

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

S U M A R U L :

STUDII

- Scoala nouă și dușmanii ei C. Rădulescu-Motru
 Știința cartesiană M. Uță
 Problematika filosofiei indiene Mircea Eliade
 Invățământul nostru secundar Dr. A. Hermann

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

- Scopul învățământului secundar C. Rădulescu-Motru

RECENZII

Mihail Rădulescu: Teoria cunoștinței. Introducere în filosofie (N. Bagdasar). — *Dr. Iosif I. Gabrea*: Educația și învățământul în Rusia Sovietică (G. Bonfilă). — *G. G. Antonescu*: Buletinul No. 5 al seminarului de pedagogie teoretică (I. Brucăr). — *Edouard le Roy*: Le problème de Dieu (I. Brucăr). — *E. Jaensch*: Ueber den Aufbau des Bewusstseins (C. R. Motru). — *Genhard von Mutius*: Wort, Wert, Gemeinschaft (G. Georgescu). — *Max Scheler*: Philosophische Weltanschauung (I. Brucăr).

NOTE ȘI INFORMAȚII

- O lămurire (N. Mărgineanu).
 Dela Societatea Română de Filosofie.
 Traduceri din clasici.
 Anul pregătitor înaintea bacalaureatului.

Biblioteca Universității din Cluj

din Cluj

22.517/1930

EXEMPLAR LEGAL

Sibiu

154

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
 BUCUREȘTI

Prețul 65 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

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

ȘCOALA NOUĂ ȘI DUȘMANII EI

Intreaga mișcare pedagogică a timpului nostru este condusă de un principiu clar și evident ca lumina zilei: școala trebuie să se potrivească, mai întâi, la interesele copilului, și numai, în al doilea rând, la interesele profesorului. Din nenorocire însă, în multe țări, interesele profesorului trec înaintea intereselor copilului.

Această inversiune o constatăm, mai ales, la noi, în România. Și lucrul acesta este explicabil. Până mai ieri noi am trăit într'o organizație de Stat feudal. Funcțiunile publice erau arendate, și deci socotite ca un fel de moșii date spre exploatare celor privilegiați. Fiecare funcționar avea în vedere mai întâi interesul său, și pe urmă pe acela al publicului. De acest trecut ne resimțim încă în viața tuturor instituțiilor noastre. Influența lui îngreunează mersul întregii noastre culturi. În școală, mai puțin ca în alte instituții, dar cu toate acestea și în școală influența lui se păstrează. Și cum școala este prima instituție, pe care se sprijină cultura, influența ce se resimte aici, fie cât de mică, produce un rezultat desastroos.

Vom examina, în cele ce urmează, câteva din manifestările publice, care au loc în viața noastră școlară, încercând cu toată obiectivitatea să le judecăm la lumina principiului mai sus formulat. În acest scop vom da o atenție deosebită legilor școlare votate, sau propuse pentru a fi votate, fiindcă în ele se definesc în mod caracteristic uneori interesele care se găsesc în luptă.

*
* *

După principiul formulat mai sus, școala românească ar trebui să aibă de scop: punerea în valoare a energiei sufletești, pe care o conțin în ele tinerele vârstare omenești, născute între hotarele țării ce se chiamă România. Ori și ce instituție școlară, care nu isbutește să facă din copil o energie mai nobilă și mai productivă decât poate să facă natura lăsată în voia ei, nu este propriu zis o instituție școlară, chiar dacă ea aduce un profit material profesorului. Inmulțirea școlilor, prin urmare, nu este un criteriu de ofensivă culturală, ci cel mult un criteriu de dărnicie bugetară față de profesori. Inmulțirea



școlilor, chiar când școala isbutește să ridice intrucâtva energia sufletească a copilului, nu este un criteriu de ofensivă culturală, câtă vreme ridicarea energiei sufletești se face fără un plan de întrebuințare. Numai energia diferențiată și canalizată este de utilitate, atât în lumea materială, cât și în lumea morală. Cu o generație de copii, crescută uniform și având aceleași posibilități de muncă, nu se pot câștiga victorii pe terenul culturai, cum nici pe terenul industriei nu s'ar fi ajuns prea departe, dacă omul ar fi fost redus la energia mecanică, întrebuințată de munca primitivă. Puterea școlai se măsoară, după gradul în care s'a știut pune în valoare fiecare sămânță de originalitate din sufletul copilului, și mai ales după gradul în care s'a știut îndruma fiecare suflet de copil la ocupațiunea în care poate fi el mai productiv. Școala pe măsura intereselor elevilor, iar nu pe măsura intereselor profesorilor, este idealul în spre care ne îndreaptă principiul formulat mai sus.

Acestui principiu politica noastră școlară nu i-a păstrat niciodată o credință fermă din cauză că, în trecut, îl ignora; astăzi din cauză că interesele majorității profesorilor se opun. Aș fi putut adăoga la interesele profesorilor și interesele de partid politic. Dar acestea din urmă, la noi, nu stau de sine. Cel puțin până acum nu stau de sine. Partidele noastre politice își fac programul politicei lor școlare împrumutând la întâmplare din interesele profesorilor, unul pe unele din aceste interese, și altul pe altele; așa că partidele își fac între ele o diferențiere artificială și fără însemnătate practică. Nu trebuie deci să insistăm asupra intereselor de partid. Ele nu vin dela partid, ci sunt aduse de profesori în partid. Dușmanii școlai, făcută pe măsura intereselor elevilor, sunt profesorii, în majoritate.

Pentru a nu fi rău înțeleși, ținem să lămurim dela început, că întrebuințând cuvântul de „dușmani“ ne dăm seama, că nedreptățim, în multe privințe, pe profesori. Profesorii nu sunt culpabili de rea voință față de copii, căci unii dintre ei nici nu bănuiesc antagonismul intereselor lor față de copii. Dușmănia profesorilor este datorită tradiției lor de clasă socială și uneori insuficienței lor pedagogice. Nu sunt propriu vorbind dușmani ai copiilor, dar ei nu sunt nici apărătorii zeloși ai intereselor copiilor; adică, fără a fi dușmani, profesorii nu se identifică cu interesele copiilor. Numai acesta este adevărul. Fiindcă dela profesori se așteaptă însă mai mult, decât dela orișice categorie de profesioniști, și fiindcă autorul acestor rânduri este el însuși profesor, de aceea ne-am îngăduit întrebuințarea cuvântului de „dușmănie“, pentru a trezi o alarmă în lumea acelor care se interesează de școală. Este timpul de a ne revizui patriotismul în materie de politică școlară, fiindcă aci o greșeală rămâne în vecii vecilor greșeală, chiar când ea este înfăptuită cu cele mai nevinovate intențiuni.

Școala are în centrul ei pe elev. Nu profesorul, nici știința, nici măcar morala, ci elevul este centrul instituției școlare. Aceasta înseamnă că Statul întreține școli, nu pentru a da de lucru profesorilor, nici pentru a asigura transmiterea științei din generație în generație, nici pentru a asigura dominația universală a moralei, ci pentru a face din copii forțe productive. Profesorul, știința și morala sunt mijloace; scopul este desăvârșirea individualității copilului. Într'o bună organizare a școlii, fiecare însușire a copilului trebuie să-și găsească o stimulare potrivită ei, și apoi o canalizare spre profesiunea în care ea poate da un optim de producție. Aceasta este însă o operă greu de realizat.

Individualitatea copilului nu trebuie înțeleasă ca o piatră de diamant pe care școala va avea s'o poleiască numai. Individualitatea copilului este un mănunchiu de posibilități, menite să intre în actualitate treptat și potrivit planului impus de varietatea profesională. Sunt profesii cu o structură stabilă, sau fixată pentru mai mult timp, și sunt profesii cu o structură mobilă. Cele dintâi, cum sunt bunăoară meșteșugurile mecanice, impun individualităților, din orice țară, cam același plan de educație; pe când cele cu structură mobilă, cum sunt profesiunile comerciale și agricole, nu pot fi realizate, decât după un plan ce ține seamă de împrejurările particulare fiecărei regiuni în parte. Un conductor de automobil, sau de locomotivă, sau de avion, este un tip aproape universal, fiindcă ori și unde este nevoie de un asemenea conducător, uniformitatea structurii mecanismului de automobil de locomotivă sau de avion, constrânge la același plan de educație, fie că educația se face în America, fie că ea se face în România. Mai importante sunt apoi diferențele pe care le impune gradul de intelectualitate al profesiunii. Sunt profesii care cer exercițiul unui mare număr de funcțiuni intelectuale, și sunt profesii care se mulțumesc cu exercițiul unui număr restrâns de funcțiuni intelectuale. Profesiuniști liberi, ca medicii, inginerii, avocații, magistrații, profesorii, își susțin situația numai mulțumită unei continue țineri la curent cu progresele profesiunii lor, pe când muncitorii manuali, chiar cât de calificați ar fi ei, își pot susține situația urmând toată viața o practică învățată în tinerețe. Profesiunile intelectuale, din această cauză, cer o pregătire lentă și bine supravegheată a desvoltării individualității, pe când profesiunile manuale, sau practice, procedeză mai repede, și mai mecanic. Pentru a produce pe cele dintâi trebuie să punem în valoare virtualitățile din adâncimea individualității, pe când pentru a produce pe cele de al doilea trebuie să profităm numai de abilitățile ce se găsesc la suprafața sufletului individualității.

De toate aceste diferențe trebuie să țină seamă școala care își propune să desăvârșească individualitatea copilului. Aceasta însă, încă odată, este o operă greu de realizat. Fiindcă desăvârșirea individualității, nu dispensează școala de celelalte îndatoriri, cunoscute ei de demult. Transmișiunea cunoștințelor științifice trebuie să se facă și

mai departe; și totdeodată morala caracterului nu trebuie neglijată. Școala cea nouă adaugă la îndatoririle vechi, o îndatorire în plus, o îndatorire covârșitoare. Ea se face garantă de viitorul elevilor, cari i-au fost incredințați. Școala cea veche făcea apostolat, dar nu garantează roadele apostolatului său; școala cea nouă este obligată să garanteze roadele apostolatului său. Parabola semănătorului din Evanghelia, care aruncă sămânța la întâmplare, neducând grija sămânței căzută pe pământ sterp, nu mai este o pildă potrivită școlii de astăzi. Școala de astăzi este obligată să nu arunce sămânța la întâmplare. În fiecare individualitate de elev trebuie să rodească sămânța aruncată. Din fiecare elev, să iasă un bun profesionist, o forță producătoare.

* * *

Acum începe dușmănia de care vorbeam mai sus.

Indatorirea cea nouă a școlii cere sacrificii din partea profesorilor. Sacrificii, nu de natură bănească; pe acestea de altminteri ei nici că le-ar putea face, fiind în genere destul de săraci; ci sacrificii de amor propriu și de muncă. Are să se pară paradoxal, dar ne grăbim să afirmăm dela început, că sacrificiile de muncă sunt în lumea profesorilor mai suportabile, decât sacrificiile de amor propriu.

Să vedem pe rând sacrificiile cerute.

Adaptarea învățământului la individualitatea elevului silește pe profesor să părăsească procedeul comod al expunerii lecțiunii dela înălțimea catedrei. El trebuie să fie atent la fiecare elev în parte; să se adreseze fiecăruia și să verifice dacă fiecare a tras din lecțiune un folos. Aceasta este evident un spor de muncă. În școala cea veche profesorul câștiga apoi repede rutina meseriei. În școala cea nouă rutina nu mai este posibilă. Fiecare an aduce pe băncile clasei o lume nouă de individualități, ce trebuiesc cunoscute și îndrumate. Școala cea nouă impune profesorului o atitudine susținută continuu de o muncă originală. O atitudine așadar de sacrificiu. Dar ea este totuși suportabilă, fiindcă își are și bucuriile sale. Mulți profesori, după ce se deprind a citi în sufletele elevilor, capătă un nou avânt în exercitarea profesiei lor de educatori. Farmecul originalității descoperite în fiecare elev este un farmec dătător de viață. Clasa devine pentru ei o pepinieră de lăstare variate și interesante. Monotonia nu-i mai amenință pe acești profesori, căci monotonia pentru ei nu mai există. Școala cea nouă le cere un sacrificiu de muncă, dar în schimb ea le dă și bucurii neprețuite. Sacrificiul este suportabil. Mai puțin suportabil este însă cel următor.

Școala cea nouă obligă pe profesor să se intereseze de viitorul elevilor. Această obligație nu se poate îndeplini decât dacă profesorul se unește sufletește cu viitoarele interese profesionale ale elevului său.

El trebuie să se pătrundă de aceste interese. Ceva mai mult : el trebuie să le iubească, pentru ca apoi din iubirea lui să isvorască la elev o atracție susținută pentru viitoarea sa profesiune. Un profesor dela școala comercială trebuie să înțeleagă și să iubească comerțul. Tot așa un profesor dela școala agricolă, sau dela școala de meserii, trebuie să înțeleagă și să iubească profesiunea în spre care el îndrumază pe elevii săi. Fie cât de umilă această profesiune, el trebuie să o stimeze și să o iubească. Mica gospodărie țărănească, bunăoară, cât de umilă și de săracă este ea, dacă este să fie învățată în școală, profesorul trebuie să-i arate un respect desăvârșit. Copilul ținut să o învețe, să nu bănuiască că profesorul său ar avea pentru dânsa cea mai mică lipsă de încredere. Profesorul, cu un cuvânt, trebuie să se identifice cu scopurile școlii. Amorul său propriu să nu cunoască satisfacție mai mare, decât succesul școlii în care el funcționează. A aparține unei școli, din care au ieșit și ies profesioniști laudați, ar trebui să fie cea mai mare cinste la care să aspire un profesor de școală nouă!

Să fie aceasta o pretenție greu de realizat? În teorie, desigur nu. Dar, în practică, este cu totul altfel. Vieța socială este întrețesută cu multe rămășițe de-ale trecutului. Fiecare nou născut intrând în ea, găsește prejudecăți și obiceiuri pe care el le practică, înainte de a le înțelege. În rândul acestora este și prejudecata spiritului de clasă. Diferitele clase sociale își au spiritul lor propriu, adică își au amorul lor propriu și criteriul lor propriu de apreciere. În România, mai ales, acest spirit de clasă este despotice. Lucru ușor de înțeles. Numai cu o sută de ani înainte, a fi profesionist în România însemna o degradare, sau un indiciu al provenienței străine. Boerii nu munceau în mod silit, profesional. Funcționarii imitau pe boieri. Așa fiind, înțelegem sacrificiul ce se cere profesorilor de astăzi. Pentru a intra în școala cea nouă, aceștia urmează să înăbușe în sinea lor amorul propriu de clasă; urmează ca ei să considere toate profesiunile ca fiind pe aceiaș treaptă de demnitate; că deci nu este o rușine a servi în școala în care se pregătesc negustori, bunăoară, iar nu în școala în care se pregătesc înalții magistrați dela Curtea de Casație; urmează ca profesorii noștri să fie cu un spirit democratic desăvârșit, așa cum numai în Anglia, în Statele Unite ale Americii și în Germania, se găsesec.

✱Sacrificiul cerut lor este mare. Este, deocamdată, peste puterile lor. Deaceea ei luptă pe toate căile să-l elimine din practica școlară. Când nu se poate eliminarea, atunci ei se mulțumesc cu ocolirea. Această ocolire a sacrificiului de a se identifica cu interesele profesionale ale elevului, se manifestă într'un mod ingenios. Sub pretextul unității învățământului, — unitatea este un cuvânt totdeauna plin de vrajă pentru Români, — sub pretextul unității, profesorii cer să fie cu toții sub administrația Ministerului de Instrucție. Sub acest

minister prestigiul le pare lor mai crescut. Ministerul Instrucției este ministerul ocupațiilor nobile. De aceea legile care se pregătesc au, sub influența profesorilor, o tendință pronunțată de a scoate școli de specialitate de sub administrația intereselor regionale și profesionale, reprezentate prin Ministerele de Agricultură, de Comerț și Industrie, de Muncă; și de a le trece, în schimb, pe toate sub o singură administrație, și anume aceea a Ministerului de Instrucție Publică. Prin această tendință se vine în favoarea intereselor profesorilor, dar nu și a elevilor și cu atât mai puțin a profesiunilor. Așezați într-o singură administrație, la Ministerul de Instrucție, profesorii își pot apăra mai bine interesele lor de corp funcționăresc; își pot aranja mai ușor plasarea la catedră, gradațiile și pensionarea; mai presus de toate, își pot câștiga un rang deosebit în ierarhia claselor sociale. Dimpotrivă, împărțiți la mai multe ministere, poate chiar la mai multe administrații regionale: obligați să trateze cu Camerele de Agricultură, de Comerț și Industrie, și cine știe dacă nu și cu organizațiile muncitorești, toate aceste avantaje ar dispărea sau în tot cazul ar fi foarte greu de înfăptuit. Înăptuirea lor ar presupune, nu numai o conștiință, ci și o conștiințiozitate excepțională la profesori, și mai presus de toate ar presupune că profesorii renunță la amorul propriu de clasă. Să te identifice micilor interese de comerț și de agricultură, tu reprezentant al clasei intelectuale, nu este o decădere? În țara noastră, unde toți aceia cari îmbracă o haină neagră, cred că au îmbrăcat și un caftan de boierie, trebuie să recunoaștem că a presupune atâtea virtuți la profesori este a visa cu ochii deschiși, în miezul zilei. ✱

Dela cei de sus, până la cei mai de jos profesori, vom găsi de aceea tendința de a pune o distanță, — distanța nobleței, — între ei, ca intelectuali, și ocupațiile profesionale de comerț și agricultură. Să vedem pe cei de sus, mai întâi. În proiectul ce se pregătește învățământului superior este de pe acum anunțat, că Academia de Inalte Studii Comerciale se va contopi cu Facultatea de Drept dela Universitatea din București. Ce vor câștiga profesorii Academiei de Inalte Studii Comerciale din această contopire este ușor de ghicit; ce vor câștiga însă studenții Academiei de Comerț, și mai ales comerțul, de pe urma acestei contopiri, aceasta este foarte greu de ghicit. De altfel nimeni nu-și va bate capul ca să ghicească. După legiuitorii noștri, școala este pentru profesori. Prin urmare, numai ei trebuie consultați și numai interesele lor trebuie luate în seamă. Dacă profesorii se împacă cu legea, legea este bună. Că școala este pentru elevi în primul rând și nu pentru profesori, și că prin urmare, consultarea profesorilor trebuie să vină în al doilea rând, după ce legiuitorul a stabilit care sunt interesele elevilor, un adevăr atât de elementar este în România de astăzi o utopie.

Exemplul profesorilor dela Academia de Inalte Studii Comerciale, după toate probabilitățile va fi urmat și de către profesorii dela

Academiile de Agricultură. Răul este general, căci boala amorului propriu este contagioasă.

Dar răul, pe care îl aduc școalei profesorii de sus, prin distanțarea lor de interesele profesionale comerciale și agricole, deși destul de regretabil, nu este încă o calamitate pentru țară. O calamitate pentru țară este răul pe care îl poate aduce pofta de distanțare întinsă la profesorii cei mici, la învățătorii de sat. Dacă acești învățători se vor considera înjosiți prin obligația ce li s'a impus de ultimele legi școlare, privitoare la învățământul practic complimentar; în consecință, dacă ei își vor înțelege greșit amorul propriu și vor ține să rămână la ocupațiunea strict cărturărească, privind de sus, cu dispreț, la ocupațiunile de mică gospodărie agricolă, atunci calamitatea stă înaintea noastră! Principiul școalei noi este atunci pentru veci periclitat în România; fiindcă atunci nu va mai fi vorba de simplă ocire, ci de o adevărată eliminare a sacrificiului cerut profesorului pentru școală. Dacă fiii sătenilor noștri vor pierde avantajile învățământului practic complimentar, din cauză că învățătorii lor sunt prea mândri pentru a da un asemenea învățământ, atunci suntem pierduți. Bunele intențiuni ale oricăruia dintre legiuitorii noștri, de a ridica starea materială a păturilor muncitoare, au să fie de acum înainte înăbușite în fașe.

Să sperăm că învățătorii nu vor merge cu amorul propriu așa de departe, și că învățământul practic din școlile satelor nu va fi condamnat să piară din mândria lor de apostoli ai cărții!

*
* *

Schițarea unui plan de organizare școlară, în acord cu principiul școalei noi, este pentru moment în afară de scopul urmărit de aceste rânduri. Deocamdată am voit să atragem atenția, — intenționat într'o manieră forte, — asupra problemei pe care o pune diversitatea de interese dintre școală și profesor. Ne grăbim însă să adăogăm, că suntem departe de a crede că această schițare prezintă greutatea mari. Planul de organizare școlară, după principiul școalei noi, este schițat prin anticipație în multe din scrierile de teorie pedagogică, apărute la noi în țară¹⁾, și până la un punct chiar concretizat în proiecte de legi. Între acestea, primele care se impun atenției sunt proiectele d-lui profesor S. Mehedinți, care în calitatea de Ministru de Culte și Instrucție Publică le-a propus și a reușit să le facă votate de parlamentul din 1918. Profesorul S. Mehedinți s'a îngrijit în special de organizarea învățământului public în mediul muncii rurale. Solu-

1) Autorii scrierilor de teorie pedagogică au mers cu încrederea până a înființa societăți, și a convoca congrese. Cei mai curajoși dintre ei sunt reuniți în **Societatea profesorilor secundari de pedagogie din România**, care are ca președinte pe D-l Teodosiu (vezi **Buletinul** No. 1 și 2, Decembrie 1929, al acestei societăți. **Librăria Socec. București**).

țiunile pe care dânsul le propune sunt dintre cele mai fericite, atât în aceea ce privește pregătirea profesională a învățătorilor și preoților de sat, cât și în aceea ce privește legătura dintre învățământ și viața satului, prin mijlocirea eforturilor școlare și a școalelor pregătitoare. Școala cea nouă a făcut, prin proiectele d-lui profesor Mehedinți, primii pași hotărâtori pe terenul politicii școlare românești. Legiuitorii, câștigați acestei școli, nu vor avea pe viitor decât să continue și să înmulțească pașii făcuți în 1918. Dela munca rurală, viitorii legiuitori vor trebui să se extindă la munca profesională în genere, și în legătură cu această extindere să dea un rol mai mare eforturilor școlare. Camerele Agricole, Camerele de Comerț și de Industrie, precum și oficiile muncitorești, într'un plan complet de organizare școlară sunt chemate să colaboreze și să lărgească atribuțiile pe care legiuitorul din 1918 le dăduse eforturilor școlare. Înainte de toate vor trebui lărgite atribuțiile de supraveghere asupra mersului școalei. Școala este pentru elevi, adică pentru viitorul elevilor. Fiind pentru viitorul elevilor, ea va avea ca o primă grijă: îndrumarea elevilor în diferitele profesii. Absolvenții unei școli trebuie să găsească în Eforia școlară, sau în Camera de Agricultură, Comerț și Industrie, în oficiile muncitorești, nu numai o ocrotire materială, ci și o ocrotire spirituală. Prin aceste instituții de ocrotire, școala trebuie să se lege de viața practică, în mod strâns și consecvent. Nu școli la întâmplare și organizate după modele împrumutate, ci școlile care trebuie, în regiunile unde trebuie. Este absurd să se copieze pentru o școală de comerț românesc, modelul unei școli din Anglia, sau Germania. Comerțul este dintre toate profesiunile ramura profesională cea mai strâns legată de pământul și obiceiurile unui popor. Se pot copia modelele școlilor de industrie mecanică, într'o oarecare măsură, fiindcă industria mecanică este uniformă peste tot, niciodată însă modelele școlilor de comerț. Tot așa și cu școlile de agricultură. Agricultura ca și comerțul, neputându-se imita după străinătate, școlile ei nu pot fi imitațiuni.

Această legătură, de pământ și de obiceiuri, a muncii rurale, a fost respectată în mod riguros de legiuitorul din 1918. Școlile pregătitoare ale d-lui profesor Mehedinți, școli menite să funcționeze în mijlocul satelor și cu o organizație variată după regiuni, sunt, după Bisericile zidite pe vremuri de sufletele drept credincioase ale boierilor, cele mai prețioase danii pe care le-a primit poporul român dela cărmuitorii săi. Sunt; adică erau. Căci școlile pregătitoare din sate au durat numai anul 1918. Ele au fost suprimate, ca niște localuri de ciumă, de către primul ministru de instrucție care a urmat profesorului Mehedinți. Este atâta lipsă de patriotizm în acest gest de suprimare, încât conștiința de bun creștin ne oprește să-l credem motivat de interesele egoiste ale unui partid, sau chiar ale unui om. Nu-l credem motivat, cu atât mai puțin, de interesele egoiste ale profesorilor. S'a vorbit, ce-i drept, de opunerea unor profesori de a se coborî în mizeria satelor. Dar a-

ceastă vorbă rea a fost spulberată la vreme de devotamentul cu care profesorii trimiși în sate în cursul anului 1918, și-au făcut datoria. Gestul de suprimare nu are nici un motiv. El este un gest de nebulie, de nebulie postbelică, și ca atare rămâne fără motivare.

După legile din 1918, planul de organizare școlară, după principiul școlăii noi, a dobândit încă diverse înfăptuiri. Intre acestea socotim multe dispoziții cuprinse în proiectele de legi, din 1922, elaborate de către d-l profesor P. P. Negulescu, și în special cele cu referire la învățământul practic în școala primară, la învățământul mediu, și la cursul anului de specializare din liceu. Numeroasele legi școlare apoi, votate între anii 1924—1928, incidental se acordă în unele dispoziții cu principiul școlăii noi. Legea d-lui profesor Ioan Petrovici, din anul 1927, privește numai învățământul secundar. Ea vine în acord cu principiul școlăii noi prin organizarea unitară dată tuturor obiectelor de studiu din timpul anilor de învățământ secundar; învățământ separat înainte, și din nenorocire așa rămas și astăzi, în două cicluri mecanice numite: gimnaziu și liceu. Cu puține modificări, legea Petrovici putea să statornicească școala secundară în rolul său adevărat, care este acela de a pregăti exclusiv pe studenții învățământului superior, iar nu de a înmulți pe postulanzii de slujbe la Stat. O înfăptuire reală însă a principiului școlăii noi găsim, după 1918, în legea pentru învățământul secundar și inferior agricol, prezentată de d. Ion Mihalache și votată în anul 1929. Din această lege dispozițiile privitoare la învățământul agricol de popularizare, la organizarea tuturor școlălor agricole prin statute autonome, și la colaborația pe care o dau comitetele de îndrumare în activitatea școlară, sunt tot atâtea realizări ale idealului școlăii noi. Realizări limitate la munca agricolă, bine înțeles. Pentru câmpul muncii noastre naționale care este atât de vast, e nevoie și de altele legi de complectare. Un nou proiect de lege, pentru învățământul superior de astădată, este în curs de elaborare, și va fi prezentat Parlamentului de către d-l ministru Costăchescu. Să sperăm, că și prin acest proiect, precum și prin altele ce vor mai veni, școala nouă va dobândi noi înfăptuiri reale.

* * *

În literatura pedagogică mai nouă, precum și în aceea a legiuitorilor școlare, principiul școlăii noi găsește așadar o primire simpatică. Suntem convinși, că pe aceste două terenuri, el va găsi o primire din ce în ce mai simpatică. Aceasta însă nu ne mulțumește. Multe principii bune găsim la noi o primire foarte simpatică, întrucât este vorba de simpla lor afișare decorativă. În practică, nu în simplul decor, am dori să găsim principiul nostru bine primit. Aci ar fi el cu adevărat reformator. Dar aci avem îndoială că el va fi primit cu toată simpatia.

Tragedia vieții noastre românești pornește, cum prea bine au arătat-o mulți alții înaintea noastră, din conflictul original între vorba frumoasă și fapta urâtă. *Video meliora, proboque, deteriora sequor.* Vedem și aprobăm ce este mai bun, dar fapta noastră urmează totuși relelor deprinderi.

Această tragedie a vieții românești, nicăeri nu se arată mai puștiitoare ca pe terenul școlar. Generații întregi de tineri români, care ar putea fi comori prețioase pentru energia națională de mâine, sunt crescute în școli, unde lipsește ochiul vigilent și continuu îndreptat spre interesele lor. În școala românească lipsește devotamentul desăvârșit al profesorului pentru profesiunea elevului, căci acest devotament la cei mai mulți este dușmănit de amorul propriu al profesorului. Lipsește la noi sufletul școalei; atmosfera, fără care nimic nu rodește. Cum pe câmpul sălbatic al naturii, din miile de vietăți expuse la capriciul împrejurărilor, numai câteva izbutesc să-și asigure progenitura, tot astfel din miile de talente pe care natura le dăruiește culturei românești numai câteva, puține, ajung să se realizeze și să dea rod, din cauza uscăciunii de suflet cu care ele sunt crescute în școală. Când ne vom trezi? Când vor deschide, în sfârșit, și profesorii noștri brațele lor, pentru a primi în ele, cu toată căldura sacrificiului, pe aleșii Cerului, pe copiii pământului românesc?

C. RĂDULESCU-MOTRU

ȘTIINȚA CARTESIANĂ

1. Știința cartesiană este o construcție care dovedește un neîntrecut arhitect. Cunoștințele care explică lumea materială până în cele mai neînsemnate detalii nu sunt decât consecințele, mai mult sau mai puțin îndepărtate, ale principiilor care formează doctrina metafizică a naturii divinității și a substanțelor create. Frământarea gândirii pe care o găsim în *Meditații* nu este altceva decât încercarea de a descoperi rădăcinile și de a determina condițiile fundamentale ale înțelegerii lumii care ne înconjoară. În *Meditații* Descartes urmărește determinarea cauzelor inteligibile din care decurg cunoștințele noastre. „Partir des premières causes de la nature et de là deriver tout le reste: telle est l'ambition de Descartes“¹⁾). Ceva mai mult, Descartes încearcă să găsească punctul de vedere de unde întreg universul fiind privit se înfățișează ca o neîntreruptă metamorfoză a câtorva elemente primordiale. Al. Fouillée exprimă astfel acest lucru: „d'un seul coup il se place à la source de toutes choses et prétend en voir sortir, pour le suivre en ses détours, le torrent sans fin de phénomènes“²⁾). Sistemul cartesian reprezintă, considerat sub acest aspect, o poziție hotărâtă contra concepției despre știință pe care o elaborase filosofia scolastică. În opoziție cu filosofia scolastică separă, pe de o parte, credința de teologia rațională, cu alte cuvinte, cunoștința prin revelație de cunoștința prin lumina naturală, pe de altă parte, efectuează o colaborare indisolubilă între cunoștința metafizică și cunoștința științifică. Legătura între metafizică și știință este atât de intimă încât orice proces care se petrece în lumea care formează obiectul științei își are rațiunea sa producătoare în lumea metafizică. Cunoștința metafizică, adică, cunoștința care este adaptată esenței ontologice a lucrurilor, reprezintă, în fond, demersul imediat și infailibil al gândirii. O asemenea cunoștință este cuprinsă în propozițiunea: *cogito, ergo sum*, care reprezintă demersul prin care spiritul ajunge la cunoștința esențială a substanței gânditoare. Cunoștința cuprinsă în această propozițiune formează baza cartesianis-

1) V. Delbos: La philosophie française, pag. 26. Paris, 1921.

2) Al. Fouillée: Descartes. pag. 44. Paris, 1893.

mului. Ea nu este decât o ilustrare a acestui principiu cartesian: „du connoître à l'être la conséquence est bonne". Explicarea lumii, până în cele mai mici amănunte, derivă, sub forma unui mănunchi de consecințe, din această cunoștință. Consecința care prezintă o importanță deosebită, prin aceea că asigură independența și unitatea științii, este distincția dintre corp și suflet. Această distincție este concluzia generală la care conduc *Meditațiile*. Deosebit de dureroasă este frământarea gândirii cartesiene acolo unde încearcă rezolvarea acestei probleme. Această rezolvare înseamnă asigurarea domeniului cunoștinții științifice prin aceea că implică o determinare matematică a corpului, a realității pe care Descartes o numește *res extensa*. Știința nu este, în acest caz, decât dezvoltarea și amplificarea consecințelor care derivă logic din cunoștința metafizică a naturii sau realității materiale. Intreaga știință care are ca obiect natura materială este construită pe noțiunile de întindere și mișcare. În nenumărate rânduri Descartes a spus: „donnez-moi l'étendue et le mouvement, je construirai le monde".

Orice fenomen natural este o combinație de întindere și mișcare. Știința în general nu este decât o infinitate de determinări ale întinderii prin mișcare și ale mișcării prin întindere. Prin reducerea tuturor fenomenelor naturale la combinații de întindere și mișcare, obiectul însuși provoacă unificarea cunoștințelor care îl explică. Unitatea științii este deci expresia unității obiectului cu care se ocupă. Sub un alt raport unitatea științii este impusă din afară, printr'un fel de constrângere gnozeologică, de către structura rațiunii umane. „Toate științele la un loc nu sunt decât *humana sapientia* care rămâne totodată una și aceeași, oricât de variate ar fi obiectele la care se aplică, fără ca această varietate să aducă naturii sale mai multe schimbări decât aduce luminii soarelui diversitatea obiectelor pe care le luminează" ¹⁾). Spiritul provoacă unificarea științii prin structura matematică pe care o posedă. Pentru cartesianism matematica este un fel de măsură a inteligibilității științifice. Idealul științific al cartesianismului este o matematică universală care să rezume întreaga inteligibilitate în câteva formule clare și distincte. Matematizarea științelor nu înseamnă extinderea limbajului matematic la celelalte științe ci, dimpotrivă, reducerea efectivă a fenomenelor concrete la proprietăți de natură esențial matematică.

Ca savant Descartes are două mari merite: creația geometriei analitice și elaborarea fizicii matematice. Fizica lui Descartes se sprijină pe considerarea cauzalității eficiente sau mecanice ca principiu care guvernează orice transformare naturală. Acest lucru este deosebit de important pentru concepția cartesiană despre știință.

Savanții și filosofilor secolului al XVII-lea sunt preocupați cu constituirea fizicii matematice. Fizica tinde să se transforme dintr'o

1) Regulae. I.

reprezentare amorfă a naturii într'un sistem logic unde legile se înlănțuiesc în virtutea raportului care leagă consecința de principiu. Teoria fizică pleacă dela date de natură sensibilă și urmărește descoperirea rațiunilor sau cauzelor explicative, cauze care produc, mai mult sau mai puțin, aparența sensibilă. Explicarea fizică consistă deci în reducerea logică a proprietăților sensibile la proprietățile inteligibile care exprimă esența realității în limbajul rațiunii. În cazul acesta nu sensibilitatea ci rațiunea este facultatea care este chemată să deosebească realul de ireal. Fenomenele care se resfrâng în simțurile noastre nu sunt decât modurile de aparență ale realității profunde pe care ne-o formăm pe baza datelor sensibile, lumea ne apare ca o multiplicitate și o diversitate calitativă ireductibilă. Lumea care se resfrânge în sensibilitate este compusă din culori, sunete, mirosuri etc., elemente care fac impresia că contribuiesc esențial la constituirea corpurilor. Pentru atitudinea raționalistă aceste proprietăți sunt numai modurile de aparență sensibilă a unor modificări profunde și deosebite care se produc în interiorul realității. Gândirea sau rațiunea este facultatea care, în explicația științifică, încearcă să reconstruiescă acest fundament obiectiv care se disimulează simțurilor. Simțurile percep diferențele calitative, în timp ce rațiunea concepe raporturile cantitative care formează realitatea. Esența realității este deci cantitatea. Raporturile calitative pe care le percep simțurile nu sunt, în fond, decât un fel de reflex subiectiv al raporturilor cantitative pe care numai rațiunea poate să le conceapă. Numai cantitativul se pretează condițiilor inteligibilității științifice. Însă cantitativul formează ceea ce se numește specificul matematic, căci matematica este știința determinării cantitative a fenomenelor. Astfel universul care se înfățișează simțurilor ca un imens ansamblu de variațiuni calitative, se prezintă rațiunii sub forma unui sistem simplu de raporturi cantitative.

În consecință caracteristica fizicii cartesiene este reducerea proprietăților calitative la proprietățile cantitative. Știința care servește de ideal este aceea care consideră cantitatea pură, care determină raporturile cantitative care formează fundamentul obiectiv al proceselor naturale. Concepția aceasta despre știință implică o teorie a realității care formează una din părțile originale ale cartesianismului. Realitatea nu este cuprinsă în datele sensibile, care nu sunt decât aparențe, ci în substratul care există dincolo de aceste date și care este accesibil numai rațiunii. Realul nu este dat, ci construit, construit după necesitățile rațiunii. Explicarea științifică propriu zisă consistă în construirea rațională a substratului obiectiv față de care fenomenele particulare nu sunt decât moduri de înfățișare. Multiplicitatea și diversitatea formelor sub care fenomenele naturale se înfățișează simțurilor, sunt „salvate”, cu alte cuvinte, sunt dizolvate de unitatea și uniformitatea pe care rațiunea le înfățișează ca formând structura.

obiectivă a lucrurilor. A restabili realul însemnează a „salva aparențele”, a descoperi elementul obiectiv, permanent care se găsește sub variațiunile aparente. Determinarea condițiilor care servesc la restabilirea realului formează obiectul principal al *Meditațiilor*. Demonstrația metafizică a distincțiunii dintre corp și suflet, pe de o parte, determinarea naturii materiale, pe de altă parte, formează cele două momente ale rezolvării metafizice a problemei realității. Determinarea naturii materiale are o importanță deosebită prin aceea că conține condițiile matematizării cunoștințelor despre natură. Distincției între corp și suflet îi corespunde, în sistemul cartesian, distincția între raporturile calitative și raporturile cantitative. Fizica matematică se poate considera ca elaborată în momentul în care Descartes a demonstrat că esența naturii materiale este întinderea. Reforma cartesiană a științii este o operație de natură metafizică, în cel mai rău caz trebuie să recunoaștem că presupune o fundamentare metafizică. Reforma este complet înfăptuită numai atunci când a reușit să înlăture orice considerațiune calitativă din explicarea fenomenelor naturale. Atât geometria analitică cât și fizica matematică, cele două creațiuni datorită cărora Descartes aparține istoriei științelor, se sprijină, mai mult sau mai puțin, pe înlăturarea considerațiilor calitative din geometrie și din fizică.

În operațiunile geometrice spiritul a întâlnit un element calitativ care a împiedecat, în oarecare măsură, algebrizarea completă a geometriei. Acest element este forma, forma și mărimea sunt cele două elemente eterogene din care se compune figura geometrică. Mărimea fiind de natură cantitativă este susceptibilă de transpunere în ecuație algebrică. Forma nu se poate transpune în ecuație, deoarece exprimă proprietatea calitativă a figurii. Prima chestiune care se pune este deci transformarea formei în element cantitativ. Aici Descartes s'a folosit de mărime, care mijlocește această transformare. Conversiunea aceasta pare, în oarecare măsură, imposibilă. Descartes procedează astfel: înlocuiește noțiunea de formă prin noțiunea de distanță, noțiune care exprimă o realitate eminentă cantitativă. Distanțele care leagă între ele diferitele puncte ale unei forme sunt raporturi cantitative. Forma rezultă din poziția pe care o ocupă punctele care o compun unele față de altele. Poziția geometrică este un element care se pretează la o determinare cantitativă. În consecință poziția este elementul geometric care mijlocește transformarea formei în mărime, transformarea unui element calitativ într'un element cantitativ¹⁾. Explicarea unei categorii de forme însemnează desco-

1) Creațiunea geometriei analitice nu revine exclusiv lui Descartes. Înaintea lui, Apollonius de Perge și Viète au rezolvat pe cale analitică numeroase probleme de geometrie. Chiar Fermat, contemporan cu Descartes, s'a folosit cu mult succes de această metodă. Nemărginit de mari erau speranțele care au însoțit tendința de transformare a geometriei într'o simplă ramură a al-

perirea relațiilor cantitative în raport cu care formele nu sunt decât consecințe accidentale. Operațiunea aceasta posedă o importanță considerabilă prin aceea că ea efectuează contopirea logică a geometriei cu algebra. Raportul dintre geometrie și algebră prezintă două aspecte: unul enunță legăturile dela geometrie la algebră, care consistă în reprezentarea figurilor prin ecuațiuni, altul enunță legăturile dela algebră la geometrie, care consistă în reprezentarea ecuațiilor prin figuri.

