

---

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

---

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

---

---

## CONTRIBUȚII LA FILOSOFIA LUI EMINESCU <sup>1)</sup>.

Are Eminescu o concepție filosofică ?

Întrebarea e cu atât mai legitimă cu cât în opinia curentă a criticilor poetului, lucrul pare controversat. În general se recunoaște în opera lui Eminescu o filosofie pesimistă, care nu consistă numai într'o atitudine sentimentală, ci mai cuprinde și unele desvoltări ideologice. De asemeni se convine că principalele teme ale pesimismului—ideia că existența e mizerabilă, că acelaș fond de iremediabilă suferință se menține sub toate transformările aparente, și că neființa rămâne preferabilă existenței — sunt împrumutate metafizicei lui Schopenhauer, care a avut o influență dovedită asupra genialului nostru poet.

Dar tot odată se mai relevază în opera eminesciană și unele *contraziceri* față de această credință pesimistă, așa de strălucitor exprimată în atâtea nemuritoare poezii. Așa de pildă în unele poeme se cântă trecutul, atribuindu-i-se astfel o valoare superioară, față de deșărtăciunile și durerile prezentului. Însă un pesimist consequent — afirmă de pildă Dobrogeanu-Gherea, — ar trebui să considere toate epocile egal de păcătoase, neavând să facă grație nici uneia din ele, suferința fiind indisolubil legată de faptul existenței ca atare.

Pentru aceste motive acelaș critic îl denuște pe Eminescu, un „pesimist sui generis“. Dar mai cu seamă se subliniază de foarte mulți *contrazicerea* între concepția poeziilor sale schopenhaueriene, și activitatea lui Eminescu de ziarist militant, unde preconizează un naționalism fanatic (preferând astfel o formă socială altora și atribuindu-i deci o valoare superioară), alături de credința sa în *posibilitatea progresului*, a unui progres ce e dreptul lent, strâns legat de datinele strămoșești și de firea poporului, dar în orice caz progres, implicând ideea unei *ameliorări*, care *contrazice* crezul pesimist în zădărnicia *tuturor* formelor de organizare a vieții. Această atitudine a lui Eminescu în fulgerătoarele și adâncile sale articole politice este netăgăduită, — putând adăoga că dragostea de patrimoniul național și de vechile lui

---

<sup>1)</sup> Idei desvoltate într'o conferință publică ținută la Iași și București, la 16 Martie și 1 Iunie 1930.

aspecte se poate constata chiar în opere literare, cum este de pildă în filosofica novelă „Sărmanul Dionis”, unde în mijlocul celor mai subtile speculații metafizice, Eminescu dă drumul de-odată dorinței de-a trăi în vremea lui Alexandru cel bun...

Ar fi deci o contradicție între filosofia celor mai frumoase poezii lirice ale lui Eminescu și activitatea sa de militant-practic, ceiace s'a subliniat în numeroase rânduri, chiar dacă admirația pentru dânsul a făcut ca niciodată să nu se arunce asupra-i, din această pricină, o osândă prea apăsată.

În orice caz chestia merită încă discuțiune și vom încerca să aducem unele contribuțiuni.

\*  
\* \*

Cel dintâiu lucru pe care îl enunțăm ca un principiu, e că unui poet nu i se poate pretinde aceiași consecvență, unitate și statornicie în înfățișarea unei concepții despre viață, cum i se poate cere desigur unui filosof de profesie, unui doctrinar sistematic și teoretician. Firește se va pretinde și poetului consecvență de idei, *la fiecare bucată în parte*, nu însă în totalitatea operii sale, care se compune din fragmente de sine stătătoare, ce n'ar putea fi concepute drept paragrafele unei lucrări unice. Însemnătatea poetului stă în puterea și noutatea expresiei, — din cauza aceasta nu este obligat nici la *originalitatea* concepției, pe care o poate împrumuta — și trebuie să-l lăsăm să vibreze la adieri intelectuale variate, cărora are numai datoria să le dea stralucitor al exprimării inedite. Poate nu e deplasat să amintim că și filosofi propriu ziși, au schimbat atitudinile și concepțiile în decursul evoluției lor. Alături de Nietzsche, care a fost succesiv: schopenhauerian, pozitivist, pentru a ajunge la teoria finală a voinții de putere și a supraomului, îl putem pomeni pe însuși Kant a cărui cugetare, a fost dintru ntâiu dogmatică, pe urmă empiristă-sceptică și a sfârșit cu acel criticism transcendențial, care a rămas una din gloriile cele mai pure ale spiritului omenesc.

Incontestabil, la ambii gânditori amintiți, după toate prefacerile intelectuale, a rămas o singură concepție *definitivă*. — iar la Eminescu ar fi tocmai vorba de-o adoptare simultană de concepții diverse, întrucât afișarea unei atitudini nu marchează părăsirea alteia. Însă această circumstanță agravantă s'ar atenua în orice caz, amintindu-se încă odată că la poeți principalul este expresia, nu fondul concepțiunii, și obligativitatea consecvenței ideologice nu este tot așa de riguroasă, cum ar fi la alte specii de creatori spirituali.

Se cuvine totuș după formularea principiului, să-i punem și-o limită, să-i aducem și-o restricțiune. Această libertate acordată poetilor să exploateze teme care ar implica concepții variate de viață — *pourvu que les vers soient beaux* — trebuie să aibă drept margine.

primejdia ca poetul să nu facă impresia lipsei de convingeri profunde, și a lipsei de personalitate. Căci o individualitate puternică, va avea un fel specific de reacționare, care-și menține unele linii uniforme, sub toate variantele posibile. Mai ales când poetul e și poet-filosof și e recunoscut ca atare<sup>1)</sup>. Aceasta ne obligă, ca cu toate libertățile concedate artistului, să nu ne mulțumim în cazul de față cu sublinierea lor, ci să căutăm și alte baze pentru rezolvirea avantajoasă a „contrazicerilor“ filosofice din opera marelui Eminescu. Și avem convingerea că există.

Eminescu a avut o frumoasă cultură filosofică și din întinsele lui lecturi s'au prelinș înrăuri serioase în opera lui lirică, hrănită de meditațiune. Cum era și natural, diferiți cercetători înzestrați cu metoda serioasă a științii au studiat și descoperit izvoarele filosofice ale cugetării acestui geniu național, în jurul căruia s'a stabilit astăzi un cult indiscutabil. S'au constatat astfel influențe din filosofia indică-budistă, din filosofia grecească, din filosofia lui Kant, a cărui scriere capitală — Critica rațiunii pure — Eminescu s'a și încercat s'o traducă în românește. Dar influența covârșitoare rămâne în orice caz aceea a doctrinei pesimiste a lui Schopenhauer, — un fel de axă ideologică a celor mai înalte poezii eminesciene — și ne putem mărgini, în cele ce urmează, cu atât mai mult la reliefaarea ei, cu cât de dânsa s'ar isbi „contrazicerile“ amintite, ș'apoi această filosofie, a imbinat într'o originală și strălucită sinteză și filosofia budistă și pe cea platonice și pe cea kantiană.

Concepția schopenhaueriană își are în opera lirică a lui Eminescu, numeroase și lapidare formulări :

*„A fi? Nebunie și tristă și goală  
Urechea te mînte și ochiul te 'nșală“  
(Mortua est).*

*„In veci aceleași doruri mascate cu-altă haină  
Și 'n toată omenirea în veci acelaș om —  
In multe forme-apare a vieții crudă taină,  
Pe toți ea îi înșală, la nime se distaină,  
Doriții nemărginite plantând într'un atom“.  
(Impărat și Proletar).*

1) In voluminoasa „Geschichte der Philosophie“ a lui Ueberweg-Heinze, unde se găsește un repertoriu bibliografic extrem de bogat și unde se bucură de mențiune puzderie de scriitori în domeniul filosofic, poeții-filosofi sunt pomeniți însă cu multă sgarcenie. Dar in volumul IV (epoca ulterioară lui Kant), din care lipsește Alfred de Vigny, Sully-Prudhomme, Victor Hugo (de și pe acesta Renouvier l'a declarat filozof), Lenau, Dostoiewsky și alții, avem plăcerea totuși să-l găsim trecut, alături de Goethe, Schiller, Leopardi, Richard Wagner și pe M. Eminescu.

Nici încline a ei limbă  
 Recea cumpân'a gândirei  
 Înspre clipa ce se schimbă  
 Pentru masca fericirii,  
 Ce din moartea ei se naște  
 Și o clipă ține poate;  
 Pentru cine o cunoaște  
*Toate's vechi și nouă toate*  
 (Glossă)

sau

Alte măști, aceiași piesă,  
 Alte guri, aceiași gamă,  
 Amăgit atât de-adesă  
*Nu spera și nu ai teamă*  
 (Aceiași).

Sau depoetizarea iubirii de sex, la spatele căreia operează brutal  
 geniul speciei, cu preocupări streine de orice idealitate și de orice milă  
 față de suferințele individuale: University Library Cluj

Să sfințești cu mii de lacrimi un instinct atât de van  
 Ce le-abate și la paseri de vre-o două ori pe an?  
 Nu trăiți voi, ci un altul vă inspiră, — *el* trăește,  
*El* cu gura voastră ride, *el* se 'ncântă, *el* șoptește,  
 Căci a voastre vieți cu toate sunt ca undele ce curg,  
 Veșnic este numai riul: riul este Demiurg.  
 Nu simțiți c'amorul vostru e-un amor strein? Nebuni!  
 Nu simțiți că 'n proaste lucruri voi vedeți numai minuni,  
 Nu vedeți c'acea iubire serv'o cauză din natură?  
 Că e leagăn unor viețe ce semințe sunt de ură?  
 Nu vedeți că risul vostru e în fiii voștri plâns,  
 Că 'i de vină cum că neamul Cain încă nu s'a stins?  
 (Scrisoarea IV-a).

Din această filosofie a lui Schopenhauer, însușită de Eminescu  
 și rostită de dânsul cu o convingere arzătoare, din care au țâșnit expresii  
 de-o adâncă rezonanță, decurg următoarele consecințe:

Condamnarea în bloc a vieții în orice formă s'ar întrupa, întrucât  
 suferința e legată de însăși rădăcina metafizică a existenței; cultivarea  
 unui indiferentism față de toate formele vieții, a unei contemplări  
 senine care să te ridice de-asupra frământărilor și deșertăciunilor,  
 dacă nu chiar a unui ascetism care să înăbușe procrearea și cu  
 dânsa perpetuarea suferinței.

Față de aceste consecințe care la Schopenhauer derivau cu necesitate din doctrină, i s'a obiectat lui Eminescu „contrazicerea” proslăvirii trecutului, și militantismul său politic, care presupunea preferința unor forme sociale față de altele și credința în realitatea progresului, fie dânsul cât de limitat.

Asupra acestor două puncte urmează să ne oprim puțin.

\*  
\*  
\*

Este exact că Eminescu, de mai multe ori, și chiar în opera sa poetică, glorifică trecutul, pe care îl înfățișează în colorile frumoase pe care măestria lui artistică era în stare să le iscodească.

Fără a contesta că un pesimism riguros osândește existența în întreaga ei succesiune de încarnațiuni, prin urmare trecutul incluziv, trebuie să recunoaștem însă că teoriile pesimiste care au blestemat întotdeauna prezentul și n'au sperat nici odată în viitor, au avut totuși în genere o atitudine mai îngăduitoare față de trecut.

De ce este lumea o vale a suferinții după Schopenhauer? Fiindcă fondul ultim al existenței ar fi o continuă năzuință, fiindcă orice tensiune este dureroasă, fiindcă puterea noastră de a năzui covârșește posibilitățile de satisfacere, străduința renăscând întreagă după orice țel atins, croindu-și alte țeluri și asta la infinit...

Dar tocmai aceasta este caracteristica trecutului; el poate fi un ecran de visare, însă niciodată ceace ar numi francezul, „un *objet de convoitise*”. Și din cauza asta el rămâne în afară de sfera intereselor egoiste, a râvnii enervante și a desamăgirilor în curs.

E caracteristic că Schopenhauer însuși, care recomandă ca leac eficace în contra suferinții — deși nu definitiv — mângăerile artei, care te ridică din vălmășagul penibil al vieții zilnice în sfera ideilor pure, a ideilor tipice care planează de-asupra vicisitudinilor timpului, adaugă că cel mai nemerit cadru al întrupărilor estetice, ar fi trecutul, pe care îl asimilează aproape cu regiunea ideilor platonice, unde se stinge sbuciumul intereselor și nu se mai naște suferința.

Firește că în vremea lor, evenimentele trecutului, ofereau același spectacol de mizerii, de care ne plângem în prezent și de care ne temem și 'n viitor. Dar în perspectiva noastră subiectivă, pentru motivele arătate, lucrurile capătă alt aspect, și așa se explică grația pe care pesimiștii au făcut-o adesea trecutului.

De sigur o contrazicere este, așezându-ne pe planul obiectivității și degajându-ne cu totul de mirajele noastre subiective. Însă orice concepție filosofică, oricât ar urmări să oglindească realitatea *absolută*, rămâne întotdeauna o răstrângere a lumii în conștiința noastră și aceasta nu se poate desbăra niciodată de anume perspective structurale. Un sistem filosofic exprimă în bună parte, necesitățile intime ale sufletului nostru și de aceea de multe ori logica rigidă e silită să se mai îmlădie.

Nu vreau să zic că contrazicerea semnalată nu există; dar ea se atenuază, și în orice caz deviația aceia a lui Eminescu, nu mai apare *pur individuală*, ci supunându-se unor perspective tipice, de care n'au putut să se degajeze cu desăvârșire, nici pesimiștii cei mai întransigenți.

\*  
\* \* \*

Din acest cult al trecutului în genere și în centru al trecutului nostru național a isvorât pentru Eminescu pe lângă dragostea de limba arhaică, „limba dulce a cronicilor“ ceiace a contribuit considerabil la splendoarea stilului eminescian, și atitudinea sa politică, strict conservatoare, însuflețită de dragoste pentru țărănime în care vedea cea mai nealterată oglindă a trecutului nostru istoric. Însă, cum am spus, Eminescu propune și reforme pentru viitor, convins că evoluția noastră politică s'a abătut pe căi rătăcite, preconizând astfel o altă evoluție, firească, superioară și din punct de vedere etic și utilitarist. Aci ar fi al doilea punct nevralgic: Eminescu în activitatea lui practică admitea progresul și lupta pentru el, dar pentru doctrina schonpenhaueriană progresul este o himeră, toate formele de organizare fiind indiferente și neputând să îmblânzească fondul de mizerie neagră care rămâne neschimbat același și osândește viața orice întruchipare și-ar lua. Iar această pasionată acțiune ziaristică Eminescu o ducea cam în aceiași vreme, în care își compunea admirabilele lui poezii pesimiste și în care afirma sentențios că :

Tot ce-a fost ori o să fie  
În prezent le-avem pe toate  
Dar de-a lor zădărnicie  
Te întreabă și socoate  
(Glossa)

sau :

Se pare cumcă alte valuri  
Cobor mereu pe-aceiaș vad,  
Se pare cumcă-i altă toamnă,  
Ci 'n veci aceleași frunze cad  
(Cu mâne zilele și-adaugi).

