea germană își îndreaptă privirile spre obiectul asupra căruia cuțitul avea să-și aplice ascuțitul său: dela epistemologie, devinită plictisitoare și obositoare, ea se îndreptează iarăși încrezătoare spre regiunile metafizice.

N. Bagdasar

NOTE ȘI INFORMAȚII

DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

Urmărindu-și programul ei de răspândire a cunoștințelor filosofice în cercuri cât mai largi și de trezire a interesului pentru problemele filosofice, Societatea Română de Filosofie a organizat și anul acesta o serie de conferințe, grupate în două cicluri. Primul intitulat: **H. Bergson, 70 de ani dela nașterea sa**, este închinat marelui filosof francez și se va ține Sâmbăta dela 6—7 d. a. In acest ciclu vor vorbi:

- Sâmbătă 26 Oct. **I. Petrovici**: Bergson și metafizica nouă.
- „ 2 Nov. **Tudor Vianu**: Bergson și filosofia practică.
- „ 9 „ **Mihail Ralea**: Bergson și psihologia.

Al doilea ciclu este intitulat: **Realizări filosofice în cultura contemporană**. Conferințele din acest ciclu se vor ține Joia dela 6—7. Vor vorbi în acest ciclu:

- Joi 24 Oct. **C. Rădulescu-Motru**: Filosofia și viața practică.
- „ 31 „ **M. Florian**: G. Sorel și acțiunea politică.
- „ 7 Nov. **N. Bagdasar**: Rabindranath Tagore și civilizația.
- „ 14 „ **C. Nerly**: Freud și educația.
- „ 21 „ **I. Brucăr**: K. Fiedler și rangurile sociale.
- „ 28 „ **I. F. Buricescu**: E. Ferri și reforma penală.
- „ 5 Dec. **I. Nisipeanu**: J. Dewey și școala interesului.
- „ 12 „ **Eug. Speranția**: Filosofia tehnice.

Conferințele încep la ora 6 precis și se vor ține în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I. Abonamente pentru ambele cicluri se găsesc de vânzare la magazinul **Degen** din Calea Victoriei 38, și costă 200 lei unul.

† **KARL VORLÄNDER.** La 6 Decembrie 1928 s'a stins din viață gânditorul german Karl Vorländer. Născut la 2 Ianuarie 1860, după ce isprăvi studiile liceale, Vorländer studiază filosofia, germanistica, filologia clasică, istoria și geografia, la Universitatea din Marburg și la cea din Berlin. În Marburg el a avut norocul să audieze prelegerile lui Hermann Cohen asupra filosofiei kantiene, care exercită asupra lui o influență așa de mare, încât toată viața filosofia kantiană rămâne în centrul preocupărilor lui filosofice. O minte clară și echilibrată, dornică de stringență științifică și de exactitate istorică, posedând o formă de expunere simplă și curgătoare, K. Vorländer a adus reale servicii filosofiei germane contemporane. El s'a ocupat cu raporturile dintre Kant și Goethe, scoțând la iveală lucruri noi și interesante, cu legăturile de gândire dintre Kant și Schiller, Kant și Marx, cu problema formalismului eticii kantiene, cu personalitatea lui Kant. Simpatizând cu mișcarea socialistă, el s'a silit deasemeni să arate care sunt posibilitățile teoretice ale unei filosofii sociale pe baza filosofiei kantiene. Ultimele lui lucrări mare, apărute la 1924, poartă titlul: **Immanuel Kant, der Mann und das Werk** (2 vol.). E o lucrare în care, cum spune el însuși în prefață, se dorește să zugrăvească personalitatea lui Kant și să expună opera lui nu numai pentru specialiști, ci și pentru marele public. Căci el era adânc convins de marele rol pe care Kant îl are încă de jucat în cultura germană și în cultura umană în genere. Ceea ce din lucrările lui era în deosebi citit de tinerimea studioasă germană, era *Istoria Filosofiei*, în două volume, care s'a tipărit în nenumărate ediții. Dar K. Vorländer a îngrijit și o ediție a lucrărilor lui Kant în editura F. Meiner din Leipzig, ediție foarte apreciată și utilizată cu foarte mare folos. Neokantian format la disciplina de gândire a celor doi întemeetori ai Școlii dela Marburg, H. Cohen și P. Natorp, — cu acesta din urmă era și în strânse legături de prietenie — K. Vorländer forma, prin atitudinea lui filosofică, trăsătura de unire între această școală și cealaltă școală filosofică neokantiană, întemeiată de W. Windelband și H. Rickert, numită școala filosofică germană de sud-vest sau școala badică. Opera lui, îmbrățișând multe domenii și probleme filosofice, e străbătută toată de iubirea pentru filosofie și pentru adevăr. Cine i-o cunoaște, nu poate să nu primească vestea dispariției lui cu sinceră și adâncă părere de rău.

N. B.