Asupra reformei cartesiene a geografiei Aug. Comte a făcut observații interesante. „Son travail philosophique a simplement consisté sous ce rapport, dans l'entière généralisation d'un procédé élémentaire qu'on peut regarder comme naturel à l'esprit humain, puisqu'il se forme pour ainsi dire spontanément chez toutes les intelligences, mêmes les plus vulgaires. En effet, quand il s'agit d'indiquer la situation d'un objet sans le montrer immédiatement, le moyen que nous adoptons toujours, et le seul évidemment qui puisse être employé, consiste à rapporter cet objet à d'autres qui soient connus, en assignant la grandeur des éléments géométriques quelconques, par lesquels on le conçoit lié à ceux-ci. Ces éléments constituent ce que Descartes, et d'après lui tous les géomètres, ont appelé les coordonnées de chaque point considéré, qui sont nécessairement au nombre de deux, si l'on sait d'avance dans quel plan le point est situé, et au nombre de trois, s'il peut se trouver indifféremment dans une région quelconque de l'espace. Autant de constructions différentes on peut imaginer pour déterminer la position d'un point, soit sur un plan, soit dans l'espace, autant on conçoit de systèmes de coordonnées distinctes, qui sont susceptibles, par conséquent, d'être multipliés à l'infini. Mais quel que soit le système adopté, on aura toujours ramené les idées de situation à de simples idées de grandeur, en sorte que l'on se représentera le déplacement d'un point comme produit par de pures variations numériques dans les valeurs de ses coordonnées. Pour ne considérer d'abord que le cas le moins compliqué, celui de la géométrie plane, c'est ainsi qu'on détermine le plus souvent la position d'un point sur un plan, par ses distances plus ou moins grandes à deux droites fixes supposées connues qu'on nomme axes, et qu'on suppose ordinairement perpendiculaires entre elles”¹⁾.

Formele pe care le îmbracă elementul calitativ în domeniul cu care se ocupă fizica sunt mult mai complicate și opun o rezistență mai mare tendinței de algebrizare. „Là, tout était à faire, il ne s'agissait pas seulement de réformer, mais de créer. La physique du

gebrii. Însă aceasta înseamnă tăgăduirea metodei geometrice pure. Reacțiunea contra algebrizării geometriei a început cu Pascal și Desargues. Ideea a fost dezvoltată de Gaspar Monge, de Poncelet, etc. la începutul secolului al XIX-lea, și formează fundamentul geometriei pure sau descriptive.

1) Aug. Comte: Cours de philosophie positive. vol. I. pag. 237.

moyen âge, celle que Descartes avait apprise à La Fleche, n'avait d'une physique véritable que le nom. C'était l'empire ténébreux d'entités semi-logiques, semi-personnelles, fruit de l'abstraction et de l'imagination, s'interposant entre l'esprit et les choses, voilant les choses et donnant le change à l'esprit, forces mystérieuses, puissances occultes, formes substantielles, âmes végétatives, âmes sensibles, censées produire et gouverner les phénomènes, sans permettre à l'intelligence de les prévoir, à l'activité de les maîtriser. Mais cette matière n'avait rien de la matière concrète que nous sentons, voyons et touchons; c'était la matière métaphysique, l'être indéterminé, revé par les anciens sages, étranger par lui-même à toutes les déterminations positives de l'existence, capable seulement de les recevoir. Les formes c'était les qualités mêmes des choses, transfigurées en principes et en explications, produisant, disait-on, chaque nature particulière, en s'unissant à la matière indéterminée. Le mouvement c'était, comme dans l'antique physique d'Aristote, le passage du non-être à l'être, de l'être au non-être, ou le changement de l'être¹⁾.

Starea explicării fizice pe care Liard o descrie în rândurile precedente este, dacă întrebuițăm unul din termenii lui Aug. Comte, cea metafizică. Mișcarea „pozitivistă”, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm astfel, care a dus la promovarea fizicii își are începuturile în epoca Renașterii. În această privință este suficient să amintim numai contribuția pe care Galileo Galilei a adus-o la constituirea fizicii ca știință pozitivă. Descartes a desăvârșit opera începută de Galilei, este vorba de un fel de desăvârșire logică, prin aceea că a înlăturat din explicația fizică orice amestec al metafizicii. Este adevărat că pentru Descartes fizica se sprijină direct pe metafizică, însă considerațiunile de ordin metafizic sunt cu desăvârșire eliminate din explicarea fenomenelor fizice. Cum am mai spus mai înainte, unul din scopurile pe care îl urmăresc *Meditațiile* este determinarea raporturilor care există între fizică și metafizică. Astfel metafizica elaborează noțiunile de întindere și mișcare pe care se sprijină fizica. Se poate spune, fără îndoială, relativ numai la acest lucru, că trecerea dela metafizică la fizică este analoagă trecerii logice dela principiu la consecință. În timp ce fizica determină fenomenele și legile lor, metafizica încearcă să determine esența materiei care este stofa din care sunt făcute fenomenele și rațiunea de existență a legilor. Atunci când am spus că raportul dintre metafizică și fizică echivalează cu raportul dintre principiu și consecință, am indicat în ansamblu metoda de care se servește Descartes. În explicarea lumii fizice Descartes nu pleacă dela cercetarea fenomenului cu tendință de a se ridica la determinarea esenței sale care este materia, dimpotrivă, după ce metafizica l-a pus în posesiunea cunoștinții materiei, a cărei esență

1) Liard: Descartes, pag. 68.

este întinderea, se coboară ca să determine, cu alte cuvinte, ca să derive pe cale logică, proprietățile fizice ale corpurilor. Cunoștința cuprinsă în propozițiunea „esența materiei este întinderea” și cunoștințele de figură și mișcare servesc la reconstruirea cea mai amănunțită a lumii fizice.

Să examinăm acum raportul care există între fizică și matematică. Dela început observăm că matematica furnizează cadrele logice de care fizica se servește în explicarea fenomenelor. Spiritul matematic este acela care înlesnește desfășurarea logică a consecințelor care sunt cuprinse în propozițiunile pe care metafizica le pune la dispoziția fizicii. Fizica, considerată sub acest raport, nu este decât o ramură a matematicii. Prin aceasta trebuie să înțelegem că fizica este considerată ca o aplicare a matematicii la fenomenele fizice. De altfel fizica se prezintă ca știință absolut exactă numai în măsura în care este pătrunsă de spiritul matematic. Și aceasta este o concepție care a dominat timp îndelungat știința fizică. O asemenea concepție deține Aug. Comte, fără îndoială, delà Descartes. Mai târziu ne vom ocupa și cu celelalte aspecte ale raportului dintre matematică și fizică, în particular atunci când ne vom ocupa cu determinarea noțiunii de corp. Iată ce spune Descartes însuși despre raportul dintre matematică și fizică: „je ne reçois point de principes en physiques qui ne soient aussi reçus en mathématiques, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai, et ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen”¹⁾).

2 Despre lumea care există în afară de noi avem două feluri de cunoștințe: cunoștințele care vin prin simțuri și cunoștințele care derivă din rațiune. Ambele categorii de cunoștințe exprimă, mai mult sau mai puțin, aceeași realitate. Prima categorie formează lumea așa cum se resfrânge în imaginație, luând termenul imaginație drept complexul pe care îl formează facultățile de simțire, a doua categorie formează lumea așa cum derivă din principiile înnăscute rațiunii. Lumea externă se înfățișează simțurilor sub forma unei diversități ireductibile. Diversitatea aceasta nu constituie structura însăși a realității, ea exprimă numai modurile de aparență prin care corpurile se înfățișează simțurilor. De aici rezultă că diversitatea așa de bogată pe care facultățile de simțire o introduc în realitatea pe care o exprimă, este absolut superficială. Proprietățile pe care se sprijină această diversitate nu aparțin corpurilor cărora le atribuim prin imaginație, cu alte cuvinte, nu sunt obiective. Indicația aceasta echivalează cu deosebirea proprietăților în esențiale sau primare și accidentale sau secundare. Proprietățile primare sunt acelea de care nu putem să facem abstracție atunci când gândim corpul căruia le atribuim, în timp ce

1) Lettre. ed. Cusin. vol. VII. pag. 121.

proprietățile secundare sunt acelea de care putem să facem abstracție atunci când gândim corpul căruia le atribuim. Care este natura acestor proprietăți pe care le atribuim corpurilor fără ca să posede un substrat obiectiv oarecare? Din însuși faptul că aceste proprietăți nu posedă un substrat obiectiv putem să concludem că nu sunt decât stări subiective ale sufletului. Natura acestor proprietăți este deci psihologică. Astfel culorile, sunetele, mirosurile, etc., adică, toate calitățile sensibile, nu există decât sub formă de modificări psihologice. Teoria aceasta este celebră în istoria gnozeologiei, însă termenii prin care este exprimată se pretează foarte adesea la echivoc. Sufletul, adică subiectul cunoscător, nu poate să justifice în nici un fel producția dezordonată a acestor fantasmagorii. În lumea externă trebuie să existe o cauză care să justifice această activitate a sufletului. Problema este pusă de Descartes însuși în acești termeni. Calitățile secundare pe care le atribuim corpurilor sunt produsul unei denaturări, unei falsificări a procesului normal de cunoaștere. Imaginația este facultatea care produce această falsificare. Percepțiile care reprezintă calitățile sensibile au luat naștere cu ocazia unor procese de natură diferită care se produc normal în lumea externă. Astfel, percepțiunii pe care o avem despre o calitate sensibilă îi corespunde în lumea externă o schimbare oarecare în materia corpului căruia o atribuim. Acolo unde face clasificarea ideilor, Descartes se exprimă astfel: „când aud un șgomot oarecare, când văd soarele, când simt căldura, sunt convins că aceste „sentimente“ sunt provocate de ceva care există în afară de mine. Două sunt „rațiunile“ care ne constrâng să atribuim o oarecare realitate acestor cunoștințe: prima „rațiune“ este un fel de inclinare naturală, deosebită de „lumina naturală“ care ne constrâng, în mod psihologic, să credem că senzațiilor le corespund în afară obiecte veritabile; a doua „rațiune“ este independența acestor senzații în raport cu voința noastră. Adesea ideile care vin prin simțuri mi se reprezintă contra voinței mele, ca acuma fie că veghez, fie că nu veghez, simt căldură, și pentru aceasta sunt convins că acest sentiment sau această idee de căldură este produsă în mine de un lucru diferit de mine, anume, de căldura focului lângă care sunt așezat. Și nu mi se pare nimic mai rațional decât a judeca că acest lucru străin trimite și imprimă în sufletul meu copia sa mai degrabă decât oricare altul“¹⁾). Aceste două „rațiuni“ nu sunt atât de convingătoare

1) Méd. III, pag. 38.: „Nous pouvons aussi souvent remarquer que la chaleur, la dureté, la pesanteur, et les autres qualités sensibles, en tant qu'elles sont dans les corps que nous appelons chauds, durs, pesants, etc., et même aussi les formes de ces corps qui sont purement matérielles comme la forme du feu, et semblables, y sont produits par le mouvement en d'autres corps. Et nous pouvons fort bien concevoir comment le mouvement d'un corps peut être causé par celui d'un autre, et diversifié par la grandeur, la figure, et le mouvement, peuvent produire des natures entièrement différentes des leurs, telles que sont celles des qualités réelles et des formes substantielles, que la plupart des philosophes ont supposé être dans les corps“. Prin. Phil. IV. art. 198.

încât să provoace în noi încrederea nestrămutată în existența lumii externe. Ceva mai mult, nimic nu ne împiedecă să presupunem că ideile care derivă din aceste „rațiuni” nu sunt reale, ci dimpotrivă, nu sunt decât formațiuni ale propriei noastre fantezii. În ultima instanță putem să presupunem că sunt produse în noi de un Dumnezeu șiret care simte plăcere făcându-ne să considerăm ca realități ceace, în fond, nu sunt decât iluziuni. Atunci când am discutat principiul certitudinii am văzut că pentru Descartes ipoteza *deus deceptor* formează momentul suprem al indoiei metodice. Această ipoteză, dacă o considerăm sub un aspect anumit, este construită ca să arăte că „rațiunile” pe care sprijinim credința noastră în existența lumii externe nu posedă nici o virtute necesitantă. Din această ipoteză rezultă că experiența nu ne impune, adică, nu ne constrânge, ci numai ne „propune”, dacă acest termen exprimă exact gândirea noastră, să credem că în afară de noi există în mod obiectiv lucruri corespunzătoare ideilor pe care le găsim în spirit. Ne este permis să spunem că experiența ne „propune” numai, deoarece din această experiență nu putem scoate argumente care să dovedească cu necesitate existența lumii externe. Experiența conține, în fond, „rațiuni” contradictorii deopotrivă de puternice, cu alte cuvinte, ea conține „rațiuni” care ne îndreptățesc să concludem existența ca și non-existența lumii externe. Aceiaș experiență care ne „propune” să acordăm ideilor noastre obiecte corespunzătoare în afară, ne „propune”, în egală măsură, să recunoaștem că între idei și obiecte există deosebiri considerabile. Simțurile ne furnizează cunoștințe deosebite chiar despre acelaș corp, cunoștințe care variază atât în raport cu starea noastră sufletească cât și în raport cu deplasările la care este supus corpul. Cunoștințele pe care ni le dau simțurile sunt confuze, adică nu posedă semnificații unice și precise, sunt contradictorii, adică ne propun să acordăm încredere la cunoștințe opuse despre acelaș lucru. Obiectul din lumea externă nu poate în nici un caz să fie cauza contradicției și confuziei pe care le găsim în cunoștința despre el. În cazul acesta simțurile noastre sunt constituite în așa fel că provoacă modificări, mai mult sau mai puțin importante, în datele pe care ni le transmit. Din acest fapt putem să concludem că ideile care ne vin prin simțuri nu reprezintă lucrurile externe așa cum sunt în realitate, ci numai așa cum ne apar, cum ni se înfățișează. Faptul acesta formează, nu numai în filosofia cartesiană, ci în filosofia cunoașterii în general, fundamentul concepției care consistă în deosebirea între lucrurile așa cum sunt în realitate și așa cum se resfrâng în simțurile noastre. Astfel s'a ajuns la concluzia că lumea construită pe baza datelor sensibile este numai o aparență, un sistem de reprezentări, de fenomene, etc. Adevărata realitate, lumea în sine, nu poate fi cunoscută prin simțuri, ci numai printr'o facultate adaptată acestei realități. Să considerăm exemplul următor: despre soare avem două

idei deosebite, una care este formată din cunoștințele care ne vin prin simțuri, alta care este formată din cunoștințele pe care ni le furnizează astronomia. Ideea despre soare care se bazează pe datele sensibile este falsă, nu reprezintă soarele așa cum este în realitate, ci așa cum apare dela distanța considerabilă la care se află în raport cu pământul. Distanța aceasta simplă și banală, care se sprijină pe un fenomen pur psihologic, a fost transportată de pe planul psihologic pe planul ontologic, cu alte cuvinte, din deosebirea psihologică între funcțiunile de cunoaștere s'a conchis o deosebire care participă la esența însăși a realității materiale. Rezultatul la care a condus această „mistificare logică” este distincția brutală care s'a făcut în teoria realității între fenomen și lucrul în sine. Istoria filosofiei înregistrează o infinitate de variante a acestei concepții. Transformarea unei distincții gnozeologice în distincție ontologică, cu toate legăturile care există între teoria cunoștinții și teoria realității, este o eroare gravă. Ca o consecință nenorocită a acestei transformări este faptul că știința a descris în cursul timpului o istorie extrem de sbuciumată. Realitatea, considerată independent de determinările gnozeologice, este refractară acestei distincții prin aceea că este una și aceeași. Faptul că în simțuri realitatea se resfrânge sub formă de multiple și variate înfățișări, nu are nici o importanță pentru teoria realității. Lumea aparentă, adică lumea construită pe baza datelor sensibile, este o lume psihologic reală. Ea nu este o producțiune exclusivă a simțurilor, o producțiune care să nu aibă nici o cauză sau substrat real în afară de noi. Discrepanța care există între reprezentările psihologice și conceptele logice pe care se sprijină cunoștința științifică, cum am văzut că este cazul cu discrepanța dintre ideea de soare formată din datele sensibile și ideea de soare formată din cunoștințele astronomiche, este un fenomen cu care mintea noastră s'a obișnuit în cursul timpului. Cunoștințe sumare despre istoria sau evoluția unei științe, oricare ar fi aceasta, sunt suficiente ca să ne impună acest adevăr. Este adevărat că explicația științifică își are punctul de plecare în datele sensibile, în aceste fotografii imperfecte și necredincioase, însă procesul de explicare consistă în determinarea substratului obiectiv și imuabil care se ascunde sub aceste aparențe multiple și variate. Infățișerile sensibile ale corpurilor reprezintă nuanțele realului, diferitele sale aspecte, aspecte care în explicarea științifică se contopesc și se dizolvă pentru ca să dea naștere adevăratei imagini a realului. Restabilirea realului însemnează deci „salvarea aparențelor”, adică, determinarea substratului obiectiv din care simțurile nu prind decât nuanțe multiple și variate.

Atunci când considerăm fizica cartesiană sub acest raport, se prezintă ca o îndrumare nouă în concepția despre știință. Originalitatea ei consistă în delimitarea raporturilor dintre procesele fundamentale care se produc în realitate și aparențele confuze și contradictorii prin care realitatea se înfățișează simțurilor. Aparențelor sensi-

bile le corespund în lumea din afară procese sau modificări care sunt, mai mult sau mai puțin, reale. Astfel culorile, sunetele, mirosurile, etc., sunt în realitate procese care derivă din combinarea întinderii cu mișcarea. Procesele acestea se resfrâng în simțuri sub forma de aspecte sau proprietăți calitative ale lucrurilor. Explicarea acestor fenomene însemnează descoperirea proceselor mecanice sau cantitative în raport cu care ele nu sunt decât modificări psihologice. În cazul acesta lumea calitativ multiplă și schimbătoare, pe care ne-o prezintă simțurile, nu este decât modificarea psihologică a lumii cantitativ unică și imuabilă pe care ne-o prezintă rațiunea. Realitatea calitativă nu este deci decât o realitate cantitativă. Concepția aceasta despre explicarea fizică a fenomenelor naturale se găsește enunțată în primele lucrări științifice ale lui Descartes. Orbii din naștere se orientează, spune Descartes în lucrarea *La Dioptrique*, după indicațiile simțurilor tactil și muscular tot așa de bine cum se orientează omul normal după indicațiile simțului de văz. Aceasta însemnează că senzațiile de pipăit se dezvoltă în așa măsură că ajung să îndeplinească funcțiunea care în mod normal ar reveni senzațiilor de văz. Pentru orbul din naștere bastonul de care se servește are exact acelaș rol pe care îl are organul văzului la omul normal. Orbul recunoaște fiecare obiect după vibrațiile pe care acesta le provoacă în bastonul de care se servește. „La lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement ou une action forte prompte et forte vive qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents en même façon que le mouvement ou la résistance des corps que rencontre cet aveugle passe vers sa main par l'entremise de son bâton. Ce qui nous empêchera d'abord de trouver étrange que cette lumière puisse étendre ses rayons en un instant depuis le soleil jusqu'à nous; car vous savez que l'action dont on veut l'un des bouts d'un bâton doit aussi passer en un instant jusqu'à l'autre, et qu'elle y devrait passer en même sorte, encore qu'il y avait plus de distance qu'il n'y en a depuis la terre jusqu'aux cieux. Vous ne trouverez pas étrange non plus que, par son moyen, nous puissions voir toutes sortes de couleurs; et même vous croirez peut-être que ces couleurs ne sont autre chose dans les corps qu'on nomme colorés que les diverses façons dont ces corps la reçoivent et la renvoient contre nos yeux; si vous considérez que les différences qu'un aveugle remarque entre des arbres, des pierres, de l'eau, et choses semblables, par l'entremise de son bâton, ne lui semblent pas moindres que vous font celles qui sont entre le rouge, le jaune, le vert et toutes les autres couleurs; et toute fois que ces différences ne sont autre chose en tous ces corps que les diverses façons de mouvoir ou de résister aux mouvements de ce bâton“¹⁾.

1) *La Dioptrique*. pp. 6—7, ed. Cusin, vol. V.

Pregătirea metafizică a filosofiei consistă în determinarea conceptului de materie. Materia este o realitate omogenă, diferențiată într-o infinitate de părți, care sunt corpurile din lumea înconjurătoare. Diferențierea aceasta este susceptibilă de determinare exactă, deoarece este de natură cantitativă. Sub reprezentările sensibile, confuze și contradictorii, rațiunea concepe ideea de întindere cu trei dimensiuni: lungime, lărgime și adâncime. Noțiunea de întindere singură nu este capabilă să explice lumea naturală în toată bogăția și amănunțele ei. Dacă lumea ar consta numai în determinări de întindere pură, ea s'ar înfățișa ca o considerabilă geometrie, unde lucrurile reale s'ar complăce într-o imobilitate absolută. Descartes adaugă întinderii doi factori, figura și mișcarea, prin care ea se determină pentru ca să producă lumea în starea sa de desfăcere și refăcere permanentă. Astfel, fenomenele naturale nu sunt decât determinări ale întinderii prin figură și mișcare. Figura nu este un mod de determinare intrinsecă, adică, care derivă din însăși structura întinderii. Mișcarea este în adevăr o determinare care se introduce din afară, este un mod de determinare extrinsecă, fapt care derivă din aceea că mișcarea este eterogenă întinderii. Întinderea și mișcarea sunt și rămân, în mijlocul transformărilor naturale, elemente eterogene. Orice fenomen natural, nu este, și aceasta este determinarea cea mai precisă pe care o prezintă fizica cartesiană despre corp, decât o combinație de întindere și mișcare. Descartes a înlăturat din conceptele de materie și mișcare orice element calitativ și le-a transformat astfel în concepte absolut matematice. Lumea fizică nu este pentru Descartes decât vastul sistem al raporturilor cantitative care există între fenomenele de întindere și fenomenele de mișcare. Fizica cartesiană, considerată sub acest aspect, se confundă cu matematica, adică, se prezintă sub forma unei matematici naturale.

3. Concepția cartesiană despre materie însemnează, în raport cu fizica scolastică, un progres considerabil. Pentru ca să ne dăm seama de importanța reformei cartesiene este suficient să amintim natura și rolul pe care îl îndeplinesc noțiunile de materie și de formă în fizica scolastică. Marele merit al lui Descartes consistă în matematizarea conceptului de materie. Aceasta este o operațiune pe care o îndeplinește metafizica, care în sistemul cartesian este chemată să cerceteze condițiile fundamentale prin care se determină și se cunoaște materia. Concluzia debaterilor care constituiesc *Meditațiile* este determinarea materiei, a materiei care are ca esență întinderea. „En ce faisant, nous saurons que la nature de la matière ou du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose par le moyen de l'attouchement.

sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent: mais si toutes les fois que nous portons nos mains quelque part, les corps qui sont en cet endroit-là, se retireraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur, et autres qualités de ce genre: car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucunes de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur; d'où il suit aussi que pour être il n'a besoin d'elles en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension¹⁾”.

Intinderea nu este un atribut al materiei, dimpotrivă, ea este stofa sau substanța din care este făcută materia. Intinderea este de natură geometrică, însă, cu toate acestea, nu este o abstracție, ci este realitatea fundamentală față de care fenomenele fizice nu sunt decât modificări variate și schimbătoare. În jurul ideii de întindere Descartes a făcut ample și interesante considerațiuni. Intinderea geometrică nu este decât spațiul geometric. Spațiul nu există independent de corpurile materiale, nu este deci un cadru sau o formă căreia se supun fenomenele, ci însăși stofa din care acestea sunt constituite. „L'espace ou le lieu intérieur et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps; et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois quand il est transporté, que nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, à cause qu'il nous semble que la même étendue y demeure toujours pendant qu'il est de même grandeur et de même figure, et qu'il n'a point changé de situation au regard des corps de dehors par lesquels nous les déterminans”²⁾. Corpul și spațiul sunt deci constituite din aceeași întindere. Între spațiu și corp există o deosebire analoagă deosebirii care există între gen sau speță și individ. Ceva mai mult, această deosebire subsistă numai atât cât considerăm un corp particular în raport cu spațiul, însă din moment ce considerăm materia ca atare în raport

1) Prin. Phil. II. art. 41.

2) Prin. Phil. II. art. 10.

cu spațiul, această deosebire dispăre și materia se identifică cu spațiul. Descartes, pentru ca să ilustreze acest adevăr, ia ca exemplu un corp particular, o piatră careia îi înlătură, prin abstracție, rând pe rând, duritatea, greutatea, starea termică, culoarea, etc. Din acest corp, după ce am înlăturat proprietățile menționate, nu mai rămâne decât o substanță întinsă în lungime, lărgime și adâncime. Substanța întinsă în lungime, lărgime și adâncime este identică cu spațiul geometric. În *Regulae XIV* discuția asupra raportului dintre noțiunea de corp și noțiunea de întindere duce la această concluzie: „un corp are întindere; cu toate că noi înțelegem că în această propozițiune întindere înseamnă altceva decât corp, noi nu ne formăm în imaginație două idei distincte, una de corp și alta de întindere, ci una singură, aceea de corp care are întindere”.

Identificarea întinderii, care constituie esența materiei, cu întinderea, care constituie esența spațiului geometric, presupune o modificare importantă a ideii de spațiu. În general spațiul se prezintă ca un cadru abstract în care spiritul plasează corpurile materiale atunci când le conține, Descartes atribuie spațiului o natură deosebită, îl identifică cu întinderea corporală, îl transformă astfel în substanță. Care este caracterul de substanțialitate a întinderii? Impenetrabilitatea, care se enunță astfel: două corpuri nu pot să ocupe în același timp același spațiu. Iată cum enunță Descartes principiul impenetrabilității: „non potest etiam intelligi unam partem rei extensae aliam sibi aequalem penetrare, quin hoc ipso intelligatur mediam partem ejus extensionis tolli vel annihilari: quod autem annihilatur, aliud non penetrat; sicque, meo iudicio, demonstratur impenetrabilitatem ad essentiam extensionis non autem, ullius alterius rei, pertinere¹⁾”. Trebuie să facem deosebire netă între impenetrabilitate și rezistență. Un corp rezistă mai mult sau mai puțin, cedează sau nu cedează acțiunii pe care un alt corp o exercită asupra lui, însă este absolut impenetrabil. Deosebirea între rezistență și impenetrabilitate o face Descartes în *Prin. Phil. art. 4*.

Din aceea că materia este identică cu întinderea impenetrabilă, rezultă că ea se prezintă sub forma unui continuu omogen care umple universul. Din aceea că spațiul nu este decât această întindere impenetrabilă, rezultă că în univers nu există vid; nu există vid deoarece vidul presupune distincția esențială între materie și spațiu. „Pour ce qui est du vide au sens que les philosophes prennent ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme de cela seul qu'un est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il

1) Lettre à Morus, 15 Avril 1649.

n'est pas possible que ce qui n'est rien de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide, à savoir que puisqu'il y en a bien de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance ¹⁾”.

Dacă nu există decât materie impenetrabilă, care sub forma unui continuu omogen umple universul, cum se explică multiplicitatea și diversitatea pe care le constatăm în lumea înconjurătoare? Această întrebare reclamă un răspuns în care nu trebuie să se recurgă la nici o supoziție metafizică. Și Descartes crede că se sprijină pe date absolut pozitive atunci când rezolvă această chestiune prin concilierea unei teorii corpusculare cu „unicitatea” geometrică a materiei. Multiplicitatea și diversitatea pe care le observăm în natura înconjurătoare nu derivă din structura materiei, dîmpotrivă, ele sunt produsul acțiunii pe care mișcarea o exercită asupra materiei. Materia este de așa natură că poate să fie împărțită în atâtea părți câte putem noi imagina și fiecare parte de materie poate să primească din afară atâtea mișcări câte putem noi să concepem. „Supposons de plus que dieu la divise véritablement en plusieurs telles parties; les unes d'une figure, les autres d'une autre, telles qu'il nous plaira de les feindre; non pas qu'il les sépare pour cela l'une de l'autre, en sorte qu'il y ait quelque vide entre deux; mais pensons que toute la distinction qu'il y met consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne, faisant que, dès le premier instant qu'elles sont créées, les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre; les unes plus vite, les autres continuent par après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la nature ²⁾”.

Problema constituției materiei era la ordinea zilei în epoca cartesiană. Descartes a avut discuții importante în *Objectiones et Responsiones V* cu Gassendi, unul din reprezentanții de seamă ai concepției corpusculare a materiei. Dealtfel problema aceasta nu s'a pus pentru Descartes atunci când s'a ocupat cu natura materiei, care este întinderea geometrică impenetrabilă, însă se pune în momentul în care trebuie să justifice multiplicitatea și diversitatea fenomenelor care formează natura. Mișcarea este factorul care produce multiplicarea și diversificarea materiei. Starea corpusculară nu este, prin urmare, decât forma sub care se înfățișează lumea după ce mișcarea a provocat dezagregarea materiei. Lumea se resfrânge în simțuri sub forma unei infinite varietăți, cu toate că, în fond, nu este

1) Prin. Phil. II. art. 17. In Lettre 6 pag. 33 vol. II. Decartes spune: „la difficulté qu'il y a à connaître l'impossibilité du vide semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez que le néant ne peut avoir aucunes propriétés; car autrement, voyant que dans cet espace même que nous appelons vide, il y a une véritable extension, et par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout à fait vide: c'est-à-dire, qu'il est un pur néant”.

2) *Traité du monde*, pag. 249, ed. Cusin vol. IV.

decât o întindere omogenă și impenetrabilă. Starea materiei pe care ne-o comunică simțurile este o iluziune. Numai rațiunea este capabilă să ne reveleze adevărata stare a materiei. Și cunoștința care exprimă adevărata stare a materiei este cea metafizică, aceea care concepe corpul în raport cu spiritul. Starea materiei pe care ne-o comunică cunoștința metafizică nu este cea corpusculară, ci cea omogenă și indeterminată. Materia ajunge în starea corpusculară sub acțiunea pe care mișcarea o exercită asupra ei. Materia și mișcarea se determină reciproc. Fizica este știința care se ocupă cu determinările reciproce dintre materie și mișcare. Starea corpusculară este deci o stare fizică, care nu este o stare primordială, ci o stare derivată, ulterioară a materiei. „Mais, afin que vous receviez toutes ces suppositions avec moins de difficulté, sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être redivisée en une infinité de façons, et qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des pierres de plusieurs diverses figures qui auraient été coupés d'un même rocher¹⁾”.

Concepția corpusculară a materiei, considerată în general, consistă în a concepe materia ca fiind compusă din părți sau elemente, de aceeași natură sau de naturi diferite, extrem de mici. Părțile acestea extrem de mici din care este compusă materia au fost numite atomi. Dealtfel noțiunea de atom nu implică o întrebuintare limitată și precisă. Cu toate acestea pentru teoria corpusculară atomul este o natură fizică elementară. În acest caz divizibilitatea materiei este finită, cu alte cuvinte, în procesul de diviziune a materiei trebuie să ne oprim atunci când ajungem la un fel de reziduri materiale care sunt indivizibile prin definiție. În știința cartesiană, unde materia este întindere impenetrabilă, elementele la care conduce procesul de diviziune nu sunt decât părți sau atomi de întindere. Atomii sunt părți întinse, deoarece întinderea este proprietatea insecabilă a materiei. Însă pentru Descartes nu se poate pune o limită diviziunii materiei, adică, materia este divizibilă la infinit. Infinitudinea divizibilității trebuie interpretată în sensul că procesului de diviziune nu i se poate pune nici o limită. Atomismul este logic constrâns să aroge o limită diviziunii, deoarece el pleacă dela existența atomilor ca să explice structura materiei. Materia este pentru atomism un fel de conglomerat de atomi. Starea atomică este starea primordială a materiei, dacă ni se permite, este starea metafizică a materiei. Atitudinea lui Descartes este absolut deosebită. Pentru el prima stare a materiei este un continuu omogen și nediferențiat, care se divide și se diferențiază sub acțiunea mișcării pentru ca să dea naștere la a doua stare, care este cea corpusculară. Faptul acesta

1) Les Météores pag. 166, ed. Cusin vol. V.

formează condițiunea dela care relevă divizibilitatea indefinită a materiei. Ceva mai mult, în știința cartesiană materia se reduce, în oarecare măsură, la proprietățile ei geometrice. Divizibilitatea materiei se împărtășește din perspectiva matematică pe care noțiunea de materie o deschide explicărilor fizice. În știința cartesiană diviziunea materiei este logic posibilă și indefinită, în deosebire de fizica atomistică unde ea este fizic actuală și finită. „Il est aussi très aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la lumière, qui soit de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes ont imaginé. D'autant que pour petites qu'on suppose ces parties, néanmoins, parce qu'il faut qu'elles soient étendues, nous concevons qu'il n'y en a pas une d'entre elles qui ne puisse être encore divisée en deux ou plus grand nombre d'autres plus petites, d'où il suit qu'elles est divisible. Car de ce que nous connaissons clairement et distinctement qu'une chose peut être divisée, nous devons juger qu'elle est divisible, parce que, si nous en jugions autrement, le jugement que nous ferions de cette chose serait contraire à la connaissance que nous avons; et quand même nous supposerions que dieu aurait réduit quelque partie de la matière à une petitesse si extrême qu'elle ne pourrait être divisée en d'autres plus petites, nous ne pourrions conclure pour cela qu'elle serait indivisible, parce que, quand dieu aurait rendu cette partie si petite qu'il ne serait pas au pouvoir d'aucune créature de la diviser, il n'a pu se priver soi-même du pouvoir qu'il a de la diviser, à cause qu'il n'est pas possible qu'il diminua sa toute-puissance, comme il a été déjà remarqué. C'est pourquoi nous dirons que la plus petite étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature ¹⁾”.

Divizibilitatea materiei este virtual infinită. Prin propozițiunile: materia este divizibilă la infinit, întinderea impenetrabilă este infinită, trebuie să înțelegem că lumii materiale nu putem nici prin imaginație, nici prin rațiune să-i impunem vre-o limită oarecare. Într'un caz ca și în altul noțiunea de infinit derivă dintr'o „rațiune de cunoaștere” și consistă în aceea că enunță posibilitatea de repetiție indefinită a unui act de gândire. Infinitul virtual, este, în oarecare măsură, identic cu indefinitul. Această determinare era indispensabilă pentru ca să pună în evidență deosebirea care trebuie să existe între infinitul virtual care aparține naturii create și infinitul actual care aparține naturii creatoare, care este Dumeneu. „Je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable: car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de dieu seul” ²⁾). În cunoștința de Dum-

1) Prin. Phil. II, art. 20.

2) Lettre 6. In Responsiones I-a pag. 113. Decartes spune: „Itaque im-

nezeu este pozitiv, actual infinit. Lumea materială este indefinită deoarece este o creațiune a lui Dumnezeu. A acorda lumii materiale infinitudinea actuală înseamnă a prejudicia grav esența ființii supreme care a creat-o. La Descartes deosebirea între infinit și indefinit are o justificare metafizică. Opiniunea că Descartes a făcut această deosebire din oarecare „scrupule teologice“, este eronată. Pentru ca să ne convingem de acest lucru este suficient să observăm că procesele logice prin care Descartes ajunge la formarea noțiunilor de infinit ca atribut al lui Dumnezeu și indefinit ca atribut al lumii create, sunt absolut deosebite, ceva mai mult, se desfășoară pe planuri independente de cunoștință.

Originalitatea fizicii cartesiene consistă în concepția matematică despre materie. Elaborarea fizicii are două momente : primul moment consistă în reducerea materiei la întinderea impenetrabilă, care face posibilă aplicarea directă a geometriei la fenomenele naturale; al doilea moment consistă în reducerea lumii materiale la întindere și mișcare, care face posibilă aplicarea mecanicii, a cărei structură este de esență matematică, la fenomenele fizice. Descartes repetă adesea: „toute ma physique n'est que géometrie. toute ma physique n'est que mécanique“.

Examinarea conceptului de corp prezintă, sub acest raport, o deosebită importanță. Emile Saisset se exprimă astfel: „Descartes retranchant arbitrairement toutes les qualités sensibles des corps, sous pretextes qu'elles sont obscures, non seulement la chaleur, la couleur et autres semblables, mais même la solidité, sans laquelle pourtant les corps seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas, Descartes declare que les seules qualités réelles de la matière sont les qualités mathématiques, savoir l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Or il n'a point de preuve à ramener par l'analyse toutes ces qualités à une seule, l'étendue, car la figure n'est que la limite de l'étendue, le mouvement un changement de relations dans l'étendue, et la divisibilité unei suite logique de cette même étendue. L'étendue este donc tout l'être d'un corps. Or l'étendue exclue toute idée de force ou d'action. Voilà donc le monde matériel réduit par une suite de retranchements arbitraires et par des analyses d'une rigueur factice, à une étendue passive, inerte, destituée de toute énergie, incapable de se donner le moindre mou-

primis hic dicam infinitum, qua infinitum est. nullo quidem modo comprehendit: sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet clare et distincte intelligere aliquam rem totem esse, ut nulli plane in ea limite possint reperiri est clare intelligere illam esse infinitam. Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum; illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur; quo sensu solus deus est infinitus: illa autem, in quibus sub aliquo tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent“.

vement¹⁾”. Corpul nu este deci decât o parte de întindere impene-
trabilă. Transformările care afectează corpurile nu sunt decât schim-
bări geometrice de pozițiune și de figură. Ștufa din care este con-
stituit universul, realitatea care formează fondul obiectiv al lumii
materiale, este întinderea omogenă și nedefinită, care sub acțiunea
mișcării se multiplică și se diversifică pentru ca să dea naștere na-
turii caleidoscopice care ne înconjoară.

4. În elaborarea concepției despre materie Descartes se ser-
vește numai de cunoștințele primordiale despre suflet și despre
corp pe care le furnizează metafizica. Am indicat, în capitolul care
privește metafizica, modul în care cunoștința sufletului implică de-
terminarea indirectă a cunoștinții corpului. Raționamentele prin care
Descartes determină proprietățile esențiale ale substanței corporale
se sprijină pe „rațiuni” de natură metafizică. Este adevărat că
întemeierea metafizică a acestor determinări derivă din necesitatea
de a împăca exigențele logice ale spiritului omenesc. Argumentarea
metafizică devine insuficientă atunci când Descartes trebuie să de-
săvârșească explicarea lumii materiale prin elaborarea noțiunii de
mișcare. Pentru ca să explice natura și origina mișcării Descartes
este constrâns să recurgă la „rațiuni” de natură teologică. Aceasta
însemnează că explicarea noțiunii de mișcare depășește puterea de
dovedire a metafizicii. Recunoașterea nepuținții „luminii naturale” de
a prinde direct esența mișcării este o dovadă a legăturilor pe care
fizica le are nu numai cu metafizica, ci și cu teologia.