Să deschidem acum discuțiunea asupra acestei „contraziceri“ și să cântărim gravitatea ei.

Incontestabil că atitudinea de pe planul metafizic, exprimată în opera poetică, nu se armonizează într'un ansamblu unitar cu atitudinea luată de Eminescu pe planul acțiunii practice. Și desigur că idealul de perfecțiune omenească ar fi ca toate ideile—atât acele specula-

tive, cât și acelea care constituie directiva practică — să se înglobeze într'un sistem coerent și armonic, de-o desăvârșită înlănțuire logică.

Totuș ar fi temerar să susținem că această unitate s'a produs în chip ireproșabil la cine-va, vreodată, — dacă exceptăm poate pe Isus Christos. Mai ales atuncia când speculația ajunge la concepții care smintesc și răstoarnă felul normal al cugetării, și normele firești ale acțiunii. Planul activității practice are anumite exigențe fatale și te antrenează cu necesitate în vârtejul necesităților lui. De aceia coordonarea perfectă între domeniul speculațiunii — în special când meditația te duce la concluzii nihiliste — și domeniul vieții practice cu postulate cărora nu te poți sustrage, nu este mai niciodată perfectă. Practica îți impune anume obligații, ori cât te vei abate cu asta, de la ideile concepției speculative. Atari contradicții sunt de cele mai multe ori inevitabile și exemple se pot culege fără multă osteneală.

Copernic a dovedit în chip neîndoelnic, că nu soarele se învârtește în jurul pământului, așa după cum ne arată iluzia constantă a simțurilor noastre, și astăzi nu e nimeni cu oricât de puțină învățătură care să nu cunoască această banalitate științifică. Și cu toate acestea, practica ne obligă, să continuăm a zice în mod normal: soarele se ridică, soarele s'a coborât. Felul nostru de-a ne rosti „contrazice“ adevărul astronomic, de care suntem perfect convingși și pentru care ne-am bate la nevoie.

Am luat exemplul acesta pentru familiaritatea lui intuitivă și pentru că arată în chipul cel mai simplu o „contrazicere“ la care ne silește structura vieții practice, — convenind firește că în exemplul acesta contrazicerea este mai mult verbală.

Dar necesitățile practice te constrâng și la divergențe mai adânci cu tine însuși, divizându-ți personalitatea.

Filosoful Montaigne reprezintă speculativ scepticismul socotind că analiza spiritului nostru te conduce la un final: *Que sais-je?* Consequent cu această concepție disolvantă, ar fi urmat logicește să conchidă cât privește activitatea practică, la inacțiune, la suspendarea oricărei decizii, în neputință fiind de-a cunoaște direcția cea bună. Totuș el recomandă pentru viața de toate zilele, un conservatism riguros: conducerea după legile și cutumele existente, ceiace, evident, ar implica o credință în valoarea acestor norme, lucru ce nu se încadrează bine într'un scepticism așa de radical. Chiar cealaltă recomandare a lui Montaigne, de-a ne lăsa totdeauna călăuziți de *natură* (cutumele stabilite fiind și ele un fel de expresie a naturii), l'a făcut pe Höffding să spue: „trebuie să recunoaștem că el își răstoarnă complect scepticismul ajungând la noțiunea de *natură*“<sup>1)</sup>.

Aceiași conformare la moravurile existente, o recomandă pentru practica vieții și Descartes, în timpul scepticismului său provizoriu, care nu putea ști dinainte în ce formă se va încheia.

1) *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. franc. Bordier. I. p. 34.

Oricât ar fi de tari concepțiile speculative — și ne permitem să adogăm că chiar filosofii care nu sunt sceptice, din cauza înălțimilor speculative conțin un grăunte de indoială — dar planul vieții practice are anume exigențe implacabile, cu resorturi mai mult instinctive, în cât planul metafizic nu poate să-l absoarbă și nici să-i impue orientări complect răsturnate și streine de natură.

Dar să nu-l uităm pe Schopenhauer. Concluzia supremă a concepției sale metafizice este morala eroică a renunțării și a ascetismului. Dar cum s'a comportat evangelistul pesimismului în viața practică? A fost nu numai un om care a prețuit confortul, dar care a practicat cu pasiune voluptatea desfătărilor sexuale. Aceasta n'a fost o „contrazicere” între concepția teoretică și ținuta practică? Se va zice: Schopenhauer și-a călcat brutal doctrina filosofică în atitudinile lui concrete, dar și-a nesocotit-o prin fapte, nu și-a contrazis-o prin scris, așa cum a făcut Eminescu, în articolele lui de ziarist. Dar aci am putea răspunde: fiecare cu practica lui. Eminescu a fost nevoit să consemneze în scris eforturile sale practice, făcând ziaristică, Schopenhauer a putut să nu o facă, desmintindu-și teoria cu aventuri galante. Dar lucrul nu este nici măcar așa. Schopenhauer a scris și dânsul o morală practică, *diferită de spiritul sistemului său filosofic*, pentru a servi necesității de acomodare și puținței de îmbunătățire a stărilor de fapt. Sunt faimoasele „Aforisme pentru înțelepciunea în viață” pe care limba noastră le posedă în excelența traducere a lui Titu Maiorescu.

Această călăuză pentru nevoile practicei nu are legătură cu idealul moralei sale metafizice, deși am putea spune — dată fiind heterogeneitatea dintre cele două planuri — că necoordonarea ambelor morale nu poate întuneca gloria lui Schopenhauer, căruia apariția mai târzie a aforismelor i-a adăogat chiar raze suplimentare ..

Până acum am „scuzat” oarecum „contradicția” discutată a lui Eminescu, invocând precedente ilustre și mai ales subliniind că practica vieții cuprinde anume exigențe și impune anumite obligații, cărora este greu a te sustrage, oricare ți-ar fi concepțiunea despre principiul ultim al existenței și oricare ți-ar fi credința despre valoarea lui absolută.

Fiindcă am afirmat însă că idealul unei personalități perfecte, rămâne totuși unificarea tuturor ideilor, într'un sistem cu deplină coerență, îmi voi pune la sfârșit și întrebarea dacă nu cumva cele două atitudini divergente ale lui Eminescu, pe care nu s'a încumantat nimeni să le concilieze, n'ar putea totuși să se împace într'un fel oarecare, depășindu-se semnalata contradicțiune.

Nu este oare chip să se armonizeze pesimismul metafizic care osândește sub orice formă existența, cu evoluționismul care transformă lucrurile și justifică lupta pentru progres? Nu se poate concilia astfel pesimismul fundamental, cu un optimism limitat și relativ?



O încercare filosofică în sensul acesta s'a și făcut în Germania, de către gânditorul berlinez Eduard v. Hartmann în opera sa „Filosofia Inconștientului“ (Philosophie des Unbewussten), apărută în anul 1867 și care a devenit în curând populară, ajungând până la a zecea edițiune, numai în câți-va ani<sup>1)</sup>.

Hartmann consideră și dânsul — ca și Schopenhauer — existența indisolubil legată de suferință. Destramă cu dibăcie toate iluziile omenirii care rând pe rând a plasat fericirea pe pământ, întâiu ca o actualitate, pe urmă în cer și în sfârșit iarăș pe pământ ca o realizare de viitor. Sprijinit pe interpretarea unui întins material de exemple, Hartmann conchide „dass alles weltliche Dasein mehr *Unlust*, als *Lust* mit sich bringe, folglich das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre“ (p. 389). Așa dar aceeași apologie a neantului, a Nirvanei.

Identitatea de concepție fundamentală între Hartmann și Schopenhauer a și făcut, ca adesea-ori când se vorbește de pesimismul epocii (primele decade din a doua jumătate a secolului al XIX-lea), se folosește formula sintetică: *pesimismul Schopenhauer-Hartmann*.

Cu toate acestea — aparte fundamentele metafizice — concepția lui Hartmann nu prezintă aceleași consecințe. Aci se separă de Schopenhauer, înglobând în cadrele pesimismului, un energetism practic legat de ideea de progres. De aceia adaugă că pesimismul politic și social, preconizat de unii, care invoacă și sprijinul concepțiunii lui „hat nichts zu thun mit meinem methaphysischen Pessimismus, *der den politischen, socialen etc. Optimismus nicht aus-, sondern einschliesst*“ (p. 376).

Iată o schiță rezumativă a concepției lui Ed. v. Hartmann. Un fond metafizic de voință oarbă și nesocotită (care ca și la Schopenhauer constituie principiul cosmic, cu deosebirea numai că la Hartmann ea este de la origină întovărășită de un intelect clar-văzător, dar care n'a avut puterea s'o stăpânească) alcătuește principiul cosmic, comițând greșala să părească pacea inconștienții, pentru a se întrupa în forme dinamice, existențiale. Intelectul o urmărește în odisea teribilă a suferințelor de dânsa provocate, fiindcă dinamismul existenții este inevitabil legat de dureri.

Idealul ultim rămâne ca voința să renunțe la procesul cosmic, reintrând în imobilitatea inițială, care-i asigura fericirea. Dar aceasta nu se poate întâmpla mai înainte de-a fi căpătat deplină conștiință a greșalei și de-a se fi convins de zădărnicia existenții. Pentru aceasta trebuiesc două lucruri: sporirea până la maxim a conștiinții de sine și epuizarea tuturor formelor de întrupare, care oricât ar deveni de rafinate și mai ales atunci, îi vor arăta până la evidență, că suferința nu e determinată de anume condiții accesorii, ci este radicală, isvorând

1) Capitolele care în această operă viguroasă și bogată privesc în special problema aceasta sunt XIII și XIV din Volumul II. (Ed. X-a, pp. 284—411).

din faptul existenței însăși. Intelectul ajută acest proces de cumițire, inventând forme de încarnațiune progresiv și ascendent, — pentru a-i face dovada.

Așa dar finalul tragediei se pregătește prin evoluție ascendentă, iar noi oamenii, făpturile cele mai înalte în care se răsfrânge conștiința cosmică, departe de-a face politica renunțării și pasivității — așa cum preconiza Schopenhauer — avem rolul și datoria de-a ajuta apropierea finalului salvator, luptând cu vigoare neobosită pentru promovarea progresului, — etapa indispensabilă a intrării în Neant.

Suferința existenței nu se poate remedia prin mortificări *individuale*, care lasă procesul cosmic să ființeze mai departe ci prin „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen *Welterlösung* willen“... (p. 402) ...die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen“... și astfel „die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt“. Astfel realizează Hartmann „die Einheit des Optimismus und Pessimismus, von der jeder Mensch ein unklares Abbild als Richtschnur seines Handelns in sich trägt“... adăogând că concepția sa „im Stande ist, einen energischen... Impuls zum thätigen Handeln zu geben, während der einseitige Pessimismus aus nihilistischer Verzweiflung zum Quietismus führen muss“ (pp. 403—404).

Iată cum Hartmann, păstrând neclintite fundamentele ultime pesimiste, devine un pionier al progresului și al atitudinii militante. Ideile de drept și de morală nu sunt după dânsul scopuri în sine, ci mijloace pentru promovarea evoluției, a unei evoluții cu adevărat ascendente, căci pot fi și prefaceri sociale care împing înapoi, — întârziind ziua izbăvirei, pe care o conține tot ca intrarea în Nirvana, dar care nu va veni așa curând...

Am rezumat această filosofie ca o încercare interesantă de-a coordona în mod logic pesimismul metafizic, cu activismul practic, și în cadrele ei elastice lupta pentru progres n'ar mai constitui o contradicție față de osândirea radicală a vieții, afirmată simultan.

Cunoscut-a Eminescu această operă a lui Hartmann? Lipsindu-mi un document în această privință nu pot firește afirma preciz. Însă îmi pare foarte neprobabil ca un cetitor așa de harnic cum era marele nostru poet, pe de-asupra un desăvârșit cunoscător al limbii germane, să fi ignorat această scriere, care stărnise vâlvă, tocmai în vremea pe când dânsul studia în Germania filosofia.

Iar dacă a cunoscut-o, îi va fi putut sluji ca bază sufletească, să alunece fără hopuri și fără despicarea personalității, de la negarea radicală a valorii vieții, așa de puternic exprimată în nemuritoarele lui poezii, la militantismul politic pentru o mai bună organizare a țării și a nației sale; de la aspirația către neființă, la scufundarea voluptuoasă în conștiința specifică a neamului românesc...

I. PETROVICI

## MACHIAVELLI DESPRE LUME ȘI VIAȚA.

I. *Forma mentis* și filosofia latentă a lui Machiavelli. — Om al Renașterii: spirit realist: *la verità effettuale*. — Spirit a-religios, nu anti-religios. — Neîncredere în bunătatea firii omenești, pesimism. *Corruttela*. — Nu există progres moral. Mișcare ciclică a cursului lumii.

II. Există libertate de voință? *Fortuna*: este ea ineluctabilă? — Dualismul: *Fortuna-Virtù*. Înțelesul cuvântului *virtù* în timpul Renașterii. „Virtutea” machiavelică: concepție energetică. — *Virtù* e dincoace de morală. Înălțarea la moralism. — Morala subordonată Statului. Rolul elitei eroice.

### I

În momentul când Machiavelli își pierde slujba dela Senioria florentină și răgazul silit face din fostul secretar un scriitor, omul era deplin format. Avea 43 de ani, o experiență de cincisprezece ani a treburilor publice, ani pe care, după vorba lui, „nici nu-i dormise nici nu-i jucase”, și obiceiul de a medita asupra lucrurilor lumii a-cesteia. Nu-i mai era îngăduit să servească republica; omul activ care se străduise atâta pentru patria lui era osândit la inacțiune. Dar experiența lui, meditația continuă asupra lucrurilor antice ca și asupra vremii în care trăia rămănea-vor oare sterpe și fără niciun folos pentru nimeni? Patima lui de a servi cu orice preț nu se împacă cu acest gând. La San Casciano acum, ca odinioară la Seniorie, ori pe drumurile unde îl purtau nevoile slujbei, aceleași gânduri îl domină: care e cauza slăbiciunii Statelor din Italia? cum se formează și se păstrează Statul tare, Statul durabil? Mai poate fi o scăpare pentru Italia ajunsă la marginea prăpastiei? În singurătate și amărăciune, cugetând asupra trecutului și prezentului, întorcând sub toate fețele subiectul cel mai important pentru oamenii trăind în societate, opera politică a lui Machiavelli se clădește încetul cu încetul.