Mișcarea și materia sunt elementele care prin multiplele și
diversele lor combinațiuni au dat naștere lumii care ne înconjoară.
Materia considerată independent de mișcare este un continuu
omogen, amorf, nediferențiat, care a început să se diferențieze, să
se diversifice după ce mișcarea a fost intrusă în univers. Odată cu
introducerea mișcării au luat naștere relațiile mecanice, cu care se
ocupă partea fundamentală a fizicii, care este mecanica. Se poate
spune că toate legile care guvernează transformările naturale sunt
legi mecanice. Legile care relevă de la mișcare îndeplinesc în expli-
carea fenomenelor funcțiuni mai importante decât legile care relevă
dela întinderea impenetrabilă. În știința cartesiană noțiunea de mi-
șcare, de schimbare de pozițiune, se reduce la un raport algebric
în măsura în care materia se reduce la un concept matematic. De-
altfel în elaborarea teoriei mișcării, mai mult decât în elaborarea
teoriei materiei, Descartes, pentru ca să asigure un fundament pozitiv
științii, a trebuit să lupte contra „entităților metafizice”.

Descartes întâlnește dificultăți serioase atunci când încearcă
să concilieze existența mișcării cu inexistența vidului. Problema mi-
șcării este rezolvată de știința care admite vidul ca realitate necon-
testată, chiar în momentul în care este pusă. O fizică pentru car-

1) Emile Saisset: *Précurseurs et disciples de Descartes*, pag. 170.

vidul este o iluziune și, cu toate acestea, mișcarea este o realitate ontologică, însemnează pentru epoca în care a trăit Descartes o afirmație îndrăznească. Descartes vine, sub acest raport, în conflict cu fizica tradiționalistă, care era, în fond cea aristotelică. Noțiunea de mișcare pe care se sprijină această fizică este, spune el, îninteligibilă. „Ils avouent eux-mêmes que la nature du leur est fort peu connue; et, pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l'ont encore su expliquer plus clairement qu'en ces termes, *motus est actus entis in potentia prout in potentia est*, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis si contraint de les laisser ici en leur langage, parce que je ne les saurais interpreter (et en effet ces mots, *le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance*, ne sont pas plus clairs pour être français). Mais, au contraire, la nature du mouvement duquel j'entends ici parler est si facile à connaître, que les géomètres mêmes, qui, entre tous les hommes, se sont les plus étudiés à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celle de leurs superficies et de leurs lignes, ainsi qu'il paraît en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point, et la superficie par celui d'une ligne¹⁾”. Elementul care în definiția mișcării îi produce lui Descartes un fel de aversiune logică este noțiunea de acțiune, de forță. Acțiunea sau forța pe care fizica tradițională o atribuie corpului care se mișcă sau care provoacă mișcare, este, din punctul de vedere al științei cartesiene, absolut îninteligibilă. Corpul ca atare nu conține nici un element capabil să producă mișcare, ceva mai mult, el nu este nici capabil să înmagazineze o cantitate oarecare din mișcarea pe care o primește și s'o folosească ulterior. Corpul este capabil numai să primească și să transmită mișcarea. Mișcarea este, prin urmare, un fel de a doua substanță din care este constituită lumea materială. Materia și mișcarea posedă naturi și origini independente, adică, sunt rezultatele independente ale unor acte de creație deosebite. Descartes definește mișcarea astfel: mișcarea este transportul unei părți a materiei sau a unui corp, din vecinătatea acelora care îl ating direct și pe care le considerăm în repaos, în vecinătatea altora²⁾). Mișcarea este acest transport sau schimbare și nu forța care transportă, cu alte cuvinte, mișcarea se găsește în corpul care se mișcă și nu în corpul care produce mișcarea. Noțiunea de „transport” nu enunță mișcarea concretă în toată plenitudinea ei, dimpotrivă, ea enunță o mișcare abstractă, adică, o mișcare în care se face abstracție de corpurile care se mișcă. Mișcarea este redusă astfel la un raport matematic între două sau mai multe corpuri. Natura matematică a acestui raport este reversibilitatea. Să luăm ca exemplu

1) *Traité du monde*, pp. 254—255.

2) *Prin. Phil.* II, art. 25.

acest sistem de mișcare: corpul AB se mișcă în raport cu corpul MN; pentru mecanică a considera că AB se mișcă în raport cu MN și a considera că MN se mișcă în raport cu AB, este, din punct de vedere științific, același lucru. Mișcarea este deci o schimbare de poziție, însă o schimbare neorientată, adică, o schimbare în care nu se ține seamă de acțiunea care este în corpul care provoacă sau oprește mișcarea. În consecință mișcarea nu este, în fond, decât o stare a corpului. Mișcarea și repaosul sunt deci două stări diferite ale corpurilor¹⁾. Mișcarea este o stare a corpului care se mișcă tot așa cum figura este o stare a lucrului care este figurat, tot așa cum repaosul este o stare a corpului care se află în repaos²⁾. Figura, repaosul și mișcarea nu sunt proprietăți, ci numai stări provizorii ale corpurilor. Aceste stări nu afectează esența corpurilor, astfel că un corp fie că are o figură, fie că are altă figură, fie că se găsește în mișcare, fie că se găsește în repaos, conservă inalterate proprietățile constituente. Mișcarea se reduce deci la aspectul său matematic, care este simpla schimbare de poziție, neîncetând, cu toate acestea, să servească efectiv la explicarea fenomenelor care se produc în natură.

Combinarea materiei cu mișcarea, în producerea diversității fenomenelor naturale, este și rămâne exterioară, adică, este o colaborare în care naturile celor două elemente nu se amestecă. Distincția absolută între materie și mișcare îndeplinește în știința cartesiană același rol pe care distincția între spirit și materie îl îndeplinește în metafizică. „Je trouve que la force qui meut n'est point du tout du ressort du corps, mais qu'elle doit necessairement venir d'ailleurs pour avoir son effet dans le corps. Car l'essence du corps ne consistant que dans l'étendue en longueur, largeur et profondeur, je trouve ensuite que cette étendue a bien de sa nature d'être divisible en plusieurs parties, et ces parties d'être susceptibles de mouvement, si bien qu'un corps, en particulier, est de soi capable d'être mu, mais non pas de se mouvoir lui-même, ni de mouvoir un autre corps, sinon en tant que déjà il est mu; et ainsi le principe du mouvement est hors du corps³⁾”.

Să vedem care este originea sau cauza producătoare a mișcării. (Ne vom referi la art. 36 din *Prin. Phil. II*, fără ca să mă dăm indicații precise). Cauza mișcării poate fi considerată în două sensuri: cauza generală care a produs toate mișcările care se găsesc în univers și cauza care face ca fiecare parte de materie să primească o mișcare pe care n'o avea mai înainte. Cauza generală a mișcării este Dumnezeu, „care, prin atotputernicia lui, a creat materia cu mișcarea și repaosul părților sale, și care acuma conservă

1) Prin. Phil. II, art. 27.

2) Prin. Phil. II, art. 25.

3) Oeuvres, pag. 641. vol. III, ed. Cusin.

în univers, prin concursul său obișnuit, tot atâta mișcare și repaos cât a pus creindu-le. „Mais, comme nous ne connaissons que deux sortes de substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, il est nécessaire que toutes propriétés que nous reconnaissons avoir quelque existence appartiennent à l'une ou à l'autre de deux substances, et partant, que celles que nous reconnaissons ne point appartenir à la substance corporelle, comme celle de donner le premier mouvement au corps, ou de lui en imprimer un tout nouveau qui augmente la substance spirituelle. Mais à quelle substance spirituelle? à la finie ou à l'infinie? Je dis qu'il n'y a que l'infinie seule qui soit capable d'imprimer le premier mouvement au corps; mais que la finie, comme l'âme de l'homme, peut seulement être capable de déterminer le mouvement qui est déjà. La raison en est que je ne reconnais point d'autre puissance capable de créer ou de faire qu'une chose qui n'est point soit ou existe que celle de dieu; à cause que la distance infinie qu'il y a du néant à l'être ne peut être surmontée par une puissance qui soit actuellement infinie”. Faptul că Dumnezeu este cauza mișcării nu are atâta importanță cât are faptul că Dumnezeu este cauza conservatoare a mișcării în univers. Deși mișcarea nu este decât o stare a materiei, ea posedă o cantitate care, în cursu transformărilor naturale, nu se mărește nici nu diminuează. Mișcarea nu se pierde în mijlocul transformărilor naturale, ea se transmite „circulă” în așa fel că atunci când într-o parte a universului crește, în altă parte descrește proporțional. Constanța mișcării în univers se sprijină pe următoarea considerațiune teologică: Dumnezeu nu schimbă niciodată modurile sale de acțiune, aceasta constituind una din perfecțiunile sale. „Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur”. A admite că Dumnezeu schimbă modurile sale de acțiune, cu alte cuvinte, a admite că Dumnezeu se dezice, înseamnă a aduce un grav prejudiciu perfecțiunii divine. Intreaga știință cartesiană este suspendată de această „rațiune” de natură teologică, deoarece ea se găsește la baza concepției mecaniste. Toate legile mecanice care guvernează transformările naturale nu sunt decât consecințe, mai mult sau mai puțin îndepărtate, ale principiului care enunță constanța absolută a mișcării în univers. Mecanismul cartesian se sprijină pe această supoziție: natura este imuabilă ca și divinitatea care a creat-o, cu alte cuvinte, toate transformările care se întâmplă în univers se produc conform legilor imuabile pe care Dumnezeu le-a impus prin actul de creație. Și într-o scrisoare către Mersenne, Descartes spune: „mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des

créatures. C'est en effet, parler de dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est dieu qui a établi ces lois en la Nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son Royaume¹⁾".

Toate cunoștințele fizice derivă în mod logic din principiul constanței cantității de mișcare. Fizica se prezintă sub forma unei construcții anticipate, *a priori*. „Ces vérités, dis-je, suivant lesquelles dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure, et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que si dieu avait crée plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles pourront connaître les effets par leurs causes, et, pour m'expliquer en termes de l'école, pourront avoir des démonstrations *a priori* de tout ce qui peut être produit en ce nouveau monde²⁾".

Din postulatul invariabilități cantității de mișcare derivă după Descartes cele trei legi dinamice care guvernează lumea fizică. Dir aceia că Dumnezeu nu este supus schimbării și că acționează totdeauna în acelaș fel, putem scoate unele legi, pe care le numim legi ale naturii și care sunt cauzele secundare ale diferitelor mișcări pe care le observăm în corpuri. Primul adevăr este legea sau principiul inerției: „la première est que chaque partie de la matière en particulier continue toujours d'être en un même état pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer³⁾". Ceeace înseamnă că un corp oarecare conservă figura, mărimea și starea în care se găsește atâta timp cât un alt corp nu intervine din afară ca să provoace vre-o schimbare. Un corp care se află în repaos nu trece în stare de mișcare, dacă vre-o cauză din afară nu-i imprimă mișcare; tot așa un corp care se află în mișcare nu se oprește până când o cauză exterioară nu-l constrânge să se oprească.

Al doilea adevăr: „je suppose, pour seconde règle, que, quand un corps en pousse un autre, il ne saurait lui donner aucun mouvement qu'il n'en perde en même temps autant du sien, ni lui en ôter que le sien ne s'augmente d'autant⁴⁾". Această lege guver-

1) 15 Avril 1630.

2) *Traité du monde*, pag. 263.

3) *Traité du monde*, pag. 254.

4) Legea aceasta este considerată ca al treilea adevăr în *Prin. Phil. II*, art. 39, și este prezentată sub forma: „si un corps se meut et qui en rencontre un autre a moins de force pour continuer de se mouvoir en ligne droite que cet autre pour lui résister, il perd sa détermination sans rien autre corps, et perd autant de son mouvement qu'il lui en donne".

nează cauzele particulare care concurează la complicarea diverselor mișcări care se produc în natură. Un corp greu împins cu putere contra altuia, îl antrenează în aceeași mișcare, dacă acesta nu-i opune o rezistență cel puțin egală cu forța cu care noi i-am imprimat mișcarea, sau schimbă direcția, sau pierde mișcarea, dacă rezistența care i se opune depășește forța cu care a fost el lansat. Ca să determinăm mai deaproape semnificația acestui fenomen, trebuie să facem deosebire între mișcarea ca atare și direcția mișcării unui corp. Un corp care întâlnește în drumul său un altul care îi opune o rezistență așa de mare încât nu poate să-l pună și pe el în mișcare, își pierde direcția, însă nu va pierde, prin aceasta, nimic din mișcarea sa¹⁾). Pierderea de mișcare este în contradicție cu imuabilitatea prin care ființa divină garantează legile naturii. Dumnezeu nu schimbă niciodată forma de acțiune și conservă lumea prin aceeași acțiune de care s'a servit atunci când a creat-o. Dealtfel Dumnezeu a introdus în univers o cantitate determinată de mișcare, cantitate căreia îi garantează invariabilitatea, însă nu impune legile particulare în virtutea cărora urmează ca mișcarea să se distribuie în univers. Mișcarea nu este fixată de părți determinate de materie, dimpotrivă, circulă, transversează materia, în raport cu care ea este și rămâne absolut independentă. În cursul transformărilor naturale cantitatea de mișcare rămâne aceeași, se schimbă numai direcția mișcării, deoarece direcția nu aparține esențial mișcării, dimpotrivă, derivă sau este suspendată de raporturile pe care corpul în mișcare le are cu celelalte corpuri înconjurătoare.

Al treilea adevăr: „j'ajouterai, pour la troisième, que lorsqu'un corps se meut, encore que son mouvement se fasse le plus souvent en ligne courbe, et qu'il ne s'en puisse jamais faire aucun qui ne soit en quelque façon circulaire, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, toute fois chacune de ses parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite. Et ainsi leur action, c'est-à-dire l'inclination qu'elles ont à se mouvoir, est différente de leur mouvement²⁾“. Mișcarea se transmite în linie dreaptă, adică, linia dreaptă este forma primordială a mișcării. În natura înconjurătoare întâlnim cazuri frecvente unde mișcarea se distribuie în linie circulară. Trebuie ca oarecare cauze externe să fi intervenit pentru ca mișcarea să ia această formă de distribuție. Fizica cartesiană vine, sub acest raport, în conflict cu cea tradiționalistă, pentru care forma primordială a mișcării este cea circulară. Ca să dovedească aceea că tendința primordială a mișcării este de a se transmite în linie dreaptă, Descartes aduce două argumente. Primul argument, enunțat în *Traité du monde*, este de natură experimentală: „de même, quand on fait tourner une pierre dans un fronde, non seulement elle va tout

1) Prin. Phil. II, art. 41.

2) *Traité du monde*, pag. 260; Prin. Phil. II, art. 30.

droit aussitôt qu'elle en est sortie, mai de plus, pendant tout les temps qu'elle y est, elle presse le milieu de la fronde et fait tendre la corde; montrant évidemment par là qu'elle a toujours inclination d'aller en droite ligne, et qu'elle ne va en rond que par contrainte". Al doilea argument este de natură logică și se sprijină pe faptul că linia dreaptă este cea mai simplă dintre linii. Natura este astfel construită că în demersurile sale urmează căile cele mai ușor de străbănut. „Or est-il que de tous les mouvements il n'y a que le droit qui soit entièrement simple, et dont toute la nature soit comprise en un instant". Iată explicarea pe care Descartes o dă termenilor care compun acest argument: „car, pour le concevoir (și s'agit du mouvement en ligne droite) il suffit de penser qu'un corps est en action pour se mouvoir vers un certain côté, ce qui se trouve en chacun des instants qui peuvent être déterminés pendant le temps qu'il se meut: au lieu que, pour concevoir le mouvement circulaire, ou quelque autre que ce puisse être, il faut au moins considérer deux de ces instants, ou plutôt deux de ses parties, et le rapport qui est entre elles)".

Aceste trei adevăruri formează principiile mecanicii cartesiene. În *Traité du monde* în cap. VII, unde este vorba „des lois de la nature de ce nouveau monde". Descartes se mărginește la enunțarea acestor legi în ordinea pe care am urmat-o în expunerea noastră. În *Prin. Phil. II* Descartes adaugă încă șapte legi care exprimă raporturile de mișcare dintre două corpuri care se întâlnesc (art. 45—53).

Atunci când expune legile mișcării ca și atunci când expune legile materiei, cum am văzut în paginile precedente, Descartes este preocupat de crearea condițiilor de matematizarea acestor realități, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm în acești termeni. Matematizarea materiei și a mișcării însemnează matematizarea tuturor cunoștințelor despre natură. În acest ansamblu de tendințe elaborarea științei mișcării, care este mecanica, ocupă locul principal. Și în elaborarea mecanicii Descartes a comis erori grave. Eforturile sale urmăresc în primul rând eliminarea conceptului de forță din explicarea fenomenelor mecanice. Noțiunea de forță are în știința cartesiană următoarea semnificație: forța este un aspect ireal al mișcării, este expresiunea vulgară a primei legi a mișcării care este aceea a inerției. Forța nu este decât rezistența prin care se manifestă inerția. Numim forță rezistența pe care un corp o opune cauzelor exterioare care tind să-l scoată din starea de mișcare sau de repaos în care se găsește. Conceptul de forță, obscur și echivoc, este înlocuit în explicările fizice prin conceptul de mișcare care este o cunoștință clară și distinctă. Concepția aceasta a fost contrazisă de cercetările ulterioare asupra naturii fenomenelor mecanice unde se constată prezența forței. Analiza unui sistem de

1) *Traité du monde*, pp. 260—261.

mișcări nu însemnează pentru fizica modernă decât analiza sistemului de forțe care determină aceste mișcări. Eroarea lui Descartes derivă din faptul că a ignorat conceptul de masă prin care se definește forța. Ceva mai mult, Descartes a ignorat conceptele de viteză, de accelerare, de compoziție a forțelor... unde determinarea mișcării este imposibilă fără considerarea direcției cu care ea este prevăzută.

Cu toate acestea, examinarea sumară a fizicii din epoca cartesiană este suficientă ca să justifice, în oarecare măsură, atitudinea lui Descartes. Pe de o parte, noțiunile de forță, de viteză, de accelerare a mișcării, de compoziția sistemului de forțe, nu erau pe deplin determinate, pe de altă parte, aceste noțiuni erau „suspectate”, adică, erau considerate ca posedând ceva comun cu „entitățile metafizice” la care recurgea fizica scolastică în explicarea fenomenelor naturale. Descartes însuși, în reforma științifică și filosofică pe care a întreprins-o, considera aceste „entități” ca un fel de „mărturisiri de ignoranță”. Astfel Descartes, pentru ca să se salveze de erorile științei medievale, a redus fenomenele naturale la simple combinațiuni de materie și mișcare. Totodată această reducere deschidea largi perspective matematizării efective a cunoștințelor despre natură, tendință care constituie, în oarecare măsură, semnificația renașterii cartesiene. În reforma cartesiană mecanica este știința care, fără îndoială, a suferit cele mai grave prejudicii. Geometria este știința care a tiranizat reforma cartesiană. Fizica generală nu este, pentru Descartes, decât o geometrie în mișcare.

5. Fără ca să considerăm exactitudinea științifică a cosmologiei cartesiene, ea rămâne, fără îndoială, unul din cele mai frumoase titluri de glorie care se atribuesc lui Descartes. Cosmologia cartesiană este o imensă deducție care pleacă dela întindere și mișcare pentruca să construiască fenomenele particulare în cele mai neînsemnate amănunte. Dealtfel este prima încercare de explicare matematică a universului. Natura matematică a cosmologiei cartesiene este cuprinsă în noțiunile de întindere și mișcare pe care a trebuit să le denatureze, în oarecare măsură, pentru ca să le transforme în obiecte matematice. Descartes se servește de o ipoteză fizică, deoarece fizica se găsea, în această epocă, pe primul plan al preocupărilor științifice, ipoteza renumită a teoriei vârtejurilor. Teoria vârtejurilor care a format una din preocupările principale ale lui Descartes, a avut un răsunet în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea. Primele lucrări ale lui Descartes au fost: la *Géometrie*, la *Dioptrique et les Météores*, lucrări care anunță reforma concepției despre natură. Aceste lucrări sunt simple fragmente dintr'o lucrare uriașă care trebuia să cuprindă o explicare integrală a universului și să se prezinte sub titlul *le Monde. Discours de la Méthode*, înainte de a se prezenta ca o lucrare de sine stătătoare, a fost concepută ca un fel de introducere în logica concepției pe care trebuia să se sprijine

noua știință. Planul acestei lucrări care trebuia să întreprindă reconstruirea universului cu ajutorul materiei și mișcării, a rămas un simplu proiect. Din lucrarea *le Monde* ne-au rămas numai câteva capitole, care, împreună cu părțile III și IV din *Principia Philosophiae*, conțin ipoteza cosmologică a vârtejurilor.

D-zeu, prin acte care îi aparțin în mod propriu, a creat materia și mișcarea, elemente care combinându-se în diferite moduri au dat naștere universului sub forma actuală sub care se găsește. Transformările prin care a luat naștere lumea înconjurătoare sunt rezultatele unor acțiuni de natură absolut mecanică, cu alte cuvinte, în universul nostru nu există nici un element care să indice, în vreun fel oarecare, că D-zeu a urmărit realizarea oarecăror planuri în crearea lumii. Din universul-cartesian sunt excluse cu desăvârșire cauzele finale.

Înainte de introducerea mișcării în univers, materia se găsea într'un repaos absolut, „sous la forme du corps le plus dur et le plus solide qui soit au monde”¹⁾. Intervenția divină care s'a produs prin introducerea mișcării a scos materia din acest repaos absolut. Deoarece nu există vid, mișcarea introdusă de D-zeu s'a transmis la toate părțile materiei. Întreaga materie a fost cuprinsă de un fel de agitație. Toate părțile materiei la început au fost antrenate, în virtutea legii a treia a mișcării, într'o mișcare în linie dreaptă. Însă mișcarea în linie dreaptă a fost zădărnicită de omogenitatea materiei. Inexistența vidului explică deci imposibilitatea generală a mișcării în linie dreaptă. Cauza aceasta, care îndeplinește un rol considerabil în formarea lumii, este de natură mecanică. Toate părțile materiei, în tendințele lor de a se mișca în linie dreaptă, s'au împiedecat unele pe altele și la un moment dat „ont du s'accorder toutes ensembles à quelques mouvements circulaires”²⁾. Părțile indefinit de numeroase în care era împărțită materia au început să se miște fiecare în jurul său și, ceva mai mult, au format aglomerări sau sisteme în care mai multe au început să se miște în jurul uneia care devenise astfel centru. Mișcarea introdusă în materie comunicându-se în diferite sensuri s'au format mai multe centre deosebite unele de altele. S'au format astfel numeroase vârtejuri. „Je me servirai dorénavant, spune Descartes, de ce mot pour signifier toute la matière qui tourne ainsi en rond autour de chacun de ces centres”. Toate modificările pe care materia le prezintă după trecerea sa din starea omogenă în starea actuală sunt datorite acestor vârtejuri amănunțite în care este angajată. Vârtejurile au produs în părțile de materie numai modificări de formă. Fragmentarea primordială a materiei, sub acțiunea mișcării, înseamnă determinarea prin sine însăși a întinderii impenetrabile, care este figura. Părțile

1) *Le monde*, pag. 264.

2) *Le monde*, pag. 265.

de materie au fost la început diferite figurate, adică au fost de forme diferite. Părțile de materie și-au modificat formele sub acțiunea mișcării circulare în care erau angajate. Sub acțiunea mișcării circulare au devenit astfel rotunde. „Tout de même pour leurs figures, encore que nous supposons qu'il y en ait eu au commencement de toutes sortes, et qu'elles aient eu pour la plupart plusieurs angles et plusieurs côtés, ainsi que les pièces qui s'éclatent d'une pierre quand on la rompt, il est certain que par après, en se remuant et se heurtant les unes contre les autres, elles ont du rompre peu à peu les petites pointes de leurs angles, et émousser les carrés de leurs côtés jusqu'à ce qu'elles se soient rendues à peu près toutes rondes, ainsi que font les grains de sable et les cailloux lorsqu'ils roulent avec l'eau d'une rivière" ¹⁾). Aceste părți de materie fiind rotunde rămân între ele locuri mici care trebuiesc umplute cu părți de materie extrem de mici și susceptibile de a-și schimba ușor formele pentru ca să se acomodeze intervalelor pe care le ocupă. Părțile acestea de materie n'au nici grosime nici figură determinată și sunt ușor divizabile pentru ca să poată deveni așa de mici încât să poată pătrunde în cele mai mici intervale. „Pulberea“ aceasta, a cărei fineță nu poate fi închipuită, care este dotată cu o mișcare vertiginoasă și cu o capacitate de divizibilitate considerabilă, reprezintă prima formă a materiei. Părțile de materie rotunde, deși mici în comparație cu corpurile, însă dotate cu cantitate determinată, deoarece pot fi divizate în altele mai mici, reprezintă a doua formă a materiei. Părțile de materie care, fiind de grosimi și figuri diferite, n'au putut fi puse în mișcare așa de ușor în momentul în care au luat naștere vârtejurile, pentru ca să se rotunjească prin frecare, reprezintă a treia formă a materiei. Materia are deci trei stări, care pot fi considerate ca forme sau elemente deosebite, precum le numește însuși Descartes. Aceste trei elemente compun corpurile care formează lumea înconjurătoare. Astfel soarele și stelele sunt formate din primul element, din acea pulbere, din acea materie fină care a luat naștere prin frecarea părților de materie; cerul este format din al doilea element, din părțile de materie care s'au rotunjit sub acțiunea mișcării circulare a vârtejurilor; pământul, planetele și cometele sunt formate din al treilea element, din acele părți de materie care fiind „grosolane“ n'au putut să fie rotunjite. Descartes le caracterizează astfel: elementul, materia din care sunt compuse soarele și stelele este luminoasă, materia din care este compus cerul este transparentă, materia din care sunt compuse pământul, planetele și cometele este opacă sau obscură ²⁾). Distribuția materiei în trei elemente și dispoziția ierarhică a acestora pentru compunerea arhitectonică a universului, sunt produse de cauze absolut mecanice, adică, construcția aceasta care pare să fie executarea, până în cele mai neînsem-

1) Le Monde, pag. 267.

2) Prin. Phil. III. art. 52.

nate amănunte, a unui plan mai dinainte stabilit, este, pur și simplu, rezultatul jocului mecanic prin care materia se combină cu mișcarea. Mișcarea a produs împărțirea materiei în părți inegale și de diferite forme care, odată în mișcare, au adoptat mișcarea circulară, dând naștere la vârtejuri considerabile. În univers vârtejurile sunt numeroase, dintre ele noi cunoaștem numai pe acelea care au ca centru soarele. Deosebit de interesante sunt precele mecanice prin care părțile de materie s'au distribuit în sistemul solar. În virtutea tendinții centrifuge a mișcării circulare, părțile de materie care au rămas în stare primitivă, adică, acelea care n'au fost rotunjite și subțiate, au format imense agregate și au dat naștere planetelor. Aceste agregate, fiind formațiuni de materie masivă tind să se îndepărteze de centru și să ocupe cerul cel mai larg pe care îl descrie vârtejul. Părțile de materie rotunjite ocupă spațiul dintre centru și cerul ocupat de planete și formează cerul care reprezintă starea transparentă a materiei. În sfârșit pulberea fină care rezultă din măcinarea materiei angajată în mișcări diverse, fiind neînchipuit mică, atât de mică încât aproape nu se resimte de tendința centrifugă provocată de mișcarea circulară, formează centrul vârtejului care este soarele. Toată materia cuprinsă în această mișcare circulară vertiginosă tinde să se îndepărteze de centru. Acestei acțiuni sunt supuse nu numai părțile „grosolane“ de materie, ci și pulberea fină care formează soarele. Astfel părți fine din materia care formează soarele se desprind, străbat cu o iuțeală vertiginosă materia transparentă care formează cerul și ajung până la agregatele de materie „grosolană“ care sunt planetele. Agregatul central radiază în virtutea tendinții centrifuge a mișcării, cu alte cuvinte, din soare se împrăștie, până în cele mai îndepărtate colțuri ale vârtejului, cantități de pulbere fină¹⁾). Imprăștierea aceasta de pulbere fină este, pentru Descartes, radierea luminii solare. Sistemul solar este un vârtej în care diferitele agregate care se învârtesc în jurul soarelui păstrează viteze constante și distanțe determinate. Faptul că planetele sunt neegal îndepărtate de soare se explică prin aceea că ele sunt agregate constituite din cantități diferite de materie. Planetele sunt îndepărtate de soare în raport proporțional cu cantitățile de materie care le formează²⁾). Ceva mai mult, iuțeala cu care o planetă se învârtește în jurul soarelui este în raport proporțional cu depărtarea la care acesta se află față de soare. Planetele a căror distanță față de soare este mai mică se mișcă mai repede decât planetele a căror distanță este mai mare, deoarece iuțeala mișcării lor crește sub influența materiei, influență care scade în raport cu distanța, care compune soarele. Problema sateliților este rezolvată în acelaș sens. Considerabilul vârtej care este sistemul solar se compune dintr'un număr nedeterminat de vârtejuri mai mici. Astfel sistemul solar este

1) Prin. Phil. III, art. 55.

2) Prin. Phil. III art. 47.

compus din sisteme analoage de mărimi diferite. Legile care guvernează sistemul solar guvernează și fiecare sistem planetar în parte. Fiecare planetă se învârteste în jurul osiei sale, așa cum se învârteste soarele. Sateliții ocupă față de planetele în jurul cărora se învârtesc poziții analoage pozițiilor pe care planetele le ocupă față de soare. Luna se învârteste în jurul pământului tot așa cum pământul se învârteste în jurul soarelui.

Prin ipoteza vârtejurilor Descartes încearcă să dea lumii o explicație integrală care să se acorde, în același timp, cu considerabilele fenomene care se produc în universul imens și cu neînsemnatele procese care se produc sub ochii noștri în natura înconjurătoare. Această imensă deducție prezintă, pentru Descartes, explicarea legilor care guvernează universul precum și legile care guvernează cele mai neînsemnate fenomene. Cosmologia cartesiană a fost elaborată în această ordine: Descartes a stabilit legile materiei și ale mișcării, a arătat cum în virtutea acestor legi a luat naștere lumea, a arătat cum din aceste legi generale derivă pe cale deductivă legile particulare ale fenomenelor. Ceeace umple sufletul cititorului de admirație sunt coherența și minuțiozitatea cu care Descartes a executat această cosmologie de o arhitectură impecabilă. Despre cosmologia fizică a lui Descartes, Charles Renouvier a spus în *Philosophie analytique de l'histoire*: „elle est une oeuvre philosophiquement réussie“.

6. Descartes s'a ocupat mai deaproape cu fenomenele fizice care se produc în jurul nostru. În lucrarea *la Dioptrique*, sprijinindu-se pe concepția despre lumină pe care o furnizează doctrina vârtejurilor, determină legile refracției, descrie fiziologia vederii și enunță principiile pe care se bazează construcția instrumentelor optice. În lucrarea *les Météores* care este, considerată după forma de expunere, după natura explicației pe care o propune, o îndrumare inedită în meteorologie, Descartes prezintă explicarea curcubeului care a fost încetățenită definitiv în fizică¹⁾. Atunci când Descartes a publicat tratatele științifice *la Géométrie*, *la Dioptrique* și *les Météores*, pe care le-a prevăzut cu un *Discours de la Méthode*, urzise în minte planul unui mare *Traité du monde*. Descartes n'a trecut la executarea acestei opere ca să nu vină în conflict cu biserica catolică, după cum rezulta din scrisorile către Mersenne, deoarece el se găsea în posesiunea unor principii care erau în flagrantă contradicție cu principiile fizicii consacrate de biserică. „Descartes allait mettre la dernière main à ce grand ouvrage de Monde, dont il a donné le plan dans la cinquième partie du Discours de la Méthode, et l'envoyer au père Mersenne pour ses étrennes, comme il le lui écrit, lorsqu'il apprit la con-

1) „Par les Météores, je désirai qu'on reconnut la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu'on enseigne dans les écoles où l'on a coutume de traiter de la même matière“. Preface. Prin. Phil. E. Gilson: *Météores cartesiens et météores scolastiques*.

damnation de Galilée par le Saint-Office, le 22 Août 1633. Cette nouvelle le trouble, l'intimide, le décourage au dernier point. Résolu d'éviter toute querelle avec les théologiens, dans l'intérêt de sa tranquillité et de sa philosophie, il se hata de retirer son ouvrage des mains des imprimeurs, et jamais il ne le fit reparaitre sous la forme qu'il lui avait d'abord donnée" ¹⁾). Descartes a renunțat la publicarea lucrării *Traité du Monde* pentru că ea conținea acelaș adevăr, că pământul se învârtește în jurul soarelui, adevăr care ruina cosmologia consacrată de catolicism, pentru care fusese condamnat Galilei. În scrisoarea din 28 Noembrie 1633 către Mersenne, Descartes se exprimă astfel: „j'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, parce qu'il se démontre par eux évidemment, il est tellement lié avec les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher sans rendre tout le reste défectueux". Această renunțare este provizorie, deoarece învârtirea pământului în jurul soarelui este prezentată ca un adevăr inbranlabil în *Principia Philosophiae IV*, însă, fără îndoială, cu deosebită prudență (art. 1).

Teoria vârtejurilor este înfățișată de Descartes numai ca o ipoteză care conduce la descoperirea cauzelor generale, însă fără ca să pretindă reprezentarea unei explicări exacte a lucrurilor. Astfel în *Principia Philosophiae IV*, art. 2, Descartes a încercat să concilieze teoria sa cosmologică cu teoria cosmologică cuprinsă în Biblie. Să ne închipuim că pământul pe care îl locuim a fost altă dată un astru compus din materia pură a primului element, care forma centrul unuia din vârtejurile care umplu spațiul. În acea epocă îndepărtată pământul nu se deosebea de soare decât prin aceea să era mai mic. Părțile mai puțin fine, din materia ce îl forma, s'au îngrămădit la suprafață și au format un fel de nouri, asemenea petelor care vedem că s'au format în soare. Nourii aceștia opaci împrăștiindu-se, materia care a rămas din descompunerea lor și care avea forma elementului al treilea, s'a îngrămădit în jurul pământului și a format un corp asemenea aerului pe care îl respirăm. Acest corp a favorizat formarea unei scoarțe dense și obscure, care, îngroșându-se, a început să micșoreze forța vârtejului și încetul cu încetul l-a distrus. Astfel pământul care la început era centrul unui vârtej, în urma transformărilor mecanice care s'au produs în masa lui, a devenit în cele din urmă o simplă planetă în vârtejul care este sistemul solar. Din acestea se vede numai preocuparea lui Descartes de a acomoda fizica sa cu cosmologia biblică, pe care o consideră, în fond, ca o simplă alegorie. Însă ipoteza pe care o face asupra originii pământului, în scopul de a nu provoca pe reprezentanții bisericii, este incompatibilă cu principiile generale ale cosmologiei cartesiene.

1) Fr. Boullier: op. cit. vol. I, pag. 201.

Deosebit de importante sunt explicațiile fenomenelor particulare pe care Descartes le prezintă ca un fel de consecințe care derivă logic din principiile ipotezii vârtejurilor. Pe cale deductivă determină Descartes natura câtorva fenomene ca lumina, greutatea, căldura, etc. care îndeplinesc roluri principale în transformările din natură. Teoria luminii formează una din problemele principale tratate în lucrarea *le Monde*, care este înfățișată sub titlul „*le Monde ou traité de la lumière*”. Lumina este produsul unui proces mecanic, este mișcarea vertiginosă a părților de materie fină care s'au aglomerat în centrul vârtejului. Proprietățile principale ale luminii sunt: „qu'elle s'étend en rond de tous côtés autour des corps qu'on nomme lumineux; et à toute sorte de distance; et en un instant; et pour l'ordinaire en lignes droites, qui doivent être prises pour les rayons de la lumière; et que plusieurs de ces rayons, venant de divers points peuvent passer par un même point, sans s'empêcher les uns les autres; et qu'ils peuvent aussi quelquefois s'empêcher les uns les autres, à savoir quand leur force est fort inégale, et que celle des uns est beaucoup plus grande que celle des autres; et enfin qu'ils peuvent être détournés par réflexion; ou par réfraction; et que leur force peut être augmentée par les diverses dispositions ou qualités de la matière qui les reçoit”¹⁾. Enunțarea proprietăților luminii presupune o cercetare amănunțită a fenomenelor luminoase. De exemplu în *La Dioptrique* Descartes a determinat cu mult succes legile de refracție ale razei de lumină. Cu toate acestea enunțarea proprietăților luminii conține erori grave, ceea ce se explică prin aceea că lui Descartes i-a fost imposibil să cerceteze fenomenele luminoase sub toate aspectele și în câteva cazuri s'a mulțumit să deducă numai consecințele care erau implicate în principiile admise în ipoteza vârtejurilor. Astfel afirmarea că lumina se propagă într'o clipă, adică, propagarea luminii este instantanee oricât de mare ar fi distanța pe care o parcurge, a fost brutal contrazisă de cercetările ulterioare asupra luminii.

Căldura, considerată ca fenomen fizic, posedă o structură analoagă cu aceea a luminii. Ea consistă într'o „agitație”, ca să ne exprimăm mai exact într'o vibrație a materiei. Ca și în cazul fenomenelor luminoase este vorba de vibrația acelei materii sau pulberi fine care reprezintă prima stare a materiei. Două sunt proprietățile care fac materia aptă de a produce fenomene de căldură și de lumină: părțile din care este compusă această materie sunt neînchipuit de mici și sunt susceptibile de o agitație sau vibrație neînchipuit de mare. Agitația aceasta este inherentă materiei, însă, și aceasta denotă înruditura dintre lumină și căldură, ea ni se înfățișează sub formă de fenomene de lumină sau de căldură în măsura în care viteza acestei agitații se mărește sau se micșorează.

1) *Le Monde*, pp. 313—314.