Înainte de a cerceta pe scriitor și după ce am cunoscut vicisitudinile externe ale vieții lui, se cuvine să ne oprim o clipă asupra omului și să încercăm a vedea cu ce apucături spirituale întreprinde opera căreia se închină, care sunt concepțiile generale despre lume și despre viață care-i domină cugetarea. Un studiu asupra ceace

am putea numi cu un termen pedant *forma mentis* a lui Machiavelli nu este fără folos : multe vor fi mai clare și vor înceta să fie enigme din opera lui. Departe de noi gândul de a vroi să facem din Niccolò al nostru un filosof ori un om de știință sistematic. Nu a fost nici unul nici altul. Spirit îndreptat mai ales spre acțiune, neîncercător în speculațiunile abstracte, Machiavelli nu și-a expus nicăeri, în mod sistematic, vederile asupra vieții și lumii. Dar nu e mai puțin adevărat că o filosofie e latentă ori implicită în orice om luminat, în orice om care nu se lasă purtat ca o umbră inconsistentă pe lumea aceasta, ci reacționează, judecă și meditează asupra ceea ce vede în jurul lui. Machiavelli vine cu o atitudine spirituală bine definită și, fără să fie un filosof de meserie, contemplarea mersului lumii și meditarea istoriei îl duseseră la câteva convingeri adânci și la unele idei generale care dominându-i cugetarea se resfrâng în toată opera.

Înainte de orice, Machiavelli ne apare ca adevărat om al Renașterii. Un spirit liber care face *tabula rasa* de toată moștenirea medievală: nu admite nici un principiu *a priori*, nici o autoritate ca criteriu al adevărului. Abstracțiunile, frumoasele deducțiuni silogistice ale scolasticei îl lasă rece. El n'are încredere decât în fapte și în justa lor observare: construcțiunile spirituale sunt fără nicio valoare dacă nu se bazează pe cunoașterea lucrurilor așa cum sunt. În domeniul în care se exercitează mintea lui, acela al faptelor politice, el nu cere ajutor decât istoriei și experienței. Ceeace-l importă, în toate, este ceea ce este, nu ceea ce ar putea sau ar trebui să fie. Ceea ce este, realitatea dată, el o numește cu o frumoasă expresie, aproape intraductibilă: *la verità effettuale*. Într'o frază din *Principe* (cap. XV) deseori citată și pe care o vom cita mereu, Machiavelli și-a definit toată „metoda” lui: „*mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che all'immaginazione di essa*”. În loc să umble după închipuirea despre lucruri, a căutat lucrurile înșile, în adevărul lor real, de fapt; lucrurile așa cum sunt, nu cum ar putea sau ar trebui să fie; realitățile nu închipuirile. Nu trebuie lăsate lucrurile cum sunt pentru cele ce ar trebui să fie, nici ceea ce oamenii fac sau cum trăiesc, pentru ceea ce ar trebui să facă sau cum ar trebui să trăiască. Iată că Machiavelli se întâlnește în gândire cu marele lui contemporan Leonardo da Vinci și amândoi ne apar ca precursorii oamenilor de știință ai Renașterii — un Galileo de pildă — care fundează știința pe experiență. Astăzi, după atâtea secole de știință experimentală, metoda aceasta ni se pare așa de simplă și de naturală. Nu era nici simplă nici naturală la sfârșitul secolului XV și a trebuit atunci spiritelor libere o mare efortare ca să se desberde de tot arsenalul dialectic al Scolasticei, care construia pe principii *a priori* nu numai teologia, știința supremă, dar și științele fizice și morale. Machiavelli rămâne credincios metodei celei noi și în cercetările lui nu umblă decât după aceea *verità effettuale* : legile societăților omenești

nu le caută în abstracțiuni metafizice nici nu le deduce din natura spirituală a omului ; se mulțamește cu observarea sânguitoare a faptelor, cu compararea lor, cu descoperirea legăturii lor cauzale, și combinând experiența înregistrată de istorie cu observarea cinstită a timpurilor prezente, se silește să formuleze regulile viețuirii în comun a oamenilor în societăți organizate <sup>1)</sup>.

Il interesează deci numai ceea ce este *dat*. Intrucât îl privește, toate dogmele moștenite, toate autoritățile impuse îl lasă rece. Nu le acordă, fără examen, niciun crezământ. Deaceia îl vedem ținându-se străin de mărețul sistem catolic al lumii și vieții, în care se petrecuse viața spirituală a Apusului timp de mai bine de o mie de ani. Căci nu are deloc spiritul religios. E om al Renașterii și Renașterea italiană, trebuie să o recunoaștem, e prea puțin religioasă, creștin-religioasă : e mai curând păgână atât în adâncurile ei cât și în manifestări. Oamenii își mai zic creștini, dar creștinismul lor — vorbesc de clasele pătrunse de spiritul cel nou — nu e decât o vagă amintire, o umbră, care nu mai are nimic de a face cu Evanghelia ori cu predica Poverellului dela Assisi. Dar dacă Machiavelli este atât de religios, ca mulți din vremea lui, nu se poate spune că este anti-religios: respectă credințele altora și nu le atacă niciodată. Este desigur anti-clerical, dar aceasta nu înseamnă a fi anti-religios. În atacurile contra papalității ca putere temporală și în criticile contra corupției clerului e fără milă, însă nici politica papală nici abuzurile preoțimei nu-i scad respectul pentru Biserică și pentru religie. Cu papii, a căror politică seculară a fost, după concepția lui, piedica principală la orice încercare de unificare a Italiei, cu papii care au chemat veșnic pe străini în Italia, Machiavelli are o vechie soco-teală, pe care o răfuește oridecâte ori are prilejul, chiar atunci când scrie Istoriei comandate și plătite de un papă. Una din comediile lui, *Mandragola*, e o satiră teribilă a nulității și ticăloșiei clerului mărunt. Dar niciodată scriitorul nu trece marginile respectului pentru religia însăși. Căci religia înainte de orice un *fapt* și în virtutea acelei *verità effettuale*, omul cinstit trebuie să o recunoască și să o admită ca atare. Sentimentul religios e una din temeliiile profunde ale sufletului omenesc, iar rolul religiei e covârșitor în viața omenescă : e o prostie să negi aceste fapte. Ți se poate întâmpla să nu ai sentimentul religios : asta nu te îndreptățește să nu-l respecti în ceilalți. Și Machiavelli admitând faptul-religie îi dă un rol important, precum merită, în politica lui. Nu rolul fundamental, căci operând (vom vedea în ce sens) separația politiceii de morală implicit o separase și de religie — Statul fiind supraordinat și moralei

1) Iată un pasagiu caracteristic dintr'o scrisoare a lui Machiavelli către Vettori (*Lett. fam.* CXXVIII, p. 259): „io non beo paesi, nè voglio mi nuova nessuna autorità senza ragione”.

și religiei, — ci rolul unui instrument politic, unui instrument de guvernare. Și aceasta fie că e vorba de religia păgână, fie că e vorba de cea creștină sau de oricare alta. Desigur religia păgână care exalta virtuțile active ale omului i se pare un instrument politic mai util ca religia creștină care exaltează numai virtuțile contemplative, dar necesitatea religiei în Stat rămâne aceeași: temerea de zei ori de Dumnezeu e frâul cel mai bun al răutății native a omului.

Căci Machiavelli are asupra firii omenești o concepție pesimistă, scoasă de altfel tot din observarea realităților. Concepție înrudită cu cea a religiei creștine pentru care firea omului este *posita in maligno*. Pentru el, omul este fundamental rău: această presupunere străbate opera machiavelică dela un cap la altul. Răutatea omenească e dată pe față de scriitor la tot pasul. Niccolò nu păstrează nici o iluzie. „Despre oameni se poate spune în general că sunt ingrati, schimbăcioși, prefăcuți, fugind de primejdii, dornici de câștig; cât timp le faci bine sunt cu totul ai tăi; îți ofer sângele, averea, viața și copiii atât cât nevoia e departe; când se apropie, se întorc...”. *Per esser gli uomini tristi*: iată refrenul machiavelic. Iată postulatul dela care trebuie să plece oricine are a face cu oamenii și mai ales cei care au să rânduiască un Stat ori să facă legi pentru oameni. În politică presupunerea răutății fundamentale a oamenilor e mai necesară ca oriunde. Omul nu face răul pentru rău: ar fi o bestie sau un monstru dacă l-ar face (deși sunt și monștri de aceștia); face răul de câteori găsește ori crede să găsească un profit în rău: bunătatea, dezinteresarea sunt numai pojghițe subțiri sub care se ascunde răutatea fundamentală și care se sparg la primul prilej de câștig, la primul prilej de răzbunare. Oamenii nu fac binele decât de teamă sau de nevoie. Temerea e frâul lor cel mai bun. Când nu e temere, lăcomia, avariția, necredința nativă ies la suprafață. Uneori nici temerea nu e de ajuns căci „deseori oamenii fac ca unele pasări răpitoare mai mică, care, în marea lor dorință de pradă spre care îi mână firea lor, nu simt că altă pasăre mai mare se năpustește asupra lor ca să leucidă”. Prima mișcare față de oameni trebuie să fie neîncrederea: după vorba înțeleptului helen *minneso apistein*. Și mai ales conducătorul de oameni trebuie „presupore tutti gli uomini esser cattivi e che gli abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione” (Discorsi, I, 3).

Sunt grade în această universală răutate omenească, după epoce și împrejurări. În unele condițiuni de viață, instinctele rele sunt împinse în adâncuri și nu au prilejul să se manifeste. Într'altele, atunci când lipsesc opririle externe, adică bunele rânduieli sociale, instinctele rele, găsind drum liber, se deslănțuesc. Fiecare nu are atunci în vedere decât propriul lui profit, crede că totul îi e permis și rezultatul e anarhia și descompunerea. Machiavelli face o dis-

injecție între materia umană sănătoasă și cea coruptă, între epocile de sănătate și cele de decadență. Decadența o numește el *corruptela*, adică dispariția oricărui frâu, oricărei legături sociale, oricărui țel înalt, slăbirea oricărei energii într'adevăr virile. Distincție fundamentală în mintea lui Machiavelli și plină de urmări în politica lui, căci într'un fel se operează asupra materiei corupte și într'altfel asupra celei sănătoase; un fel de guvern convine uneia și altul celeilalte.

Ce e mai trist în acest tablou fără de iluzii al firii omenești este că nu există, pentru Machiavelli, progres moral. Oamenii sunt aceiași de când lumea, omenirea nu se schimbă, nici proporția răului și binelui. „Io giudico il mondo sempre essere stato ad un medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di tristo; ma variare questo tristo e questo buono di provincia in provincia”. Dar constanța aceasta nu însemnează imobilitate. Dimpotrivă, toate pe lume sunt în continuă mișcare (*essendo le cose umane sempre in moto...*), numai că, în concepția lui, mișcarea aceasta e cíclică. În prologul comediei sale *Clizia*, autorul zice: „Dacă s'ar întoarce pe lume aceiași oameni cum se întorc aceleași întâmplări, n'ar trece o sută de ani și ne-am regăsi cu toții împreună făcând aceleași lucruri ca stăzi...”. Ideea veșnicei repetiri a acelorași evenimente, a trecerii evenimentelor prin aceleași cicluri închise, veche idee a filosofiei grece, este familiară spiritului lui Machiavelli; pe ea se bazează puțința de a scoate un învățământ din istorie. Tot ce a fost va mai fi. Cine vrea să știe ce va fi, n'are decât să privească ce a fost. Tot ce se întâmplă astăzi are un analog în timpurile vechi. Căci toate fiind săvârșite de oameni și oamenii având în toate timpurile aceleași patimi, e necesar ca efectele să fie aceleași. Nu există oprire în cursul lucrurilor lumești: odată născute cresc, se desvoltă în anume limite, căci toate lucrurile: organisme, ființe, societăți, răndueli, au un termen; ajunse la desăvârșirea lor, coboară, cad în soluție. Mersul e fatal: „non avendo più da salire, conviene che scendino”: ne mai având unde urca, trebuie să coboare, ca pe urmă urcarea să înceapă din nou. Și asta e o idee familiară a lui Machiavelli pe care o regăsim, cu aplicările ei, în diverse locuri. Din dezordine se naște ordinea; dar ordinea odată instaurată nu poate dura etern ci se reîntoarce spre dezordine. Astfel dela bine se scoboară spre rău și de la rău se ridică spre bine. Din excesul răului nu se poate să nu iasă iară binele, bine care nici el nu va putea fi etern durabil.

## II.

În uniformitatea aceasta dezolată a cursului lumii nu însemnează oare nimic omul și voința lui? Machiavelli și-a pus și el în-

irebarea și răspunsul pe care-l dă este un act de credință în libertatea umană. Nu era filosof de meserie, am spus-o de atâtea ori, și speculațiunea abstractă îi era urită; totuș pus în fața marelui probleme, cunoscând răspunsurile filosofiei clasice ca și cele ale scolasticei tomiste, vechia antinomie între determinismul fatalist și voluntarismul gratuit al partizanilor liberului arbitriu, Machiavelli nu se încurcă în silogisme și subtilități și caută o soluțiune umană, care să răspundă cerinței celei mai adânci a cugetului său, soluție pe care, artist cum era, o expune în formă de imagine. Într-un faimos capitol din *Principe*, al XXV-lea, se întreabă „quanto possa nelle umane cose la Fortuna, e in che modo se gli possa ostare”. Unul din conceptele familiare ale timpului, unul din „idolele” lui, cum zicea Bacon, era acel de *Fortuna*. Ce este această „fortuna”? Concept vag în care intră tot ce e curs fatal al lumii, fie că-i zicem *fatum*, soartă, noroc, providență. Mers ineluctabil al lucrurilor, independent de orice voință omenească, asupra căruia voința nu poate avea efect, negarea oricărei libertăți. Dar este această *fortuna* așa de ineluctabilă? „Nu mi-e necunoscut că mulți au fost și sunt de părere că lucrurile lumii acestea sunt în așa fel conduse de soartă (*fortuna*) și de Dumnezeu în cât oamenii cu înțelepciunea lor nu pot să le îndrepte, nici să le găsească vreun leac; și de aceea s'ar putea crede că nu e de nici un folos să te împotrivesți mersului lucrurilor și e mai nimerit să te lași dus de soartă. Această părere a fost foarte răspândită în vremea noastră din cauza marilor schimbări care s'au văzut și se văd în fiecare zi, în afară de orice prevedere omenească. La care gândindu-mă și eu uneori, am inclinat mult spre această părere”. Totuș, reia Machiavelli, nu acesta poate fi adevărul. Omul nu poate fi un instrument orb și pasiv în mâinile soartei. Trebuie salvată libertatea omenească: *perchè il nostro libero arbitrio non sia spento*. („liberul arbitriu” aci nu însemnează libertatea de indiferență din controversile scolastice, ci pur și simplu libertatea voinței), trebuie cercetat care e partea de fatalitate din mersul lucrurilor și dacă voința omenească poate înscrie ceva în acest mers, care nu e în acest caz așa de fatal. Experiența lucrurilor lumii, de o parte, propria lui conștiință a libertății interioare și a răspunderii morale, îi dictează răspunsul, care e o împăcare a celor doi termeni: nu există numai fatalitate oarbă pe lume, nici libertate absolută, ci un amestec al amândurora. În ce fel? „Adevărul ar putea fi că soarta (*Fortuna*) să fie arbitra a jumătate din acțiunile noastre, și să ne lase nouă să conducem cealaltă jumătate, sau ceva apropiat. Asemăn soarta cu unul din acele râuri năvalnice care, când se mânia, înneacă câmpiile, smulg arborii și dărâmă casele, rup pământ de ici ca să-l ducă dincolo: toți fug înaintea lui, nimeni nu se poate împotrivi puhoiului. Și totuș nu e mai puțin adevărat că în vremurile liniștite oamenii se pot apăra, făcând zăgazuri și trăgând cana-