Când am vorbit despre ideea pe care Descartes și-o face despre corp, am spus că el a ignorat ideea de masă. Ar fi trebuit în mod natural să fi ignorat și determinanții prin care se definește masa. În acest caz se află ideea de greutate, care pentru Descartes nu este o proprietate a materiei, ci numai un aspect al combinațiilor de materie și mișcare din momentul în care au fost angajate în vârtej. Pentru fizica contemporană greutatea este un aspect al gravitațiunii universale, adică, nu se înfățișează ca o proprietate a materiei, ci, pur și simplu, ca măsura unui raport, a unui raport care se determină prin legea atracțiunii universale. Între fizica contemporană și cea cartesiană este, sub acest raport, o analogie frapantă. Să vedăm deci textul cartesian care privește noțiunea de greutate fizică: „mais je désire maintenant que vous considérez quelle est la pesanteur de cette terre, c'est-à-dire la force qui unit toutes ses parties, et qui fait qu'elles tentent toutes vers son centre, chacune plus ou moins, selon qu'elles sont plus ou moins grosses et solides; laquelle n'est autre et ne consiste qu'en ce que les parties du petit ciel qui l'environne, tournant beaucoup plus vite que les siennes autour de son centre, tendent aussi avec plus de force à s'en éloigner et par conséquent les y repoussent¹⁾”. Greutatea nu este, prin urmare, decât un efect al tendinții centrifuge pe care o manifestă mișcarea circulară care se produce în vârtejuri. Am văzut cum una din legile mișcării spune că orice corp care este angajat într-o mișcare circulară tinde să se îndepărteze de centru în sensul unei tangente care ar atinge cercul în punctul în care considerăm corpul. Tendința centrifugă este în raport, pe de o parte, cu mărimea corpului care se află în mișcare, pe de altă parte, cu viteza cu care se mișcă. În vârtej părțile de materie care tind să se îndepărteze de centru exercită o presiune, cu alte cuvinte, împing către centrul vârtejului, părțile de materie care se găsesc sub cercul pe care aceste părți de materie îl formează. Materia transparentă care formează învelișul pământului tinde să se îndepărteze și, prin aceeași acțiune, împing către centru părțile de materie care se găsesc sub acest înveliș. Ca să înțelegem mai bine natura greutateii să presupunem, spune Descartes, că spațiul care se află în jurul pământului este vid și că pământul se învârtește în jurul osiei sale ca mai înainte. Părțile din pământ care n'ar fi strâns legate de el s'ar separa și s'ar împrăști în univers. Neexistând vid în jurul pământului, părțile de materie care umplu acest spațiu, învârtindu-se tind să se îndepărteze și presează, în virtutea aceleiași acțiuni, părțile de materie care formează pământul propriu zis²⁾). Această presiune se distribue cu o exactitate matematică în întreaga masă a pământului. Faptul acesta a făcut pe fizicieni să creadă că greutatea este o proprietate a materiei. „Entre les parties d'un même

1) Le Monde, pp. 288—289.

2) Prin. Phil. II art. 23.

corps, qu'on nomme homogène, comme entre celles de l'air ou de l'eau, les plus basses ne sont point notablement plus pressées que les plus hautes et qu'un homme étant au-dessous d'une eau fort profonde, ne la sent point davantage peser sur son dos que s'il nageait au-dessus". Greutatea nu este, prin urmare, o proprietate a materiei, ci numai forma sensibilă a forței de presiune pe care părțile de materie angajate într'o tendință centrifugă o exercită asupra părților de materie care se află sub cercul mișcării centrifuge. Astfel greutatea ca și lumina și căldura nu sunt decât acțiuni mecanice care se produc în virtutea legilor care se află la baza vârtejurilor. În ultima parte a lucrării *Principia Philosophiae*, Descartes explică toate fenomenele naturale, până în cele mai neînsemnate amănunte, servindu-se numai de materie și mișcare și de acțiunile mecanice care rezultă din transformarea mișcării în linie dreaptă în mișcare în linie circulară. Ipoteza vârtejurilor cu legile care decurg formează fundamentul mecanist pe care se sprijină știința cartesiană. Intreaga știință cartesiană nu este decât o mecanică universală. Astfel cam doi ani înainte de a publica *Discours de la Méthode* Descartes se găsea cu Villebressieux pe vaporul care îi ducea la Hamburg. Atunci, contemplând lupta vaporului contra apei, s'a exprimat el: „la grande mécanique n'est autre chose que l'ordre que Dieu a imprimé sur la face de son ouvrage”.

7. Fenomenele vitale nu sunt pentru Descartes decât un fel de complicare a fenomenelor materiale. Fiziologia este, în acest caz, o simplă ramură a fizicii. Manifestările vitale se reduc, în fond, la combinațiuni de materie și de mișcare. În distincția între suflet și corp, între spirit și materie sunt două substanțe absolut independente, care colaborează fără ca să se amestece; ceva mai mult, modul lor de colaborare este, în oarecare măsură, incompreensibil. Pe de o parte, materia este un lucru inert, lipsit de viață, pe de altă parte, spiritul nu se definește prin noțiunea de viață, ci prin noțiunea de gândire. Problema care se pune este următoarea: în ce consistă viața? Fenomenele vitale fiind de aceeași natură ca și fenomenele fizice, înseamnă că viața nu este decât o anumită combinație de materie și de mișcare. Ființa vie este un fel de mașină care funcționează în virtutea legilor fizice. Elementul care întreține viața în ființele vii este căldura, care, cum am văzut în paragraful precedent, nu este decât o „agitație” a materiei. Într'o scrisoare către Plempius, cu care a avut o amplă discuție despre problemele fiziologice, Descartes se exprimă astfel: „la chaleur étant un principe commun pour les animaux, les plantes et les autres corps, ce n'est pas merveille que la même serve à faire vivre un homme et une plante, ou bien que s'il fallait quelque principe de vie dans les plantes qui ne fut pas de même espèce que celui qui est dans les

1) Le Monde, pag. 293.

animaux, les principes ne pourraient pas si bien compatir ensemble 1)”. Intre ființe și corpuri există o deosebire care consistă în aceea că ființele sunt capabile de mișcare spontană, de o mișcare pe care o produce organismul, în timp ce corpurile sunt inerte. Principiul care produce sau întreține mișcarea în organism este căldura, care, în fond, este un principiu corporal. Corpul fabrică continuu, prin nutriție și respirație, căldura pe care o consumă funcționarea organelor. În producerea și, mai ales, în distribuirea căldurii în organism, sângele îndeplinește rolul principal. Teoria circulațiunii sângelui se află la baza fiziologiei cartesiene. „Et, afin qu'on ait d'abord une générale notion de toute la machine que j'ai à décrire, je dirai ici que c'est la chaleur qu'elle a dans le coeur qui est comme le grand ressort et le principe de tous les mouvements qui sont en elle, et que les veines sont des tuyaux qui conduisent le sang de toutes les parties du corps vers le coeur, où il sert de nourriture à la chaleur qui y est, comme aussi l'estomac et les boyeaux sont un autre plus grand tuyau, parsemé de plusieurs petits trous par où le suc des viandes coule dans les veines, qui le portent droit au coeur; et les artères sont encore d'autres tuyaux par où le sang, échauffé et raréfié dans le coeur, passe de là dans toutes les autres parties du corps, auxquelles il porte la chaleur et de la matière pour les nourrir; et enfin les parties de ce sang, les plus agitées et les plus vives, étant portées au cerveau par les artères qui viennent du coeur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air ou un vent très subtil, qu'on nomme les esprits animaux, lesquels, dilatant le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs, et aussi celles de l'âme, c'est-à-dire à être l'organe ou le siège du sens commun, de l'imagination et de la mémoire; puis ce même air ou ces mêmes esprits coulent du cerveau par les nerfs dans tous les muscles, au moyen de quoi ils disposent ces nerfs à servir d'organes aux sens extérieurs, et, enflant diversement les muscles, donnent le mouvement à tous les membres 2).

În textul acesta întâlnim noțiunea *les esprits animaux*. Spiritele animale sunt corpuri foarte mici care se mișcă cu o viteză considerabilă. „ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau”. Ele sunt părțile fine care se degajă din sânge pentru ca să meargă să alimenteze creierul. Această concepție eră „en vogue” în secolul al XVII-lea. Galien, dela care Descartes a reținut noțiunea de spirite animale, deosebea trei feluri de spirite: spiritele naturale, care se formează în ficat, spiritele vitale, care se formează în inimă și

1) 30 Juillet 1640. Relativ la principiul vital Descartes spune: în inimă există „un de ces feux sans lumière, que j'avais déjà expliquées, et que je ne concevais point d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse couver sur la rape”. Discours pag. 46.

2) De la formation du foetus I, art. 7.

spiritele animale, care se formează în creier. Această concepție s'a bucurat de o faoare deosebită în fiziologie și în medicină. Pentru fiziologia cartesiană spiritele animale se găsesc în creier. Intrarea și ieșirea lor din creier se face prin glanda pineală sau conarium. Această glandă este organul prin care corpul intră în contact direct cu sufletul. Prin mijlocirea acestui organ sufletul și corpul influențează unul asupra altuia. Când sufletul comandă o mișcare atunci glanda pineală se inclină și spiritele animale aleargă, prin nervi, care sunt un fel de țevi, cu o iuțeală vertiginooasă în direcția indicată de inclinarea glandei și pun în mișcare organul de care depinde mișcarea respectivă. Acțiunea pe care o exercită corpul asupra sufletului se produce în virtutea aceluiaș mecanism. Ipoteza spiritelor animale servește la explicarea tuturor fenomenelor de simțire. Legătura empirică dintre suflet și corp, despre care Descartes vorbește în *Meditația VI-a*, se sprijină deasemenea pe această ipoteză.

Pentru restabilirea teoriei circulațiunii sângelui Descartes a făcut numeroase cercetări de anatomie și de fiziologie. Circulația sângelui este discutată în *Discours de la Méthode* în câteva pagini substanțiale. Cu toate acestea descoperirea circulațiunii sângelui revine medicului englez Harvey care o anunțase în 1628 prin lucrarea *De motu cordis*. Descoperirea aceasta, pe care reprezentanții concepției scolastice au atacat-o cu deosebită vehemență, a însemnat o mare revoluție în fiziologie¹⁾.

Noua teorie consideră inima ca o pompă aspiratoare-respingătoare care este fixată în centrul aparatului pentru ca să reguleze circulația. Nu vom stărui decât asupra deosebirii dintre concepția lui Harvey și aceea a lui Descartes, deoarece teoria circulațiunii sângelui, fiind încetățenită definitiv în știință, este expusă în tratatele elementare de fiziologie. Descartes și-a înușit, în oarecare măsură, descoperirea lui Harvey și a garantat-o cu autoritatea sa pe care o căpătase în domeniul științific. În această privință Baillet se exprimă: „l'opinion de M. Descartes sur la circulation du sang l'avait mise en grand crédit parmi les savants²⁾“. Dealtfel Descartes este convins că între concepția lui și aceea a lui Harvey există o mare deosebire. În sensul acesta scrie el către Mersenne în 9 Februarie 1639: „ceux qui ne regardent que l'écorce jugent que j'ai écrit le même qu'Harvey, à cause de la circulation du sang, qui leur donne seule dans la vue, j'explique toutefois tout ce qui appartient au mouvement du coeur d'un façon entièrement contraire à la sienne“. Din această afirmație ar urma că teoria lui Descartes nu este numai deosebită, ci chiar contrară teoriei lui Harvey. Deosebirea nu este așa de esențială cum o înfățișează Descartes. Relativ la circulația sângelui în general nu există nici o deosebire, deosebirea apare numai

1) **Gilson:** Descartes, Harvey et la scolastique, apud. Etudes de philosophie médiévale.

2) **Baillet:** La vie de Descartes, vol. II pag. 96.

atunci când este vorba de mișcările pe care le execută inima în regularea circulației. După Harvey inima execută două categorii de mișcări absolut independente, adică, mișcări care relevă dela cauze independente. Cauzele care provoacă mișcările de concentrare și de dilatare a inimii, numite sistolă și diastolă, sunt diferite. Inima se dilată sub acțiunea fermentării sau fierberii sângelui pe care îl conține. În inimă nu se produce, ca să vorbim în mod propriu, nici o fierbere, însă ea se dilată sub acțiunea temperaturii superioare cu care este dotat sângele pe care îl conține. Sângele transmite inimii căldura pe care o posedă și aceasta, la rândul ei, o transmite cu ajutorul sângelui în întreg organismul. Principiul motor nu este deci decât o diferență de căldură. Pentru acest fenomen Descartes prezintă o altă explicație. În explicarea cartesiană a mișcării inimii nu intervin alți factori decât căldura specifică inimii și conformarea organelor și a vaselor prin care circulă sângele. În privința conformației organelor și a vaselor care mijlocesc circulația sângelui, nu există nici o deosebire între Descartes și Harvey. Divergența de păreri apare atunci când se pune problema originii căldurii cardiace. Pentru Descartes inima este un organ care conține o căldură internă, căldura care încălzește sângele când vine în inimă și prin sânge se transmite întregului organism. „On ne peut douter qu'il n'y ait de chaleur dans le coeur, car on peut sentir même de la main quand on ouvre le corps de quelque animal vivant¹⁾”. Căldura este un fel de agitație a materiei pe care o conțin țesăturile din care este formată inima. „La chair du coeur contient dans ses pores un de ces feux sans lumière dont je vous ai parlé ci-dessus, qui la rend si chaude et si ardente, qu'à mesure qu'il entre du sang dans quelque une des deux chambres ou concavités qui sont en elle, il s'y enfle promptement, et s'y dilate, ainsi que vous pouvez expérimenter que fera le sang ou le lait de quelque animal que ce puisse être, si vous le versez goutte à goutte dans un vase qui soit fort chaud²⁾”. Căldura cardiacă încălzește sângele, încălzindu-se acesta se dilată, dilatându-se acesta pătrunde în vâna cavă, de unde trece în concavitatea dreaptă. Din concavitatea dreaptă sângele merge în plămâni, unde se oxigenează și se reîntoarce prin artera vânoasă în concavitatea stângă, din care ese pentru ca să se împrăstie în întreg organismul. În cazul acesta sistola și diastola sunt două momente succesive ale unei mișcări unice sau două mișcări care se întregesc, care formează o mișcare unică, aceea a inimii. Sub acest raport Descartes are dreptate contra lui Harvey. Descartes formulează astfel obiecțiunea: „or, en supposant que le coeur se meut en la façon qu' Haervoeus le décrit, non seulement il faut imaginer quelque faculté qui cause ce mouvement, la nature de

1) La formation d foetus, art. 8.

2) L'homme, ed. Cusin vol. IV, pp. 338—339.

laquelle est beaucoup plus difficile à concevoir que tout ce qu'il est dans le cœur, au lieu qu'en considérant la seule dilatation de ce sang, qui doit suivre nécessairement de la chaleur que tout le monde reconnoît être plus grande dans le corps, on voit clairement que cette seule dilatation est suffisante pour mouvoir le cœur, en la façon que j'ai décrite, et ensemble pour changer la nature du sang autant que l'expérience fait voir qu'elle se change, et même aussi autant qu'on puisse imaginer qu'elle doit être changée afin que ce sang soit préparé et rendu plus propre à servir de nourriture à tous les membres, et à être employé à tous les autres usages auxquels il sert dans le corps; en sorte qu'il ne faut point supposer pour cela aucunes facultés inconnues ou étrangères¹⁾”.

Obiecțiunea aceasta pe care Descartes o susține contra lui Harvey nu se sprijină pe observație și pe experiență, ci rezultă sub forma unei consecințe logice din sistemul său fizic. Căldura nefiind, în fond, decât o agitație a materiei, Descartes era logic constrâns să prezinte căldura cardiacă ca rezidând în țesăturile din care este compusă inima. Fenomenul acesta formează fundamentul explicării mecaniste a mișcărilor pe care le execută inima în aparatul circulator. În fiziologia cartesiană din ipoteza mecanistă derivă consecințe care servesc la explicarea tuturor fenomenelor vitale. Ca o consecință a acestei ipoteze este și considerarea animalelor ca „mașini”, care sunt construite și funcționează în virtutea legilor mecanice. Teoria „animalelor mașini”, „les bêtes-machines”, a avut un mare răsunet în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea. Considerarea animalului ca mașină automată este una din numeroasele consecințe care derivă din distincțiunea absolută dintre corp și suflet. Prima parte a acestei consecințe este considerarea fenomenelor vitale ca relevând dela o esență mecanică, care nu are nici o legătură cu substanța spirituală. Materia și mișcarea pot da naștere, în virtutea unor combinațiuni speciale, la organizațiuni vii care subzistă fără ajutorul spiritului. În acest caz se găsesc animalele, care nu posedă acea „âme raisonable”, prin care se caracterizează ființa umană. Sunt foarte numeroase textele în care Descartes compară organismul animal cu un ceasornic. Fizica este capabilă să construească un animal artificial care să îndeplinească toate acțiunile pe care noi le atribuim unui animal viu. Ideea animalului-mașină este o consecință a sistemului cartesian care se justifică nu numai prin „rațiuni” de natură fizică sau metafizică, ci și prin „rațiuni” de natură morală și teologică. Iată ce spune Descartes în *Discours de la Méthode*: „après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la notre,

1) De la formation du foetus, art. 18.

et que, pour conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps et, par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle¹⁾”.

O vedere retrospectivă asupra științii cartesiene este suficientă ca să ne convingă de coerența logică în virtutea căreia adevărurile se înlanțuesc unele cu altele. Legile care servesc la punerea în mișcare a uriașelor vârtejuri sunt principiile ale căror consecințe, mai mult sau mai puțin îndepărtate, sunt legile particulare ale fenomenelor concrete. Lucrurile care compun universul așa de bogat și de divers, nu sunt, în fond, decât combinațiuni de materie și de mișcare. Organizarea vitală nu este decât o combinație specifică de materie și de mișcare. Fenomenele inferioare de cunoaștere sunt simple rezultate ale jocului mecanic pe care mișcarea îl produce prin circulația sa neîncetată. Cu toate acestea ființa umană rămâne o enigmă pentru cartesianism. Metafizica a săpat o așa de considerabilă prăpastie între spirit și materie încât o colaborare a lor în alcătuirea ființii umane, a devenit imposibilă. Rolul sufletului în corp este analog rolului pe care îl are pilotul pe bordul corăbiei sale. De aceea problema raportului dintre suflet și corp rămâne fără soluție în cartesianism. Ca soluții deosebite ale acestei probleme vor apare mai târziu occasionalismul lui Malebranche, pantheismul lui Spinoza și spiritualismul sau monadismul lui Leibniz. Principiul pe care se sprijină întreaga construcție cartesiană este acela care enunță constanța materiei și a mișcării în univers. Acest principiu, care formează fundamentul mecanist al științii cartesiene, nu este susceptibil de demonstrație, el este consecința unei ipoteze teologice, a ipotezii că Dumnezeu care a creat lumea este imuabil în acțiunile sale. Atunci când considerăm știința cartesiană în detaliu ne dăm seama că, în raport cu știința modernă, conține erori grave. Faptul se explică prin aceea că la Descartes experiența și observația sunt înăbușite de deducția logică și de construcția metafizică. Descartes n'a observat, ci a construit; n'a observat, n'a experimentat, pentru că a avut deplină încredere în puterea rațiunii.

M. UȚA

1) Discours, pp. 59—60.

PROBLEMATICA FILOSOFIEI INDIENE

— *Linii de orientare* —

v. Erata, G. p. 235

E dificil de rezumat rezultatele a trei mii de ani de travaliu filosofic, realizate în câmpuri diverse de gândire, adesea complet streine mentalității occidentale, arareori sistematizate, niciodată întovărășite de precizări istorice. Dar e peste puțință de atacat și înțeles o problemă de filosofie indiană fără a cunoaște în prealabil obiectele, metodele și valorile ei. Se desprind din cercetarea apropiată a cărților esențiale filosofiei indiene, câteva centre nevralgice, câteva obsesii, câteva instincte speculative cari dovedesc dacă nu e riguroasă unitate în sisteme, cel puțin o identitate structurală a spiritelor cari le-au produs. O analiză a acestor rădăcini ale spiritului indîian — așa cum se găsesc elaborate în filosofie — năzuește să îplinească aceste pagini. E inutil de adăogat că ancheta nu va fi completă nici definitivă. Studiile de acest fel nu-și au niciodată un scop în sine. Simple linii de orientare, folosul lor variază cu pregătirea și înclinările personale, iar valoarea lor de introducere, se reduce simțitor îndată ce lectorul se deprinde să lucreze și să se orienteze singur în câmpul filosofiei indiene.

O ultimă observație asupra caracterului acestor preliminarii. Erudiția a fost cu grijă evitată, pentru că erudiția — cu evidentele ei rădăcini în spiritul filologic — împiedică adesea înțelegerea clară și directă a faptelor. Dar s'a evitat, deasemenea, concesiile cari se fac din atitudinea vulgarizatoare, de nivelare, de imprimarea dificultăților. Filosofia indiană avînd accentuate trăsături metafizice și subtile critici a conceptelor de cauză, timp, suflet, etc., — nu vedem cum ar putea interesă pe cineva care nu are organice puncte de contact cu asemenea speculații. Deasemenea, e bine de știut că adevărata și originala filosofie indiană nu are nimic comun cu hibridele contrafaceri ocultist-teosofice cari abundă dela 1870 în Europa și America. Ele sunt produsele unor creere intoxicate de moralism anglo-saxon și de o feminină înclinare către fals mister.

Originile și natura filosofiei indiene

S'a spus că totul, în India, își are obârșia în Vede. Dar filosofia se naște odată cu cele dintâi nemulțumiri împotriva Vedelor. Nu dintr'un spirit antireligios, nu din necesitatea unei atitudini științifice în cercetarea Cosmosului și a vieții sufletești — ci din nesatisfacția experienței intime și mistice prin Vede. Filosofia s'a născut și a rămas întotdeauna aceeași; o terapeutică spirituală, o consolatie. Vom vedea îndată că nu e vorba de o consolatie de gen horatian, stoicism sau epicureism, ci de o tehnică excelent alimentată și maturizată prin crizele spiritului indian, de o „cale“ (*marga*) viguroasă, solid fundată pe analiza durerii existenței și susținută de o perfectă dialectică a valorilor, țintind răsturnarea logică a valorilor cotidiene și înlocuirea lor prin valoarea transcendentală a liberării. Vom reveni îndată asupra acestui însemnat punct. Ceiace voim să spunem acum e că reacțiunea împotriva rigidității sacrificale a Vedelor nu implică o atitudine antireligioasă, ci dimpotrivă, o împrospețire a experiențelor intim-spirituale, o nouă avalanșă de elan mistic sub formă violent panteistă, de contact suprasensorial cu ritmul cosmic, de prezență nevăzută a acestui ritm în adâncurile sufletului. Această primă criză a spiritului indian e și cea dintâi scadență a sistemului ritualist vedic, a cărui sevă pierea sub detalii și verbozități, a cărui prețuire se anemie prin tot mai stricta sacralitate, a cărui universalitate se restrângea tot mai mult sub acțiunea regimului castelor. Prima criză dă naștere Upanișadelor, fragmente de meditații și extaz panteist, trădând efortul de a identifica sentimentul imediat de prezența sufletului cu celalt sentiment al emoției panteiste. Upanișadele ¹⁾ — asupra cărora nu e locul să ne oprim aici — cristalizează trecerea dela spiritul sacrificiului cu elementele lui de magie obiectivă, la atitudinea meditativă, implicând *sacrificiul mental*, adică rugăciunea către inefabilul Brahman, arderea internă a procesului respirator fiind asimilată cu arderea jertfei pe altar. E e dovadă că religiozitatea mitologică și sacrificiile efective, și himnurile vedice nu mai satisfac anumite spirite, însetate de contact direct cu Ființa Supremă (*Brahman*) și dornice de a pătrunde taina acestei Ființe care se află în acelaș timp în Cosmos și în suflet (*ātman*). Upanișadele prezintă caracterul breviarilor meditației în singurătate, jumătate litanii, jumătate dialectică primară, evazive, complet lipsite de sistematică și de unitate. Entuziasmul și extazul anumitor himnuri vedice ²⁾ se regăsesc aici amplificate de noi experiențe.

1) După celebra monografie a lui Deussen, cea mai bună carte asupra Upanișadelor e „A constructive survey of Upanishadic Philosophy“ de R. D. Ranade (Posna. 1926).

2) In deosebi celebrul Rig Veda X, 121, prea popular ca să-l cităm aici. Himnul către Vishvakarman, Atot-creatorul, se găsește tradus în Muir. Sanskrit Texts, vol. IV, 5—11. Himnul R. V. X, 129 începe cu aceleași versuri



susținute de un început de dialectică. De fapt, în Upanișade se descoperă cele dintâi date ale filosofiei și cele dintâi ecuații specifice spiritului indian, cari vor reveni apoi dealungul veacurilor ca un leit-motiv. Fundamentele filosofiei upanișadice s'ar putea numi cea dintâi schiță a unei dialectice a Absolutului (vezi *Brihadāranyaka Up.* III. VIII, 8, 11), coprinzând speculații asupra sufletului individului și sufletului Lumii, asupra vieții și nemuririi. Identitatea dintre omeneșul *ātman* și *Brahman* e exprimată în *Chândogya Up.* VI, 8—16: „Lumea întreagă consistă în: acesta e Realul, acesta e Sufletul, acesta ești tu (*tat tvam asi*)”. Iar în *Brihadāranyaka I. IV.* 6: „Oricine cunoaște aceasta: „Eu sunt Brahman” (*aham brahma smi*), ajunge Totul. Chiar zeii sunt neputincioși să-l oprească. Pentru că el ajunge Sufletul lor¹⁾”.

Tot în Upanișade își găsește obârșia și altă înclinare specifică gândirii indiene: împărțirea Lumii în elemente, coprinzând obiectele simțurilor, organele sensoriale, intelectuale, etc. În *Prasna Up.* IV. 4 se enumeră cele șaisprezece constituente ale „persoanei” (răsuflarea, spațiu, aer, lumină, apă, pământ, simțurile, mintea, etc.). Aceste împărțiri, în cari se găsesc începuturile speculației Sāmkhya (Linga-Sarira și cele șaptesprezece constituente din *Svetasvatara-Upanishad*), au fost prilej de controverse asupra naturii Lumii și a simțurilor, asupra principiilor inteligenței și a naturii (*prakriti*) — și s'au subtilizat secol după secol, ajungând la elaboratele liste de „elemente” (*dharmas*) ale budismului medieval²⁾. În această numărătoare a elementelor realității începută de Upanișade, maturizată prin Buddhism și Sāmkhya — se recunoaște cea dintâi activitate a spiritului științific, tehnic, în India.

În zorii gândirii indiene se surprind, uimitor de puternic accentuate, tendințele de căutarea Absolutului, de aflarea lui nu prin repetarea himnurilor vedice sau performarea complicatelor sacrificii — ci printr'o intimă purificare și printr'o ascensiune extatică, sfârșită în identificarea Eului cu Spiritul Universului, cu *acel esse* fără nume, fără predicate, *Brahman*, care nu e Dumnezeuul religios, ci mai degrabă un principiu pur, transcendent, metafizic. Deși afirma-

eminescien: „La început pe când Ființă nu era, nici neființă, etc.”. Conținut identic se găsește în *Satapatha Brahmana* X, 5, 3, 1. În himnul R. V. X, 90, se pomenește pentru întâia oară despre Purusha, izvorit din Viraj (metrica versurilor). V. și *Sat. Br.* XIII, 6, 1, 2 și *Atharva Veda*, X, 2. Asupra lui Brahman (în gen neutru) v. *Sat. Br.* XI, 2, 3, 1, care spune: „la început Brahman era Universul. El creia zeii, el îi așază în aceste lumi”. Vezi și *Taittirya Brahmana* II, 8, 8, 9, asupra primordialului primit al lui Brahman asupra pantheonului vedic.

1) Formula *etad vai tad* se află în *Brih.* V, 4 și *Katha* IV, 3—6. Asupra nemuririi, care se obține de acel care știe că „moartea e propriul său suflet”, v. *Brih.* I, 2, 7. Problemele și rezultatele metafizice vor fi cercetate în studiul nostru „Ce-e viu și ce e mort în Upanișade”.

2) Asupra „dharmas” v. *Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1922) și *Th. Stcherbatzky, The Central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma* (London, 1923).

rea pare paradoxală, misticismul upanișadic e un misticism fără Dumnezeu. Dumnezeu ajunge în India numai târziu un element de contact prin *bhakti* (devoție). În epoca upanișadică el e mai degrabă absolutul metafizic, purificat de formalismul mitologic, liberat de categorii — și gășirea lui e mai mult un travaliu metafizic decât o experiență religioasă¹⁾. E căutarea prin meditație și dialectică, deși această dialectică e diversă de cea europeană într'un anumit sens desinteresată de subiect, oarecum diletantă și abstractă. Pentru a putea înțelege just spiritul filosofiei indiene, trebuie să se evite două mari confuzii, mult repetate în Europa: 1) că filosofia indiană e asemenea filosofiei europene, adică sistematică, cu tendințe de personalizare în sisteme; 2) că filosofia indiană e mistică. Pentru că ne aflăm în fața acestui cuvânt „misticism” — e bine de știut că el nu există în limba sanscrită²⁾, iar accepțiile lui helene și creștine sunt streine gândirii indiene. Să ne înțelegem; există în India un puternic curent teist, cu rădăcinile în Vede, cu elaborări în anumite upanișade târzii, cu amplificări în epica didactică (*Harivamsa*), cu prodigioase fructificări în operele și școlile teismului medieval (*shivism*, *vishnuism*, *Kabir*, *Iulasidas*, *Vallabha*, *Caitanya*, etc.³⁾). Dar acest curent nu e identic cu filosofia, ci e alături de ea. E calea devoției (*bhakti margā*), e calea liberării prin cultivarea dragostei către o divinitate personală, întrupată pământeste. Dar filosofia stăpânește cealaltă cale, a cunoașterii (*jnāna margā*) și aceasta e superioară.

Deaceia, când pomenim de „căutarea Absolutului”, „unirea cu Brahman”, etc., referindu-ne la filosofie — aceasta nu înseamnă că filosofia e o religie sau o pluralitate de secte religioase. Ea nu e o mistică — așa cum s'ar crede, privind superficial problema Brahman — dar nu e nici o filosofie în sens european, adică un sistem de gândire personală în care conceptele sunt împreunate ca să alcătuiască un organism unitar, cristalizând o anumită concepție a lumii și a omului. Filosofia indiană — cu fireasca excepție a școlilor materialiste⁴⁾ — e o metafizică și o asceză. O metafizică întrucât cer-

1) Teismul upanișadic e tardiv și nu-și are obârșia în Vede, ci în realizarea *ātman-ului*. Dumnezeu nu e *deva* vedic, ci *ishvara*. Zeii (*devas*) sunt produși de *atman* (*Brih. I, 4, 6*).

2) S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism* (New-York, 1924).

3) V. Sir R. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and minor religions systems* (Strassburg, 1913); Dinesh Candra Sen, *The Vaisnava Literature of Medieval Bengal* (Univ. of Calcutta).

4) După cum sistemele filosofice nu pot fi numite mistice pentru că acceptă un Brahman, tot astfel unele din ele (*Samkhya*) nu pot fi numite materialiste pentru că neagă pe Dumnezeu. Ateismul în India înseamnă cu totul altceva decât în Europa; înseamnă negarea unui Dumnezeu personal și activ, *ishvara*. Dar aceasta nu e considerată o atitudine antireligioasă, eterodoxă. Ortodoxia se judecă pe acceptarea Vedelor ca autoritate revelată și prin *karma*. Drept vorbind, aceste două inițiale autorități nu sunt negate decât de materialistii *Charvakas*, iar budiștii neagă autoritatea Vedelor fără a nega

cetează principiile transcendente cari nu pot fi surprinse prin alt travalu, sensorial sau intelectual, — și o asceză pentru că rezultatele speculației nu rămân sterpe, ci angajează întreaga existență a gânditorului. Cu un cuvânt vechiu și banal, s'ar putea spune că filosofia, în India, nu se reduce la citirea, înțelegerea și scrierea cărților — ci la o palingeneză efectivă, la realizarea și depășirea de sine prin cotidiene eforturi, prin practică. Așa e, dar e și ceva mai mult. Practicarea unei vieți sobre, ascetice, singuratece nu se împlinește pentru că e igienică, sau pentru că salvează gloria gânditorului, sau pentru că îi îngăduie să-și închine tot timpul exercițiilor spirituale. Gânditorul e un ascet pentru că a devalorizat complet bucuriile existenței, printr'o totală răstunare de valori. Sentimentul durerii existenței e comun spiritualității indiene, e fundamentul speculației și e motivul său pragmatic¹). Filosofia implică o serie de exerciții spirituale corosive ce sapă, denucleiază, fărâmițează acele câteva instincte și superstiții cari fac viața frumoasă sau suportabilă. În orice *darsana*, dar cu deosebire în buddhism, se găesc tratate speciale, ascetic-mistice, cu ajutorul cărora neofitul izbutește să aibă o viziune pură a lumii și a existenței²). E interesant de știut că în locul „sistemelor“ de filosofie, India cunoaște *darsanas*, dela rădăcina *drs*, care înseamnă a vedea. Scopul filosofiei nu e „a ști“, ci „a vedea“ — pentru a merge pe calea dreaptă. E o înnoire a simțurilor, în sensul că experiențele lor nu se mai împlinesc obscur și superstițios, ca într'un om comun, ci supravegiate de conștiința gânditorului. Oricare ar fi *darsana* acceptată de ucenic, el e, înainte de toate, un ascet stăpân pe experiența sensorială. Deaceia în India e atât de puțin apreciată filosofia europeană, de către adevărații gânditori, urmași ai tradiției filosofice indiene. Mai întâi, ea pare săracă în exerciții spirituale, în sfaturi de contemplație, de meditație, prin care exercenicul izbutește să vadă just și să prețuiască lucid valorile inconsistente ale existenței. În al doilea rând, e izbitoare pentru un indian completa discontinuitate între ideile afirmate de un filosof european în cărți și de tonalitatea personală a vieții.

existența *karmei*. Ei nu acceptă, însă, un *atman*, sufletul considerat ca o substanță animică și unitară, suport fenomenelor psihice. Pentru aceasta, sunt clasați alături de materialişti. Asupra școlilor *Chârvâka* și *Lokayata*, v. *Sarvadarsana-samgraha* a lui *Sâyana Mâdhava* (Ch. I) în excelenta ediție a lui Vasudev Shastri Abyankar (Poona, 1924). Traducerea lui Cavell și Gaugh (London, ed. IV, 1904) e inertă în anumite capitole, obscură în altele (buddhism). Textele sacrate sunt adunate și publicate de Dakshinaranyan Shastri în *Charvaka-Shashti* (Calcutta 1928). V. Max Müller, *Six Systems* (1899) p. 98 și urm.; L. de la Vallée Poussin, *Materialism* (Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. VIII, p. 493); G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (Roma, 1924) *passim*.

1) V. „Umanismul indian“ în *Gândirea* No. 1—2, 1930.

2) *Dhammapada*, *passim*; *Majjimanikayo* I, 119; *Abhidharmakoca* II, p. 325 (Trad. Poussin, Paris 1925).

E instructiv să amintesc o anecdotă care luminează excelent atitudinea mentală a studentului filosofiei tradiționale în India. După o conferință ținută de un profesor englez asupra mișcării filosofice contemporane în Anglia, unde conferențiarul stăruise asupra idealismului lui McTaggart, un student se apropie și întrebă :

— Oare prof. McTaggart duce viața conformă cu teoriile sale a iluziei universale ?...

— ?...

— E celibatar ?

— Nu, prof. McTaggart e căsătorit.

— Trăește retras ?

— Nu.

— E vegetarian, dezolat, sobru, tăcut ?

— Nu.

— Atunci de ce ne-ați vorbit despre el? Ce să învățăm de la el? Domnul acesta nu e un filosof !...

Anecdota e specifică. Ea dovedește nu atât ascetismul filosofiei indiene, cât acel humor caracteristic discuțiilor filosofice, unde convorbitorii încearcă să ridiculizeze adversarul prin propriile lor contradicții. India poate înțelege un realist, și poate înțelege un idealist sau nihilist. Dar nu-i ascultă și nu-i respectă decât când existența lor e în perfectă conformitate cu spusele sau scrisul lor.

Aspecte istorice

Oricine a încercat să cunoască evoluția unui sistem filosofic indian, s'a lovit de o desperantă și vastă absență a datelor cronologice. Foarte puține — și numai dintre cele tardive — lucrări sunt date. În ceiace privește sutrele originale, completă incertitudine stăpânește. Ceiace se poate afla, prin inscripții, prin datele traducerilor tibetane și chineze — nu poate suplini originala și iritanta lacună. Corespondențele aflate prin traduceri sau polemicile contemporane slujesc în deosebi la datarea literaturii budiste. Dar un imens număr de tratate continuă să rămână aproximativ date. Această „plagă a indianismului“, cum numea A. Barth absența cronografiei, se surprinde în toate consecințele răsfoind o operă de ansamblu, ca „Introducerea în Istoria Științelor“ a lui George Sarton, unde contribuțiile indiene sunt atât de rar pomenite, tocmai pentru incertitudinea datelor.

A fost un timp când vârsta operilor filosofice era exagerată, poate din acea superstiție a orientalismului veacului trecut de a găsi în India leagănul tuturor ideilor. Cercetări mai noi¹⁾ au

1) Printre cei care au contribuit efectiv la dotarea literaturii filosofice trebuiesc reținuți. Iacobi, Oldenberg, S. Lévy, L. de la Vallée Poussin, A. B. Keith și Vidyabushan.

dovedit că, în afara câtorva excepții, literatura filosofică indiană post-upanișadică e, în același timp, și post-budistă. Evident, literatura Jaina e contemporană celei budiste, iar primele elaborări ale Sutrelor celor șase sisteme ortodoxe pot fi situate între sec. V, în. Chr. și sec. II d. Chr. În general, comentariile cele mai largi și mai desăvârșite — Shankara, Vāchaspati Miśra, Udyotakara, Vijñāna Bhikshu — sunt făcute după sec. VI d. Chr. și se datoresc acelei reînfloriri a spiritului filosofiei indiene sub influența polemicilor budiste.

Absența spiritului cronografic e o caracteristică a geniului indian, e una din manifestările disprețului pentru categorii, pentru istorie, pentru orientarea în spațiu. După cum am arătat aiurea¹⁾, sentimentul timpului e odios gândirii indiene tocmai pentru că e curgător și dureros, e caracterul fundamental al experienței vieții mentale, viață de care discipolul încearcă să se libereze prin orice mijloc.

Nu e numai atât. Sărăcia datelor se explică și prin caracterul specific al literaturii filosofice indiene, care e o literatură de comentarii a sutrelor originale, de apărare și elaborare a unui prim mănunchiu de idei, iar nu degajare a unei noi filosofii, a unui sistem personal de gândire. Sutrele originale sunt ininteligibile. Ele se studiază cu un *guru*, cu un maestru priceput, care a ascultat învățătura dela alt înțelept, în tinerețe. Sutrele n'au fost scrise pentru a fi citite, ci pentru a fi memorate. Ca orice ramură a literaturii indiene și cea filosofică a debutat și a continuat multă vreme a fi o literatură mnemonică. Sutrele slujesc drept puncte de sprijin și text minim, autorizat, al învățăturilor. Învățătura nu se află prin ele, ci dela *guru*, pe care discipolul îl slujește ca un argat în acele colegii antice, *colas*.

Filosofia e o continuă discuție urmată de ceasuri de singuratică meditație. Fiecare sutra e un prilej de largi elaborări sau de contraversă. De pildă, sutra 28 din II, 2 *Vedantasutras* a lui *Badarayana*, se mulțumește a spune: *nābhāva upalabdheh* care, literal, înseamnă „nu non-existența, pentru că e perceput“; ceva hermetic, complet ininteligibil fără desvoltări în paranteze. Într'adevăr, înțelesul sutrei e: „non-existența obiectului extern nu poate fi afirmată, pentru faptul că obiectul e actual perceput“. Astfel, expusă, se recunoaște lesne că sutra e o obiecție împotriva idealismului budist, care nega existența unei lumi reale și continue, susținând că percepția e o serie de momente fără legătură între ele, și așa dar obiectele corespunzătoare percepțiilor nu au o realitate efectivă, ci o exi-

1) „Umanismul Indian“ publicat în *Gândirea*. Problema timpului în filosofia indiană și, mai ales, obsesia sentimentului timpului a fost, după câte știm, foarte puțin și superficial studiată de cercetătorii europeni. Ea constituie una din dimensiunile spiritualității asiatice, și indiene în specie. O privire de ansamblu, sumară, se găsește în Th. Stcherbatsky, *La Théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs* (Paris, 1926).

stență momentană. La aceasta, vedantinii ridicau un număr de argumente, dar ele nu sunt expuse în *Vedantasutras*, ci numai amintite prin expresia *na-abhāva* („nu non-existență”). Ca să se înțeleagă metoda filosofică indiană, e interesant de cunoscut începutul comentariului lui Shankara la această sutră¹⁾.