luri, așa că, dacă fluviul crește, ori să se scurgă liniștit ori năvala lui să nu mai fie așa de primejdioasă. Tot așa și cu soarta: ea își arată puterea numai acolo unde nu e tărie rânduită ca să i-se împotrivescă (*dove non è ordinata virtù a resisterle*), și acolo își îndreaptă năvala unde știe că nu s'au făcut nici zăgazuri nici apărări ca s'o oprească...". Care e sensul acestei alegorii? E că nu e numai necesitate pe lume, numai înlănțuirea cauzală ineluctabilă a realității exterioare: mai este și omul cu voința lui, care poate introduce în acel curs exterior, într'o oarecare măsură, propria ei cauzalitate. Toată mișcarea filosofică humanistă tinse să înalțe individul, să-l facă propriul său stăpân și făuritorul propriului său destin, ca o reacțiune împotriva vechilor concepții fatalistice, fie ele optimiste ori pesimiste ale tradițiunii filosofice antice și creștine. Un Leon Battista Alberti proclamă că omul nu este ceeace Fortuna vrea să fie, ci are Fortuna pe care vrea s'o aibă: adevărata virtute e să domini soarta, să o supui propriei voințe, nu să te supui ei. Machiavelli, pătruns și el de ideile acestea voluntariste nu merge așa departe ca unii humaniști. El care a scris și o poemă asupra *Fortunei* păstrează încă o spaimă oarecum religioasă despre acea *occulta virtù che ci governa*; admițând acea necesitate exterioară și în acelaș timp și libertatea interioară a omului, îi pune limite: după el voința omenească nu poate anihila în totul, cum avea aerul să creadă humanistul Alberti, acel *fatum* exterior. Viața omului, destinul lui sunt rezultanta libertății interioare în luptă cu necesitatea externă. În fiecare acțiune omenească e o parte de necesitate și o parte de libertate: acesta e sensul în care trebuie pricepută afirmarea lui Machiavelli că jumătate din lucrurile omenești sunt guvernate de soartă, jumătate de liberul nostru arbitru. Ce poate dar face omul în fața strașniciei realității? Cum nu poate să oprească sau să suprime torrentul, ci numai să-l indiguiască ori să-l canalizeze, tot așa și cu acea *Fortuna* ori mers al lucrurilor; omul nu i-se poate împotrivi, nu-l poate întoarce nici anihila, dar îi poate secunda: „îi poate șese urzelile, nu să i-le rupă”. Situația de fapt e dată din afară, independent de voința omului; dacă o cunoaște și știe să lucreze în coerență cu ea, poate crea o situațiune nouă modificând-o în sensul voinței lui. Situațiunea de fapt dată o mai numește Machiavelli și „ocaziune” și într'unul din filosoficele lui *capitoli*, scurte poeme filosofico-didactice, o personifică și o cântă. Ocaziunea nu se creează; o găsești și trebuie să o folosești. Dar pentru aceasta trebuie întâiu cunoașterea exactă a situațiilor de fapt, ceeace e destul de greu, dată fiind complexitatea realului. Niccolò recunoaște, în vremea lui chiar, atâtea situațiuni care erau „*al di là di ogni umana coniettura*”, întâmplări năpraznice pe care nicio minte nu putea să le prevadă, atâtea situațiuni „*superiori ai cervelli*”. Și cunoașterea nu e suficientă, trebuie încă voința de a lucra în concordanță cu situația dată, de a-și varia ac-

țiunea după schimbarea situațiilor, *variare coi tempi*. „Cine ar fi destul de înțelept să cunoască timpurile și ordinea lucrurilor și să se acomodeze lor, ar avea veșnic *buona fortuna*, ori s'ar feri veșnic de cea rea și ar vedea adevărul zicătoarei că înțeleptul poruncește stelelor și soartei. Dar pentrucă nu se găsesc asemenea înțelepți, având mai întâiu oamenii vederea scurtă și neputând apoi să poruncească firei lor, urmează că soarta e schimbăcioasă și poruncește ea oamenilor, ținându-i sub jugul ei” (*Lett. fam. CXVI*, minută de scrioare către Pier Soderini la Ragusa). Ce se poate deci opune, în chip eficace, acelei Fortuna, mersului evenimentelor exterior omului? Machiavelli când propune comparația cu mersul năvalnic al torentului, spune cuvântul hotărâtor: „la fortuna dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle”. Dualitatea Fortuna-Virtù stă în centrul cugetării lui. Am văzut în ce consistă fortuna mers fatal al lucrurilor, de multe ori imprevizibil și mai presus de mintea omenească. Ce este acum acea „virtù”, tăria care se opune fortunei, dacă nu ca să o oprească cel puțin ca să o secundeze și să o facă să servească voinței omului ?

E poate conceptul cel mai original din toată gândirea lui Machiavelli. Termenul de *virtù* este desigur foarte răspândit, în anume accepțiune, în timpul Renașterii: originalitatea lui Machiavelli stă în preciziunea ce dă conținutului acestui concept, de cea mai mare importanță în sistemul lui politic <sup>1)</sup>.

Înțelesul curent al cuvântului *virtù* în timpul Renașterii italiene nu are nimic de a face cu *virtutea* așa cum o concepea filosofia antică, fie ea epicuree, aristotelică ori stoică, nici virtutea creștină. Renașterea golește acest concept de orice conținut moral și-i lasă mai ales sensul de efort, de energie în desfășurare și de abilitate. Nu putem pricepe noul sens dat cuvântului dacă nu-l punem în legătură cu marea descoperire a Renașterii, aceea a individului. Descoperire, sau mai bine zis constatare a existenței și rolului individului, care, pregătit de secolele vieții italiene, se afirmase ca realitate. „Nicăeri planta-om, zicea Alfieri, pe care Taine îl citează cu vădită plăcere, nu e mai forte ca în Italia”. Și niciodată în Italia n'a fost mai forte ca între anii 1300 și 1500. Creștinismul, cel dintâiu, proclamase valoarea vieții individuale, în opoziție cu concepția antică după care individul nu însemna nimic, ci numai cetatea. Dar până ce individul să se desprindă de fapt din conglomeratul în care trăia indistinct și confundat, fie el clan, familie, castă ori cetate și să ajungă o persoană, nu simplu organ

1) Acest capitol era redactat de mult, când am luat cunoștință de interesanta și profunda scriere a lui Francesco Ercole, *La Politica di Machiavelli* (coll. Politeia, Roma, 1926). Cap. I — *Etica lui Machavelli* conține un studiu asupra conceptului de *virtù*, care mi-a folosit mult la precizarea propriei mele expuneri.

ori apendice, au trebuit multe secole. Individualități puternice au apărut desigur în toate epocile și în toate societățile; Italiei însă i-a fost dat în acele secole, nu numai să producă un șir lung de personalități puternice, de oameni compleți, înzestrați în toate direcțiile, spirite cu adevărat universale, dar și să recunoască valoarea unor asemenea individualități, să ridici individualitatea mai presus de orice, să pună accentul asupra individului ca individ și să voiască a începe orice clădire, filosofie, știință, artă, viață practică, pe temelia individului. Individul acesta care e totul, față de care însăș realitatea trebuie să se plece, care va modela el însuși realitatea și se va opune soartei și forței lucrurilor, ca să izbutească trebuie să fie un *virtuoso*, să poseadă anume calități energetice, să aibă într'un cuvânt *virtù*. Această *virtù* nu va avea nimic de a face cu virtutea aristotelică a căilor de mijloc, cu virtutea resemnare, încordare ori ataraxie a altor filosofii antice, ori cu virtutea-sfințenie a creștinismului. Virtutea Renașterii se întoarce mai curând la înțelesul primordial latinesc al cuvântului. *Virtus*, dela *vir*, bărbat, înrudit și el cu *vis*, forța; tot ce e bărbătesc, forte; țăria bărbătească, curajul, tot ce întărește sufletul, vitejia. *Virtù* în înțelesul Renașterii mai este tot ce dă omului excelența în ceva și reușita: talentul ca și abilitatea. *Virtuoso*, omul după inima Renașterii, este cel care întrunește, după definiția lui Burckhardt, forța cu talentul („*die-ser Verein von Kraft und Talent ist es was virtù heisst*“). Amestec de calități energetice în definiția cărora nu intră neapărat nota etică: *virtuosi* nu sunt în același timp și oameni morali; ceeace-i definește e energia nu calitatea morală a acțiunii lor.

Termenul *virtù* revine de nenumărate ori în scrierile lui Machiavelli; de multe ori în accepțiunea curentă a timpului. Urmărind însă textele de aproape, fără însă a le solicita, se desprinde lesne o definiție mult mai precisă și mai clară a acestei noțiuni, destul de vagă la humaniști ca și în limbajul obișnuit. Am văzut că Machiavelli pune dualitatea *Fortuna-Virtù*: deoparte realitatea exterioară, necesitatea, *fatum*, mersul ineluctabil al lucrurilor, oricum i-am zice; de alta voința omului, libertatea interioară, mărginită de sigur de necesitățile exterioare, dar destul de forte, dacă e însoțită de cunoașterea exactă a situațiilor de fapt, a *ocaziunilor*, cum zice el, să se facă stăpână acelor situații, nu împotrivindu-li-se, ci lucrând în acord cu ele, folosindu-le. Libertatea omenească se insinuează astfel în necesitatea naturii, creând mereu situațiuni noi. *Virtù* pentru Machiavelli este tocmai această libertate umană în act, este aptitudinea de a voi și de a lucra în acord cu situațiile de fapt date, este un complex de afirmare a libertății și supunere la necesitate. Nu există *virtù* fără cunoaștere exactă a împrejurărilor externe, dar nu cunoașterea e esența ei; esența ei este acțiunea. Nu există virtute contemplativă pentru Machiavelli; virtutea nu e decât activă: acțiunea coerentă cu realitatea, spre un scop determinat.

Întâiu, deci, cunoașterea exactă a situațiilor de fapt, cunoașterea lucrurilor așa cum sunt, nu așa cum ni le închipuim ori le dorim: „*conoscer i tempi e l'ordine delle cose e accomodarsi a quello*“. Nu e *virtuoso* acela care nu ajunge să se cunoască pe sine, adică forțele propriului său suflet, ori care se înșală asupra oamenilor ca și asupra faptelor. Nu există regulă de purtare universală, bună pentru toate situațiile: fiecare situație fiind aparte cere o purtare apropiată. Nu e *virtuoso* acela care având de a face cu oameni răi, imorali, înșelători se poartă cu ei ca și cum ar fi buni, morali, leali; nici acela care având să conducă un popor corupt, care a pierdut simțul libertății, se poartă cași cum ar avea, înaintea lui o materie sănătoasă, dornică de libertate. Nu e o virtute să fii prudent și circumspect când situația de fapt cere hotărîre, nici să fii îndrăzneț când se cere chibzuială și așteptare. Cu alte cuvinte, *virtù* este să fii stăpân pe evenimente, nu să te lași purtat de ele.

Esența virtuții este voința și acțiunea: în fața oricărei situațiuni să știi ce să vrei și cum să lucrezi, să nu rămâi niciodată inert, să nu te dai niciodată biruit de soartă. „Non si abbandonare mai“ — nimeni nu știe ce are să fie, speranța e permisă totdeauna; nu despera, oricât: de vitregă pare soarta. Acțiunea implică cunoașterea, dar la adevăratul *virtuoso* cunoașterea situațiilor nu e fructul unui studiu indefinit, ci are oarecum caracterul fulgerător al intuiției: dacă ar aștepta să cunoască situația în toate amănunțele și să chibzuiască toate consecvențele posibile, n'ar mai ajunge niciodată la acțiune. „Ocaziunea“ trece iute și cum priceperea ei trebuie să fie repede, tot așa și acțiunea trebuie să urmeze grabnică și hotărîtă. Hotărîrea e una din caracteristicile virtuții și nehotărîrea negarea oricărei virtuți. E puțină *virtù* acolo unde hotărîrea e impusă de necesitate; adevărata *virtù* știe să aleagă, și să aleagă repede. *I rispettuosi*, cei care cântăresc îndelung totul, rămân cu chibzuiala, prilejul trece și totdeauna e prea târziu. *Il beneficio del tempo*, doctrina tuturor nehotărîților care așteaptă binefacerile timpului și amânării, e cea mai nefastă. „Nimic nu vatămă atât timpului ca timpul“. Florența lui Machiavelli nu a știut niciodată să ia hotărîri grabnice, ori hotărîri întregi; de aceea merge la pieire. Nimic mai rău ca jumătățile de măsuri. Nimeni nu poate prevedea viitorul, nimic nu e sigur pe lume, nimeni nu poate fi sigur că hotărîrea lui e cea mai bună; nu scapi de un inconvenient decât ca să dai într'altul: dar prudența adevărată „consistă în cunoașterea calității inconvenientelor și să iei pe cel mai puțin rău drept bun...“ Oamenii se tem de primejdii și acolo unde sunt destule, închipuirea mai inventează altele pe deasupra. Și totuși nimic de seamă nu se poate face în lumea aceasta fără primejdie: „non si maneggiò mai cose grandi senza pericolo“, scria dela curtea Franciei Niccolò Seniorilor săi, veșnic speriați și nehotărîți. Adevărata *virtù* implică deci eroismul. *Virtuosul* e deci omul care alege să trăiască primejdios.

*Virtù* implică nu numai acțiunea hotărîtă și grabnică, acțiunea chiar primejdioasă, dar mai ales acțiunea coerentă și consecventă. Când vrei un lucru, să-l vorești până la capăt, fiind gata să faci tot ce e necesar ca să-l obții. Cine vrea scopul, să vrea și mijloacele. Odată aleasă calea, alege-i și mijloacele și mergi până la capăt. Nimic mai absurd și mai păgubitor ca așa zisele „căi de mijloc” (*le vie del mezzo*). „Cine nu vrea să meargă pe calea binelui se cuvine să intre pe calea răului”, dar să nu le amestece niciodată. Dar oamenii nu știu să fie nici cu desăvârșire buni, nici cu desăvârșire răi: *nè onorevolmente trîsti nè perfettamente buoni* (*Disc. I, 26, 27*). Nu este *virtù* să faci răul dorind a face binele, nici să faci binele umblând pe căile răului. Când faci un lucru, nu dori alt lucru; orce acțiune să fie logică și coerentă până la capăt.

„Virtutea”, în înțelesul machiavelic, e caracterizată nu prin conținutul ei, prin ceea ce vroește omul, ci prin felul *cum* vroește. În limbajul aristotelic, scump lui Niccolò, s'ar putea spune că ceea ce face ca o acțiune să fie virtuoasă este nu *materia* ci *forma* ei. Adică intensitatea de voință și coerența în acțiune. Poate fi materie de virtute orice pasiune și virtutea poate urmări orice scop. Poți fi *virtuoso* ori în bine ori în rău, cu scopuri egoiste ori cu scopuri altruiste, mînat de iubire ca și de ură: esențialul este ca scopul odată ales să știi să alegi și mijloacele, și acțiunea să fie hotărîtă și eficace, modelându-se mereu după situațiunile externe pe care să ajungi a le domina fără să fii dominat de ele. Virtutea așa concepută nu se preocupă deloc de valoarea *morală* a acțiunii, ci numai de valoarea ei *energetică*. Vom vedea că *virtù* nu neagă morală — preocuparea etică, orice s'ar spune, nu este absentă din cugetarea lui Machiavelli — dar în înțelesul ei de acțiune eficace rămîne pe un plan deosebit de cel moral, dincoace de etică dacă vroești, dar putându-se ridica până la planul superior al acțiunii morale. În acest stadiu dinamic al ei, *la virtù* care nu este încă moralitatea, nu are nimic de a face cu prețuirea morală a activității umane. Omul se poate înălța însă până la morală: în limbajul lui Machiavelli virtutea cu conținut moral capătă însă alt nume.

Această *virtù* dinamică, fără preocuparea conținutului moral, o găsim la tot pasul în scrierile lui Machiavelli. Ceea ce-i trebuia lui, în primul rând, era afirmarea libertății umane, puțința ca voința omului să influențeze mersul necesar al lumii; odată demonstrat aceasta, era posibilă și înălțarea până la o activitate morală. Dar el, în voluntarismul lui, găsește că întâiu trebuie pus accentul pe elementul dinamic, energetic al firii omenești. Și toată istoria, dar mai ales timpul în care trăiește, nu fac decât să-i propună pilde de asemenea *virtù*, ridicându-se rare ori până la morală, rămânând de cele mai multe ori simplă *virtù* energetică. Istoria antică ca și cea trăită de scriitor e plină de *virtuosi*. *Virtuosi* în bine ca și în rău. Dar Machiavelli notează orice trăsătură de adevărată *virtù*, fie ea în bine fie în rău. În vremea lui



de profundă *corruttela* a întâlnit un *virtuoso* complet, pe care-l propune apoi ca model al *Principelui*: Cesare Borgia, fiul papei Alexandru VI. Totul era *virtù* într'însul: forța și eleganța lui corporală ca și energia lui neimblânzită, hotărîrea, acțiunea fulgerătoare; răbdarea și pândirea liniștită a prilejului, cași taina în care știa să-ți învâluie viața și planurile. Act de *virtù* fusese și acel *bellissimo inganno* dela Sinigaglia ca și sacrificarea lui Ramiro d'Orco la Cesena. Iată unul care știa să-și varieze acțiunea după împrejurări și care știa să prevadă totul. Un singur lucru n'a putut prevedea: că va fi muribund și el în ziua când tatăl său papa avea să moară. Prevedere care ar fi fost *superiore ai cervelli*: deaceea lipsa ei nu-i scade nimic din complexa lui *virtù*. Il duce însă la pieire, pe lângă „răutatea soartei”, o greșală ce comite; pentru o singură dată virtuosul nu lucrează *virtuosamente*: lasă să se aleagă papă un om pe care-l ofensase, crezând că papa avea să uite nedreptățile suferite de cardinal. Eroare gravă care-i grăbește prăbușirea. Sunt grele căile virtuții. Câți încep *virtuosamente* ca să sfârșească *vituperosamente*; puțini oameni pot fi consecvenți cu ei înșii până la sfârșit. În orice *virtù*, fie ea simpla *virtù* dincoace de morală, e o grandoare. Sfortărea și consecvența definesc esența omului. Nimic mai de desprețuit, după Machiavelli, decât incoherența, slăbiciunea, neputința de a lua o hotărîre, lașitatea, joscnicia, cu un cuvânt ceace el numește *viltà*. Ca și marele său compatriot Dante, dă la o parte — *non ragioniam di loro* — pe cei care primind darul divin al voinței nu știură să facă nici binele nici răul și trăiră *senza infamia e senza lodo*. Aceștia sunt *vili, pusillanimi, ignavi*; cei care n'au trăit niciodată: *mai non fur vivi*: „Neutrilor” acestora sunt de preferit cei care au căutat grandoarea fie chiar pe căile răului, căci *una tristizia ha in sè grandezza*, grandoare care poate uneori șterge infamia (*Disc. I, 27*). Machiavelli nu e un idilic nici un ipocrit. Iși spune pe față părerea, oricât ar fi de teribilă pentru alții. Mai presus de orice pune sfortărea eroică și preferă slăbiciunii care șovăește între bine și rău și nu e în stare să aleagă, grandoarea care și-a ales calea, fie în bine fie în rău.

Este Machiavelli un imoralist? Văzurăm că „virtutea” lui nu se preocupă de calificarea etică a conținutului ei. Este a-morală, sau mai bine zis rămâne dincoace de morală. E posibilă ridicarea ei până la sfera moralității? Are Machiavelli o morală? Răspunsul e neîndoelnic pentru cine citește cu atenție scrierile lui și în special opera lui fundamentală, *Discorsi sopra le Deche di Tito Livio*. Toți au recunoscut în această carte cultul scriitorului pentru acțiunile morale pe care le pune deasupra acțiunilor pur virtuozose. Însă dat fiind amoralismul din *Principe* și chiar din unele locuri din *Discorsi* s'a strigat la contradicție, incoherență și ipocrizie. Judecată grăbită și falsă. În gândul lui e o graduațiune dela *virtù* la moralitate. *La virtù* e libertatea pur utilitară, cea care lucrează asupra realității externe ca să o trans-

forme. Ea poate lucra fie spre bine fie spre rău. Lucrând spre bine se înalță la moralitate. Dar — și aci e punctul esențial — ce e binele și ce e răul în concepția lui Machiavelli, ce e moral și ce e imoral? Moralitatea el o numește mai ales *bontă*: ce e deci bun și moral? Care e criteriul moralității după el? Individul prin exercițiul „virtuții” lui poate urmări folosul lui propriu, propria lui plăcere, propria lui dominație; urmărește atunci, cum zice Machiavelli, *il bene proprio*; dacă izbutește se poate zice că a lucrat *virtuosamente*. Dar nu s'a ridicat până la activitatea morală. Aceasta începe numai atunci când urmărește ceva superior binelui propriu, ceva care să transcendă propriul lui folos, un *bine comun*, după expresia lui. Bine comun colectivității din care individul face parte, nu un bine vag pentru toți oamenii ca atare, ci binele unui număr limitat în timp și spațiu, binele tuturor celor adunați într'un *vivere civile*, într'un Stat, într'o Patrie. Omul bun, adică moral este acela despre care se poate spune ca despre Michele di Lando din *Istoriile florentine*, că „bunătatea lui nu l-a lăsat niciodată să-i vie în gând ceva contrariu binelui obștesc”. Omul bun este cel care-și iubește patria „mai mult decât sufletul”. Pentru Machiavelli nu există nimic superior patriei ori Statului: nu există deosebire între morală și politică, nu există morală nici justiție în afară de Stat. Moralitatea se confundă cu iubirea de patrie; nu există deosebire între morala publică și cea privată. Justiția nu preexistă Statului, ci e creată de Stat; nu există justiție abstractă și universală. Totul e în Stat și pentru Stat. „Când este vorba de salvarea Patriei, nu trebuie să mai ții socoteală nici de just ori injust, nici de milos ori de crud, nici de lăudabil ori ignominios, ci, lăsând deoparte orice respect, trebuie să urmezi calea care-i salvează viața și-i păstrează libertatea” (*Disc. III c. 41*). Și tot așa: „Nu e om bun care să dojenească pe cel ce caută să-și apere Patria, în orice fel ar apăra-o” (*Stor. Flor. V. c. 8*).

În concepția lui Machiavelli, istoria e făcută de individualitățile puternice; deci de cei puțini, de minorități, de elita eroică. De elita virtușilor. Unii, *virtuosi* care se ridică până la bine și sunt adevărații creatori; ceilalți, plini de *virtù* care nu-i ridică deasupra lor înșilor, virtușii răului care nu pot clădi, ci numai distruge. Între cele două tabere, masa amorfă a celor ce nu știu să fie nici buni nici răi, dar care pot ajunge buni într'un *vivere civile* bine rânduit, cu legi bune, justiție și libertate, ori rămân răi în Statul corupt, prada virtușilor răului. Masa amorfă, materia de modelat, vulgul, compune majoritatea lumii. Și Machiavelli are o vorbă teribilă: *e nel mondo non è se non volgo*. Scăparea e în elita eroică. Și în această elită e o ierarhie de merite, după înălțimea țelului ce și-a propus virtuosul bun. „Printre toți oamenii lăudați, cei mai lăudați sunt cei ce au fost capi și rânduiitori de religii. După ei vin cei ce au fundat republice sau domnii. După aceștia sunt celebri cei care fiind puși în capul armatelor au mărit stă-

pânirea lor sau a patriei. Acestora se adaugă oamenii literați, și cum aceștia sunt de mai multe feluri, fiecare e celebrat după gradul lui... Sunt, dimpotrivă, infami și detestabili oamenii distrugători de religii, risipitori de domnii și de republice, inimici ai virtuții, ai literilor și ai artelor care aduc folos și cinste neamului omenesc, cum sunt toți cei fără pietate și violenții, ignoranții, trândavii, josnicii, oamenii de nimic". (*Discorsi*, I, 10).

Cu asemenea atitudine spirituală și cu asemenea convingeri filosofice subjacente: realism care-l mână numai spre *la verità effettuale* și nu-i îngăduie admiterea nici unui adevăr neverificat, nici unei autorități superioare experienței; neîncredere în bunătatea nativă a firii omenești, care trebuie dusă cu sila spre bine; credință că libertatea omenească există, se poate impune realității ca să o modeleze după vrerea sa; concepție eroică a existenței și rol covârșitor atribuit elitei în formarea Istoriei, — Machiavelli întreprinde studiul viețuirii oamenilor în societate. Multe din rezultatele la care ajunge sunt implicite și explicate atât de forma minții lui cât și de vederile filosofice generale pe care viața i-le impusese.

C. ANTONIADE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



## O SCHIȚA A FILOSOFIEI LUI CHARLES RENOUVIER <sup>1)</sup>

„J'avoue donc nettement que je continue Kant”  
(Renouvier—Es. 1, t. 1 Prefață, pg. XV).

Opera filosofică a lui Charles Renouvier nu s'a bucurat de prea multă atenție și nici n'a stârnit vâlva care învăluie totdeauna meditația unui gânditor de prima mărime. Cu toate că unele din concluziile lui sunt identice cu reflecțiile lui Auguste Comte, contemporanul și concetățeanul său, istoria filosofiei l-a trecut sub tăcere până la începutul veacului al XX-lea când studiile despre el abundă pretutindeni.

Vitregia publicului intelectual față de activitatea sa filosofică se explică prin calitățile lui Renouvier — aceasta o spunem fără nici un gând de paradox — singura imputare serioasă care i se poate aduce fiind doar aceea că era victima însușirilor sale remarcabile.

Unii au căutat să-i explice insuccesul prin expunerea lui aridă, prin stilul său rebarbatif. Așa P. I. Proudhon în polemică cu dânsul asupra libertății și necesității spune deschis că „D. Renouvier ar fi foarte surprins dacă i-ași spune la rândul meu că ceiace face, după părerea mea, să nu fie niciodată un adevărat filosof, cu toată știința sa, este că nu știe să scrie” <sup>2)</sup>. Fără să intrăm în discuția sti-

---

1) Paginile care urmează, constituiesc primul capitol din lucrarea „Teoria Categoriilor și a Certitudinei la Ch. Renouvier”, a tânărului doctorand în filosofie George Ștefănescu, care și-a us capăt singur zilelor sale, într'un moment de des-nădejde, la 24 Ianuarie din anul curent.

George Ștefănescu a fost un distins licențiat al facultății de filosofie din Iași, iar în ultimii ani studia cu râvnă la Universitatea din Berlin, în vederea tezei de doctorat, a cărei redacțiune a terminat-o cu puține zile înaintea tragicului sfârșit. Manuscrisul tezei, din care extragem acest capitol comprehensiv, se va imprima în curând de către Casa Școalelor, al cărui bursier prin concurs fusese George Ștefănescu.

2) În lucrarea „De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise” (Bruxelles, 1870). Citatul e relatat de R. în E. 2, t. 1, p. 350.

lului autorului nostru — întrucât discuția aceasta va ocupa paginile ultime ale introducerii — credem că ofensiva tăcerii de care vorbim mai înainte e explicabilă prin ceace e pozitiv și real în cugătarea lui. Pretinsele defecte, scotocite de unii comentatori minori — dovedesc cel mult propria lor insuficiență. Cert, Renouvier n'a fost popular și nu va fi atât timp cât filosofia v. rămâne o cercetare desinteresată a adevărului mai presus de înțelegerea adultă a vulgului, în afară de emoțiile artistice ale esteților. El nu poate fi vulgarizat și reflecția lui se identifică într'un tot perfect, — adevărata filosofie isvorită ca o superbă cascadă de lumină divină din mintea unui Platon, Descartes sau Kant n'a fost, nu este și — să sperăm — nu va fi niciodată vulgară. În ziua când democrația va trona în Filosofie ne vom vedea siliți să introducem aristocrația în viața socială și politică !