Nimeni nu poate spune că obiectele percepute nu există, ci numai că „ele apar ca și cum ar fi în afară de cel care le percepe”. Dar aceasta, spune Shankara, e numai a „expresie verbală”. Dacă adversarul răspunde că „tocmai pentru că obiectul extern nu poate exista trebuie să concludem că el apare ca și cum ar fi extern” — Shankara observă că aceasta nu e o concluzie corectă deoarece existența sau non-existența unui obiect se induce prin probe (percepția directă, inferența, etc.) iar nu prin simple aserțiuni. Deosemena, „cunoașterea perceptivă având aceeași formă ca obiectul, nu e rațiune ca obiectul să fie suprimat (spunându-se că e o simplă serie de momente); dacă obiectul n'ar exista deloc, n'am putea explica faptul că cunoașterea (percepția și memoria) are aceeași formă ca obiectul”.

Shankara continuă argumentele în aceeași linie, strângând tot mai de aproape adversarul budist cu adevărul că senzațiile perceptivă corespund obiectelor externe, și căutând să dovedească absurditatea poziției budiste, de idealism absolut. Ceiace se poate înțelege de aici e dezvoltarea și siguranța pe care o capătă o idee primară prin maturizarea luptelor filosofice. Majoritatea comentariilor fiind polemice, sunt anevoie filosofice, la fiecare pas întâlnind insinuări și referințe complet ininteligibile pentru neofit.

Cu timpul, atât sutrele cât și cele dintâi comentarii se dovedeau insuficiente în polemici. Adversarii avansau alte obiecții, neprevăzute nici de primul fondator (sau editor al sistemului, deja existând inform) nici de primii comentatori, cari scriseseră răspunzând obiecțiilor contemporane și clarificând punctele obscure. Astfel că noi gânditori, în fiecare secol, își iau sarcina de a scrie noi comentarii și subcomentarii reînprospătând dialectica, răspunzând ultimelor probleme, atacând erezii noi, găsind alte probe pentru susținerea adevărilor inițiale. De pildă, literatura școlii *Nyāya* — care e mai mult o logică și o teorie a cunoaștinții — e alcătuită în bună parte din comentarii și subcomentarii. *Nyāya Sutras*, atribuite lui Gautama, sunt comentate în sec. IV d. Chr. de Vātsyāyana, care e atacat la rândul lui de marele logician budist Dignaga în *Pramānasamuccaya* („Tratat sumar asupra izvoarelor cunoaștinții”). Ca să răspundă obiecțiilor lui Dignaga, Udyotakara (635 d. Chr.)

1) Ed. S. K. Belvalkar (Poona, 1923) p. 31—32 sanskrit text (partea II). Pentru critica doctrinei comentariilor din punctul de vedere Samkhya, v. Samkhya Suas, I, 35—45, comentate de Aniruddha și Vijnana Bhiksu (Allahabad, 1912).

scrise *Vārttika* la *Vātsyāyanabhāshya*. Cu timpul, cartea aceasta își pierdu vigoarea ¹⁾ și, ca să reîmprospeteze dialectica și să refacă autoritatea școlii, Vāchaspatē Miśra (480 d. Chr.) scrise un comentariu (răspunzând în special budiștilor) numit *Nyayavārttikātātparyatika*, comentat de Udayana (984 d. Chr.) în *Tātparyatika-parisuddhi*. Acesta fu comentat de Varddhamāna (1225 d. Chr.) în al său *Nyayanibandhaprakasa*, care la rândul său fu comentat de Padmanābha Miśra în *Varddhamānanda*. În sfârșit, în sec. XV-lea această lucrare avu un nou subcomentariu de Shankara Miśra, numit *Nyaya-tātparyamandana*. Se înțelege din acest tablou caracterul filosofiei indiene și dificultatea de a urmări un text înaintat.

Firește, în asemenea împrejurări, nu poate fi vorba de ideile Sāmkhya sau Vedanta, pentrucă asemenea idei, concentrate și nedesvoltate la început, s'au amplificat, s'au maturizat, s'au subtilizat în vocabular tehnic și în precizarea, generetie după generație. Purtată de comentatori de geniu, originala învățătură a sutrelor s'a lărgit și s'a stabilit pe teren solid, dar în acelaș timp s'a multiplicat. Nu există o Vedanta unică, ci una a lui Shankara, alta a lui Ramānāṣa, a lui Madhva, a lui Vallabha — după cum există o Sāmkhya a lui Vāchaspati Miśra și alta a lui Vijnāna Bhikshu. Să nu fim însă rău înțeleși; fundamentele rămân aceleași, dar elaborarea și argumentația se schimbă, după cerere, după timpuri. Ori, filosofia fiind tocmai acea activitate care interpretează datele experienței și cristalizează în concepte o personală Weltanschauung — e lesne de înțeles că în Vedante, în Buddhism sau Sāmkhya se disting multe filosofii, multiple fiind experiențele și posibilitățile dialectice ale comentatorilor. De fapt, acești comentatori, adesea puternice și originale personalități filosofice, au preferat să apere un sistem vechiu în loc să fabrice unul nou, purtând numele lor. În India, discipolul se pierde la picioarele învățătorului. Există o vie, o continuă tradiție, în sensul că înțelepciunea se transmite verbal dela maestru la ucenic, iar ucenicii nu sunt bântuiți de gândul independenței, ci de al înțelepciunii.

În asemenea condiții, valoarea istorică a unui tratat e foarte relativă, mai ales în cele dintâi timpuri. Nu se știe prea bine ceiace aparține sutrelor prime, ceiace aparține comentatorilor și măștrilor lor (*guru*). O idee fermentează într'un mediu favorabil de discuții filosofice, crește, se amplifică, fructifică în toate implicațiile. Trecutul ei e obscur. Astfel că valoarea rămâne pur filosofică. E greu de aflat antecedentele în școlile adverse sau în propriul sistem.

S'a pus chiar întrebarea dacă e posibilă o istorie a filosofiei

1) S. N. Dasgupta, *A. History of Indian Philosophy*, I. (Cambridge, 1922) pp. 63, 305, 309. Profit de acest prilej ca să recomand cartea profesorului Dasgupta, cea mai tehnică și mai completă istorie a filosofiei indiene. Lucrarea va cuprinde cinci volume.

indiene. Cert că e posibilă, dar cu alte metode, urmărind adică dezvoltarea ideilor nu căutând datele cari lipsesc complet la început, și sunt sărace până în timpurile moderne. Dealtfel, istoria filosofiei nu urmărește numai decât expunerea cronologică a rezultatelor activității filosofice într'un continent sau o epocă — ci studiul analitic al ideilor produse, cercetarea genetică a motivelor speculației, înțelegerea metodelor cari au fost aplicate, într'un anumit sens surprinderea resorturilor spirituale care definesc o conștiință filosofică și caracterizează o operă. În această linie sunt scrise câteva din cele mai bune cărți asupra filosofiei indiene, ca tratatul profesorului *Dasgupta*, sau „*The Positive Sciences of the ancient Hindus*“ de *Brajendranath Seal* și „*The Ethics of the Hindus*“ de *S. K. Maitra*, lucrată sub directa supraveghere a d-rului Seal. Urmărind, de pildă, dezvoltarea spiritului științific în teoriile mecanice din *Sāmkhya*, în școlile medicale (*chārāka*, etc.) în *Jaina* și *Nyaya*, sau motivele etice așa cum au fost acceptate și elaborate de felurite sisteme — se înțeleg obiectivele gândirii și se pot aprecia capacitățile antrenate în speculație. Se întâlnesc, astfel, teoreme fizice, în deosebi asupra constituției materiei, și cinetice a căror aplicare în cosmologia și „filosofia naturală“ a diverselor școli prezintă interes pentru oricine prețuiește cunoașterea eforturilor spiritului uman de înțelegere a realității.

Se întâlnesc, deasemenea, imperative etice cu adânci rădăcini în instituțiile domestice și politice, dar cu magnifice fructificări de filosofie morală, cu perspicace analize a conceptului de datorie către castă și datorie către umanitate, cu robuste critici a libertății individuale, cu largi și juste diviziuni a stadiilor vieții, în așa fel încât fiecare vârstă, fiecare castă, fiecare aptitudine să-și găsească funcție și folos în societate. Firește că se pot obține tablouri istorice, mai mult sau mai puțin precise, mai mult sau mai puțin complete, a rezultatelor etice și sociale — dar nu ating interesul cercetărilor genetice și înțelegătoare a apariției și succesului acestor rezultate.

Aspecte filosofice

Pentru cel obicinuit cu lectura cărților filosofice occidentale, studiul unui tratat indian prezintă, la început, dacă nu veritabile dificultăți, cel puțin o iritantă oboseală în urmărirea argumentației și în surprinderea justă a noțiunilor.

Lectura unei cărți filosofice indiene poate fi, în acest caz, un nou exercițiu spiritual pentru o minte europeană. S'a spus că gândirea indiană funcționează cu intermitențe, că vocabularul e neprecis, că schemele logice nu corespund întotdeauna celor europene. Obiecțiile sunt în parte juste, dar trebuiesc înțelese. Aparenta „gândire intermitentă“ se explică îndată dacă se amintește că India nu cunoaște puțința de concentrare maximalizată și susținută prin

scris, că adevărata filosofie nu se învață din cărți, ci prin discuții cu *guru* sau meditație în singurătate; că literatura e un produs al tradiției mnemonice, iar nu o creație a spiritului grafic. O bună parte a literaturii filosofice occidentale mărturisește această mentalitate grafică, o specială capacitate de a exprima și maximaliza gândul prin scris. E o perfecțiune funcțională pe care puțini au atins-o în Orient. Inuși scrisul e aici lent, precis, economic — evitându-se digresiunile (cu excepția literaturii ortodoxe). Cele mai perfecte și voluminoase comentarii necesită lămuriri, par extrem de concentrate, pe alocuri hermetice, în ochii occidentalilor. E lesne de înțeles ideea unui text, dar e dificil de cunoscut motivația care o susține, noțiunile cari o condiționează. Ori, tocmai aceste dedesubturi, aceste date ale conștiinței interesează filosofia.

În ceiace privește vocabularul, el e de o perfectă claritate și o unică bogăție în nuanțe. Subtilitatea noțiunilor tehnice — exagerată în *Navanyaya*, noua școală de logică — și inimitabila structură științifică a limbii sanscrite favorizează cele mai fine disociații și îngăduie analizele cele mai ascuțite. Precizia lucrată a vocabularului filosofic asigură un teren solid în înțelegerea textelor, dar cunoașterea conținutului fiecărui termen tehnic e dificilă mentalității occidentale și necesită un *guru*. Există numai un dicționar filosofic complet și recent, *Nyayakośa*, dar explicațiile sunt restrânse și fiind scris în sanscrită exclude explicațiile necesare unui vocabular european. *Nyayakośa* e un excelent instrument de lucru, unde se găesc reunite pentru fiecare termen filosofic mari cantități de referințe, dar o propriu zisă tâlcuire a termenilor pentru mintea europeană, nu se află.

Voim să spunem că terminologia sancrită a filosofiei indiene e vastă, clară și slujește exprimarea celor mai nuanțate precizări, dar că toate aceste bogății de conținut trebuiesc cunoscute în prealabil și că, adesea, explicarea unui termen nu se găsește în text, ci trebuie aflată dela un *guru*. Astfel, pentru a da o pildă ușoară, constituția și evoluția materiei a fost o problemă mult gândită și dezbătută în vechea Indie, mai ales de școala Sāmkhya. În geneza și desfășurarea materiei (*tānmātrika srishti*) Sāmkhya a deosebit trei momente — *bhūtādi*, *tānmātrā*, atomii — și toate trei, deși se referă la aceeași materie primordială, au caractere precise, cari în nici un chip nu pot fi confundate între ele. Cel dintâiu stadiu, *bhūtādi*, e originala massă de unități infinitesimale, inerția, e absolut homogen și absolut inert, lipsit de orice caracter fizic și chimic (*rupādibhira-samyutam*) afară de quantum sau massă (*paricchinnatva*, *parimāna*).

Al doilea stadiu, *tanmātra* — unități potențiale infraatomice încercate cu diverse specii de energie — reprezintă materia potențială. *Tanmātra* posedă ceva mai mult decât quantumul de massă și energie; posedă caractere fizice, unele din ele penetrabilitate (*apa-*

kāshadāna), altele puteri de presiune, altele căldură radiantă, altele dimpotrivă capacități de viscoasă și cohesivă atracție. În intimă relație cu aceste caractere fizice, *tanmātra* posedă deasemenea potențialele energiilor reprezentate de sunet, pipăit, culoare, gust și miros; dar fiind materie subtilă, sunt lipsite de forma specifică (*vishesha*) pe care aceste „potențiale” o asumă în particulele de materie grosolană, ca atomii și agregatele lor. *Tanmātras*, așa dar, sunt particulele infraatomice încărcate cu energii potențiale specifice. În sfârșit, al treilea stadiu, coprinde cele cinci clase de atomi, cele mai minime diviziuni de care e capabilă materia grosolană, fiind ele însăși complexe sisteme tanmātrice (*sthulabhutaparamanu*)¹.

Am ales acest exemplu pentru a învedera precizările ce le implică uzitarea expresiilor tehnice indiene. Problema constituției și genezei materiei e, însă, mult mai elaborată — în deosebi sub aspectul mecanic, care domină pe cel cosmic — după cum se va putea vedea în studiul nostru „Introducere în Filosofia Sāmkhya”. A traduce *tanmātras* sau *bhūtādi* prin „atomi” ar fi complet eronat, și totuși faptul se întâlnește în multe cărți europene. Disociația potențialelor energetice de cele mai fine unități materiale e cu multă atenție urmărită în gândirea indiană, după cum se disociază complexele vieții psihice de suflet, element transcendând materia, chiar sub formele ei cele mai subtile. Multă atenție necesită, deasemenea, justa înțelegere a principiilor inteligenței și a vieții psihologice în general, așa cum sunt concepute de Sāmkhya-Yoga. *Bhuddi*, *manas*, *ahamkāra*, etc., au fiecare o perfectă sferă noțională și confundarea lor aduce neînțelegerea fundamentalei viziuni spirituale indiene²). Concepția vieții psihologice e specifică, pentru că generalitatea sistemelor indiene socotesc viața mentală simple schimburi energetice, așa dar materiale, și deosibesc cu grijă experiența mentală (fenomenică, fiziologică, materială) de suflet, principiu unic și calm, fără directă legătură cu materia, fără categori, transcendent și nemuritor³).

Aceiași precizieune tehnică se întâlnește în terminologia etică. *Manu* împarte datoriile în *sādhāranadharmas* — datorii generale — și *vārnāshramadharmas*. *Prasastapāda* are altă clasificare: *sāmānyadharmas* (datorii generale) și *visheshadharmas* (specifice, particulare). Datoriile generale sunt comune tuturor *ashramas* sau studii de viață,

1) Paragraful e alcătuit din adaptarea câtorva pagini ale studiului d-rului Seal, „The mechanical physical and chemical theories of the Ancient Hindus”, în *The Positive Science of the Ancient Hindus* (London, 1915) p. 24 și urm.

2) V. *Vyasabhashya* la Patanjali *Yogasutras* și *Tattvavaisaradi* de Vachaspati Misra (edițiile dela Benares). Pentru literatura modernă, op. cit. Seal și S. N. Dasgupte, *Yoga as Philosophy and Religion* (London 1924).

3) V. „Umanismul Indian” în *Gândirea*.

și tuturor *varnas*, sau clase sociale; *vishesha* se referă fie la o specifică *ashrama* (stadiul de student în *tola*, cel de șef al familiei, de meditație în pustnicie, de cerșetor) sau la o specifică *varna* (câstele, etc.). Firește, în ambele clasificări urmează un catalog precis și complet al tuturor datoriiilor. După Prāsastapāda, datoriile generale sunt: efortul moral (*dharme shraddhā*), căutarea spiritului (*dharme manahprasādhah*), oprirea de a face rău viețuitoarelor (*ahimsā*), încercarea de a face bine creaturilor (*bhutaहितva*), grăirea adevărului (*satyavachana*), a nu fură (*asteya*), înfrânare sexuală (*brahmacharyya*), sinceritate și puritate (*anupadhā*), renunțare la sau înfrânarea mânei (*krodha varyana*), abluțiuni, curățenie personală (*abhisechana, snāna*) etc.¹⁾ Enumerarea datoriilor fiecărei *ashrama* și *varna* ne-ar duce prea departe. Ceiace se poate înțelege din această pildă e grija și precizia cu care au fost cercetate motivele morale, rădăcinile binelui și răului social sau individual, fiecare activitate și fiecare poziție socială. Fiecărei virtuți sau datorii etice îi corespunde în termen special, și confundarea conținutului uneia cu altul vecin iscă neînțelegeri supărătoare.

Nu e locul aici să dăm pilde de texte sacrite arătând perfecta claritate a înlănțuirii ideilor. Amintim, însă, că acest caracter științific al limbii sacrite exclude vagul, incertitudinea, insuficiența semnificației. Mai mult decât în oricare altă limbă clasică, descifrarea unui text sancrit e un admirabil exercițiu gramatical și logic.

Karma

Intr'un anumit sens, se poate vorbi de unitatea sistemelor filosofice indiene: sub aspectul lor terapeutic, al scopului suprem, pe care fiecare școală îl atinge pe cale proprie, dar care se dovedește pretutideni același. Scopul filosofiei e liberarea de viață, minarea și distrugerea experienței, anihilarea definitivă nu prin sinucidere sau droguri, ci printr'un mijloc gnoseologic sau practic putinte să anuleze capacitatea germinativă a acțiunilor (*karma*). Numai o analiză superficială poate surprinde viziune pesimistă în eforturile filosofiei indiene. Pentrucă, pentru spiritul indian, existența, adică experiența, durata, înseamnă durere, și cele mai abundente plăceri sau cele mai suprafirești emoții nu modifică acest sentiment dureros al existenței. Renunțarea la valorile lumești nu constituie, așa dar, o viziune pesimistă — ci activarea în linia de gândire inițială, o consecință a datelor problemei. Atât timp cât există o soluție, atât timp cât conștiința păstrează nădejdea completei emancipări de iluzoria construcție a vieții mentale — fluvii dureros și neconținut de senzații, sentimente și acte izvorâte din jocul energiilor fiziologice, conduse de

1) V. S. K. Maitra, "The Ethics of the Hindus" (Calcutta 1925) p. 10.

legea de fier a *karmei*, — atât timp cât conștiința durerii și a mijloacelor de desrobire stăruie în om, nu poate fi vorba de pesimism. E numai o viziune sombră a existenței, luminată de nădejdea depășirii ei într'o existență pur spirituală sau în *nirvana*.

Repetăm, renunțarea la desfătarea existenței pământești nu trebuie considerată act izvorât din desperare sau dezolare, ci o logică consecință a suprimării valorilor acestei existențe. Când un obiect, privit de aproape, își pierde valoarea iluzorie, ajunge plicticos și obstacol în căpătarea altui obiect, de valoare supremă și permanentă — înlăturarea lui nu dovedește pesimism, ci consecvență cu premisele. Cu excepția materialiştilor Chārvāka, toate sistemele filosofice indiene acceptă aceste premise: 1) durerea existenței fenomenal-mentale 2) perpetuarea ei prin legea cauzalității actelor (*karma*) — și, firesc, urmăresc aceeași concluzie practică: suprimarea principiului inițial al *karmei*, prin suprimarea *dorinței* actelor. Efortul violent către liberare (*mukti*), atât de specific spiritualității indiene, își are obârșia și rațiunea de a fi în universalitatea *karmei*. E timpul să analizăm mai de aproape acest concept.

Karma e legea care condiționează și dirijează cu o științifică precizie fructificarea actelor. Orice acțiune e o cauză, și trebuie să aibă un efect, un aceeași existență sau într'una viitoare. Se înțelege raportul strâns între activitatea karmică și reîncarnările metempsihozice. Viața e consumarea potențialelor adunate de actele existenței precedente și, în acelaș timp, însămânțarea unei alte serii de acte, cari necesită realizarea, fructificarea și anihilarea într'o nouă existență. Astfel că orice viață implică o viață precedentă și angajează o viață viitoare.

Pentru cea dintâi oară, concepția karmică apare în *Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, dar rădăcinile ei sunt evidente în Vede, în teoriile sacrificiului și a *mantrii* (exacta pronunțare a formulelor sacre). Sacrificiul just îndeplinit e o forță corect și sigur îndreptată. Virtutea sacrificială e agentul care silește natura sau forțele personificate ale naturii să împlinească voința sacrificatorului. Anumite forțe fiind concentrate într'o cauză, efectul lor e cert și imediat, asemenea unei experiențe fizice. Efectul, însă, nu depinde numai de potențele angajate ci și de corectitudinea ritualului menit să deslănțuie aceste potențe, să le descarce în act. Se recunoaște aici mentalitatea magică primitivă, care supraviețuiește atât de pur în religia romană, dar care se vedește pretutindeni în originile religiilor și tehnicilor.

Acesta e germenul concepției *karmei*. Să nu se facă, însă, greșala de a considera substanța legeri karmice simplă supraviețuire magică, primitivă, vedică. Germenele inițial s'a desvoltat și și-a schimbat semnificația, asimilând elemente morale și degajând, mai târziu, robuste construcții speculative. *Karma* maturității filosofice e un sistem care numai vag amintește superstiția (?) primară. De fapt,

concepția primitivă a ritului deslănțuitor de energie magică, a fost numai vehiculul pragmatic care a făcut posibilă apariția și dezvoltarea *karmei* filosofice. Valorile fiind substanțial diverse, considerarea lor sub același unghiu ar repeta confuzia de a socoti geometria și spiritul geometric simplă adițiune la primitivele, empiricile măsurători ale terenurilor Nilului sub Sesastrii II.

E firesc că universalitatea acestei legi cauzale care rânduiește totala activitate cosmică și îndeosebi lanțul existențelor omeneste — face superfluă prezența unui Dumnezeu activ și personal. De fapt, Dumnezeu în sensul teist și devoțional al cuvântului, Dumnezeul experienței religioase, manifestat în creație și revelații, aflat prin contactul suprafiresc al rugăciunii sau extazului — e necunoscut multă vreme în India, și e total absent chiar în sistemele teiste, în Nyaya, Yoga, Vedānta. El vorbește despre Dumnezeu, dar sub aspectul lui de *Brahman*, de principiu metafizic, de conștiință pură — iar nu sub aspectul *Ishwara*, de Dumnezeu personal, stăpân al Destinului, îndreptar al actelor și dăruitor al grației. Chiar Iswara din Yoga e nepunctuos să promoveze emanciparea individului de experiență biomențială, e un simplu punct de meditație finală, un plan transcendent cu care se concentrează sufletul purificat al yoghinului. Se vorbește de caracterul mistic al gândirii indiene, când mai just ar fi să se vorbească de caracterul ei metafizic și științific. Devoția (*bhakti*) — care constituie semnul și valoarea teismului propriu zis — e un produs popular cu primat tardiv, ignorat sau neprețuit chiar de speculația vedantină, cea mai „teistă” în aparență. Asupra Dumnezeului personal nu se filosofează în India; el e irațional, și Ramanuja atacă serios argumentele lui Shankara în ceiace privește probele raționaliste ale existenței lui Dumnezeu. Astfel că, decât ori se vorbește de Brahman-Unul, rămânem pe terenul metafizic, iar nu religios. Brahman e creatorul, dar *karma* e legea care stăpânește creația. Minte se poate ridica la Brahman, dar mântuirea omului se atinge prin propriul lui efort, prin acea palingeneză lentă și dificilă, care țintește răsturnarea tuturor valorilor. Emanciparea e, astfel, un act gnoseologic, implică o justă cunoaștere a răului și o precisă distincție între elementele funcționale ale minții și suflet. *Mukti* se realizează prin cunoaștere. Aceasta e esențial; diferențele încep asupra naturii cunoașterii. Pentru Vedānta¹⁾, *vidiya* înseamnă cunoașterea Realității (Brahman) și distincția de Iluzia lumii fenomenale (*māyā*). În Sāmkhya, *vidya* înseamnă justa discriminație între natură (*prādana*, *prakuti*) și suflet (*purusha*²⁾. *Vidiya* înseamnă în budism cunoașterea

1) V. Shankara la *Vedānta Sūtras* II, 1, 14; „Intregul complex al lumii fenomenale e considerat drept real atât timp cât nu se ivește cunoașterea lui Brahman și Atman, după cum fantasmalele unui vis sunt considerate reale până ce omul se deșteaptă”.

2) V. *Sāmkhya Sūtras*, I, 86 *Vijnana Bhikshu* comentând pasagiul.

celor patru adevăruri nobile¹⁾). În Yoga, în Nyaya, cunoaşterea discriminativă e, deasemenea, fundamentul eliberării. Dumnezeu nu intervine în acest proces, pentrucă ecuaţia potenţelor karmice şi a fructificărilor viitoare e mecanică, e eternă şi imanentă²⁾).

Cari sunt mijloacele pentru a distruge forţa karmei? Fireşte, cel dintâi element necesar e cunoaşterea³⁾, înţelegerea strategică a condiţiilor umane, analiza datelor (durerea, robia iluzorie a sufletului, nondistincţia între suflet şi bio-mental, metafizica sufletului, esenţa lumii fenomenale, posibilităţile liberării, etc.). Îndată ce se posedă justa cunoaştere (*tat tvam asi* în Vedânta), cunoaşterea fenomenală încetează automatic. *Vidya* produce o palingeneză, substanţială şi radicală schimbare; e ceiace se poate numi indiferenţe pentru rezultatele actelor, non-dorinţa fructelor unui act, suprimarea poftei de a juisă efectul unei acţiuni⁴⁾). E o atitudine de calm, de non-intervenire, de indiferenţă completă, de non ataşare, de renunţare la valoarea efectivă a faptelor pe cari omul e silit să le performeze. Se înţelege îndată că liberarea de karma nu e un proces mecanic, deoarece omul e obligat să activeze cât trăieşte. Există, însă, altă cale, *intenţională*; acea de a nu se interesa de rezultatele activităţii, de a nu-i pofti fructele, de a o împlini ca pe o datorie. De fapt, *mukti* e o atitudine spirituală, o palingeneză intimă, produs al unui atroce proces de detaşare. Actul nu mai fructifică un act viitor, pentrucă *intenţia* lui e deosebită. *Bhagavadgītā* coprinde acel cunoscut exemplu: Arjuna luptă şi ucide, aceste acte nu sunt păcătoase, nu sunt germenii existenţelor viitoare, nu sunt centri generatori de noi serii acţionale

spune: „Distrugearea (robiei), care e rezultatul cunoştinţii discriminative, e nepieritoare“.

1) V. *Majhima Nikaya*, sutta 63 şi 72.

2) Interesante consideraţii se pot releva asupra problemei răului şi a mântuirii în filosofia indiană. Răul, fără început, e iluzia sau nondiscriminaţia, aşa dar un produs al grosolanei vieţii bio-mentale. El dispare firesc — pentru a nu se mai întoarce — îndată ce sufletul a văzut calea. Mântuirea depinde foarte puţin de Dumnezeu în sistemele filosofice, dar ajutorul lui e lăudat în epică, în Pancharātra şi în misticismul ramait, krishnait, tantric. Prin comuniune spirituală, prin meditaţie asupra perfecţiunii lui Dumnezeu şi prin ajutorul ce-l acordă această meditaţie, omul înţelege rostul şi rădăcinile existenţei, şi promovează. Răul nu e *natural* şi nu e etern; fiind iluzie, are acest caracter că dispare prompt în faţa adevăratei cunoaşteri.

Izvorul cel mai interesant asupra problemei răului e Pancharātra, în deosebi superba *Ahimbudnya Sambhita*, unde se află probe de o Samkhya teistă, pe care numai cei cari frunzăresc cartea cu dicţionarul o pot confunda cu Yoga. Asupra acestei probleme pregătesc o serie de studii, întemeiate în bună parte pe izvoare puţin cunoscute, cari se vor publica în „Ricerche Religiose“ şi „Bilychnis“.

3) V. pasagiu interesant în *Samyutta Nikāya* II, 7—8 care dovedeşte că suprimarea ignoranţei aduce distrugearea celorlalte cauze.

4) Exemplul clasic se află în *Bhagavad Gītā*, unde se laudă disocierea de fructele acţiunilor prin *vairagya*, dar întreaga *Ānti-Parva*, precum şi alte cârţi ale Mahabharatei, îndeamnă acelaş lucru.

pentrucă eroul le săvârșește desinteresat, fără să le dorească, fără să-l emoționeze, pur și simplu pentru că datoria lui de războinic, condiția în care se află în această existență, îi poruncește să lupte.

Doctrina actelor și a intențiilor e complicată, mai cu seamă în Jainism și Buddhism, și nu vom încerca s'o prezentăm aici. Dar ceiace e fundamental și universal, e mântuirea de *karma* printr'o atitudine mentală desinteresată, rece, de renunțare la fruct. Iar distrugerea *karmei* înseamnă că viața prezentă e ultima viață — necesară consumării potențialității vieței precedente — dar incapabilă să producă noi nuclee potențiale, așa dar incapabilă să angajeze o nouă viață. Actele unui om care stăpânește *vairagya* (renunțarea) se consumă în ele înșile, nu se atașează de suflet, nu-i condiționează itinerariul — pentru că sufletul e acum indiferent, izolat, lipsit de valențe mondene.

Conceptul *karmei* e o categorie specială a spiritualității indiene. De el se leagă *mukti*, liberarea, și concepția spiritual-transcendentă a sufletului, *ātman*. Chiar, însă, dacă *ātman* e negat de budiști, *karma* și *mukti* sunt păstrate, cum se poate vedea în paragraful următor. *Atman*, în filosofia indiană, e principiul transcendent, neimplicat în experiența psihomentală, putinte să fie indus dialectic, dar nu probat prin simțuri. *Atman* e lipsit de orice experiență (în *Vedanta*, posedă *ānanda*, fericirea suprafirească a cunoașterii de sine), unirea lui cu viața fenomenală e iluzorie, e izvorâtă din confuzia lui cu funcțiunile psiho-mentale. *Mukti* e pur și simplu înțelegerea esenței lui.

Această viziune metafizică a sufletului constituie urme din caracterele cele mai originale și fecunde ale gândirii indiene. Considerarea fluviului conștiinții, a experienței, simplă desfășurare de forțe bio-mecanice — e proprie, dealtfel, și psihologiei moderne. Cu această deosebire, că în știința modernă — și în budism — sufletul e negat tocmai pentru că el e dincolo de orice experiență.

Dialectica sufletului, ca și cea vedantină a lui Brahman, dezvăluie admirabile calități speculative, intuiții sigure și raționamente riguroase cari își păstrează încă valoarea pentru o minte contemporană. Temperamentele metafizice găsesc în filosofia indiană mai mult decât o curiozitate istorică; un aliment, un exercițiu și o completă satisfacție.

Buddhismul

Apariția predicăției budice — atât de legate de mediul și încercările precedente — e semn că viziunea vedică a bunurilor vieții (longevitate, fii, aspirații materiale) e complet depășită — schimbată într'una pesimistă, tragică, rezultat al reflecției și eșuărilor speculative. Buddhismul inițial a fost o terapie spirituală și o yoga practică. Buddha a fost lovit de universala durere (*sarvam dukham*) și de uni-

versala impermanență a stărilor mentale sau a lumii fizice (*sarvam anityam*). Doctrina lui e o rețetă urgentă pentru justa viziune a existenței, nu o metafizică (*abhidharma*). Caracterul acesta pragmatic al mesajului budist se recunoaște în multe discursuri ale canonului palic, unde Budha refuză să discute — sau să împărtășească rezultatele — problemele ultime. Astfel, unul din textele cele mai evidente ale agnosticismului al Iluminatului se află în *Majjhimanikāya*, sutta 72, în care Buddha e întrebat de Vaccha, un ascet rătăcitor: e lumea eternă sau nu? e finită sau infinită? e trupul identic cu sufletul? Există sau nu sfântul după moarte? La toate acestea, Gautama răspunde că el nu afirmă nici că lumea e eternă, nici că nu e, nici finită, nici infinită, etc., — pentru că „Tathāgata, o Vaccha, e liberat de teorii”. Doctrina că lumea e eternă, de pildă, e absolut fără folos, e o „jucărie”, e o „bagatelă”. Ceiace e urgent și indispensabil, sunt cele patru „adevăruri nobile”.

În alt discurs (*Majjhima Nikaya*, Sutta 63) se află episodul celebru al lui Mālunkyāputta, din care se cuvine a traduce câteva rânduri¹): „...o Mālunkyāputta, învață pentru totdeauna ceiace am deslușit și ceiace nu am deslușit eu. Și ce nu am deslușit, M.? Nu am deslușit, M., că lumea e eternă... că nu e eternă... că e finită... că lumea e infinită... că trupul și sufletul sunt identice ori nu... că sfinții există după moarte sau nu, etc. Și de ce, M., nu am lămurit eu aceasta? Pentrucă, M., aceasta nu aduce folos, aceasta nu are nimic de aface cu fundamentele religiei, nu tinde la scârbă, la absența pasiunilor, la încetare, quiescență, însușiri suprafirești, înțelepciune supremă și Nirvāna. Și ce am lămurit eu, o Mālunkyāputta? Suferința, M., am lămurit eu; origina suferinții... ...încetarea suferinții... și drumul care duce la încetarea suferinții. Și de ce, o M., am lămurit eu aceasta? Pentrucă aceasta, o M., aduce folos, are de a face cu fundamentele religiei, tinde la scârbă, la absența pasiunilor, la încetare, quiescență, însușiri suprafirești, înțelepciune supremă și Nirvāna”.

Se înțelege că mesajul budist, adresându-se tuturor claselor sociale și afirmând că aduce „calea” directă, simplă, umană pentru dezrobirea de iluzii și durere — evită orice dezvoltare metafizică sau de știință mondenă. În aceeași sutta 63 din *Majjhimanikaya* se află parabola omului rănit de săgeată veninoasă, strălucit exemplu al terapeuticii urgente care e budismul. Să ne închipuim acel om spunând: „Nu vreau să mi se scoată această săgeată până ce nu voi ști dacă omul care m'a rănit aparține castei războinice, brah-

1) *Majjhima Nikaya*, perlă a canonului palic, a fost tradusă în limba germană, engleză și italiană. Refer, însă, la admirabila și vasta antologie a lui Warren, *Buddhism in translations* (Harvard Oriental Series, N. 3, ed. VIII, 1922) în cari se găsesc numeroase traduceri din altă mare carte pali, *Visuddhi-Magga*, indispensabilă cunoașterii budismului prim. Episodul lui Mālunkyāputta se află la pp. 117—122.

mane, agriculturile sau *sudra*". Și iarăș, acelaș rănit nu se lasă tămăduit până ce nu află numele omului și clanul căruia aparține, și dimensiunile trupului, culoarea, și satul sau orașul lui, și dacă arcu era un *căpa* sau *kadanda*, etc. La ce folosesc problemele ultime (eternitatea lumii, nemurirea sufletului, situația sfântului post-mortem, etc.) când viața e dureroasă și durerea ei se cere tămăduită, extirpată, iar omul liberat de *samsara*?

Dar, în evoluția lui milenară, budismul asimilează tot mai multe elemente gnoseologice și metafizice, până ce începe, în sec. V d. Chr., să elaboreze o logică și o *abhidharma* proprie, accentuat idealistă, pe care o împotrivesc sistemelor metafizice și teoriei cunoștinții ale celorlalte *darsanas*. Nu putem spune, însă, că Buddha a fost un agnostic absolut, pur și simplu un medic sufletesc, iar doctrina lui o *yoga* practică¹⁾. Dacă el nu răspunde anumitor probleme, nu înseamnă că nu le-a cercetat ci, pur și simplu, că nu le găsește utile emancipării și atingerii Nirvanei. Dealtfel, în predicția budistă inițială, atât cât ne îngăduie s'o cunoaștem canonul palic — se descopăr germeii speculației ulterioare. Cele câteva concepte capitale ale filosofiei budiste sunt stabilite de Gautama. Cel dintâi, e negarea sufletului (*ātman*).

Critica concepției unui *ātman*, substrat animic al fenomenelor psihice, celulă pură și transcendentă, având paradoxala soartă de a purifica printr'o serie infinită de existențe pământești (*samsāras*) — e forma pe care o promovează Gautama, trădând o ageră analiză psihologică și un genial efort de a se emancipa de prejudecata organică a spiritualității indiene. Se pare că premisele lui au fost: paradoxul eternității sufletului și ciudatul lui destin al transmigrărilor; falsa disociație între substanță și atribut: caracterul nonnecesar, gratuit, superstițios al sufletului substrat animic. Nu există un agent substanțial (*ātman*), în afara conglomeratului psihic. Sufletul, eul, „personalitatea” (*puḍgala*) sunt înlocuite prin *santāna* („succesiune intim înlăntuită”) compusă dintr'o serie de cinci agregate (*skandas*). Când cineva pomeneste de „suflet”, de „eu” — înțelege unul sau mai multe din aceste „agregate” care sunt: 1) *rupa* (cele patru elemente materiale, trupul, datele simțurilor); 2) *vedāna* (simțirile, sentimentele); 3) *saṃjñā* (idei concepute); 4) *samskāra* (forțe sintetice prin cari se obțin compuse de senzații — sentimente — concepte); 5) *viñjāna* (conștiința)²⁾.

1) E teza lui Louis de la Valée Poussin în *Nirvāna* (Paris, 1925) și în alte publicații, precum și a lui A. B. Keith — care socotește budismul o „magie”. Lui Poussin îi răspunde Th. Stcherbatzky în *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad, 1927).

2) *Samyutta Nikāya*, III, 86: etc. Pasagiul se află rezumat în numeroase monografii europene. De remarcat comentariul lui S. N. Dasgupta, *History*, I, p. 94 și urmare.

Firește, suntem nevoiți să ne oprim aici. Critica substanțialității atmanice a fost, însă, elaborată în budismul medieval, în deosebi de Vasubhandu, care accentuiază nota idealistă inițială, în a sa enciclopedică *Abhidharmakośa*¹⁾. De fapt, idealismul budist trebuie înțeles ca o viziune identică a lumii exterioare și a fluviului conștiinței (*santānas*), anume eliminarea *substanței*, înlocuirea ei prin atribute. Un budist nu spune: floarea are formă, miros, culoare — ci floarea este formă, miros, culoare. Nu există, pentru obiecte (*dhatu*) ca și pentru *santāna*, suport. Ele înșile sunt agregate de forțe, fie interne sau externe. Un obiect se poate reduce la elementele lui intime și ultime, *dharms*, cari sunt asemenea unor „calități” primare (cohesiune, repulsie, căldură, mișcare) și „calități” secundare (elementul uzual sau culoarea, elementul auditiv sau sunetul, etc.). Să se remarce, însă, că obiectul nu e un ce posedând aceste calități atributive, ci e agregatul acestor atribute. Lumea exterioară, în budismul tardiv mahayanic, ajunge o universală *vacuitate* și o *serie de momente*, în sensul că nu are fundament stabil, substanțial și unic, ci e o infinitate de agregate energetice manifestate în momente distincte, fiecare moment fiind o apariție *sui-generis*, iar nu continuarea momentului precedent. Statornicia aparentă a unui obiect se datorește legei care coordonează și conduce momentele. Relația de simultaneitate care unește atomii materiali se numește *sahabhū*; iar relația cauzală care produce unirea simultană a elementelor psihice se numește *samprayogahetu* (cauză de simultaneitate intimă). Reducerea existenței materiei și a sufletului la elemente ultime (*dharms*) și transformarea lor în apariții energetice interdependente, e caracterul idealismului budist, care a inspirat superbe construcții ale lui Vasubhandu, Dignaga și Dharmakīrti.