Pe scurt. Renouvier și-a asumat cu deplină conștiință în domeniul meditației rolul cercetătorului științific. El n'a fost artist, n'a căutat să simplifice realitatea, s'o personifice sau s'o îmbrace în straie poetice pompoase; dimpotrivă, el a ambiționat să descifreze viața și lumea în adevărata ei înfățișare, să însemne contururile reale ale existenței prin cristalul limpede al științei obiective — omenește posibilă — și nici decum s'o împodobească a avea unei cadăne cu vâlul azurii al mitologiilor defuncte. El nu-și creiază prin imaginație — ca mulți gânditori din trecut sau contemporani — perspective în înălțimi eterate pentru ca din acele poziții să înregistreze doar plastica spălăcită și diformă a realului. Din contra, atenția și efortul lui sunt concentrate continuu în inima și seva problemelor care frământă și interesează în chip efectiv ființa umană. Posibilitatea și hotarele cunoștinței, existența libertății, a certitudinii, legea morală, existența lui D-zeu și nemurirea sufletului sunt focarele principale față de care geniul său filosofic se străduiește să desvălue ultimul adevăr. Pentru limpezirea și deslegarea lor, el a urmărit orice sinuozitate cât de mică și cât de fină analizând cu subtilitate varietatea fațetelor dintr'o problemă. Ceace pentru alții era limpede, simplu și banal, pentru dânsul — în urma unei cercetări demnă cu adevărat numai de îndelunga răbdare a geniului — a apărut foarte complex și extrem de interesant. Din expunerea noastră despre categorii și certitudine se va vedea — nădăduim — istețimea și subtilitatea analizelor sale. În lumina acestor explicații să căutăm a pricepe prea puțină cinste și rețusa popularitate a lui Renouvier în publicul dornic de frânturi de adevăr, formulate aforistic, poetic și profetic. Gaston Milhaud, unul din interpreții de mână întâia a lui R., face această observație îndejuns de adâncă și ingenioasă: „Astfel pe când se poate înțelege cu atât mai bine Auguste Comte cu cât se ignorează complectamente lucrările metafizicianilor greci, francezi sau germani, este foarte greu să dai toată semnificația și toată însemnătatea teoriilor lui Renouvier dacă le separi de problemele tradiționale (categorii, antinomii, nu-

mene, causalitate, certitudine, libertate) cărora el pretinde să le aducă o soluție. Pentru aceasta neocriticismul în doctrina sa internă, va rămâne totdeauna greu accesibil marelui public<sup>1)</sup>). Acelaș autor explică răsunetul imediat al filosofiei pozitviste, tocmai prin îngustarea preocupărilor și prin lipsa oricărei analize mintale. „Diferența este cu toate acestea foarte mare între cei doi gânditori — așaoğă Milhaud — chiar când ei par să spună acelaș lucru. Comte rămâne pe terenul științei obiective și nu se preocupă nici într'un chip de „representativ“ și de legile lui. La el nu vom găsi nici o urmă de cea mai mică încercare de analiză a condițiilor gândirii sau cunoștinței”<sup>2)</sup>).

Dacă Renouvier n'a cunoscut laurii gloriei filosofice, urmașii lui care s'au inspirat din belșug din cugetarea sa, reeditând uneori doar în vestmânt literar impecabil gândurile aride ale maestrului, au avut fericirea să stârnească admirație superlativă generală, să fie încoronaji — fiind încă în viață — cu tiara metafizică a renamelui mondial. Ne gândim în primul rând la W. James și Henri Bergson. (Rezervăm celelalte influențe exercitate de Renouvier asupra filosofiei contemporane pentru partea finală a studiului nostru). Pragmatismul american filează direct din tezaurul de idei al lui R. Intemeierea adevărului și certitudinii științifice pe forțele creatoare libere din sufletul omenesc, frângerea subordonării lor față de real — cum erau considerate concepțiile vechi ca simple acorduri cu ceva dincolo de conștiință — este un ecou — fără doar și poate colorat cu note personale — din concepția fundamentală a gânditorului francez de care ne ocupăm, — concepție cristalizată în convingerea strălucit și profetic afirmată că libertatea este suportul și izvorul moralei, științei și certitudinii. La fel, voința de a crede și meliorismul lui James exprimă ideile lui Renouvier după care începutul de desorganizare a imperiului intelectual (vertigiu mental, cum îi spune dânsul), poate fi remediat prin „volonté de croire”, iar progresul, mai binele nu poate fi realizat decât prin acerba noastră intervenție în pânza fenomenelor. De la Renouvier au rămas celebrele formule răspândite de James: *Qui veut croire croira.*

*...L'homme cherche le meilleur, là où l'animal ne poursuit que son bien... Il n'y aura de progrès que celui que tu feras ; il n'y aura de justice, de paix, de liberté, que celles que tu sauras conquérir...*

(Amintim în paranteză, că filosoful francez și cel american au fost buni prieteni, s'au cunoscut personal și-au schimbat între ei o serie de scrisori amicale care se publică actualmente în *Revue de Méthaphysique et de Morale*. Despre amicitia lor vom reveni pe larg când ne vom ocupa de biografia lui Renouvier).

1) Gaston Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier* (Paris, J. Vrin. 1927. 9).

2) *Ibidem*, op. cit. p. 69.

Cât privește datoria intelectuală a lui Bergson față de întemeitorul Neocriticismului în Franța, e deajuns să subliniem că ideile de libertate și de revenire — cele două nervuri cruciale din filosofia intuționistă — ocupă un loc central în cugetarea lui Renouvier, libertatea fiind esența spiritului, iar devenirea una din categoriile a-priorice ale intelctului. Meritul incontestabil al lui James și al lui Bergson este desigur desfundarea filonului de aur renouvierian și fructizarea lui în monedă curentă. Mulțumită lor, cercetătorii actuali ai istoriei filosofiei își concentrează atenția asupra lui Renouvier ca spre un izvor bogat și limpede multă vreme ignorat. Cazul acesta nu e primul și nici ultimul care se petrece în domeniul cugetării. Kant însuși, ca să luăm un singur exemplu, fusese câțva timp pus în umbră de colosul romantic tricefalic: Fichte, Schelling, Hegel. A trebuit să vină Schopenhauer pentru ca solitarul de la Königsberg să-și recapete — sau mai exact să-și câștige — cinstea înțității și jețul patriarhal. Pentru a continua paralela, să adăogăm că după cum au fost unii care n'au cunoscut pe Kant decât din interpretarea schopenhauriană, unde reprezentarea e instrumentată numai de trei categorii: spațiu, timp și cauzalitate, tot așa există alții pentru care Renouvier — trecut prin filiera imaginii bergsoniane — e redus numai la categoriile de calitate, devenire și finalitate.

Dealtminteri gloria filosofică a lui Renouvier a fost întunecată la mijlocul secolului trecut de atmosfera neprielnică a meditației franceze de atunci. În acea epocă, tonul generai era dat de eclectismul lui Victor Cousin, care încerca să concilieze bunul simț scoțian cu idealismul hegelian, de empirismul englez radical exprimat riguros de John Stuart Mill în tratatul său de Logică deductivă și inductivă din 1842, și în sfârșit de pozitivismul antimetafizic al lui Auguste Comte. Peisagiul filosofic din această epocă se întregește dacă ne gândim ce succese răsunătoare recrutau în acest timp dulcegăriile filosofice ale lui Taine și Renan, datorită spiritului lor terestru, altoit cu efuziuni sentimentale și susținut (la cel din urmă) de o vrajă stilistică uimitoare. În această situație turbure, numai Renouvier singur nu-și pierduse cumpătul. H. Höffding a avut o perfectă intuiție a lucrurilor când l-a etichetat „patriarhul filosofiei contemporane“, la caracterizarea curentelor din a doua jumătate din veacul al XIX-lea<sup>1</sup>). Dacă adăogăm la acest tablou teoria evoluției, inspirată de Lamarck și desăvârșită de Darwin (în Biologie), sau de Herbert Spencer (în Filosofia generală), avem o icoană limpede a situației filosofice, în care Charles Renouvier se străduiește să determine o mișcare nouă critică și idealistă. Cât de străine au sunat concepțiile sale despre întemeerea experienței, despre libertate, certitudine și probabilități morale menite să desvăluie inductiv existența lui D-zeu și nemurirea

1) Harald Höffding: *Moderne Philosophie* (Leipzig, O. R. Reisland, 1905) p. 91.

sufletului, ei bine, toate acestea se pot înțelege dacă avem clar în minte că stadiul filosofic în care el începe să scrie este îmbibat de realism naiv, de empirism radical, de pozitivism, istorism, determinism, evoluționism și științism<sup>1)</sup>. Așa se explică cum cele patru *Essouri* de critică generală (care cuprind Logica, Psihologia, Cosmologia și Filosofia istoriei, deci doctrina fundamentală a lui Renouvier), apărute într'un răstimp de zece ani între 1854 și 1864, n'au trezit atenția nimănui. Numele lui începe să stârnească interes abia în 1867 când Félix Ravaisson, fostul său camarad de colegiu, publică un memoriu amănunțit asupra „Filosofiei în Franța în secolul al XIX”, — memoriu care cuprinde opt pagini (110-118), despre Renouvier. Ocupându-se de teoria cunoașterii, de problema certitudinii și moralei, Ravaisson observă că: „la ori câte critici s'ar preta aceste idei, sub forma pe care D. Renouvier le-a dat-o, este o teorie care merită cu siguranță să fie luată în considerație, ea stabilind o conexiune intimă între certitudine și credință, între credință și voință<sup>2)</sup>”.

Așa ne putem explica satisfacția și bucuria autorului nostru, care mărturisește undeva: „D. Ravaisson ne acordă elogiul serioase față de care noi suntem extrem de sensibili<sup>3)</sup>”.

Singura lui dorință și ambiție era să fie studiat. „Eu vreau să fiu studiat, și chiar dacă aș avea numai trei cetitori, chiar dacă aș avea numai unul, trebuie să spun cecece am de spus, nici mai mult nici mai puțin, și să redau gândirea mea cu aceeași precizie cu care o concep, cu abstracțiile fără de care nu e posibilă rigurozitatea. Eu vreau să fiu studiat<sup>4)</sup>”.

Mulțumită memoriului publicat de Ravaisson, voința lui Renouvier de a fi cercetat începe să fie realizată. Astfel, Charles Secrétan, profesor la Facultatea teologică protestantă din Lausanne, unul dintre cei dintâi filosofi care au apreciat geniul lui Renouvier, îi consacră în 1869 un studiu intitulat: „Filosofia critică în Franța<sup>5)</sup>”, (despre Secrétan, care a fost mai târziu prieten cu Renouvier și l-a influențat în materie de gândire religioasă, vom reveni la biografie).

Mai târziu, M. Beurrier publică cel d'întâiu în *Revue philosophique* (din 1877) un studiu amplu și amănunțit despre: „D. Renouvier și criticismul francez”, punându-l în paralelă foarte ingenioasă cu părintele criticismului de la Königsberg. „Kant vroia să înalțe credința — spune Beurrier — pe ruinele filosofiei, d. Renouvier vrea ca

1) O caracterizare prețioasă a epocii acesteia se poate vedea în lucrarea d-lui Dr. G. G. Bărsănescu despre „Filosofia lui Boutroux”.

2) Félix Ravaisson: *La Philosophie en France au XIX-e Siècle* (1867). Paris, Hachette. Quatrième édition 1895, p. 114—115.

3) Articolul „L'infini, la substance et la liberté” (*L'année philosophique* an. 1868, p. 157).

4) Ex. 2; t. 2; p. 376—377.

5) Charles Secrétan: *La Philosophie critique en France*, Lausanne, Bibliothèque universelle, 1869.

filosofia, credința și știința să se fundamenteze pe aceleași principii<sup>1)</sup>”. Iar la sfârșitul studiului Beurier încheie: „Am ținut numai să atrag atenția filosofilor francezi și asupra unui gânditor care e totdeauna original, adesea profund și de care — trebuie să repet — Franța are dreptul să fie mândră”<sup>2)</sup>. Pe de altă parte, revederea gânditorilor la izvorul kantian odată cu moartea lui Hegel, cu eșecul materialiştilor germani, Feuerbach, Vogt și Moleschott, și în acelaș timp cu epoca de glorie a lui Schopenhauer, când filosofii au dat vestitul strigăt de ordine: Zurück zu Kant, speculația lui Renouvier — filată direct și original din Kant — începe să prezinte un interes deosebit. Dacă mai menționăm că Renouvier expune pe înțelesul publicului doctrina sa în paginile revistelor „La Critique philosophique” și „La Critique religieuse”, prima întemeiată de el în 1872 și a doua în 1878 sau militează la revista „L’année philosophique”, fondată de colaboratorul și prietenul său F. Pillon în 1891, ne dăm seama cum ideile sale cuceresc cercuri din ce în ce mai largi. Numai așa se poate explica nenumăratele studii și polemici stărnite de filosofia sa. Astfel în anul 1880 are loc o polemică între Renouvier și Hermann Lotze pe tema infinitului actual<sup>3)</sup>, iar în 1881 Alfred Fouillé îi reproșează extrem de aspru și concludent că nu e îndreptățit să pună metafizica în dependență de morală, fiindcă „practica, în general, nu este decât o consecință, o punere în practică a teoriilor și ideilor, care în ele înșile sunt totdeauna speculații ale științei sau ale filosofiei”<sup>4)</sup>. În acelaș an, Shadworth H. Hodgson publică în revista „Mind” un „Examen critic al eseurilor de Critică generală” susținând printre altele că: „D. Renouvier a fost primul care a produs un sistem complet al fenomenalismului filosofic fundat pe principiile critice ale lui Kant; fenomenalismul viitorului va fi asociat cu justetea de numele său”<sup>5)</sup>. Cu timpul chiar Universitățile străine sau din Franța au început să se ocupe de Renouvier. W. James ține un curs în Harvard (Statele Unite ale Americii), iar G. Milhaud profesează la Facultatea de Litere din Montpellier în 1904—1905<sup>6)</sup> și O. Hamelin

1) M. Beurier: M. Renouvier et le criticisme français. (Revue philosophique, III, 1877. p. 335).

2) Beurier, op. citat p. 608.

3) Renouvier: L’infinité de l’espace et du temps dans la Méthaphysique de M. Lotze (La Critique philosophique, 1880, p. 38; H. Lotze: L’infini actuel est-il contradictoire (Revue philosophique, 1880. p. 488).

4) A. Fouillée: Le néo-kantisme en France (Revue philosophique, 1881, p. 5). Să se mai vadă din Fouillé: Critique de systèmes de morale contemporaine (Paris, Germer-Bailliére, 1883. p. 79—126) și Le mouvement idealiste contemporaine.

5) Shadworth H. Hodgson: Examen critique des essais de critique générale, tradus din revista Mind—Ianuar și April 1881—și publicat în La Critique philosophique, 1881. p. 162.

6) Gaston Milhaud: La Philosophie de Charles Renouvier (Paris. J. Vrin. 1927).

la Sorbonne în 1906—1907<sup>1)</sup>), cursuri strălucite despre întemeetorul neocriticismului francez. Hamelin mărturisește că meditația lui personală s'a altoit pe criticismul lui Renouvier<sup>2)</sup>), iar Milhaud — cunoscut ca extrem de precaut în afirmațiile sale, susține de acelaș filosof că „el poate să se numere printre cele mai puternice spirite care au reprezentat filosofia franceză în secolul al XIX-lea“<sup>3)</sup>). Dar răspândirea cugetării lui Renouvier devine aproape universală după ce Gabriel Séailles publică o luminoasă și pătrunzătoare monografie despre el în 1905<sup>4)</sup>). E ciudat și totodată semnificativ că recunoașterea lui de filosof de primă mărime, ca singurul care egalează faima lui Comte în veacul trecut, are loc în preajma anului morții. (El se stinge în 1903). De atunci, Renouvier a fost consacrat definitiv drept unul dintre marii reprezentanți ai geniului filosofic francez, acordându-i-se în toate manualele de Istorie un loc de cinste alături de Descartes, Leibnitz, Kant și Auguste Comte. H. Höffding și W. Windelband îl socot drept cel mai original și mai fidel continuator al lui Kant. În ultimul timp, profesorul de la Geneva I. Benrubi — cunoscător profund al filosofiei franceze moderne și contemporane — crede că „legătura cea mai mare care împreună kantianismul cu prezentul este fără îndoială neocriticismul lui Charles Renouvier. Alături de Kant, Charles Renouvier a exercitat cea mai durabilă influență asupra întregii mișcări filosofice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Franța“<sup>5)</sup>). În afară de aprecierile superficiale din orice volum contemporan de Istoria filosofiei, unde revine diabolic refrenul că Renouvier este cel mai mare geniu al categoriilor de la Aristotel și Kant, să însemnăm aici convingerea unora — exagerată bine înțeles — care văd în el ultimul cuvânt al reflecției umane. Seria acestora e reprezentată la superlativ de polonezul Kasimir Filip Wize, care afirmă textual că „Teoria categoriilor — cred eu — a ajuns iarăși cu Renouvier la un punct de unde nu mai putem da îndărăt. Toate încercările viitoare asupra categoriilor vor trebui să-l ia pe el de model“<sup>6)</sup>).

Aceasta a fost în puține cuvinte curba destul de sinuoasă care înfățișează scoaterea filosofiei renouvieriene din pustiu tăcerii și înălțarea ei pe culmea admirației și recunoștinței universale. Ne rămâne acum să cunoaștem care este geneza criticismului său, structura și armonia sistemului de critică generală, pentru ca în partea finală

1) O. Hamelin: Le système de Renouvier (publié par P. Mouy).

2) Op. citat p. 2. Paris, J. Vrin, 1927.

3) Ibidem, op. cit. p. 7.

4) G. Séailles: La Philosophie de Charles Renouvier. — Introduction à l'étude de néo-criticisme. Paris, Alcan, 1905.

5) J. Benrubi: Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. (Leipzig, Meiner, 1928 p. . . .)

6) Kasimir Filip Wize: Allgemeine Kategorienlehre. Berlin, (Verlag von Frenkel, 1915) p. 13—14.

să vedem mai de aproape influențele exercitate de el. Totuși, socotim că înainte de a discuta aceste probleme e nimerit să creionăm în câteva cuvinte viața și activitatea lui Renouvier. Suntem cu atât mai mult îndemnați să apucăm această cale cu cât el este primul reprezentant ilustru al convingerei că producția culturală,—filosofică, religioasă sau artistică — se explică direct și fără rest prin individualitatea creatoare, că icoana fiecăruia despre lume și viață poartă pecetea temperamentului personal. Nimeni n'a pus mai strălucit și mai cu multă căldură în relief decât dânsul credința că omul este o ființă liberă care-și poate crea singură destinul, după cum artistul imprimă în sens și acordă o soartă specifică materialului inert din care făurește opera de artă. Ferm convins înainte de Bergson că „trebuie să considerăm lumea drept ordine care *devine* și se *face*, iar nici decum o ordine prestabilită, care n'are decât să se depene în timp”<sup>1)</sup>, el crede că putem să ne introducem în horbota fenomenelor pentru a le îndruma pe făgașuri nouă, progresul adevărat rezidând în efortul activ al personalității. Din această pricină, viața lui Renouvier — săracă în evenimente externe — se contopește perfect cu meditația sa, înfățișând doar o epopee morală a ideilor intens trăite, duse la triumf până în clipa morții. Viața lui respiră atât tragism și avânt eroic încât se poate asemui numai cu viața lui Socrat sau a lui Kant. Pe patul mortuar, asemenea înțeleptului grec din antichitate, trece în revistă fugitivă roadele activității lui neîntreruptă zi de zi, ceas de ceas, clipă de clipă, timp de aproape șapte decade, mărturisind olimpic discipolului de la căpătăiu: „Spre cinstea mea, și aceasta o spun cu oarecare mândrie, am muncit foarte mult. Am căutat sincer, într'un chip desinteresat, adevărul. Nu-mi amintesc să fi scris un cuvânt care să nu fi fost expresia gândirei mele”<sup>2)</sup>. Mă gândesc cu strângere de inimă la situația noastră intelectuală de azi și mă întreb nedumerit dacă publicității condotieri vor avea nebulia eroică să se mărturisească asemenea lui Renouvier în ceasul supremei despărțiri.

Charles Bernard-Joseph Renouvier s'a născut la 1 Ianuar 1815 în același oraș unde a văzut lumina zilei și Auguste Comte, în Montpellier. Era al treilea fiu al lui Jean-Antoine, proprietar funciar, și al Mariei-Agathe-Elisabeth Crassons. Familia lui a dat o mulțime de politicieni în timpul marelui Revoluții Franceze. Tatăl său, o inteligență scilpitoare, făcuse studii serioase clasice; de la el a rămas traducerea Iliadei, prețuită până azi de specialiști. Fratele său, Jules, care era cu doisprezece ani mai mare, s'a distins prin cercetări arheologice de însemnătate covârșitoare. „Renouvierii erau jacobini și filosofi”<sup>3)</sup>. Cât privește familia mamei sale, ea oferise Facultății de

1) E. 2; t. 2; p. 105.

2) L. Prat: Les derniers entretiens de Charles Renouvier (recueillis par Louis Prat.) Paris, A. Colin, 1904, p. 5.

3) L'abbé Louis Foucher, op. citat, p. 6. Dela acest autor împrumutăm în largă măsură datele biografice ale gânditorului nostru.



Drept din Montpellier o galerie strălucită de profesori. Charles era în copilărie, după spusa biografilor, un caracter închis, dificil și extrem de independent. Studiază până la 1829 în colegiul regal din urbea natală, iar de la această dată până la 1832 în liceul Rollin din Paris. La această școală a fost camarad cu Ravaisson, cu acel care mai târziu, în 1867, atrage atenția publicului intelectual asupra originalității filosofice a lui Renouvier. La Paris se amestecă în manifestații sociale liberale saint-simoniste. Așa se explică predilecția pentru filosofia religiei și interesul acut pentru chestiunile sociale către sfârșitul vieții. Insuși Renouvier vorbind de evoluția lui intelectuală, spune despre „folia” saint-simonistă că „ea mi-a lăsat moștenire o desfermecare crudă, și în același timp, un gust bolnăvicios pentru sintezele absolute, un dispreț pueril pentru procedeele analitice și cu-noștințele modeste”<sup>1)</sup>. În 1834 intră la Politehnica din Paris, unde îl are de profesor pe Auguste Comte. La acest dascăl, Renouvier se familiarizează cu filosofia matematică și cu doctrina fenomenalistă. Oricâte săgeți va avea dânsul mai târziu împotriva „positivismului a-filosofic” al lui Comte, nu se poate tăgădui influența puternică pe care a suferit-o. În timpul vieții de politehnician, el studiază profund, pe lângă cercetări matematice speciale, filosofia lui Descartes. Apropierea aceasta aproape instinctivă de părintele cugetării moderne este un indiciu prețios că el și-a simțit de timpuriu menirea de a fi unul din reprezentanții glorioși ai geniului filosofic francez. Ca și Descartes, Renouvier își va concentra preocupările o viață întreagă asupra metodei. Studiile lui îmbibate de matematică pură i-au facilitat înțelegerea metodei naționaliste a ideilor descoperite de marele Cartesius. Vorbind de Descartes, Renouvier mărturisește că „n'a fost — pot s'o spun — un adevărat farmec când mă inițiam așa de novice la această metodă matematică aplicată la idei, la această gândire atât de fermă, la această limbă atât de frumoasă și amplă, la acest sistem solid construit”<sup>2)</sup>. Dar influența cea mai covârșitoare din perioada studiilor politehnice se datorește colegului și prietenului său Jules Lequier. Deși catolic fervent, Lequier era torturat de gândul de a descoperi asemenea lui „cogito ergo sum” cartezian un „prim adevăr”, care să fie metoda indubitabilă și în același timp fundamentul filosofiei. Inzestrat cu o facultate de analiză subtilă și scilpitoare, dublată de un real talent de poet de inspirație clasică, el petrecea ceasuri și zile întregi în tovărășia lui Renouvier comunicându-i convingerea lui intimă că știința, filosofia și morala reclamă un minimum de credință în libertatea omenească. După ieșirea din Politehnică, Lequier a fost silit din pricina mizeriei materiale să-și macine toată

1) Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris, au bureau de la Critique philosophique, 2 vol. 1886. t. II, p. 358.

2) Renouvier: *Esquisses d'une classification*, op. citat. t. II, p. 359.

existența în grija pâinei de mâine, rămânându-i puțin timp liber să-și însemne meditația. La 1854 moare nebun în vârstă numai de 39 ani. Renouvier a făcut mărturisire de această influență. Plin de căldură și avântat el socotește de câte ori are prilejul pe Lequier „maistrul meu” și nu pierde nici un prilej să-i reînnoiască admirația și recunoștința pentru „datoria morală”. Sufletul de o delicateță sufletească sublimă al lui Renouvier se poate vedea pe crucea mormântului lui Lequier, unde îl prezintă trecătorilor drept „un genial și nefericit prieten”. (La discuția problemei certitudinii vom reveni asupra acestei influențe). De la 1836, când iese din Politehnică, până la 1840, el se dedă studiului filosofiei în Montpellier. Renunțând la orice demnități pe care i le-ar fi putut oferi studiile sale, — renunțare care se sprijină în mare măsură și pe averea considerabilă moștenită de la părinți și care l-a privat de greutatea materiale toată viața, — dânsul studiază în singurătate Principiile lui Descartes, Etica lui Spinoza, pe empiriștii englezi (în special pe Hume), pe Leibniz și pe Malebranche. Simțul filosofic, pasiunea adânc simțită și trăită pentru meditație, i-a fost deșteptată de sentimentul fricei de neant, de oroarea morții. „Renouvier tânăr — spune abatele Foucher — nu voia să se vorbească de moarte înaintea lui. Această idee punea în revoltă întreaga sa ființă”<sup>1)</sup>. Chinuit tantic de problema morții, care lua pentru el proporții de tragică epopee, negăsind în opurile filosofilor un răspuns satisfăcător la această dramă interioară, Renouvier pierde orice nădejde și se aruncă în brațele viciului. Ca și în biografia lui Tolstoi, ca să iau ca termen de comparație un alt geniu moral luminos, povestea vieții înțeleptului francez de mai târziu prezintă în anii 1838 și 1839 o serie de desfătări mondene nocturne, care-l istovesc în cele din urmă fizicește și moralmente.

Ingerul lui păzitor a fost scris să fie Academia de științe morale și politice (academiile nu te lasă niciodată să trăiești!), care pune la concurs în 1839 un subiect asupra lui Descartes. Renouvier se pasionează pe această temă și la 29 Iunie 1840 depune un manuscris intitulat: „Examen critique du cartésianisme”, care este prima sa operă filosofică. Recenzentul memoriului, Damiron, deși îl credea un străin din pricina ortografiei stălcite, aduce totuși elogii extrem de măgulitoare autorului, conchizând pentru premiere, că este vorba „de un cartezian care aproape în nici un punct nu-l abandonează și nu-l reneagă pe Descartes, însă îl explică, îl justifică, îl susține și-l corectează prin tot ce știința modernă îi furnizează bune interpretări”<sup>2)</sup>. Renouvier e premiat în același timp cu Francisque Bouiller. Să reținem, prin urmare, pentru caracterizarea metodei și sistemului său de mai târziu această familiarizare carteziană inițială

1) L'abbé Louis Foucher, op. cit. p. 33.

2) Damiron: *Moniteur officiel*, 10 août 1841. Citat relatat de Louis Foucher, op. cit., p. 37.

în evoluția sa intelectuală. În răstimp de doi ani, dânsul întregeste memoriile asupra lui Descartes și publică în 1842 un „Manual de Filosofie modernă”<sup>1)</sup>, iar mai târziu în 1844 dă la iveală un „Manual de Filosofie antică”<sup>2)</sup>. Filosofia acestor două Manuale reprezintă epoca dogmatică din viața lui Renouvier, ea putând fi asemuită cu faza somniferă despre care Kant spune că l-a deșteptat David Hume. În afară de justețea observațiilor și expunerea fidelă a sistemelor, ele înfățișează strădania autorului de a achiziționa adevăruri filosofice și a le da mai ales o soluționare. Simpatia lui pentru metoda idealistă, care pune în dependență continuă obiectul de subiect, se vedește în orice pagină. Singura idee mai originală, care va fi folosită ca nerv crucial în epoca critică, constă în convingerea că nu putem ieși din domeniul subiectului decât printr'un act de credință, că numai așa putem întemeia existența lumii externe. În general, atmosfera Manualelor — mai mult eclectică decât originală — dovedește atitudinea infintistă a lui Renouvier și acceptarea antinomilor kantiene prin prizma hegeliană a contrariilor anihilate. Mai presus de valoarea lor științifică, să remarcăm că Manualul de Filosofie a fost puntea care a unit pe fondatorul francez cu cugetătorul protestant Charles Secrétan, acesta din urmă exercitând o influență simțitor de puternică asupra reflecției religioase ulterioare a lui Renouvier. Prietenia lor se înfiripă și se desăvârșește mai apoi în complexul următor de împrejurări. Charles Secrétan (trăește de la 1815 până la 1895), era profesor de filosofie la Facultatea protestantă din Lausanne. Spirit mistic real („născut, iar nu făcut”), admirator fanatic al creștinismului pe care voia să-l întemeieze ca adevărat pe baze filosofice el își împlinise studiile academice în Germania. Reîntors în Elveția, una din preocupările lui capitale era să facă cunoscute intelectualității franceze sau germane lucrările care apăreau în cele două țări, recenzând foarte conștiincios și obiectiv ultimele noutăți filosofice, care apăreau în Franța și Germania. Eduard Hartmann, cu a sa Filosofie a Inconștientului, de exemplu, a fost prima dată apreciat de publicul francez prin intermediul lui Secrétan. Acelaș lucru s'a petrecut și cu Renouvier. (Ironia soartei face de data aceasta ca dânsul să-l recomande nu numai acelor din patria lui Goethe, ci însăși urmașilor lui Voltaire!). Câteva luni după apariția primului Manual, Charles Secrétan publică în gazeta „Le Semeur” din Lausanne, trei foiletoane asupra lui Renouvier, punând în relief printre altele că „meritele indiscutabile, reala vocație filosofică de care dă dovadă autorul, nu vor putea fi neglijate totdeauna de școala contemporană”<sup>3)</sup>.