Sub aspectul lui moral, budismul aduce o reimpresă a *karmei* (pe care o păstrează, paradoxal, după ce a eliminat *ātman*), o vigoare nouă în sistemul cauzal; e ceea ce se numește „Legea celor douăsprezece cauze” cari condiționează „roata existenței” (*cakrabhava*). Legea celor douăsprezece cauze e un tablou retrospectiv care încearcă să explice existența prezentă și să stabilească motivele cari au produs-o. Textele abundă; aleg un pasagiu din *Lalitavistara*²⁾: „Vai! acestui mare, vast, depozit de durere care rezultă din boală, bătrânețe și moarte, nu se află mijloc de a-î pune capăt. Atunci *Bodhisattva* astfel gândi: ce e bătrânețea și moartea? pe

1) Traducerea după versiunea tibetană a fost implinită, cu risipă de note erudite, de către Vallée Poussin, în cinci volume (Paris 1923 și urm.). Capitolul asupra inexistenței sufletului se află tradus de Stcherbatzky în *The Soul Theory of the Buddhists* (Petrograd, 1920).

2) Text sanscrit ediția Lefmann p. 346. Folosesc G. Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno, 1926) pp. 63—65. Un studiu bun e al lui Vallée Poussin, „Théorie des douze causes” (*Journal Asiatique*, 1912).

temeiul cărei condiții e bătrânețea și moartea? Și el astfel gândi: când e naștere, e bătrânețe și moarte, pentru că bătrânețea și moartea au temeiul în naștere. Continuând analiza, *Bodhisattra* află că existența e temeiul nașterii, deoarece dacă alți oameni n'ar exista, nu s'ar putea naște oameni noi. Iar existența e susținută de upādāna (atașare), căci dacă oamenii nu s'ar atașa de viață, aceasta ar fi de mult distrusă în univers. Iar upādāna e pricinuită de trishna (sete), și setea de vedanā (senzație), iar senzația e posibilă prin sparśa (contact), iar contactul se realizează prin intermediul celor șase organe (śhadāyātana) și cele șase organe se leagă de nāmarūpa (individ), iar individul e condiționat de vijnāna (conștiința) și conștiința pricinuită de samskāra (predispoziții), iar predispozițiile vieților precedente se dătoresc ignoranței (avidyā). Astfel, printr'o riguroasă, susținută și genială analiză, Buddha descoperă că la temelia durerii și a „roatei existenței” se află ignoranța. Concluzia lui e justă: prin distrugerea ignoranței, cele unsprezece cauze se distrug automat.

O altă originalitate a budismului e ceiace s'ar putea numi critica și disoluția conceptelor de cauză, timp și spațiu. Ne mulțumim s'o schițăm pe cea dintâi — fiind general acceptată de școlile budiste — deoarece concepția timpului și a spațiului implică vaste cunoștințe în logica și nomenclatura budistă. De mult, speculația indiană s'a nedumerit în fața acestei probleme. Dacă un lucru există, cum se poate transforma în altul? Concepția Sāmkhyei, după care efectul se află potențial în cauză (statuia în blocul inform de marmură)¹⁾ — nu mulțumea gânditorul budist, pentru că obiectele neavând o substanță propriuzisă, fiind agregate energetice și momentane, nu pot produce alte obiecte. Efectul — adică realitatea așa cum ne apare nouă — neavând o existență proprie, evident că și ceiace se numește cauză generatoare e o iluzie. Conceptul de cauzalitate a fost, așa dar, înlocuit în buddhism prin protītisamutpāda, ceiace s'ar putea traduce prin „relație dependentă”, funkționale Abhängigkeit. Când un moment apare — o stare sufletească sau un obiect „material” — el apare în strictă coordonare cu alte momente. Nu e produs, nu e generat de momentele precedente — ci e în funcție de ele, depinde de ele prin condițiile samprayogahetu și sahabhū. Nu poate fi vorba de cauzalitate, ci de asmin satī, idam bhavati, „dacă e acesta, apare acela”²⁾. E vorba de coordonarea

1) *Samkyappravachanabhashya* a lui *Vijnana Bhikshu* la *Samkhya Sutrās* I, 120 și *Tattvakaumudī* 64 a lui *Vāchaspati Mītra* la *Ishwara Krishna*, *Karīgā* 14. Identitatea între cauză și efect, *Sāmkhya S. I*, 115 cu comentarul lui *Aniruddha*.

2) Formula se găsește în canonul palic, *Majjh*, II, 32; are, așa dar, o vechime autorizată.

momentelor, nu de cauzație efectivă, pentru că alt text, mahayanic spune limpede: „e coordonat, nu e real produs”¹⁾. Iar ultima formulă, urmând disoluției conceptului de cauzalitate, e aceasta: „o entitate nu se ridică de sine (*causa materialis*), nu din ceva strein (*causa efficiens*), nu din combinarea amândurora” (trad. Stcherbatzky din *Madhyamika Karika* I, 1). Nu intrăm mai adânc în comentariile logicienilor budiști, pentru că nădăjduim a publica curând un lung studiu asupra acestei probleme, întemeiat pe tratatul cauzalității (relativității) al lui *Nāgārjuna*, comentat de *Chandrakīrti*. În mult lăudata operă a lui Stcherbatzky s’au strecurat câteva obscurități, de cari ne vor feri ajutorul desinteresat al măștrilor noștri indieni.

Rezumând, principalele contribuții filosofice ale budismului sunt: 1) înlocuirea sufletului substrat-animic prin fluviul stărilor psihice; 2) înlocuirea materiei prin *éclats* momentane, care aduce dreptă sine eliminarea categoriilor de *substanță*, *atribut* și *mișcare* (substanța e o „expresie verbală”, nu e o realitate; „calitatea” nu e atributivă, ci efectivă, fără suport, așa dar nu mai e calitate; mișcarea e imposibilă, neexistând continuitate, ci momente); 3) legea celor douăsprezece cauze; 4) înlocuirea conceptului de cauzalitate prin cel de relativitate, prin *pratisamutpada*, concept la care a ajuns și știința europeană. Nenumărate altele sunt contribuțiile speculației budiste în etică, logică, teoria cunoștinții și metafizică. Teoria cunoștinții, așa cum se află în *Dignāga* și *Dharmakīrti*, e o pildă de riguros și excelent exprimat idealism, care a influențat, direct sau indirect, întreaga logică indiană. Iar concepția *Nirvanei*, imprumutată yogei, a fost amplificat, sublimat, purificat, identificându-se această stare a Iluminatului cu o specială condiție umană, dincolo de cunoaștere, o experiență mistică a Absolutului²⁾.

Prin germenele răspândit de polemicele budiste a înflorit, după sec. V d. Chr., acea admirabilă literatură filosofică indiană. Fără a pomeni de geniala reformă religioasă, de implicațiile sociale, etice, mistice — contribuția filosofiei budiste e fără pereche în India și, dacă ar fi cercetată de gânditori iar nu de orientaliști-filologi, s’ar dovedi de efectiv ajutor în experiența filosofică a oricărui contemporan.

Am fost nevoiți să evităm, pentru dificultăți tehnice, alte rezultate ale speculației indiene: doctrina sunetului (*śabda*) și filosofia limbajului; doctrina sunetului și metafizica actului, în filosofia

1) *Madhyamika vṛtti*, tr. Stcherbatzky în *Nirvana*, p. 39.

2) V. Poussin și Stcherbatzky asupra *Nirvanei*, ca să nu mai pomenim de literatura copioasă a soților Rhys Davids sau de *Buddhist Philosophy* (Oxford, 1923) a lui A. B. Keith.

tantrică; critica silogismului; senzația brută și cunoașterea sintetică (*samtānagatam*); teoria atomilor și a energiei universale; disoluția conceptului de evoluție, etc., etc. Iar una din marile noastre stănjenești e faptul că nu putem recomanda prea mult cărți asupra acestor probleme, deși numărul publicațiilor orientaliste europene e considerabil. Majoritatea literaturii critice e complet lipsită de înțelegere și pregătire filosofică.

MIRCEA ELIADE, Drd. Ph.
Calcutta University

INVĂȚĂMÂNTUL NOSTRU SECUNDAR

Au trecut aproape doi ani dela creierea noiei legi pentru școlile secundare, în Maiu 1928, așa că astăzi ea se poate discuta, nu numai pe baza reflexiunilor teoretice, ci și pe baza experiențelor dobândite de atunci. Cel puțin pedagogul, care a trebuit să-și lămurească noua stare a școlii secundare în decursul acestui timp și a făcut-o serios, va fi astăzi în stare să facă o critică obiectivă din punctul său de vedere.

Nu vreau să zic prin aceasta că sitemul școlar al unei țări ar trebui judecat numai din punct de vedere pedagogic. Vor interveni la creierea lui și alte momente afară de cele pedagogice. Un ministru va fi călăuzit, fiind politician, și de puncte de vedere politice, și pentru pedagogi și politicieni va fi o chestie de controversă veșnică, unde sunt limitele până unde se pot admite puncte de vedere politice la creierea unui sistem școlar. În orice caz motivele politice să nu fie singurele decisive și pedagogul trebuie neapărat ascultat. Un alt fapt care trebuie respectat, este starea socială și economică a populației țării noastre. Din acest punct de vedere ar trebui cercetat, până unde ține socoteală noua lege pentru școli secundare de situația economică și socială și ce consecințe vor rezulta dintr'ânsa pentru structura socială și economică a țării noastre. Problema aceasta a fost rezolvată pe deplin de d-l profesor Rădulescu-Motru în articolul d-sale publicat în „Revista de Filosofie“ vol. XIII Nr. 2. Nu e de adăogat la el nimic important. Mă voiu mulțumi în cele ce urmează să mă refer la nevoie la articolul acesta, și o pot face cu atât mai bine, cu cât împrejurările sociale și economice ale țării noastre au un rol decisiv mai ales când e vorba dacă avem nevoie de școli de savanți, de școli agricole, profesionale sau de alte școli speciale și care să fie proporția numerică între ele conform structurii sociale și economice a populației noastre. Datoria pedagogiei este ca unul și altul dintre aceste genuri de școli să corespundă de fapt scopului fixat și să găsească organizația, cu ajutorul căreia școala să poată corespunde scopului ei prescris prin deliberații sociale și economice.

Remarc toate acestea, pentru ca să pot fixa clar teza mea și punctul meu de vedere și pentru a preîntâmpina orice neînțelegere. Mă ocup exclusiv de învățământul secundar al țării noastre creat prin legea din 15 Maiu 1928 și al cărui scop e fixat în legea susnumită precum urmează: „El are de scop să dea absolvenților primilor patru ani de învățământ primar, elementele esențiale ale unei culturi generale, pregătindu-i în același timp pentru a putea urma în învățământul superior”. După o experiență de aproape doi ani puși întrebarea: Intrucât corespunde învățământul nostru secundar de azi scopului fixat în legea respectivă și care ar trebui să fie starea lui, pentru a putea corespunde mai bine acestui scop? La această întrebare voi căuta să răspund în primul rând ca pedagog, fiindcă chestia e în primul rând o chestie de pedagogie. Unele referințe la momente extrapedagogice nu se vor putea evita, deoarece pedagogia nu poate păstra, nici în teorie nici în practică, un punct de vedere izolat, fiind legată ca orice altă știință cu fire nenumărate de alte științe.

Dispoziția cea mai izbitoare a noii legi pentru școli secundare, fiindcă diferă de stările statelor europene învecinate și e contrară stării de până acuma în țara noastră, e că scopul fixat în 1. art. să fie ajuns într'un liceu cu șapte clase, care se împarte într'un curs inferior de 3 clase și într'un curs superior cu 4 clase. Se pune firește întrebarea cum poate fi motivată această abatere dela liceul cu 8 clase, o stare obișnuită și la noi până acum, și care s'a dovedit — se pare — a fi bună, fiindcă cele mai multe state europene o mențin, sau chiar cred că mai multe clase peste cele opt ar fi necesare pentru a ajunge acest scop. Învățământul superior cere din cauza creșterii continue a tuturor științelor atâta timp încât câștigul unui an pentru învățământul superior din învățământul premergător ar fi de aprobat. Chestia este, dacă acest câștig e posibil. Scopul școlii secundare e dublu: 1) a da o cultură generală, va să zică o cultură pe care trebuie s'o aibă oricine ca să înțeleagă viața noastră de azi în fundamentele sale istorice și în structura sa spirituală; 2) pregătirea pentru învățământul superior, adică pentru specializarea în vre-unul din domeniile spirituale ale vieții de azi. Se poate ajunge acest scop într'un liceu cu 7 clase? Răspunsul depinde de ce înțelegem prin cultură generală și când credem suficientă pregătirea pentru învățământul superior, adică o specializare în sensul arătat.

‡ În ce privește noțiunea culturii generale, care cuprinde afară de complexele de intuiție și complexe de sentiment și de voință, prea ne-am abate, dacă am discuta-o aci. Asta însă trebuie zis că n'are nimic a face cu cunoștințe pur cărțurărești. Cultivat se poate numi omul care și-a asimilat elementele culturii actuale în așa fel, că are idei clare și noțiuni precise de ele și e în stare a le uni

într'un întreg. Ceeace înseamnă că nu *cunoștințele*, ci *înțelegerea* (*lumières*), aparține noțiunii culturii. Și aceste înțelegeri să nu stea unele lângă altele, ci să se unească într'un întreg, să se *asimileze*. Acesta e însă și scopul școlii secundare de a mijloci elevului cunoștințe asimilate, ca să fie în stare a înțelege cultura actuală și mai ales a poporului său și să-și dobândească capacitatea de a lua parte activă la dezvoltarea ei. Acest scop ajuns, elevul e matur pentru învățământul superior și bine pregătit. Căci tocmai în aceasta consistă pregătirea pentru învățământul superior: ca tânărul să abia un *fundament* pentru a înțelege cultura actuală, care se *mărește* prin studiul special și nu va fi *dată la o parte* prin specializare. De aceea baza aceasta trebuie să fie pusă corespunzător și să fie trezit interesul general în mod suficient. Dacă nu se face aceasta, apoi tocmai învățământul universitar, care în ansamblul său tinde la dezvoltarea cât mai largă a puterilor spirituale, duce la specializare stearpă în loc de cultură.

În acest sens școala secundară e mai fundamentală și mai importantă pentru cultura generală decât Universitatea, firește fără a afirma ca școala secundară să dea o cultură generală perfectă. Însă de baza pusă în școala secundară pentru cultura generală va depinde creșterea ei în învățământul universitar precum și după aceasta. Din cauza aceasta însă o scurtare a învățământului secundar e absolut păgubitoare culturii. Pentru a preveni orice neînțelegere, țin să accentuez și aci că păgubirea aceasta nu rezultă din faptul că în 7 ani se poate învăța numai o mai mică materie regulamentară ca în 8 ani. Nu e vorba deloc de *cantitatea cunoștințelor*, ci de *adâncirea înțelegerii*. Și la aceasta se ajunge cu 8 ani desigur mai bine decât cu 7, și mai ales al 8-lea an e cel mai valoros, fiind anul de cea mai mare maturitate în învățământul secundar. Dacă cultura generală este scopul educației noastre, și dacă scurtarea timpului de studii e necesară din motivele susnumite — eu nu sunt convins că ar exista această neapărată nevoie — atunci scurtarea ar trebui făcută în cadrul studiilor speciale, nu însă în învățământul secundar care servește fundamentarea culturii generale.

La noi — afară de asta — lucrurile stau așa fel, că nu e vorba de scurtarea învățământului întreg. Din contră, să se intercaleze în sensul legii un an pregătitor între studiile secundare și cele universitare. Că cultura generală în chipul acesta nu e bine servită, reiese din următoarele: Dacă anul acesta are să servească culturei generale a elevului, ba chiar are să o adâncească și să o întărească, fiind ultimul an înaintea începutului studiilor universitare, ar fi cea mai mare greșală, să scoți pe elev din mersul școlii secundare, cu a cărei metodă el e familiarizat, și să-l transplantezi în împrejurări noi pentru un singur și cel din urmă an, supunându-l unei noi metode, cu care are să se obișnuască, în care are să prindă rădăcini, pe când în școala

secundară în acelaș timp ar putea crește organic. Se pune și întrebarea, ce materie să se facă în anul pregătitor, pentru ca acesta să servească cultura generală? Să se continue cu materia școlii secundare? Aceasta ar fi contra regulamentului școlii secundare, care prevede terminarea materiei. Să se facă repetiția materiei? Aceasta ar însemna dubla predare a materiei — odată în școala secundară, a doua oară în anul pregătitor — și în amândouă cazurile elevului i s'ar răpi ce poate da mai prețios materia, cunoștințe asimilate. În primul caz nematuritatea lui proprie în școala secundară ar fi de vină, în al doilea caz timpul scurt precum și metoda nouă neobișnuită a anului pregătitor. Oare anul pregătitor să servească o specializare în favoarea studiilor universitare cari urmează? Atunci n'ar servi cultura generală ci specializarea și n'ar fi an pregătitor. *Căci elevul poate fi pregătit pentru studiile universitare prin adâncirea respectivă a culturii generale, nu însă prin specializare, cum am arătat în deducțiile de până aci.*

Prin urmare, anul pregătitor se dovedește a fi o problemă grea, și nu e de mirat că atât administrația școlară cât și universitățile arătau oarecare perplexitate când stăteau la începutul acestui an școlar în fața unei soluții practice a acestei probleme. Nu s'a soluționat, cum știm cu toții, nici până azi și singura soluție în interesul culturii generale a generației noastre academice tinere, cu alte cuvinte a păturii conducătoare a țării noastre de mâine este: *Indărât la liceul cu opt clase!*

Dacă reflexiuni pur pedagogice ne recomandă această singură soluție, o fac tot așa de stăruitor și cele de natură economică. Universitățile ar trebui, pentru a face anul pregătitor în sânul lor ca atare, să-și mărească corpul didactic precum și organizațiile lor de studii, ce ar împovăra Statul foarte simțitor, care are deja de luptat cu dificultăți financiare, și care de altă parte are deja toate mijloacele necesare continuării liceului cu 8 ani. Concentrarea tineretului în cursul anului pregătitor în cele patru orașe universitare ale țării noastre e însă și pentru părinți o împovărare în plus mai mare ca clasa a opta liceală, pe care o mare parte dintre elevi o poate frecventa în orașul natal. Oare o astfel de împovărare în plus e de dorit tocmai în momentul unei crize economice așa de pronunțate cum o trăim astăzi? S'ar putea sigur perpetua soluția, pe care au găsit-o în parte universitățile — în contradicție cu legea de altfel — într'o stare permanentă că anul pregătitor cade și absolventul liceului de șapte clase este admis imediat după bacalaureat la studiile universitare. Această soluție o contrazic deducțiile pedagogice ale acestui articol precum și faptul, că tineretului nostru i s'ar stânjeni frecvențarea universităților din străinătate, de care, fiind stat tânăr, care are încă mult de învățat dela străinătate, nu ne putem lipsi. Așa dar și rezultatul acestor deducții extrapedagogice, însă importante

din punct de vedere economic și politico-cultural, este : *Indărât la liceul cu opt clase !*

Altă inovațiune surprinzătoare a legii învățământului secundar e dispariția celor trei secții din cursul superior. Depărtarea aceasta de sistemul de până acum se motivează cu scopul școlii de a mijloci cultură generală și nicidecum specializare. Astfel misiunea școlii secundare se caracterizează fără îndoială bine. Altă întrebare e însă dacă s'a găsit și singurul drum spre cultura generală, pe care pot și trebuie să pășească toți, cari în baza înzestrării lor pot pretinde o cultură generală. La această întrebare nici unul dintre pedagogii contemporani nu va putea răspunde afirmativ. Din contră, pedagogia de azi a recunoscut că cultura generală, adică înțelegerea culturii contemporane, e posibilă pe diferite drumuri și că școala trebuie să deschidă diferite drumuri spre această țintă, pentrucă le cere talentul variat al oamenilor. Nu sunt nicidecum pentru o diferențiere prea mare, precum ni-o arată de ex. învățământul secundar din Germania, care, după părerea mea, e chiar specializare, și care primejduiește strânsa structură intelectuală a unui popor. Dar o oarecare diferențiere a drumurilor cari duc la cultura generală, cred că ar fi necesară, căci o cere înzestrarea diferită a oamenilor.

Nu trebuie să mă opresc la înzestrarea diferită a oamenilor, ea fiind cunoscută fiecărui pedagog și psiholog. Dar țin să subliniez cu tot dinadinsul faptul că cultura generală, afară de dezvoltarea sentimentelor și a voinței într'o anumită direcție, se compune din doi factori : întâiu, din facultatea în genere de a cugeta în mod logic și, al doilea, din anumite cunoștințe asimilate date prin treapta de cultură a timpului nostru. Facultatea de a cugeta poate fi dezvoltată deopotrivă la șosebite materii, aici deci ne-am putea lăsa îndrumați de aplecarea elevului fără a sta mult pe gânduri. Cât despre *cunoștințele asimilate* repet că n'au a face cu cunoștințele scoase din cărți, cari până la un grad se pot vâri în sfârșit fiecăruia în cap. *Cunoștințele asimilate* însă, înțelegerea unei probleme intelectuale, presupun pătrunderea activă a acestei probleme, care pătrundere depinde fără îndoială între altele și de talent. Fiindcă însă în noțiunea culturii generale *înțelegerea* e mai importantă decât *cunoștințele pur cărturărești*, deaceia o școală, căreia i-e dată posibilitatea de a se mulțumi într'un domeniu cu mai puține dar mai temeinice cunoștințe asimilate, în alt domeniu însă să ceară o cantitate mai mare de cunoștințe asimilate după talentul elevilor ei, o astfel de școală servește cultura generală mai bine decât aceea care cere dela toți aceleaș lucruri, cari de multe ori nu sunt decât numai cunoștințe neroditoare scoase din cărți. *Cerința a doua* a pedagogului față de învățământul secundar e prin urmare *diferențierea învățământului*, fără a comite greșeala specializării.

Cu neluarea în seamă a acestei cerințe stă în parte în legătură

și al treilea neajuns principal al legii învățământului nostru secundar. Dacă voim să unificăm drumul spre cultura generală, ușor comitem greșeala, ce ni-o arată dispozițiunile acestei legi referitoare la materiile învățământului. Pe lângă stabilirea îmbucurătoare a maximum 28 de ore pe săptămână pentru gimnaziu și 30 pentru liceu, găsim însă o înșirare de materii, care ne face impresia că ar fi fost înșirate fără să se fi ținut seamă de orariu. Căci sunt de toate aici ce oarecum se pot propune în liceu, numai că ne îndoim, dacă toate acestea s'ar putea introduce într'un liceu unificat fără să comitem greșeala: *din toate ceva, nimic temeinic*. De fapt executarea acestor dispozițiuni a și pricinuit multe greutăți. S'a încercat a le înlătura, punând materii importante în afară de orariu, astfel ca să nu fie trecut maximumul orelor fixat prin lege, ceea ce însă n'a fost decât o călcare a legii, materiile fiind totuși obligatoare. Alte materii, precum e limba și cultura elină, au fost dotate cu atât de puține ore încât specialistul n'are decât să suradă cu milă. Firește că nici un pedagog, dacă nu-i cumva filolog clasic îndârjit, nu va susține că cunoașterea limbii eline face parte necondiționată din cultura generală, deși învățarea ei ar părea de dorit pentru mulți. Altfel stăm cu cultura elină care e de însemnătate eminentă chiar și pentru cultura secolului al 20-lea. În această cultură elină am putea introduce pe elevi și în puține ore. Dar dacă voim să facem aceasta în limba elină, atunci ne trebuie firește mai mult decât doi ani cu câte o singură oră pe săptămână. În acest timp nu învață elevii nici limba și n'au nici idee de cultura elină. Deaceea din punct de vedere pedagogic ar fi fost fără îndoială mai bine să se elimine limba elină de tot și să se facă cunoscută cultura elenilor în limba maternă a elevilor. Atunci însă n'am avea nevoie de o materie deosebită în orariu, ci cultura elină poate fi tratată și în programa istoriei și a istoriei literare în mod corespunzător.

Astfel ajungem la o altă greșeală principală a legii învățământului nostru secundar și a dispozițiunilor de aplicare: la lipsa de concentrare. Viața nu constă din materii de instrucțiune, nici doar știința. Viața e un concurs de forțe, împărțite din motive practice, de știință, în specialități de știință, pentru ca forțele să fie mai ușor descurcate și recunoscute, pe care însă știința trebuie să le reunească dintr'un punct de vedere mai înalt. Școala nefiind o instituțiune de cercetare ca Universitatea, n'are nici un motiv de diferențiere amănunțită a specialităților, cum trebuie s'o facă universitatea, pentru a satisface cerințele de cercetare. E chiar primejdios a prezenta elevilor nematuri prea multe specialități, deoarece n'au puțința de a le sintetiza, căpătând prea ușor impresia că ele ar fi independente una de alta și independente, ca scopuri absolute, față de viață. O astfel de orientare însă e incompatibilă cu noțiunea de cultură generală. Deaceea școala trebuie să tindă la o con-

centrare cât mai mare a materiilor de învățământ. Diviziunea, contrară concentrației, înseamnă însă și o pierdere de timp, prin faptul că la diferitele materii se tratează aceleași lucruri și probleme. Astfel ar putea fi înglobată igiena în învățământul de științe naturale, cultura grecească în acela de istorie și ar fi posibile și alte concentrații. Tocmai liceul cu șapte clase care, prin împărțirea lui în curs inferior și superior — împărțire necesitată de alte motive — ar trebui să facă economie cu timpul, pierzând și așa destul de mult timp cu repetițiuni.

În fine, programa însăși trebuie să fie menționată în această legătură. La multe materii, spre exemplu la limba și literatura română, limba și literatura franceză, latină, istorie, geografie, fizică, chimie și științele naturale, cerințele au rămas cantitativ aceleași ca la liceul cu opt clase. Aceasta poate fi motivată prin faptul că nici numărul orelor nu s'a schimbat la cele mai multe din susnumitele materii. E adevărat, dar tocmai anul cel mai matur s'a înlăturat, crescând astfel bogăția materiei la unele specialități. Pedagogul simte mai ales abundența materiei, dacă își dă seamă că nu prin știință de carte ci prin înțelegere, nu prin cunoștințe seci ci prin cunoștințe asimilate poate fi slujită cultura generală. Vrând să aplice anumite metode de învățământ pentru a înlesni elevului o pătrundere mai individuală în înțelesul materiei, se va izbi neconținut de abundența ei. Cucerirea cunoștințelor asimilate pretinde natural mai mult timp decât o instruire memorială de cuvinte în dosul cărora nu stau numai intuiții false ci foarte des nici un fel de intuiții. Cu drept cuvânt spune Rousseau: „Urâsc cărțile, pentrucă ele învață a vorbi numai despre lucruri, asupra cărora nu se știe nimic“. Această frază să ne aducă aminte că manualele sunt numai mijloace auxiliare în mâinile elevilor noștri și că depinde de felul de învățământ pentru ca elevii, folosindu-se de aceste manuale, să-și cucerească cu ajutorul lor *cunoștințele asimilate* și nu *știință de carte moartă*. Materia fiind prea abundentă, metodele de învățământ, cum le pretinde spre exemplu școala activă¹⁾ la noi, nu se pot aplica. Aici nu ne ajută nici un fel de prescripțiuni. *Singurul remediu constă în reducerea materiei și în instruirea profesorimii la aplicarea metodelor moderne de învățământ. Introducerea metodelor acestora ar fi trebuit să fie din punct de vedere pedagogic prima datorie a unei reforme a învățământului nostru secundar.*

Cine știe ce progrese au făcut în ultimii 20 de ani metodele de învățământ în alte țări, înainte de toate în Franța, Anglia, Germania, Italia și în Statele Unite ale Americii, va căuta firește și în legile

1) Imi permit a atrage atențiunea asupra articolelor mele: „Școala activă“ din *Revista Generală a Învățământului*, Aprilie 1924 și „Valoarea educativă a științelor naturale în școlile superioare“ din *R. G. a I.*, Aprilie 1925 precum și asupra cărților mele: „Naturwissenschaftlicher Unterricht“, B. G. Teubner, Leipzig 1922 și „Arbeits- und Produktionsschule“, Beyer & Söhne, Langensalza 1925.

noastre școlare și regulamente influența acestor progrese. Ce află? Câteva indicațiuni, care și ele sunt de prisos, fiind înăbușite de abundența materiei. Cu atât mai mult va da la orice pas de *examene*. Se pare că la noi se întrebuițează aceeaș băgare de seamă pentru crearea unui sistem minuțios de examinare, ca în alte părți pentru crearea metodelor de învățământ. Știința de carte și examene înseamnă culminarea câștigurilor noastre pedagogice. Ele și stau laolaltă. Pentru că ambele nu servesc deloc cultura!

Șase săptămâni — întreaga lună Iunie și jumătatea lunii Septembrie — se jertfesc în fiecare an examenelor. Și care este folosul? *In timpul examenelor de fine de an elevul nu învață nimic nou.* Dar el nici nu poate repeta materia anului, intervalul între diferitele examene fiind prea scurt. *O adâncire a materiei învățate tot nu se ajunge.* Care sunt adică avantajele acestor examene? Clasificarea elevilor? Un profesor ar trebui de regulă să cunoască bine pe elev, instruindu-l un an întreg. În cazuri problematice s'ar putea ține un fel de examen, dar a jertfi o lună de zile întreagă pentru examene de fine de an e totuș o risipă de timp nescuzabilă, dându-ne seamă că elevul în timpul acesta, prin continuarea cursurilor, ar putea învăța încă multe, cel puțin, printr'o repetire cuminte, ar putea adânci cele învățate. Ori examenul să fie un control al profesorului? Asupra valorii unui astfel de control ar fi păcat să mai insistăm. *Să înlăturăm deci examenele de fine de an, cel puțin în forma lor de astăzi!*

S'ar putea însă menține examenul de admitere pentru cursul superior, dând posibilitatea pentru o oarecare selecționare. Ținându-se însă acest examen și în Septembrie, el pierde firește valoarea de selecționare, deoarece și elevul cel mai prost și-ar putea însuși atâta știință de carte pentru a trece examenul, pe care l-au trecut elevii apti la finea anului școlar, adică cu trei luni mai înainte. Dar și această selecționare s'ar putea face fără examene, cerându-se pentru primirea la cursul superior note mai mari decât pentru simpla absolvire a cursului inferior. Vrând însă să se controleze imparțialitatea profesorilor, acest examen de fine de an poate fi menținut. Profesorii, din partea lor, se vor bucura numai dacă comisiunea va fi făcută responsabilă din partea părinților pentru căderi la examene. Pentru ca selecționarea să fie în mare parte justă, garantează și faptul că elevii vor fi examinați de către acei profesori cari i-au instruit în decursul anului școlar.

Altfel stau lucrurile cu celălalt examen de selecționare la terminarea studiilor liceale — cu bacalaureatul. Aici elevii sunt examinați de către profesori, cari nu i-au instruit — în cea mai mare parte. Asupra aptitudinilor și culturai lor judecă adică oameni, cari îi cunosc numai în timpul examenului. Noi profesorii știm doar cu toții, de ce întâmplări depinde uneori rezultatul unui examen, fiind

examinați, ca absolvenți ai Universității, de către profesori străini la cari n'am studiat. Cu cât mai rău o vor păți junii necoptți, absolvenți ai liceului? Sunt comisiuni de bacalaureat cari iau în considerare această situație a candidatului. Sunt, din nenorocire, și comisiuni cari n'au această înțelegere. Ca pedagog trebuie să refuz bacalaureatul ca un izvor de nedreptăți cauzate, nu de profesori, ci de sistemul însuși. (Am avut ocazie să asist la căderea elevilor eminenti și silitori și la trecerea elevilor proști și leneși). Bacalaureatul numai atunci are sensul adevărat al unui examen de selecționare, când pe elevi îi examinează acei profesori cari i-au instruit și care îi cunosc. Nu văd nici o cauză pentru ce sunt înlăturați acei, cari sunt criticii firești ai absolvenților unei școle. *Nu se poate pune încredere în acei profesori, căroră le-au fost încredințați elevii în timpul cursului liceal și cari în acest timp ar fi putut semăna mult mai multă semință rea în acele suflete tinere, pe care nici cea mai severă comisiune de bacalaureat n'ar putea-o curăți timp de câteva ore de examinare? Unul sau doi oameni de încredere ai ministrului ar putea supraveghia examenul de bacalaureat, și în caz că s'ar ținea la liceu. Selecționarea ar putea fi severă și atunci, dar ar avea avantajul de a fi dreaptă.*

Și încă un alt avantaj ar rezulta din acest fel de examen final. El constă în faptul că s'ar alunga astfel umbrele, pe cari bacalaureatul le aruncă asupra învățaturii în cursul superior. Astăzi materia prescrișă în programă trebuie vârită în capul elevilor în sensul adevărat al cuvântului. Astfel nu se ia de loc în considerare că există nuanțe în privința importanței materiei, că unele părți ar putea fi suprimate fără pagubă, ajungându-se la o mai adâncă înțelegere a părților esențiale, că profesorul ar putea avea o predilecție pentru o anumită parte, dând astfel elevilor cunoștințe importante. Și totuși sunt toate acestea lucruri foarte importante pentru pătrundere activă în materie și tocmai pentru aceea privite ca remedii binevăzute de metodele de învățământ moderne. Dacă noi însă am întrebuinta aceste remedii, care ar fi rezultatul examenului, pe care îl face altul, care jură pe literile programei sau care favorizează materia lui de predilecție? Se pune deci alternativa: *Dresare și știință de carte seacă sau bacalaureatul ținut la liceul propriu!* Aceasta din urmă e și presupunerea, fără a cărei împlinire porțile liceelor noastre în veci vor fi închise înaintea metodelor de învățământ moderne.

La urmă trebuie să mai spun câteva cuvinte și despre administrația noastră școlară. Ea e prea complicată. Multele cataloage, matricole și procese verbale fac impresia ca și când înregistrările ar fi mai importante decât instrucțiunea însăși. Ele au de scop de a servi în multiplicitatea lor drept mijloc de control. De fapt tocmai această multiplicitate e izvorul multor greșeli și al rigidității învățământului nostru secundar, — care ar trebui să fie conform ființei sale, un or-

ganism viu, — dacă nu se pune în funcțiune un aparat administrativ foarte biurocratic și costisitor. Precum aici ar fi de folos o simplificare și pe alt teren al administrației școlare, care, prin actualul sistem centralist și biurocratic face ca cele mai neimportante lucruri să depindă de inspectoratele regionale și de minister, fapt care cauzează un costisitor aparat administrativ și o schematizare a vieții școlare. Printr'o reducere pe acest teren s'ar economisi sume mari și totodată s'ar ridica nivelul școalelor. Căci o școală, ca institut de educațiune, trebuie să se simtă ea însăși conștientă de datoria sa. Dar la această conștiință poate fi educată, numai dacă i se dă și posibilitatea de funcționare liberă.

Putința de a funcționa liber ar fi binevăzută și din punctul de vedere al reformelor școlare. Idei reformatoare administrative, didactice și metodice ar putea fi aplicate întâi la unele școale corespunzătoare, înainte de a se introduce în mod obligator — prin legi și regulamente, — pentru toate școalele. Astfel de școale de cercetare există în multe state cari, tocmai mulțumită acestora, au școli de un nivel atât de înalt. Astfel numai idei practicate formează baza pentru reforme școlare. Afară de aceasta, aceste reforme se aplică încetul cu încetul, prevenind astfel detrimentele. Ambele momente sunt importante. *Căci tineretul e viitorul unei țări, și de aceea să i se dea numai ce e mai bun.*

Dr. A. HERMANN

Brașov

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

SCOPUL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI SECUNDAR

(Cuvântare ținută la deschiderea cursurilor pentru directorii școalelor secundare, în ziua de 2 Decembrie 1929).

Învățământul secundar pregătește pe tinerii, ce îi sunt încredințați, pentru învățământul superior și de specialitate. El nu dă vieții publice elemente gata formate pentru o producție imediată, ci elemente care pot deveni formate pentru o producție superioară, însă care va fi mai târziu.

Toată problema învățământului secundar stă în înțelegerea și realizarea acestui scop. Se pare, că această înțelegere și realizare sunt extraordinar de grele la noi, deoarece până astăzi problema învățământului secundar se complică din an în an. Când se pun în discuție programele acestui învățământ, când durata lui, când chiar utilitatea lui! Pentru unii învățământul secundar este coloana vertebrală a culturii noastre, pentru alții o pepinieră de funcționari în sarcina bugetului.

Să fim oare condamnați ca pe veci să ne învărtim în jurul acestei probleme fără a-i găsi o soluție potrivită ?

Dacă amorul propriu se amestecă, desigur, problema este fără soluție. Fiecare își apără părerea pe care și-a exprimat-o în vre-o ocazie; nimeni nu cedează. Să sperăm totuși, că printre minunile pe care le-a făcut Dumnezeu pe pământul țării noastre, se va produce și minunea emancipării învățământului de sub amorul propriu a celor cari ocazional au fost chemați să-și dea părerea asupra lui.

Problema învățământului secundar consistă, așa dar, în înțelegerea și realizarea scopului ce are de îndeplinit. Cine înțelege că învățământul secundar este o pregătire pentru învățământul superior, — în Germania și în Franța, învățământul secundar și învățământul superior se pun de obicei sub aceeași titulatură: „Der gelehrte Unterricht“, „Université de France“ — înțelege în acelaș timp că școlile învățământului secundar sunt școli de elită, care nu trebuiesc răspândite de cât în marginile cerute de învățământul

superior. Prin ele însăși școlile de învățământ secundar nu dau societății elemente formate pentru a fi utile, ci ele dau numai elemente pregătite să fie utile învățământului superior, și numai după ce sunt trecute prin acest învățământ devin formate pentru a fi utile societății. Dorința de a vedea pe toții fiii țării trecuți prin învățământul superior este o utopie, poate și o greșală; o greșală în orice caz este de a trece pe toți fiii țării prin școlile învățământului secundar și a-i opri la educația pe care le-o dă acest învățământ. Fiindcă, încă odată, învățământul secundar nu dă elemente isprăvite de un învățământ superior. Părerea, pusă de către mulți în circulație, că învățământul secundar dă și el o cultură isprăvită, și anume cultura generală, este o solismă, ca multe alte solisme ale timpului nostru. Cultura generală este utilă numai acei care isbutește să o depășească, adică să o completeze; acela care rămâne la cultura generală, rămâne un neisprăvit, o promisiune pentru societate, nu un membru util.

Școlile secundare sunt școli de elită. Iată prima consecință ce decurge din înțelegerea scopului. A doua consecință este următoarea: mai mult decât în orice altă școală, centrul interesului în școala secundară îl constituie individualitatea școlarului. În adevăr: cine înțelege, că scopul școlii secundare este să pregătească pe studenții învățământului superior, înțelege că interesul școlii secundare este să formeze în tinerii încredințați ei predispoziții pentru o muncă superioară, iar nu dispoziții pe de-a-gata pentru o muncă ce trebuie să urmeze imediat. Școlile practice elementare, școlile profesionale, școlile de arte și meserii, etc. dau absolvenți instruiți cu anumite cunoștințe și cu câteva tehnici speciale de muncă; școlile secundare dau absolvenți în cari au fost trezite aptitudinile pentru o muncă de creație; căci în învățământul superior, unde au să intre acești absolvenți, nu profită decât aceia cari sunt deprinși cu o activitate personală și liberă. Cum pot fi însă trezite aptitudinile, dacă nu se cunoaște individualitatea școlarului? Școala secundară trebuie să pună mai mult preț pe individualitatea elevului decât pe valoarea cunoștințelor. Nu fiindcă este importantă matematica, de aceea se învață matematica; ci se învață matematica, fiindcă prin matematică se trezesc anumite aptitudini în școlar, care îi fac acestuia posibilă o dezvoltare superioară în viitor. Din totalitatea cunoștințelor și a deprinderilor de tehnică adunate până astăzi în civilizația omenescă, școala secundară alege aceea ce este mai propriu pentru a chema la viață aptitudinile elevului. Ea este secundară, în înțelesul că secundează natura, în îndeplinirea celui mai nobil scop al culturii: pregătirea tinerimii pentru o muncă de creație.

Mijloacele prin care se realizează învățământul secundar sunt și ele, într-o mare măsură, sugerate de înțelegerea scopului. Pro-

grama obiectelor de studiu, cu numărul orelor date fiecărei materii; disciplina morală, numărul elevilor în clasă și împărțirea muncii elevilor; problema liceului unitar, sau a liceului specializat; investirea profesorului cu dreptul la o catedră, sau cu dreptul la ore numai; organizarea școlii secundare din punctul de vedere administrativ și educativ, etc. — toate aceste chestiuni sunt subordonate scopului, pe care are să-l realizeze învățământul secundar, și care scop am văzut că stă în aceea, că el pregătește pe studenții învățământului superior.

Vorbind mai înainte de acest învățământ, noi am anticipat zicând, că principalul lui caracter este munca de creație. Am avut oare dreptate? În regulă generală, desigur. Învățământul superior dă societății pe viitorii funcționari ai Statului și mai ales pe viitorii profesioniști liberi. Toți aceștia ies din școlile superioare, din Universități și din Politehnice, nu atât formați pentru a repeta fără schimbare un meșteșug practicat de alții înaintea lor, cât mai mult formați pentru a corespunde cerințelor noi, pe care profesiunile lor le vor impune pe viitor. Profesiunile, chiar și acele de funcții administrative, nu sunt meșteșuguri fixe, ci îndemnări deschise tuturor inovațiilor. Mai niciodată un profesionist nu-și termină cariera aplicând cunoștințele și tehnica cu care a început. Tot timpul, cât profesionistul își exercită profesiunea sa, el învață și creiază. Deprinderea la această muncă de creație o are el din școala superioară pe care a absolvit-o.

Aceasta, în regulă generală. Neapărat caracteristica dată învățământului superior este susceptibilitatea de gradare. Unele școli superioare întrețin mai intens, și altele mai puțin intens, spiritul muncii creatoare. Dar ceva din acest spirit trebuie totuși să fie, pentru ca să fie o școală superioară.

Să vedem acum mai de aproape mijloacele de realizare a învățământului secundar.

O vie discuție se încinge totdeauna între oamenii de școală de la noi, când este vorba să se stabilească programa materiilor de studiu, ce sunt de predat în școala secundară. Fiecare specialist își apără materia sa de specialitate, pe care o vrea reprezentată cu cât mai multe ore pe săptămână. În această discuție se întrebuințează fel de fel de argumente. Este netăgăduit însă, că argumentele decisive ar trebui să fie socotite acelea care se sprijină pe cerințele individualității școlarului, iar nu pe importanța specialității. Odată ce individualitatea școlarului este pusă în centrul de interes al programului, întrebarea câte ore și în ce ordine se vor așeza materiile de studiu, capătă un răspuns firesc. Numărul de ore și alegerea clasei la care este fixată materia unei specialități depind de dezvoltarea inteligenței școlarului, iar nu de importanța specialității. O materie este bine așezată în program, dacă este în mod fericit pusă în corelație cu celelalte materii și dacă corespunde cu dezvoltarea aptitudinilor școlarului.

O altă vie discuție avem tot la noi în jurul cestiunii, dacă școala secundară este bine să fie de un singur tip, sau de mai multe tipuri; adică, dacă este bine să fie unitară, sau bifurcată, ori trifurcată; o discuție care amenință să se continue la nesfârșit, câtă vreme se consideră școala secundară ca stând de sine, fără raport cu învățământul superior. Nu în organizarea școlii secundare se găsește rațiunea preferenții pentru un tip unic, sau mai multe tipuri, ci în organizarea învățământului superior. Este organizat acest învățământ în scopul de a da adevărați inovatori pe terenul tehnic industrial, alături de inovatorii pe celelalte terenuri ale culturii, atunci un tip unic de școală secundară nu se mai poate susține. Este însă organizat învățământul superior în scopul de a da Statului cadre de funcționari, atunci tipul unic se poate susține cu succes. Clasicismul și realismul din școala secundară sunt în funcțiune de interesele superioare ale Statului, iar nu de moda teoriilor pedagogice.

Cestiunile cele mai importante din organizarea învățământului sunt însă altele, și tocmai acelea asupra cărora nu prea există discuție la noi. În primul rând, cestiunea prin ce mijloace se pot pregăti, pentru învățământul superior, adevărați studenți capabili de o muncă productivă, dacă nu chiar creatoare. Căci cuvântul „creatoare” să nu ne sperie. Nu este vorba aci de o creațiune în înțeles absolut, adică de creație dumnezeiască, ci de o creație relativă, ome-nească. Prin ce mijloace izbutește școala secundară să dea elemente de elită pentru Universități și pentru politehnice? În aceasta stă tot succesul de realizare, pe care organizarea școlii secundare poate să-l râvnească.

În rezolvirea acestei cestiuni suntem abia la început. Știm deocamdată, în mod vag, că școlarii nu trebuie să fie surmenați. Știm de asemenea, tot în mod vag, că aceea ce trebuie cultivat la școlari este judecata și nu memoria, și că disciplina morală este tot așa de indispensabilă ca și instrucțiunea. Dar aceea ce nu știm, sau mai bine zis, aceea ce nu vrem să știm, este că pentru a da școlarului deprinderi de muncă productivă, trebuie să-i dăm ocazie să se manifeste și liber în societatea colegilor săi, așa cum este fiecare dotat dela natură. Unde sunt prevăzute la noi ore de activitate liberă pentru școlari? În timpul din urmă s'a vorbit foarte des și la noi de cunoașterea individualității școlarii, ca de o datorie imperioasă pentru școala modernă; dar cunoașterea individualității școlarii se caută la noi în atitudinea pasivă, iar nu în atitudinea activă a școlarii. Profesorii noștri cred că au pătruns în resortul intim al sufletului de școlar notând răspunsurile bune și rele date de acesta la diferite specialități. Profundă eroare! Aceste notări n'au importanță pentru diagnosticarea individualității. Aptitudinile pentru o specialitate se relevă în activitatea liberă a școlarii. Cu răspunsurile cerute pe comandă la lecția profesorului se acomodează foarte

bine mediocritățile. Productivii de mai târziu se relevă în munca liberă, susținută numai pe încordarea lor proprie. Câți dintre profesorii noștri secundari au asistat la conferințele sau discuțiile făcute între școlari, cu gândul de a surprinde nașterea unui talent? Foarte puțini. Cei mai mulți se mulțumesc să observe sufletul pasiv al școlarului din timpul reglementar al clasei.

Iată dar soluția pe care o așteaptă marea problemă a învățământului secundar. Acest învățământ are de scop să pregătească elemente capabile de a face productiv învățământul superior. Pregătirea acestor elemente capabile se realizează prin adaptarea mijloacelor de educație la individualitatea școlarului. În centrul interesului stă, la școala secundară, individualitatea școlărului. Desvoltarea acestei individualități spre munca productivă profesională impune școlii secundare planul său de organizare.

Am neglijat să vorbim până acum în acest plan de rolul profesorului. El se precizează însă cu ușurință. Rolul profesorului secundar este cu mult mai greu de cum se pare. El este profesionistul încercat cu cea mai mare răspundere. Medicul, avocatul, inginerul, funcționarul chiar, pot să-și întrerupă ocupația după voie, fără să sufere de consecințele acestei întreruperi, pe când profesorul secundar este sclavul continuității în îndeplinirea datoriei. O întrerupere îl înstrăinează de școlar și îi atrage riscul de a compromite viitorul acestuia. Câte-va luni de nesupraveghere sunt de ajuns ca să facă dintr'un școlar de viitor un școlar pierdut. Rolul profesorului universitar, sau al profesorului dintr'o școală practică este, în această privință, cu mult mai ușor. Aceștia din urmă n'au datoria de a supraveghia desvoltarea individualității școlarilor, precum o are profesorul secundar.

Din aceleași considerații înțelegem pentru ce, în școala secundară, consiliul profesoral, și mai ales directorul, au roluri deosebită importanță. În competența consiliului profesoral și a directorului de școală secundară cade îndrumarea viitorilor noștri profesioniști. Bine înțeles, la noi nu se merge așa de departe. Consiliul profesoral și directorul au, după lege, o competență relativ restrânsă. Dar această restrângere în competență este provenită din faptul că la noi nu se face apel la activitatea liberă a școlarilor. Noi cunoaștem școala secundară numai sub aspectul disciplinei pasive. Când școala își va schimba aspectul, atunci consiliul profesoral și directorul își vor lărgi și ei competența. Atunci va veni chiar momentul să putem vorbi de autonomia școlii secundare.

C. RADULESCU-MOTRU

RECENZII

MIHAIL RĂDULESCU: Teoria Cunoștinței. Introducere în Filosofie. (Chișinău, 1930).

Problema cunoștinței este una din vechile preocupări ale d-lui Mihail Rădulescu. Cine i-a urmărit activitatea, știe că prima d-sale — mare — lucrare trata tot despre cunoștință. Căci d-sa împărtășește convingerea, cum o mărturisește și în această ultimă lucrare, că cea mai utilă introducere în filosofie este aceea care introduce mai întâi în marile și dificilele probleme ale cunoștinței. Acesta este motivul care l-a determinat să pună ca subtitlu la această lucrare din urmă: „introducere în filosofie”. Fiind o introducere, se înțelege că vrând-nevrând ea trebuia să poarte un caracter mai mult sau mai puțin didactic. Lucrarea are deci trei capitole. În primul capitol este tratată problema originii cunoașterii; în al doilea valoarea cunoașterii; și în al treilea obiectul cunoașterii. Ceeace trebuie însă scos în relief și subliniat cu satisfacție, este că autorul nu se mulțumește numai cu o simplă expunere a direcțiilor epistemologice ci le însoțește totdeauna și de o critică obiectivă. Astfel întreaga lucrare reflectează atitudinea personală a autorului și se încheie cu expunerea considerațiilor care îndeamnă la acceptarea realismului critic în înțelesul unui „adecvatism funcțional”. În ce constă acest adecvatism funcțional? El pleacă dela faptul că subiectului îi sunt date stări de conștiință, cărora le corespund, în afară, anumite realități. Realismul critic sau adecvatismul funcțional caută să stabilească raportul în care se află stările de conștiință față de realitate. El nu procedează ca realismul naiv după care cunoștințele nu fac altceva decât redau copii fidele din realitate, reproduc realitatea așa cum există ea în sine.

Cunoașterea nu înseamnă fotografiere, și cunoștințele nu sunt copii. Aceasta însă nu înseamnă că nu există o legătură între cunoștință și realitate. În năzuința ei de a prinde cât mai mult din natura exactă a realității, conștiința caută să i se adapteze. Procesul de adaptare a conștiinței la realitate este identic cu progresul pe care-l înscrie cunoașterea. Conștiință și realitate sunt două noțiuni corelative; realitatea stă în funcție de conștiință, ea nu poate fi cunoscută în sine fără raportare la conștiință; conștiința deasemeni nu poate prinde structura realității de cât pe măsură ce și-o apropie. „Rezultatul final al muncii științifice, spune d. Mihail Rădulescu, nu poate fi cunoașterea realității în sine și independent de felul special de a fi primită în conștiința umană, ci numai realizarea unor stări de conștiință adecvate realității în sine. Procesul acesta de adecvare se desfășură treptat în măsura gășirii și utilizării juste a indicațiilor realității în sine. Incordarea continuă a spiritului uman pentru înlăturarea piedicilor din calea cunoașterii, piedici fie în legătură cu condițiile generale ale inteligenței, fie cu condițiile speciale ale vieții sociale sub aspectul politic și religios, face impresia unei înaintări cuceritoare în adâncul tainic al realității în sine. Este de fapt o înaintare, o cucerire care se face însă prin realizarea unei adecvări din ce în ce mai juste a conștiinței la realitatea în sine” (p. 99). Realismul critic învinge realismul naiv, dar el înțelege totodată și idealismul care nu admite

decât existența stărilor de conștiință: el depășește deasemeni fenomenalismul, care face din realitatea în sine un lucru pururea incognoscibil. Privind cunoașterea ca pe un progres continuu și realitatea externă ca ceva ce poate fi cunoscut, adecvativismul funcțional satisface în același timp și optimismul firei umane, deschizând perspectiva posibilității unei cunoștinți perfect adecvate.

Lucrarea d-lui M. Rădulescu poate fi de un real folos oricui vrea să știe ce este teoria cunoștinței, care sunt problemele ei fundamentale și aspectele lor variate. Ea trebuie recomandată în primul rând studenților cari nu au, nici chiar în limba franceză, pe care o folosesc, o lucrare care să le expună, așa de clar și de succint, problematica teoriei cunoștinței.

Nu putem încheia această scurtă dare de seamă, fără să facem mărturisirea că suntem îndreptățiți să așteptăm din partea d-lui M. Rădulescu alte lucrări, de aprofundare sistematică și cugetare originală, menite să îmbogățească gândirea filosofică românească.

N. BAGDASAR

Dr. IOSIF I. GABREA: „Educația și învățământul în Rusia Sovietică”. — „Universala”, Alcalay & Co. București 1929.

Revoluția rusă care s'a operat cu o atât de mare rapiditate aducând căderea vechiului regim țarist, constituie unul dintre fenomenele sociale asupra cărora sunt ațintite privirile întregii lumi civilizate. Schimbările cari s'au produs, precum și faptul că această nouă formă de organizare socială persistă de atâți ani, au făcut ca celelalte state să dorească a cunoaște rezultatele pe care această mare uzină de experimentare socială le va obține. A avea date precise care să oglindească adevărata stare de lucruri din republica sovietică e însă foarte greu. În primul rând din pricină că mai toți acei care au căutat să cerceteze viața și organizarea sovietică nu s'au putut informa decât asupra formelor de organizare pe care Rușii aveau interesul să le facă cunoscute străinătății. În al doilea rând, diferiții cercetători cari au studiat viața de acolo se contrazic adeseori în relațiile pe cari le fac, aceasta fie din cauza lipsei de informații suficiente, fie din pricina faptului că nu sunt înarmați cu suficientă doză de obiectivitate pentru a judeca situația din soviete.

Lucrarea D-lui Dr. Gabrea, pe lângă faptul că pentru noi constituie o noutate, întrucât până acum se cunoștea prea puțin organizația învățământului din Rusia, prin bogatul material informativ pe care ni-l pune la îndemână, cât și prin felul cum a sistematizat întreg acest material pentru a-l face asimilabil, apare ca una dintre bunele lucrări de acest gen punându-ne în curent cu tot ceace s'a încercat relativ la organizarea învățământului din Rusia dela răsturnarea vechilor forme de stat până azi.

Autorul în introducere chiar, face o expunere a situației educației și învățământului în Rusia, anterioară revoluției, schițând în câteva trăsături caracteristice încercările de promovare și organizare a învățământului, expunere care va servi, spune autorul, nu pentru înțelegerea situației actuale, căci aceasta nu mai păstrează nimic dela vechiul regim, ci numai pentru a putea face o comparație între aceste două forme de organizare a educației și învățământului. Reșe din această expunere că școala din Rusia prerevoluționară, deși câțiva dintre suveranii pe cari i-a avut imperiul încercaseră să-i dea o oarecare organizare în dorința de a promova cultura, era lipsită de acea sistematizare necesară unei bune organizări. Mai intervine faptul că fiecare minister era liber să înființeze școli după nevoile pe cari le aprecia fiecare din ele. În afară de acestea, autoritățile bisericesti aveau și ele școli pe care le întrețineau. Astfel ministerele: Luminării Poporului, Răsboiului, Domeniilor și Internelor precum și Sf. Sinod, aveau școlile primare în care se pregăteau organele administrative ale fiecăruia.

Ministerul Luminării Poporului avea cele mai puține școli, ceea ce însemnează că se dădea prea puțină atenție culturii propriu zise a poporului. Pentru înțelegerea acestei situații, autorul documentează cu numeroase date statistice arătând, în același timp, și diferitele faze prin care a trecut organizarea învățământului din Rusia țaristă. Arată că din pricina acestei desinteresări față de cultura poporului s'a pregătit curentul revoluției care avea să se desfășoare mai târziu. Țăranul rus căruia nu i s'a cultivat mintea și sufletul a devenit cu totul apt de a primi amprenta tuturor viciilor, iar lucrătorii industriali, cărora curentele socialiste li se impuneau sub formă de credință dogmatică, au pregătit fermentul revoluției, care a adus schimbarea totală a vechiului regim. Pentru a se putea înțelege pedagogia bolșevică, autorul găsește că pentru aceasta trebuie să se cunoască filosofia bolșevică cu care să se pună în legătură, aceasta întrucât prin metoda istorică, adică studiind evolutiv organizarea învățământului, ar fi imposibil să se înțeleagă starea actuală căci, după cum am văzut, bolșevicii au înțeles să o rupă cu totul cu trecutul, mai ales în domeniul pedagogic. Deaceia autorul găsește util să facă o expunere a filosofiei bolșevice în așa fel încât din concepțiile lor asupra lumii și vieții, asupra rostului omului în viață și puse în legătură cu pedagogia, să putem înțelege doctrina și organizarea acesteia din urmă. Ideologia însă isvorăată din frământările și năzuințele înăbușite de vechiul regim, a dus la construirea unei lumi noi, cu totul deosebită de aceea în care au trăit până atunci.

Desigur, faptul că această ideologie s'a impus, dovedește că trebuia să existe în Rusia o anumită mentalitate spirituală cu totul deosebită de a celorlalte popoare, pentru ca bolșevismul să fie considerat ca o formă de organizare socială, clădită pe alte concepții de lume și viață și despre menirea omului în această viață. Această concepție a bolșevicilor constituie însăși filosofia bolșevică. Autorul arată că, în ceea ce privește răspunsurile pe care această filosofie le dă asupra existenței și rostului ei, nu sunt specifice bolșevismului ci aparțin fondului comun al socialismului. Propriu filosofiei bolșevice nu ar fi răspunsurile pe care le dă problemele pușe, ci sistemul în care se îmbină ele.

Filosofia bolșevică însă ne apare ca o problemă de stat întrucât răspunsurile pe care ea le va da asupra concepțiilor despre lume, trebuie să se angreneze în sistemul diferitelor probleme după care se formează noua organizație socială. Pentru bolșevici filosofia este considerată ca o realitate spirituală care trebuie să stea însă în legătură intimă cu diferitele schimbări de ordin economic sau tehnic. Printre luptele cari s'au dat contra vechilor concepții trebuie situată și lupta ideologică pe care o dă filosofia bolșevică materialistă contra filosofiei idealiste. Pe această filosofie materialistă se bazează și politica culturii urmată acum de bolșevici. Concepția materialistă stă la baza explicării pe care o dau existenței. Folosindu-se de această concepție explică spiritul ca rezultatul unei lungi evoluții a materiei, iar intelectul ca o parte infimă a naturii. Aceeaș concepție aplicată procesului social ia forma materialismului istoric, astfel că materialismul istoric-filosofic, se armonizează în concepția bolșevicilor.

De aceea combat tot ceea ce nu e materialism și în special idealismul „ca fiind rezultatele unor rătăciri reactionare ale omului, în ultima fortăreață a burgheziei în declin”.

Acest spirit combativ e isvorât din ura față de tot ceea ce nu-i materialism, deaceia toate operele filosofilor idealști au fost îndepărtate din biblioteci, iar persoanele cari manifestau concepții idealiste erau trecute peste graniță.

D-l Gabrea găsește explicația înrădăcinării acestor concepții materialiste tocmai în sufletul poporului la care teologia a jucat așa mare rol și care ar fi părut că va adopta o concepție spiritualistă despre lume, în constituția sufletească a poporului rus, constituție primitiv magică, care punea greutatea pe demonstrarea practică a unei idei, demonstrare pe care numai materialismul o putea aduce. Deasemenea faptul că poporul a fost ținut departe de formarea spiritului, materialismul care nesocotea munca spirituală, corespundea trebuin-

țelor de autoconservare a acestuia. Ura aceasta contra idealismului s'ar mai putea explica, spune D-l Gabrea, și prin faptul că idealismul a fost întrebuițat de atâtea ori ca armă contra marxismului și de aceea ar părea că ura față de tot ce nu e marxist are repercusiune și asupra idealismului care a servit la combaterea marxismului. În ceace privește răspunsul la întrebarea cum este organizată lumea din materie și dacă în desfășurarea sa se urmărește vre-un scop, acest răspuns este în armonie cu primul, afirmând concepția mecanică exclu-zându-se scopul în această organizare, adică lumea este organizată ca o mașină care se mișcă după legi generale în afară de vre-un scop. Conform acestei concepții singura metodă științifică valabilă este aceea care nu ține socoteală de scop, ci de început, aceasta întrucât înlătură intervenții ale forțelor supra-naturale dând astfel posibilitate omului să fie stăpân atât asupra forțelor naturii cât și asupra celor sociale. în acest sens ei înțeleg omul ca fiind o parte constitutivă a mecanismului social, care la rândul-i este subordonat legii fundamentale, care este și legea naturii, mișcarea, având ca principiu de desfășurare cauzalitatea mecanică. Din această pricină idealul în concepția bolșevică este pregătirea omului colectiv printr'o continuă despersonalizare, obținerea celui mecanism social „omul massă” care nu posedă nici un fel de autonomie morală, înăbușirea oricărei individualități sperând că odată cu obținerea acestei comunități automatizate vor obține și fericirea adevărată.

În armonie cu concepția materialistă și mecanicistă se prezintă și teoria cunoașterii. În ceace privește originea cunoștințelor noastre adoptă punctul de vedere al empiriștilor, iar în ceace privește valabilitatea cunoștințelor, ei împărtășesc punctul de vedere, pragmatist. Din această cauză bolșevicii consideră știința abstractă ca fiind fără valoare, întrucât această se depărtează de realitate. În goana aceasta după realizări practice a oricăror teorii, d-l Gabrea vede explicația propagandei pe cari bolșevicii o fac în afara hotoarelor Rusiei. La problema teologică bolșevicii răspund, cu un ateism pronunțat, un ateism primitiv care se întemeiază tot pe concepția materialistă și mecanicistă. Se remarcă aici trecerea această dela vechiul ortodoxism la ateismul cel mai pronunțat. Dacă finem seama de concepția mecanicistă ne dăm seama că răspunsul la problema libertății omului trebuie să fie cuprins în mod necesar în concepția determinismului. Omul fiind o funcțiune parțială a lumii mecanice urmează că și acțiunile sale sunt determinate și supuse legilor generale, excluzându-se astfel orice libertate a voinței și de aceea bolșevicii consideră că omul poate fi fericit numai atunci când a ajuns la o completă despersonalizare, adică atunci când prin neglijarea individualității se va putea angrena ca o mică parte în mecanismul colectiv. Bolșevicii și-au construit deasemenea și o morală proprie, o morală de clasă, în care-și dau întâlnire toate concepțiile lor despre viață și despre lume. Moralitatea lor este cu totul subordonată luptei de clasă. Morala lor este foarte asemănătoare cu morala iezuită. Scopul lor este distrugerea vechei societăți exploatoare și ridicarea proletariatului, iar pentru atingerea acestui scop orice mijloc este permis. În acest fel ei caută prin orice mijloace să distrugă omul individual, personalitatea, pulverizându-l, automatizându-l, pentru ca să poată obține omul colectiv, în funcție de massă.

Desigur că prin acest dispreț al personalității, pe cari bolșevicii îl afișează pretutindeni, spune autorul, va fi greu ca acest regim să poată avea șanse de reușită acolo unde concepțiile despre lume și viață sunt altele, acolo unde se pretuiește personalitatea și libertatea omului.

Era natural ca aceste noi principii să întâmpine oarecari greutăți atunci când s'a încercat să li se impună oamenilor mai în vârstă, cari deia își formează concepții despre lume și de aceea prima grijă a bolșevicilor a fost să-și cultive tineretul în sensul acestor concepții. Trebuia să se instruiască toată tinerimea în sens comunist, iar aceasta nu se putea face decât transformând din temelie învățământul, educația și organizarea tineretului, putându-se forma astfel o nouă societate comunistă. Școala trebuia să fie un instrument de dominare a clasei burgheze, un instrument capabil de a distruge complet divi-

ziunea societății în clase și de a regenera societatea pe baze comuniste. Aceasta era o școală constituită numai pentru o singură clasă socială, pentru clasa proletariatului. În cece privește scopul învățământului este dela sine înțeles că este în armonie cu atitudinea școlii: să fie în slujba unui regim de clasă, să consolideze și apoi să prepare acest regim „Telul școlii bolșevice este să formeze un membru folositor societății, sănătos și capabil de muncă și să pătrunsă de instinctele sociale; cari posedă deprinderi organizatorii, care-și cunoaște locul său în mijlocul societății și înțelege să se regăsească în împrejurările cari se schimbă, ca un vrednic luptător pentru idealurile clasei muncitoare și ca un dibaciu constructor al societății colective”, este formularea pe care a dat-o Lunatcharsky în cece privește scopul școlii. Bolșevicii răsturnând vechiul regim, au căutat să lichideze analfabetismul care, din datele statistice pe care le dă autorul, reese că într-adevăr era într-o proporție îngrijorătoare. Căutând să reducă numărul analfabeților, bolșevicii au înțeles că-și vor câștiga noi adepți, pe care-i vor putea integra în masa politică numai pe această cale. Scopul a fost atins, întrucât milioanele de adulți cari primiseră instrucțiunea au devenit și adepți ai regimului. Tot prin școală ei au căutat să lupte și contra a două instituțiuni care le apăreau ca fiind protivnice câștigării de noi adepți; familia și biserica. Școala, pe lângă instrucțiunea ce o dădea, avea de scop să transforme în comuniști pe toți copiii, fără deosebire de origină, pentru a-i pune în conflict cu autoritatea familială, aceasta pentrucă familia ucide efortul proletar și slăbește spiritul revoluționar. Societatea comunistă având singură drept de a îngriji și crește copiii, era natural ca să aibă interesul de a ridica dreptul de autoritate al părinților, cari ar fi putut să le transmită ideii neapartinând comunismului. Desigur că odată legătura dintre copiii și părinți distrusă, iubirea și îngrijirea părintească nu putea fi atinsă în azilurile pentru copiii, de aici și fenomenul acelor „copii părăsiți” cari colindau Rusia infometați și porniți pe jafuri. Prigoana față de biserică a fost dictată de însăși atitudinea lor ateistă față de religie, interzicând și în școală predarea oricărui învățământ religios, înlocuindu-l cu un învățământ și un cult antireligios. Se pare însă că mișcarea religioasă își va cuceri din nou locul pe care l-a avut pornind dela ideea că persecuțiile religioase nu sunt vătămătoare ci duc la selecție calitativă. Din toate acestea rezultă clar că învățământul din Rusia sovietică este subordonat dictaturii de clasă. Analizând organizarea învățământului, autorul, ajutându-se cu numeroase date stabilește diferitele faze prin care a evoluat învățământul dela începutul revoluției până azi, precum și principiile fundamentale ale acestei organizări, atât în Rusia sovietică cât și în Ucraina. Reese din această expunere, eforturile pe cari le-au depus bolșevicii pentru a da învățământului directive capabile să se armonizeze cu structura politică a republicii sovietice.

Realizarea acestor principii de organizare, bolșevicii au obținut-o prin simplificarea și concretizarea programelor de învățământ. Simplificarea programelor au obținut-o prin gruparea materiilor înrudite având ca axă munca umană în așa zisele „complexuri de învățământ”, iar concretismul prin apropierea școlii de viață. Metoda de învățământ este o metodă activă, bazată pe concepția materialistă, care acordă primul loc activității practice și subordonată considerațiunilor politice, căci metoda aceasta a muncii trebuie să formeze în sufletul elevilor conștiința de clasă proletară și să-i pregătească în vederea unei activități productive. Ea acordă o foarte mare atențiune realizărilor practice și de utilitate netăgăduită. În acest fel bolșevicii caută să dea elevilor o îndrumare profesională, strict practică, preocupându-se prea puțin de cultura generală.

În afară de învățământul propriu zis, caracterizat prin această tendință de realizare a practicii care să răspundă imediat nevoilor economice ale statului, au înființat instituții speciale, create numai pentru încercările teoretice: catedrele și institutele de cercetare științifică, în scopul de a promova știința și de a pregăti tinerii pentru activitatea științifică. Autorul descrie amănunțit organizarea acestor institute care împreună cu presa, teatrul, cinematograful, muzeele,

editurile și bibliotecile sunt auxiliare ale învățământului conlucrând la formarea și educarea tineretului.

Învățământul sovietic servind exclusiv scopurilor politice prezintă un pronunțat caracter utilitarist prin faptul că pune atâta greutate pe pregătirea profesională și pe aportul științelor pozitive, înlăturându-se complet cultura generală și disciplinele umaniste; pedagogia trebuind să plece și ea dela partidul politic din care face centrul preocupărilor sale, considerând că metoda și procesul de învățământ sunt determinate de datele social-politice, nu de cele psihologice, duce la concepția mecanistă în învățământ; se nesocotește astfel individualitatea precum și elementul tradiționalist. Datorită acestui caracter utilitarist al învățământului se remarcă o accentuată tendință de a adapta școala la viața reală și de a populariza prin difuzarea în masse.

Incheind și autorul contestă pedagogiei bolșevice o valoare proprie și originală; deși revoluționară, nu conține idei noi care să ducă spre mai bine ci, dimpotrivă, constituie o retrogradare întrucât e bazată pe suprimarea libertății individuale. În sfârșit, prin faptul că nu conține nici un element ideal e orientată protivnic oricărei culturi superioare, putând populariza numai cultura creată de alții. Iși exprimă însă credința că după ce opera de popularizare va lua sfârșit, concomitent cu înlăturarea contradicțiilor conținute în principiile regimului sovietic, bunurile culturale acumulate vor putea servi la crearea unei culturi superioare.

În această expunere a organizării educației și învățământului, precum și a rezultatelor obținute în școala sovietică, materialistă, deși făcută de un adept al idealismului celui mai pronunțat, autorul a păstrat atitudinea obiectivă deși ar părea, prin faptul că face neconținut comparație între tendințele acesteia și ale școlii idealiste, că ar socoti aceste rezultate cu totul inferioare din punct de vedere pedagogic.

BCU Cluj / Central University Library GH. BONTILĂ

Buletinul No. 5 al seminarului de pedagogie teoretică. (ed. Casa Școalelor, 1929). Buletinul acesta este și buletinul bibliotecii pedagogice a Casei Școalelor și cuprinde în același timp, programul de activitate pe 1929/930 al seminarului, condus de către d. G. G. Antonescu, emeritul profesor de pedagogie dela Universitatea din București. Prefața la acest volum de 432 pag. o scrie însuși d-l G. G. Antonescu, pentru a explica titlul general al volumului: „concepții și realizări în pedagogie”, cât și cuprinsul lui, ca studii: 1) realism și idealism în pedagogie; 2) școala și orientarea profesională; 3) Cheorghe Lazăr, ca pedagog; 4) învățământul în Bucovina și 5) bibliografia pedagogică românească până la 1870.

D-l G. G. Antonescu explică legătura între aceste studii, așa: Denumirea de „concepții și realizări”, învederează această legătură în sensul că înainte „de a păși la realizări pe domeniul pedagogic, trebuie să existe concepții clare sau sisteme bine încheiate în mintea aceluia ce vrea să devie un realizator. Pe de altă parte, din orice realizare durabilă pe terenul educativ, se poate desprinde concepția care a inspirat-o. Ceiace înseamnă că între concepții și realizări există întotdeauna o legătură strânsă, și că orice interpretare a realizărilor ca și a realităților, trebuie făcută în lumina concepțiilor sau a principiilor; iar aplicarea acestora, numai în legătură cu realitățile. Am stăruit astfel, spune mai departe d-l prof. G. G. Antonescu, în a face pe studenți să înțeleagă legătura funcțională, care trebuie să existe între ideal și realitate: idealul să devie o forță realizabilă în viață și orice activitate practică, — cum e activitatea educatorului, să fie neconținut inspirată de un ideal”.

Fiește că din studiile publicate, merită o cercetare specială, acela din frunte intitulat: „realism și idealism în pedagogie” și datorit d-lui Gh. Gabrea. E aci o punere de problemă, nu numai în cadrul mai restrâns al pedagogiei,

dar și cu eșiri în domeniul mai larg al semnificației realismului și idealismului, în teoria cunoașterii și în etică, de pildă. Aceasta fără a se face însă o discuție metafizică mai adâncită și mai dezvoltată a ambelor noastre atitudini, în fața lumii și a vieții. Interesant este apoi cap. din studiu, privitor la evoluția idealurilor educative: idealul educației cetățenești la greci și romani; idealul de a forma pe apostoli în evul mediu, — întrucât idealul religios era preocuparea dintâi, a lumii creștine din vremea aceea; idealul individualist din vremea Renașterii și a umanismului (Rablais, Montaigne, Vives); idealul educației de a forma personalitățile, al epocii moderne.

Celelalte studii, în ordinea lor, sunt semnate de către Th. Loewenstein, Eugenia R. Marinescu, Olga Hreniuc și Nicolae Istrati, studenți.

Notăm și aceste cifre pe care le găsim la sfârșitul buletinului, privitoare la biblioteca seminarului de pedagogie: biblioteca posedă 24909 volume, și a fost frecventată dela înființare și până la 1 Sept. 1929, astfel: în 1910/911, 113 cititori, au consultat 208 volume; în 1911/912, 275 cititori, au consultat 767 volume; în 1912/913, 251 cititori au consultat 633 volume; 1913/914, 589 cititori, au consultat 1312 volume; în 1914/924, 4463 cititori, au consultat 9211 volume; în 1924/925, 1525 cititori, 2421 volume; în 1925/926, 2013 cititori, 3298 volume; 1926/927, 4545 cititori, 7822 volume, 1927/928, 5935 cititori, 10611 volume; 1928/929,, 9338 cititori, 18512 volume. În fine, la sfârșit, se continuă catalogul bibliotecii seminarului, indicându-se alfabetic cărțile intrate în cursul anului 1928/929.

Buletinul este viu alcătuit și dovedește că sub conducerea experimentată a d-lui prof. G. G. Antonescu, se muncește cu spor la seminarul de pedagogie teoretică din București.

BCU Cluj / Central University Library I. BRUCĂR

EDOUARD LE ROY: Le problème de Dieu (350 pag. ed. l'artisan du livre, 1929, Paris).

Cartea lui Edouard Le Roy cuprinde două mari părți. Una, intitulată: „cum se pune problema lui Dumnezeu”, iar a doua, intitulată: „drumul către Dumnezeu”. Ambele interesează în gradul cel mai înalt, — fiindcă ele nasc în noi ideea posibilității de a pune filosofia bergsoniană în cadrul unei filosofii a religiei, cu aspectele aproape strict catolice. Însă nu asupra acestei posibilități s'ar putea face aci discuție, mai ales în limitele relativ restrânse ale unei recenzii. Ea ar fi oricum necesară, în cazul unei discuții mai ample care ar trata de pildă despre: „problema divinității, în filosofia lui Edouard Le Roy”. Cred de altminteri, că dacă până acum lucrarea lui Le Roy nu a fost încă suficient comentată, — lectura ei este cam dificilă și necesită reflecțiuni îndelungate, problema enunțată nu va întârzia totuși de a fi obiect de studiu pentru toți aceia care se ocupă de astfel de chestiuni: bergsonieni, catolici, metafizicieni, etc.

Așa dar, pentru a intra în materie, prima parte a cărții lui Edouard Le Roy începe cu o refutare a dovezilor existenței lui Dumnezeu, scoase din lumea fizică. De ex. dovada prin mișcare (expusă de Aristoteles), sau dovada a contingenta mundi, sau argumentul cauzelor finale (armonia cosmosului). Se continuă apoi cu dovezile scoase din lumea morală: aceia a consimțământului universal (sau istorică: preuve par témoignage), — sau: „Dumnezeu e necesar pentru a explica sentimentul de obligație, caracterul imperativ al legii morale, comandamentul absolut al datoriei” (pag. 54). Origina unei astfel de constrângeri nu poate fi găsită decât într'o autoritate suverană exterioară omului. În ce privește dovezile existenței lui Dumnezeu scoase din rațiunea pură, ni se reamintește argumentul ontologic, sau „a priori” al lui Descartes. Ed. Le Roy discută însă aci pe larg argumentul lui Anselme: chiar acela care se îndoește că

Dumnezeu există, are real ideea lui Dumnezeu în spiritul său. (Și el nu ar putea concepe că Dumnezeu este perfect, fără a-l concepe în același timp că există).

Edouard Le Roy se ridică împotriva sistemelor de filosofie, cari încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu prin pură speculație filosofică. Dacă deci, spune Le Roy, „înțelegem să-l căutăm pe Dumnezeu pe cale de demonstrare, atunci el nu e găsit cu titlu de realitate, ci cu titlu de ipoteză explicativă, mai mult sau mai puțin probabil coniecturală: origină, centru, sau punct ultim, într-un cuvânt principiu de unitate formală, și atunci nu e atins Dumnezeu care e pentru noi o necesitate de viață, un Dumnezeu pe care îl iubești și cărnia i te rogi, care susține și consolează, cu care intri în relațiune ca și cu o persoană” (pag. 81). De aceea, pentru Le Roy, a deduce pe Dumnezeu, echivalează cu ideea: a-l nega pe Dumnezeu. Așa se explică de ce Le Roy înlătură argumentul cosmologic, fără a numi pe nici unul din filosofii cari au demonstrat, pe baza lui, existența lui Dumnezeu. În felul acesta, și influențat de filosofia lui Bergson, Le Roy pare că opune ordinii geometrice a lucrurilor, ordinea vitală a lor, și propune afirmarea existenței lui Dumnezeu, întemeindu-se pe experiența religioasă. Aceasta ne arată, după M. Belot, că sunt trei izvoare principale ale credinței în Dumnezeu: viața socială, viața intelectuală și cea interioară. De aci trei posibilități de a afirma existența lui Dumnezeu:

a) Prin mărturia tradiției, întrucât Dumnezeu s'a afirmat pretutindeni și întotdeauna. Dumnezeu e o prezență inevitabilă pentru fiecare din noi. El e deci o existență reală. Afirmarea lui, e afirmarea unei realități morale, ca realitate autonomă, independentă, ireductibilă și poate ca realitate primă (pag. 105).

b) Prin lămurirea conceptului de realitate morală, care trebuie considerată ca un element ce ne orientează către perfect, către mai bine. Realitatea morală cere de la noi o ascensiune, o creștere. Aceasta înseamnă însă că Dumnezeu e deasupra noastră, că e o realitate ce ne transcendează. Dumnezeu nu trebuie să fie însă antropomorfizat. Personalitatea lui Dumnezeu trebuie considerată ca atare, numai întrucât îl privim pe Dumnezeu ca sursă din care scoatem propria noastră realitate internă și morală. Urmează că nu-l putem considera mai puțin personal, fiindcă noi înșine suntem persoane (pag. 120). Ceiace ar fi firește de discutat.

c) Prin tendința noastră internă de a ne spiritualiza, ceiace este tot una cu a-l afirma pe Dumnezeu. „A te orienta către mai bine, a crede speculativ și practic în totul și din tot sufletul într'un „l'au dela”, a căuta acest „l'au dela”, a tinde în consecință să depășești orice realizare finită în sensul unei percepțiuni crescândă, iată ce înseamnă a afirma pe Dumnezeu. Pe de altă parte, a recunoaște o orientare definită, devenirii cosmice, a spune că această devenire e un progres, o realizare ascendentă, un efort de desfășurare, un travaliu de supranaturalizare, înseamnă să afirmi că Dumnezeu există. A admite, înfine, că Dumnezeu lucrează asupra noastră în felul unei persoane și a conchide că noi trebuie să-l tratăm deasemeni ca pe o persoană, înseamnă să afirmăm personalitatea divină. În sfârșit, în măsura în care punem în principiu primatul realității morale, în această măsură credem în Dumnezeu” (pag. 122). Ceiace firește este o idee foarte discutabilă, atât principial, cât și din punctul de vedere al stringenței logice, întrucât considerăm ideea aceasta că e dedusă. Aceasta nu mă oprește firește de a semnala unele afirmări ale lui Le Roy, cari ar putea fi subscrise de oricine: Credem în Dumnezeu mai mult decât îl demonstrăm; nu îl demonstrăm pe Dumnezeu, îl experimentăm, îl trăim. Sau: în morală, creșterea valorează mai mult, decât gradul atins. Idei catolice, de sigur, — dar cari au o valoare excepțională pentru orice studiu asupra filosofiei religiei sau asupra lui Dumnezeu.

Din punct de vedere catolic, are însemnătate și partea a doua a lucrării lui Edouard Le Roy: „un drum către Dumnezeu”. Acest drum pornește dela faptul primordial al neliniștii omenești în fața universului, pentru a arăta apoi omului calea credinței în Dumnezeu, prin liberarea lui de toate mizeriile vieții,

și ridicându-l până la Dumnezeu, prin rugăciunea colectivă și iubirea solidară între oameni. În felul acesta urmând calea tradiției spirituale creștine și lăsându-se a fi condus de biserică în această ascensiune a sa către Dumnezeu, omul poate ajunge prin iubire, în apropierea lui Dumnezeu. În arătarea acestui drum, Edouard Le Roy scrie pagini magistrale asupra ideii de panteism și transcendentă, religie și morală, asupra ideii de tradiție, asupra rugăciunii și ascezei. El este totuși aci mai puțin profund, — mai puțin profund decât în celelalte lucrări ale sale. Dar el este aci catolic, și biserica romană nu poate să nu vadă în această parte a doua mai ales, un câștig pentru ea, adus tocmai de un filosof, deci cu atât mai prețuit. Nu știu dacă Bergson ar vedea lucrurile în acelaș fel, — deși demonstrarea existenței lui Dumnezeu sub perspectiva continuității, a devenirii ascendente, spirituale, a noastră, poate fi și ea o idee bergsoniană (sau să aibe rădăcini mai adânci, în filosofia lui Spinoza). Nici aci însă, nu se poate face în cadrul unei recenzii, o discuție mai largă. Ci numai dacă s'ar scrie un studiu referitor la problema lui Dumnezeu în filosofia lui Le Roy, cum spuneam mai sus.

Voiesc acum să relev cu tot dinadinsul, că lucrarea lui Le Roy, independent de conținutul ei de idei, lasă asupra noastră o impresie ciudată. Din punctul de vedere al compoziției ei. Greu găsim firul conducător al ideii centrale. Digresiunile abundă. În afară de acelea cu privire la tradiție, religie și morală, etc. deja semnalate, găsim altele cu privire la voință, dorință, volițiune (pag. 163), în capitolul intitulat: *Le problème de la volonté profonde* (din care se deduce ideea **exigenței morale**, așa cum altă dată Le Roy deducea ideea unei exigențe idealiste); sau cu privire la gândire (pag. 256), dar care e poate cea mai frumoasă pagină din volum; sau cu privire la ideea de durere și de rău (moral), și răutate (în capitolul: *derniers obstacles*, — în drumul nostru către Dumnezeu). etc. Vigoarea expresivității în descrierea acestor amănunte contribuie totuși uneori la scăderea impresiunii de „touffu”, pe care această carte și-o produce.

Cu aceste rezerve afirm totuși valoarea excepțională, pentru filosofia franceză mai ales, a cărții lui Edouard Le Roy.

I. BRUCĂR

E. JAENSCH: Ueber den Aufbau des Bewusstseins (Ergänzungsband 16 la *Zeitschrift für Psychologie*) 1930, Verlag I. A. Barth, Leipzig.

În acest volum sunt cuprinse diferite studii, referitoare la tipologia intuiției, scrise de Erich Jaensch, cunoscutul profesor de la Marburg și de către colaboratorii săi, practicanți în laboratorul de psihologie. Într'un prim studiu, Hermine Kuschmann arată cum din tipul primitiv al edeticului, prin datele contrazicătoare ale experienței, se formează treptat tipul reprezentativ. Reprezentanțele, și tot astfel și idealul mai târziu, sunt datorite contrazicerilor în care experiența nouă pune vechile imagini păstrate în memorie. Mentea încearcă să dobândească în invariantele reprezentărilor (și deci și ale idealului) aceea ce este variabil în intuiția primitivă. Ella Mayer se ocupă în special de diferitele părți funcționale ale intuiției spațiului. Căci în toate lucrările ieșite din școala lui Jaensch preocuparea principală a colaboratorilor este să se arate cum diferitele intuiții ale simțurilor sunt formate din părți diferite, care se implementsc în mod cronologic în funcțiunea unitară de mai târziu. În intuiția de spațiu, adâncimea se formează treptat și ea diferă în precisiune, după tipul persoanei. Studiul următor al lui Fr. Simon dă pentru această din urmă afirmație un material documentar din cele mai bogate. Albert Kobusch se ocupă de împăturirea vieții reprezentărilor, iar H. Bamberger de formarea impresiei de realitate. La aceste studii se adaugă alte trei patru studii de sinteză scrise de însuși Jaensch.

Lucrările ieșite din laboratorul de psihologie din Marburg, de sub conducerea lui Jaensch, aduc științei psihologiei o contribuție din cele mai prețioase. Încă de acum zece ani, ele au deșteptat o mare curiozitate, și pe măsură ce apar, (mai toate sunt publicate mai întâi în *Zeitschrift für Psychologie*) sunt discutate cu mult interes de toți specialiștii. Ideea fundamentală în jurul căreia gravitează cercetările școlii lui Jaensch este următoarea. Nu există o intuiție omogenă la toți oamenii, ci tipuri de intuiție după tipul personalității aceluia care intuește. Există un tip întregitor, care amestecă la un loc elemente subiective și obiective în intuiție și există un tip desintregitor, care despărțește obiectivul de subiectiv. Există un tip inclinat să construiască imagina lumii, din elemente raționale și care tip este fără încredere în datele simțurilor, pe care le consideră prea nesigure, și există un tip inclinat să stea receptiv față de datele simțurilor, tipul empirist propriu zis. Acest din urmă tip, acela al coerenței din ce în ce mai perfecte între obiectiv și subiectiv, între lume și conștiință, este acela pe care îl vede Jaensch, ca tip desăvârșit, și pe care el crede, că îl va aduce viitorul.

Interesante sugestii capătă cititorul volumului de față și pentru deslegarea multor chestiuni de filosofie. Astfel filosofia lui Kant și a lui Descartes sunt puse într-o lumină cu totul nouă. Kant prin teoria imaginației anticipează, după părerea lui Jaensch, în multe privințe teoriile noi psihologice despre formarea intuiției. Un studiu special găsim însă asupra filosofiei lui Descartes După Jaensch, Descartes este reprezentantul tipului întregitor subiectiv, care își construiește imagina lumii din elemente raționale matematice, cu disprețul datelor simțurilor. Adversar al tipului cartesian este tipul empirist al englezului Bacon. Cel dintâi vede realitatea științei ca o coerență a datelor raționale, cel de al doilea ca o coerență între datele simțurilor și structura logică a minții. Tipul cartesian care a stăpânit așa de mult cultura europeană, a început să fie după părerea lui Jaensch un obstacol pentru progresul științei.

C. R.-MOTRU

GERHARD VON MUTIUS: Wort, Wert, Gemeinschaft. Sprachkritische und soziologische Ueberlegungen (Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1929).

Puțini la noi știu că ministrul Germaniei la București este și un gânditor, — și un gânditor pe care-l preocupă îndeosebi problemele epistemologice și metafizice. Sau, mai exact spus, problemele metafizice, căci cele epistemologice nu sunt, cum e și natural, decât pregătiri preliminare pentru deslegarea celor metafizice. Lucrarea aceasta nu este prima, căci înaintea ei d. von Mutius a publicat alte trei lucrări interesante: *Die drei Reiche* (2 Aufl. 1920), *Gedanke und Erlebnis* (1922) și *Jenseits von Person und Sache* (1925). Toate lucrările d-sale sunt dominate de aceeași idee fundamentală a raportului metafizic dintre subiect și obiect, lucru și persoană, eu și tu, și toate tind să exprime o concepție originală și interesantă despre lume și viață. În lucrarea de curând apărută: **Wort, Wert, Gemeinschaft**, d. von Mutius pleacă dela cele trei întrebări puse de Schopenhauer: „Was man ist, was man hat, was man vorstellt“, ca să stabilească în ce stă adevărata semnificație a lui „Sein“ și a lui „Haben“. D-sa ajunge la constatarea că aceste două noțiuni stau împreună și se condiționează reciproc și că reprezentarea exprimă întrucâtva dinamica dintre ele. Căci în reprezentare „existența“ și „posesiunea“ se întrepătrund și se contopesc, dând naștere „imperiului innesisabil și imaterial al culturai“. Valorile sunt după d-sa punctul central al lumii și „adevărata menire“ a omului stă în realizarea lor. Scoaterea în relief și afirmarea numai a uneia din aceste trei categorii nu poate duce, spune d. von Mutius, decât la unilateralitate și specialism, la mutilarea marelui tot cosmic, care este unitate, și armonie. Deoarece nu trebuie să se piardă din

vedere că în spatele dușmăniilor practice și a disonanțelor de tot felul se află armonia, care ea face cu puțință dușmăniile și disonanțele. D. von Mutnis analizează câteva noțiuni care cuprind în ele note pentru interpretarea și înțelegerea metafizică a realității. Acestea sunt noțiunile de eu, viață, iubire și solitudine, cărora li s'ar putea adăoga, desigur, și altele. Fiecare din aceste noțiuni ne revelează esența integralistă și armonică a fondului ultim al lumii, fiecare ne spune că natura intimă a cosmosului nu poate fi constituită numai din „Sein” sau numai din „Haben”, ci că acestea, dimpotrivă, sunt egal de îndreptățite și că își găsesc expresia adevărată în imperiul valorilor.

Din raportarea obiectului la subiect se naște datorita sau norma (Sollen). Viața este luptă dureroasă, încordare titanică, isvorată din dinamica neosită a lumii și ea capătă sens și semnificare numai raportată la datorie și normă. Datoria sau norma postulează realizarea valorilor pretutindeni prezente și totuși veșnic irealizabile.

Apoi autorul cercetează importanța pe care o are comparația și simbolul într-o limbă. „Comparația, spune d-sa, este în domeniul lingvistic expresia prisosului”. Mitul, poezia, arta și religia se hrănesc din ea. Comparația și simbolul sunt pentru limbă un principiu de înnoire și întreținere, un principiu creator. Fără aceste mijloace, limba ar căpăta rutină, ar deveni rigidă, ar pierde din energia ei expresivă.

În ultimele două capitole d. von Mutius cercetează ideea de comunitate, care înseamnă, după d-sa, o „imensă raportare”, o „convergență a tuturor fenomenelor către același punct central tainic și fără nume” și este principiul prin care explică întreaga viață socială. Ea este însă mai mult decât aceasta: „Gemeinschaft ist eben Idee, d. h. sie ist in der Wirklichkeit alles menschlichen Handelns präsent und reicht doch normgebend über dieselbe hinaus. Und sie gewinnt dieses höhere Ziel eben durch die Einsicht in die Grenzen des Bewusstseins, in die Grenzen einer egozentrischen Praxis. Gemeinschaft erschüttert die Autonomie und Autarkie der Praxis” (85). Ideea de comunitate nu explică însă după d. von Mutius numai fenomenele sociale, ci ea ne ajută totodată să înțelegem și raportul în care se află omenirea față de natură. Ideea de comunitate capătă astfel în sistemul d-lui von Mutius un înțeles cu totul metafizic. Comunitatea este un principiu explicativ al unității fizice și sociale și în același timp un principiu normativ. Comunitatea este sprijinită nu numai de sentiment, ci și de intelect și voință. Fiind un principiu metafizic, ideea de comunitate ne duce la recunoașterea că natura ne este prietenă, iar nu dușmană; că noi nu trebuie să fugim de ea, ci să i ne apropiem.

Gândirea d-lui von Mutius se situează printre năzuințele filosofice contemporane, ce devin tot mai puternice, de trezire a conștiinței metafizice, pentru a deslega marile enigme ale existenței. Din ea iriază o sănătoasă încredere în facultățile noastre de cunoaștere și un optimism robust și înviorător.

G. GEORGESCU

MAX SCHELER: Philosophische Weltanschauung (158 pag. ed. Fr. Cohen, Bonn 1929).

Această carte e prima apărută după moartea marelui filosof. Ea face parte dintr-o serie de alte lucrări, postume, cari — ni se spune în prefață, — vor fi publicate în curând. Cartea cuprinde câteva studii publicate de Max Scheler în diverse reviste, iar primul dintr'însele intitulat „philosophische Weltanschauung” este utimul publicat de către filosof înaintea morții sale.

Multe din ideile cărții sunt o complectare sau o precizare de amănunt a ideilor cuprinse în cealaltă lucrare a lui M. Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos” (ed. Riehl, Darmstadt, 1928). Ele tind să fixeze punctul

de vedere antropologic al filosofului, în tratarea problemelor de metafizică. Dealtminteri, pentru M. Scheler, metafizica nu este nici cosmologică și nici o metafizică a obiectului. Ea este metantropologică și o metafizică a actului, — în sensul că orice este obiect, că orice există, este un atribut, este o actualizare a existenței ce se actualizează vecinic. Deaceia, singura posibilitate pentru noi, de a ajunge la Dumnezeu, nu este teoretică, „ci o luptă pentru Dumnezeu, personală, activă a omului, și pentru devenirea propriei sale realizări” (pag. 12). M. Scheler numește desăvârșirea noastră, drumul „dionisiac” către Dumnezeu. Acesta nu poate însă fi înțeles fără ideea unei simpatii sau iubiri a omului, în Dumnezeu.

Fără a voi să găsec aci apropierea cu filosofia lui Spinoza, a cărei esență e tocmai iubirea noastră către Dumnezeu prin o cunoaștere afectiv-intelectuală a lui (*amor dei intellectualis*), — mă opresc mai curând asupra conținutului însuși de idei al cărții lui Max Scheler.

De aceia notez în primul rând importanța pe care el o dă cunoașterii esenței lucrurilor și care pentru el constituie axiomatica esențială pentru matematică, fizică, biologie, psihologie, etc., fiindcă esențele cuprind condiționările superioare pentru fiecare din aceste științe. În al doilea rând, pentru metafizică aceste cunoașteri sunt ferestre spre infinit (Hegel). În acelaș timp întemeindu-se pe aceiaș filosofie a esenței lucrurilor (vezi Husserl), Max Scheler face și următoarea clasificare a cunoașterilor noastre: de stăpânire sau realizare (*Herrschafts- oder Leistungswissen*), de esență sau de cultivare (pag. 116)¹⁾, de metafizică sau de mântuire (*metaphysisches oder Erlösungswissen*). Primei cunoașteri, îi corespunde știința propriu zisă. Celei de a doua, știința eidetică sau fenomenologică. Celei din urmă îi corespunde metafizica. M. Scheler adaugă aci, că nici una din aceste trei forme de cunoaștere, nu există prin propria ei voință. Fiecare formă folosește unei transformări a existenței sau a lucrurilor, sau a formelor de devenire ale omului însuși, sau ale absolutului (p. 4).

Cunoașterea este însă specific omenească, numai atunci când intelectul se pune în serviciul rațiunii și în serviciul unei ordine a valorilor lumii, adică în serviciul unei înțelepciuni și al unui ideal etic (p. 8).

În capitolele: „Mensch und Geschichte” și „die Formen des Wissens und die Bildung”, Max Scheler își precizează concepția sa filosofică antropologică. Ea pornește dela critica definiției omului dată de filosofia greacă: omul este un animal rațional. Ea este și o critică a concepției religioase care vede în om un Dumnezeu decăzut. Studiindu-l pe om în toate legăturile lui cu lumea anorganică și cu viața plantelor și a animalelor, concepția antropologică este un homo sapiens. Pentru această filosofie, omul nu reprezintă în scara evoluției vieții, decât o treaptă oarecare, așa cum se poate spune despre orice alt animal. Imnul de slavă pe care filosofia greacă îl ridică rațiunii, este datorit după această filosofie unei iluzii, pe care omul însuși o are asupra puterilor lui. Zeificarea aceasta a omului, trecută în gândirea europeană, a făcut ca omul să fie punctul central al preocupărilor filosofiei europene. Dela Descartes și până la Hegel, filosofia europeană poartă stigmatul acestui împrumut. Firește că astăzi lucrurile se schimbă.

După Max Scheler (p. 27), pare că schimbarea a fost determinată de Nietzsche, care a afirmat existența omului dionisiac, capabil să se lepede de rațiune și de „ideile eterne”, pentru a trăi natura în plenitudinea ei. Această concepție antropologică, consideră rațiunea ca pe o maladie a vieții.

Alături de ea, concepția unui homo faber a teoriilor naturaliste-pozitive și pragmatiste asupra omului. — neacă și ea existența unei spiritualități în om. Între om și animal nu e decât o diferență de grad. Omul nu e decât o ființă care se conduce de instincte. Pentru a-și mentine existența, el inventează instrumente cari sunt numai o prelungire a forțelor lui fizice, în continuă luptă cu lumea înconjurătoare. Inventează simbolul limbajului, iar funcțiile creierului lui, nu-i servesc decât tot ca instrument de orientare în această luptă.

Oprindu-se asupra acestei noi teorii a filosofiei antropologice, Max Scheler încearcă să clasifice instinctele omului astfel: 1) instinctul de continuare a speței, cu derivatul lui instinctul sexual; 2) cel de a crește (de dezvoltare, pe care îl are și planta și orice animal) și 3) instinctul de putere; instinctul de hrană. Ceace e mai interesant de reținut, e faptul că din cunoașterea acestor instincte se pot deduce trei teorii naturaliste asupra istoriei: 1) cu referire la prima categorie de instincte, poate fi notată concepția lui Schopenhauer și cea a lui Feud, cari văd în ele un primum movens, al istoriei; 2) categoriei a doua, îi corespunde teoria politică a istoriei a lui Hobbes și Machiavelli și 3) celei din urmă categorii, îi corespunde concepția economică a istoriei a lui Marx.

Nu însă în această răsturnare de perspectivă, găsim tot arsenalul de argumente aduse de filosofii antropologi, pentru a detrona rațiunea din supraștia ei. Ideia că rațiunea este o maladie a vieții, a fost deja amintită. Mai mult: concepția unui homo sapiens e mărturia unei decadente a omului, care din cauza insuficiențelor sale organice, dizertează dela viață. Orice negare a vieții și a instinctului, este o dovadă a neputinței omenești. Orice valorificare a spiritului, este considerată ca un principiu nimicitor al vieții. Nu viața e demonul de care spiritul trebuie să se despartă, dacă voeste să aibă o altă cunoaștere decât aceea a științei, ci din contră, spiritul e demonul nefast al vieții, al voinței de a trăi, al voinței de putere. Deaceia viața repudiază spiritul. Numele lui Schopenhauer, Nietzsche, Bachofen, H. Bergson, Ludwig Klages (representantul cel mai caracterizat al acestei concepții antropologice și psihologice), Edgar Daqué, Leo Frobenius, Oswald Spengler, Theodor Lessing, — pot fi puse aci laolaltă, deși fiecare din acești filosofi este reprezentantul unei alte științe și are alte proveniențe.

Max Scheler nu se oprește aci. Voind să-și fundeze propria sa teorie asupra omului, el menționează și concepția lui D. H. Kerler și pe cea a lui Nicolai Hartmann. Ele pornesc dela ateismul lui Nietzsche, postulează ateismul (invers postularii teismului de către Kant), și afirmă că este posibil ca din punct de vedere teoretic, să existe un principiu ultim al lumii, indiferent dacă este conceput teist sau panteist, rațional sau irațional. Așadar, independent de știință sau de neștiință, aceasta se cere în numele răspunderii libertății și sensului pe care îl are viața omului" (pag. 44). Fiindcă numai într-o lume mecanică, deci nu clădită teleologic, poate avea omul posibilitatea de a exista. Dacă lumea ar fi în esența ei, aceiaș cu omul, atunci s'ar pierde în cosmos tocmai aceiaș constitue însăși esența specifică a omului. Nu determinismul causal nu mecanismul îi ia drepturile lui; dimpotrivă, ele îi dau mijlocul, ca aceiaș el a văzut în strict obiectiva ordine a ideilor și valorilor, a existenței ideale, să fie înglobat în realitate. Mecanismul este instrumentul libertății și hotărârilor lui suverane și singure responsabile. Orice predeterminare a viitorului, care ar pune o ființă în afară de ea însăși, distruge pe om ca atare" (pag. 45).

Max Scheler însoțește expunerea de mai sus cu aceste observații: „În această formă a ateismului postulat, negarea unui Dumnezeu nu e găsită ca o descărcare de răspundere și ca o micșorare și independenței, ci tocmai ca mărirea cea mai înaltă ce poate fi gândită, a responsabilității și a suveranității. Nietzsche cel dintâi le-a gândit nu pe jumătate ci până la sfârșit, nu numai că le-a gândit, ci le-a simțit în adâncul inimei. — umările propoziției: Dumnezeu e mort. Așa spune și Hartmann: predicatul lui Dumnezeu (predeterminarea și providența), trebuiesc raportate asupra omului. Dar să se observe bine: nu ca la Comte asupra umanității, asupra marelui existente. — ci asupra persoanei și anume asupra persoanei care posedă maximum de voință, de răspundere, de plinitudine, de puritate, de inteligență și de putere. Umanitate, popoare, istoria marilor colectivități, sunt numai ocoluri către valoarea și strălucirea cari

1) Înțelegem prin aceasta, devenirea sau desăvârșirea persoanei care „știe”.

există în această persoană. Considerarea, iubirea, adorarea, pe care în trecut omul le aducea lui Dumnezeu și zeilor, se datoresc acestei persoane. La ambii filosofi, de pildă la Kerler și Hartmann, persoana stă într-o izolare glacială și e redusă la propriile ei puteri, între cele două ordine ale mecanismului real și în imperiul liber al ordinii obiective a valorilor și ideilor, cari nu e afirmat de nici un logos viu, spiritual. Omul nu trebuie să sprijine pe nimic gândirea și voința lui, pentru a aduce în mersul lumii o direcție, un sens, o valoare. Pe nimic, nici pe o divinitate, care îi comunică ce trebuie sau ce nu trebuie să facă și cu atât mai puțin pe ideile ruginite ale vechilor metafizici ai divinității, cum sunt ideile de „evoluție”, de tendință către „progres” a lumii sau a istoriei, sau pe voințele colective de orice fel” (pag. 45—46). Persoana de aceia, este erou sau geniu. Crează istoria. Așa că istoria trebuie sprijinită pe o cauzalitate personală (Kurt Breysig).

Abia în capitolul intitulat „die Formen des Wissens”, își precizează Max Scheler punctul său de vedere, în această chestiune. În esență, el recunoaște cu mulți antropologi laolaltă, că omul este o fundătură a naturii (Sackgasse). Dar M. Scheler adaugă că omul e și o eșire dintr'însa. Pentru aceasta, omul trebuie să caute să nu rămână la cunoașterea științifică sau practică a lucrurilor (Herrschafts- oder Leistungswissen). Altminteri, el nu vede decât ceiace există în imediata actualitate (Jetzt — Hier — Daseiendes). Acela însă care se ridică peste această realitate și se apropie cu o adâncă afecțiune desinteresată de ceiace este, de ceiace e felul de a fi al lucrului (Wesen) și desparte esența lui de ceiace este existența lui, — acela vede în luminarea acestui act fundamental de gândire pură, o nouă și nemijlocită manifestare empirică și biologică a esenței principiului ultim al lucrurilor înșile, atâta cât acest ultim principiu mai e și altceva decât forță, instinct, impuls, îndreptare către un scop. — atât cât acest principiu este el însuși spirit, rațiune și lumină atotuibitoare, atotprivitoare și atotgânditoare” (pag. 97).

În felul acesta, omul ia cunoștință de sine însuși și de lume, dând o valoare atât propriei lui existențe cât și lumii. Animalul nu dă o astfel de valoare în abstract, lucrurilor („plăcutul” ca atare, „utilul” ca atare) și nici nu dă preferință unei valori în locul alteia, așa cum o face omul, ci tăiește numai într-o serie de extase imediate, odată cu contactul pe care îl ia cu lucrurile. De aceia omul poate fi un ascet al vieții. Poate ești din mediul ei, așa că spiritul lui, care e în serviciul vieții, se poate libera, umanizându-se, ceiace e în același timp zeificarea sa proprie, și realizarea ideii de Dumnezeu, înțelegându-se propria zeificare în sensul de „realizare” a ideii vecinice de divinitate spirituală în substratul tuturor lucrurilor și care e același în gândul formelor de viață a naturii și a devenirii de orice fel: idee care e în fiecare instinct, care e în ceiace e mort și ceiace e viu, care se manifestă după diferitele legi ale acelor imagini, pe cari le numim corpuri (pag. 102—103). Omul înseamnă deci ceva pentru determinarea devenirii lui Dumnezeu însus: prin liberarea, prin devenirea însăși a omului. Dar abia conștiința metafizică îi aduce omului liberarea completă, mântuirea. Bildungswissen e numai un drum pe care-l facem spre această cunoaștere și care ne dă cele trei cunoștințe despre noi înșine, despre lume și despre Dumnezeu.

Max Scheler, voind apoi să explice conceptul de Bildungswissen, se apropie mult de gândirea lui Husserl, când spune că ea este cunoștința esenței unui lucru (Wesenswissen) și care devine „categorie” pentru toate faptele fortuite ale experiențelor noastre viitoare (pag. 111). Numai că în afară de forme și structuri de esențe ale gândirii și percepțiilor noastre, mai există și o lume întreagă de forme și structuri de acest fel, al iubirii și urei, ale gustului și valorificărilor, etc. Obiectul științelor spiritului este preocuparea de aceste forme și structuri. Astfel de structuri și grupe de structuri ar putea fi scoase dintr-o grupă de fenomene de cultură (vezi și Wilhelm Dilthey) de pildă. Dar ele se produc și în un individ în timpul procesului lui de cultivare (Bil-

dung). Dela indivizii de elită, de sigur, ele sunt preluate apoi de massă, și nu numai structurile cu referire la gândire și intelect, ci și cele privitoare la cultura inimei, cultura voinței, cultura caracterului, etc. Deacea oamenii mari, fără a putea fi imitați, servesc întotdeauna de model pentru alții. Așa că, — lămurște M. Scheler — nu este cultivat acela care posedă o sumă de cunoștințe despre lucruri (învățatul), sau acela care cunoaște legile de prevedere ale fenomenelor (cercetătorul), ci numai acela „care și-a însușit un fel de schemă izvorâtă dintr'o structură personală a sa, o unitate de stil așadar, pentru perceperea, gândirea, valorificarea și comportarea sa față de lume și de lucruri. O schemă, deci, care este dată înaintea oricărei experiențe, care o prelucrează pe aceasta și o înglobează în totalitatea personală a lumii celui cultivat” (pag. 125). Toate acestea se referă la ceea ce M. Scheler a numit Bildungswissen. Știința care liberează, care mântuie, este însă o știință a existenței, a esenței și a valorii realului absolut din toate lucrurile, — iar această știință, încheie Max Scheler, se numește metafizică.

Prin aceasta am lămurit însăși clasificarea cunoașterii noastre, despre care am pomenit la început.

N'ăși putea termina acum această recenzie, fără a arăta că ultimul studiu al cărții este o interpretare rapidă și luminoasă a vieții și filosofiei lui Spinoza. Transcriu dintr'ânsul această idee: „din punctul de vedere al concepției morale, Spinoza stă tot atât de departe de Kant și Fichte, ca și Platon. Kant și Fichte fac din existența practică și viața omului, îndeplinirea liberă a datoriei și din faptă, scopul ultim al vieții, și pun chiar cunoașterea și teoria cunoașterii în serviciul acestui sens final. Pentru Spinoza însă, „virtutea” are însemnătate numai pentru cea mai înaltă cunoaștere, care e cunoașterea lui Dumnezeu” (pag. 130). Sugestivă este în același studiu și diferența pe care M. Scheler o face între panteismul dinamic evoluționist al filosofiei renașterii (Giordano Bruno) și „panteismul acosmic” al lui Spinoza.

I. BRUCĂR

NOTE ȘI INFORMAȚII

O LAMURIRE

În No. 4, 1929, al „Revistei de Filosofie” D-l Const. Georgiade, în recensia pe care o face cărții subsemnatului „**Psihologia Exercițiului**”, găsește că interpretarea dată coeficientului de variație în cazul tabloului dat la pag. 157, contrazice însăși principiul coeficientului de variație. Principiul acestui coeficient e: „Când e vorba de diferențiere, coeficientul se micșorează și invers, când e vorba de nivelare, se mărește”. Între gradul de mărire a variației și gradul de creștere a coeficientului de variație există un raport invers proporțional. Faptul e demonstrat prin diferite exemple, precum și prin deferitele tablouri ale coeficientului de variație, date pe lângă fiecare aptitudine exersată. D-l Georgiade, de perfect acord cu aceste afirmații, ocupându-se de tabloul dat la pag. 157, găsește că în cazul acestui tablou lucrurile ar sta tocmai invers, creșterea variației fiind în raport direct proporțional cu creșterea valorilor coeficientului de variație. Cu perfectă dreptate se întreabă, dacă o atare contradicție e posibilă, fără a vicia valabilitatea funcțiunii coeficientului de variație ca atare. Asupra acestui punct, evident, ne simțim datori cu o lămurire.

De fapt tabloul dat la pag. 157 și reprodus de D-l Georgiade nu privește coeficientul de variație ca atare, ci cu totul altceva. În capitolul, în care e dat acest tablou, voind a trage concluziunile generale asupra creșterii variației dela toate aptitudinile prin exerciții, am dat la pag. 156 tabloul general al coeficientului de variație dela toate aptitudinile, la toate ședințele. Problema era: a crescut variația aptitudinilor prin exerciții sau nu? Răspunsul a fost afirmativ, coeficientele de variație, dela diferitele aptitudini, descrescând dealungul ședințelor. Această chestiune generală a creșterii variației prin exercițiu era dealtfel lămurită din capitolele precedente, în care ne-am ocupat de fiecare aptitudine în parte. De aceea asupra ei nici n'am mai insistat, nefiind imediat acesta scopul tabloului dat. Se punea însă o altă întrebare: dat fiind că variația crește prin exercițiu, crește ea în cantități egale pentru toate aptitudinile sau nu? Răspunsul e cuprins în prima regulă formulată: „Cu cât funcțiunile exersate sunt mai inferioare, cu atât creșterea variației e mai mică și invers, cu cât ele sunt mai superioare, cu atât creșterea e mai mare”. Rostul tabloului dela pag. 157 e de a demonstra această regulă. El arată ierarhia aptitudinilor după gradul de creștere al variației. Principiul său de bază e foarte simplu. „Care este ierarhia aptitudinilor

după gradul lor de eficiență? Pentru a găsi gradul de eficiență în vederea acestei ierarhii e suficient să împărțim coeficientul de variație dela prima ședință, cu cel dela ultima ședință. Indicele ce-l găsim exprimă gradul de mărire al variației". În consecință, cum rezultă din acest citat, reprodus și de D-I Georgiade, tabloul dela pag. 157, de care e vorba, **nu reprezintă coeficientul de variație, ci indicele rezultat din împărțirea coeficientului de variație dela prima ședință cu coeficientul de variație dela ultima ședință.** Raționamentul dela baza acestui indice e foarte simplu. Între creșterea variației și cea a valorilor coeficientului de variație e un perfect raport invers-proporțional. Cu cât variația crește, cu atât coeficientul descrește. Chestiunea, care ne preocupă, era gradul de creștere a variației la diferitele aptitudini. Pentru aceasta trebuia să comparăm coeficientul de variație dela prima și ultima ședință. Întrucât voiam să știm cu cât, mai bine zis, de câte ori variația a crescut, n'avem decât să împărțim coeficientul de variație dela prima ședință cu cel dela ultima ședință, dat fiind raportul perfect proporțional dintre creșterea variației și descreșterea coeficientului de variație. Ceeace am făcut și ceace spunem în fraza, care precedează tabloul. Tabloul arată indicele fiecărei aptitudini, dobândit în moduri de mai sus. Așa, pentru testul de substituire Model A indicele e 3.3, care e egal cu rația dela 0.33, adică coeficientul de variație dela prima ședință, împărțit cu 0.10, adică coef. de variație dela ultima ședință. Greșala noastră e de a nu fi lămurit motivarea raționamentului dela baza principiului enunțat în fraza, care precedează tabloul. Ceeace ne-am simțit datorii a face acum, profitând de ocazia dată de D-I Georgiade.

Incheiu această lămurire exprimând viile mele mulțumiri D-lui Const. Georgiade pentru seria obiecțiunilor ridicate de D-sa, obiecțiuni totdeauna binevenite pentru clarificarea problemelor științifice. Primul rost al unei recenzii acesta e.

N. MĂRGINEANU

DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

Ca și anul trecut, publicăm și anul acesta un scurt bilanț asupra situației financiare a Societății, întocmit de d. N. Bagdasar, secretarul Societății Române de Filosofie. După cum reesă din acest bilanț, veniturile societății noastre, provenite din cotizațiile membrilor, din abonamente la „Revista de Filosofie“, din vânzarea ei prin librării și din încasările produse de conferințe, se ridică la suma de lei 184.663, iar totalul cheltuelilor — în care intră costul tiparului pentru revistă, costul sălii de conferințe, precum și toate celelalte cheltueli cerute de conferințe și de administrarea revistei — se ridică la suma de lei 194.263. Ceeace trebuie relevat, fiindcă este foarte semnificativ și îmbucurător totodată pentru vremea noastră, este faptul că societatea și-a echilibrat budgetul, fără să aibă nevoie de vre-un ajutor din partea statului. Conferințele, care au fost foarte frecventate, au produs atâta, încât au acoperit în întregime

deficitul pe care „Revista de Filosofie”, ca orice revistă științifică la noi, îl cauzează societății.

Societatea are totuși motive să spere într'o treptată echilibrare a bugetului revistei, pentru ca ea să se mențină în viitor prin propriile ei mijloace. O serie de măsuri cari au și fost luate în ce privește răspândirea revistei au început chiar să-și dea roadele.

TRADUCERI DIN CLASICI

Se pare că ne aflăm la începutul unei intense activități de tălmăcire în limba noastră a lucrărilor fundamentale ale marilor filosofi clasici. Abia a ieșit de sub tipar, datorită străduințelor Societății Române de Filosofie și concursului Casei Școalelor, Etica lui Spinoza, în traducerea d-lui prof. S. Katz, și o nouă mare lucrare s'a pus sub tipar: „Critica rațiunii pure” a lui Im. Kant, tradusă de d-l prof. universitar Traian Brăileanu, și care va apare în curând în editura Casei Școalelor. E un început care va bucura, desigur, pe toți cei ce se interesează de mișcarea noastră filosofică, și un început cu atât mai îmbucurător, cu cât el făgăduiește să se transforme într'o activitate continuă și metodică. Astfel, după „Volumul Comemorativ B. Spinoza”, Societatea Română de Filosofie va pune sub tipar traducerea lucrării: „Treatise on the principles of human knowledge” a lui G. Berkeley, afară de alte lucrări și traduceri originale, care sunt prevăzute în planul Societății Române de Filosofie, să vadă lumina tiparului. Societatea Română de Filosofie, urmărește astfel să pună bazele unei edituri proprii, în care să apară atât traduceri cât și lucrări originale. Desigur că în această nouă întreprindere, Societatea trebuie să se bizue pe sprijinul efectiv al membrilor ei cât și pe sprijinul tuturor aceluia cari manifestă interes pentru filosofie, și nu ne îndoiim că acest sprijin îl va avea, atât dintr'o parte cât și din alta, din larg, în interesul promovării culturii filosofice în țara noastră. Nu putem să încheem aceste rânduri, fără să ne exprimăm totodată mulțumirea față de Casa Școalelor pentru înțelegerea pe care o arată mișcărilor noastre filosofice în genere.

Anul pregătitor înaintea bacalaureatului. Prin legea actuală a învățământului secundar s'a redus liceul la șapte ani, după care absolventul de liceu putea trece examenul de bacalaureat. Inscrierea la Universități și școli superioare speciale însă, nu se putea face decât după ce absolventul bacalaureat mai făcea un an de pregătire (!). Astfel acel cu diploma de bacalaureat nu era pe deplin nici absolvent de liceu nici student de Universitate. Această anomalie se va sfârși chiar de anul acesta, primul și ultimul an de experiență cu anul pregătitor după bacalaureat. Ministrul actual, d. N. Costăchescu, a dispus să se treacă anul pregătitor înaintea bacalaureatului, așa cum este și logic. Vom avea, începând de la Septembrie viitor: absolvenți de liceu, cari au trecut șapte clase, și bacalaureați, cari după cei șapte ani vor mai face la liceu încă

un an de pregătire pentru bacalaureat. În acest an de pregătire nu se vor face cursuri noi, ci se vor adânci cunoștințele învățate în cei șapte ani precedenți. Elevii din anul acesta vor face lucrări personale de laborator și de compoziție literară, după aptitudinea și alegerea fiecăruia. Vom avea astfel introdus un început de specializare, după aptitudinile individuale ale elevului. Examenul de bacalaureat va ține și el seama de această specializare. Vom avea de fapt bacalaureați în litere sau științe. În timpul anului de pregătire se vor nota lucrările personale ale elevului pe fiecare bimestru, și numai dacă aceste lucrări vor fi suficiente elevul va fi admis la examenul de bacalaureat.

Absolvenții cu șapte clase de liceu vor obține un certificat care le va da dreptul la serviciul militar redus și la toate celelalte avantagii, în afară de dreptul de a fi înscriși la Universitate și școli superioare speciale.