1) Renouvier : Manuel de Philosophie moderne. Paris, Paulin, 1842, in—12, XXXII—446 p.

2) Renouvier : Manuel de Philosophie ancienne. Paris, Paulin, 1844, 2 vol. in—12, t. I, LI—324 p. t. II, 205 p.

3) Charles Secrétan : Le Semeur, 25 Novembre 1842. Relatât de Foucher. op. cit. p. 86.

Renouvier profund mișcat de atenția acestui „spirit superior” îi mulțumește, exprimându-i totodată convingerile lui religioase. Astfel se naște prietenia lor, alimentată veșnic de scrisori prețioase și de vizite reciproce<sup>1)</sup>.

Am insistat atât de stăruitor asupra acestui caz întrucât el va avea un răsunet profund asupra filosofiei morale și religioase a lui Renouvier din faza criticistă. Datorită lui Sécrotan, Renouvier a părăsit catolicismul și a militat frenetic decenii întregi — mai ales după catastrofa războinică din 1870 — pentru introducerea protestantismului ca religie dominantă de Stat în Franța. În corespondența sa cu Sécrotan, el afirmă undeva dârz această formulă care a stârnit vâlvă și scandal: dacă nu se va duce la fund catolicismul, se va duce însăși Franța! Insistența noastră asupra legăturilor prietenești dintre ei, urmată de conversiune religioasă, se datorește — s'o repetăm și aici — convingerei care ne animă și căruia G. Papini i-a dat expresie lapidară, anume că „pierderea credinței sau cucerirea unui adevăr metafizic pot fi evenimente așa de tragice și dramatice: ca fuga unei amante sau cucerirea unei doamne”.

După publicarea celor două Manuale, Renouvier colaborează cu o serie de articole filosofice și matematice la „dicționarul filosofic, științific, literar și industrial care oferă tabloul cunoștințelor omenești din secolul al XX-lea”, la „Encyclopédie nouvelle” de sub conducerea saint-simoniștilor P. Leroux și J. Reynaud, — enciclopedie întemeiată la 1836. Colaborarea lui la acest dicționar e interesantă de reținut fiindcă ea formează puntea de trecere de la perioada dogmatică la faza criticistă. Contrar unor interpreți de mâna întâia, printre care se numără și Milhaud, care susține că în activitatea filosofică a lui Renouvier dintre 1842 și 1850 „n'avem să semnalăm mare schimbare”<sup>2)</sup>, noi avem impresia că elementele criticismului, care începe abia la 1854, sunt desemnate, bine înțeles confuz, în această epocă. În limbaj bacchic, stadiul acesta s'ar putea numi „un stadiu de mustire, iar paragraful despre această perioadă intitulat (dacă permite poetul Octavian Goga): *Mustui care fierbe*. Colaborarea începe cu un articol despre Descartes, semnificativ prin persuasiunea sa față de metoda raționalistă matematică, predilecția lui pentru demonstrația more geometrico. De aici urmează primele intuiții pentru filosofia more arithmetico de mai târziu, când numărul instrumentează toată gândirea. În același an cu articolul despre Descartes, în 1844, mai publică două despre „Euler” și „Experiența”. În cel dintâiu se observă pentru prima oară interesul deosebit cu care discută numărul infinit, ceea ce însemnează că finitismul și infinitismul numeric începe să devină o problemă obsedantă pentru el. Articolul „Expe-

1) Vezi: Correspondance de Charles Renouvier et de Charles Sécrotan. Paris, A. Colin, 1910 în—8<sup>o</sup>. 168 p.

2) Milhaud, op. cit. p. 41.

orientă" exprimă crezul că trebuie reluată tradiția filosofică franceză intrerupă în profitul sărăciilor lui Locke și ale scoțienilor „aceste lăcuste din Anglia” și a reveni la metoda carteziană a ideilor. De bună seamă, intenția noastră nu este să înșirăm în nota biografică de față toată seria articolelor publicate de Renouvier în *Encyclopédie nouvelle*. Să menționăm deci, pentru a încheia, încă două care au jucat un rol în evoluția sa spirituală. E vorba de articolul Fichte (din 1845—1846, t. V.) și studiul „Filosofie” (din 1847, t. VII). Într-un cânt articolul „Filosofie” cuprinde prima versiune ciornă a categoriilor, urmează să ne ocupăm de el la locul convenit, care va fi rezervat problemei centrale din studiul nostru. Cânt privește „Fichte”, expunerea lui clară și patetică ne îndreptățește să afirmăm că Renouvier a fost profund influențat de accentul deosebit pe care filosoful german îl pune pe primatul rațiunii practice, pe voință. Probabil că teoria certitudinii și a libertății ar fi avut altă coloratură și altă intensitate dacă ar fi lipsit inspirația fichteiană. (Să observăm în paranteză că Renouvier a cunoscut pe filosofii germani, chiar și pe Kant pe care-l comentează numai din versiune franceză, — cunoștințele lui lingvistice mărginindu-se numai la limba maternă și engleză). Înainte de a ajunge la faza criticistă, la acest „pământ al făgăduinței”, indicat de titlul cărții — să pomenim în treacăt că Renouvier, sub inspirația fratelui său Jules, a scris un *Manual republican* în 1884<sup>1)</sup>, care a determinat căderea cabinetului Carnot. În acest timp, adică dela 1848 până la 1851, el se amestecă în discuțiile politice în chip practic. Biograful său autorizat, abatele Louis Foucher, observă pe bună dreptate că „Renouvier, prin temperamentul său individual, este un om politic. Educația părintească, influența saint-simoniană i-au dat gustul, chiar pasiunea treburilor cetății. Viața sa este deja, fără îndoială, orientată către speculație pură și va rămâne așa. Însă totdeauna seninătatea contemplativului va fi mai puțin lotul său decât ardoarea concentrată a omului de partid, credința activă, promptă la realizări a reformatorului”<sup>2)</sup>). La propunerea Ministerului de Instrucție publică, Hyppolite Carnot, de a scrie „scurte manuale prin întrebări și răspunsuri asupra drepturilor și datorii cetățenilor”, Renouvier prezintă *Manualul* său, care e admis, tipărit și răspândit în toată Franța. Atacat în Parlament pentru considerațiile revoluționare din *Manual*, Ministrul e nevoit să demisioneze. Caracteristic pentru noi care vrem să descifrăm urzeala spirituală a gânditorului francez este următoarea declarație pe care fratele său Jules o face cu prilejul discuției parlamentare. Autorul este un om serios, își ocupă toată viața

1) Renouvier: *Manuel républicain de l'homme et de citoyen*, publié sous les auspices du ministre provisoire de l'instruction publique. Paris, Pagnevie, 1848, n. 32, 33 p.

2) Foucher, op. cit. p. 141.

cu studii de cabinet, prin urmare ideile pe care le emite trebuie să fie examinate cu aceeași atenție cu care el le expune<sup>1)</sup>).

În ediția a doua a cărții, publicată în același an, Renouvier își talmăcește indignarea astfel: „Nu ne mai vorbiți de fraternitate, de milă; eu vă voi răspunde: minciună, ipocrizie. Nu mai spuneți că libertatea e bună și că ea vrea aceste lucruri. Da, libertatea este divină, însă nu libertatea singură, fără inimă, fără rațiune, fără ordine. Libertatea voastră pură este un idol pe care eu îl numesc anarhie: acest idol se hrănește cu sânge omenesc”<sup>2)</sup>).

La sfârșitul cărții, Renouvier numește Manualul republican „un păcat al tinereții”. Trecem acum peste activitatea lui de jurnalist pentru a ajunge la anul 1851 când are loc în făptura lui o revoluție sufletească, asemănătoare cu iluminarea lui Descartes, revoluție care-l face să schimbe radical cursul cugetării, datorită adevărului nou descoperit, că numărul infinit, realizat actual, este un non-sens și o himeră.

Cum se poate explica această perspectivă de lume nouă?

În acel an, în 1851, înnebunște amicul lui intim, maestrul său respectat, Jules Lequier. Profund afectat de acest nenorocit fapt, Renouvier caută să dea cazului — cum e și firesc în asemenea împrejurări — o coloratură cosmică, făcând din el însăși pricina răului universal. Astfel, el crede că filosofia modernă, îmbibată de infinitism de cugetarea greacă decadentă, de creștinism și meditația panteistă a lui Giordano Bruno din epoca Renașterii, — a contribuit la dezaxarea ființei umane prin înlăturarea pilonului central conținut în orice sistem finitist. Ca atare, nebunia abătută asupra prea iubitului său prieten Lequier este profund semnificativă pentru contradicția sfârșitoare încuibată în rădăcina sufletească a omului modern. Dacă oamenii vor continua să profeseze infinitul — și-o fi spus dânsul — vor ajunge într-o bună zi să înnebunească în massă. Lucrul acesta nu se va realiza însă fiindcă idolul infinitului va fi demascat drept o absurditate strigătoare la cer, matematica și filosofia dovedindu-se stringent că numărul infinit este o contradicție în sine.

Pentru a descifra culisele acestui proces petrecut în spiritul înțeleptului francez, să reliefăm două fapte care mi se par foarte covârșitoare în întemeerea concluziei renouvieriene din 1851. În primul rând să menționăm că el era pătruns intim de spiritul filosofiei clasice grecești, adică de acea cugetare în care infinitul reprezenta însăși nonexistența prin caracterele lui de imperfecțiune, multiplicitate, insuficiență și veșnică mobilitate. Infinitul era principiul răului și generației după mărturisirea celui mai înzestrat filosof grec, după Platon.

Finitul dimpotrivă era icoana cosmosului socotit drept podoabă, armonie, rațiune, ordine, unitate, seninătate și perfecțiune. Apoi, ceea ce stârnea admirația neconținută a lui Renouvier pentru filosofie:

1) și 2) Foucher. op. citat p. 149.

antică — și aceasta se vede din studiile sale pătrunzătoare din Manualul de Filosofie veche — era spiritul realist al vieții, — dragostea naivă pentru sunet, culoare și formă. Modernii, perversități mai cu seamă de creștinism, își creiază gratuit chinuri pe broderia imaginară a lumii de apoi, socotind până la diformare viața terestră o vale a plângerilor eterne. Renouvier — după cum vom vedea din expunerea sistemului său teoretic — va opune un veto eroic acestei mentalități. Prin aceasta el va continua tradiția filosofică europeană ajunsă la înflorire pe țărmurile Eladei pe timpul lui Plato și Aristotel.

În al doilea rând, finitismul lui, deși iluminat prin nenorocirea lui Lequier — are rădăcini adânci în atmosfera culturală franceză din acea epocă. Să ne amintim că după 1840 începe în Franța declinul romantismului, stăpânit structural de infinit și absolut, făcându-i cale realismului literar, care ambiționează să umanizeze opera de artă punând-o în dependență directă de conturul tangibil al modelului naturii. Mai ales după 1848, prin activitatea lui Saint-Beuve în critica literară, când se explică creația artistică cu metoda psihologică individualistă și biografică, sau prin parfumul realist, fie chiar exotic, al poemelor lui Leconte de Lisle, — realismul triumfă definitiv asupra romantismului defunct. Renouvier era o fire faustică, gata oricând să primească orice noutate, așa că e lesne de înțeles ce influență puternică și durabilă a putut înrăuri asupra lui o mișcare intelectuală, înrudită de aproape cu spiritul grecesc apreciat de dânsul. Dealtminteri nu vom greși dacă vom afirma că odată înregimentat în mișcare, el i-a dat atâta strălucire încât poate fi considerat pe bună dreptate stegarul realismului filosofic. Prin urmare, acestea sunt motivele primordiale care au determinat pe Renouvier să dea o cotitură nouă ideilor sale, deșteptându-le — cum ar spune Kant — din somnul dogmatic. Un hotar precis matematic între aceste două faze — dogmatică și critică — e greu de stabilit, intrucât părerile comentatorilor autorizați, ca Milhaud, Foucher, Hamelin și Sévilles — sunt diametral împărțite. Unii se opresc la data 1851, alții la 1854, când publică primul eseu de critică generală, care marchează în seria operelor lui scrise o filosofie complectamente nouă. Cât ne privește, socotim, deși în fond discuția ni se pare cazuistică și inutilă, că lucrul cel mai nimerit este să împărțăm atitudinea unui spirit juridic luminat, anume să susținem că există o literă de lege indiscutabilă 1854, care are însă pe lângă formă și un spirit. Acest spirit se concretizează în aceia că epoca de activitate cerebrală criticistă a lui Renouvier începe de la 1851. Și fiindcă interpretările juridice au nevoie de fastul autorităților în materie, să reamintim că însăși faza criticistă a lui Kant începe odată cu disertația inaugurală din 1767 și nici de cum cu publicarea Criticii rațiunii pure din 1781. Dacă e vorba de circumstanțe atenuante, să binevoim deci a face favorul acesta și lui Renouvier, nu numai lui Kant!

În acești trei ani de criticism needitat, gânditorul francez își

ocupă tot timpul cu o meditație aprofundată asupra titanului de la Königsberg, înălțând pe fundamentul interpretărilor sale un sistem neocritic, care va rămâne pentru totdeauna partea cea mai neperitoare din întreaga sa operă. Înainte de a trece la această perioadă, unde ne vom ocupa mai întâiu de influența lui Kant asupra lui, să caracterizăm împreună cu Milhaud prima sa filosofie (prima cronologic, bine înțeles), ca să putem sesiza prin comparație mai târziu aportul original din a doua epocă. „În rezumat, găsim în prima filosofie a lui Renouvier o seamă de elemente esențiale pe care le vom reîntâlni mai târziu:

1. Un apriorism în teoria cunoașterii, care se va exprima — ce-i drept — sub o formă analogă criticismului kantian ;
2. Un apel la credință, care e substituită evidenței ;
3. O tendință mistică menită a-l face să îndepărteze însuși principiul de contradicție. Sub o formă mai puțin naivă și mai complexă, ea se va manifesta din nou la sfârșitul vieții sale ;
4. Un atașament strâns de filosofia spiritului, care-l va face să conceapă existența sub forma spiritului (*substanțial*, mai întâiu, *fenomenal* — mai apoi — și *personal*, totdeauna); mai general, vom găsi o concepție a Universului în sine însuși, și în raportul său cu Dumnezeu conformă monadologiei leibnitzeene. Prin aceasta metafizica lui Renouvier va fi totdeauna mai mult sau mai puțin leibnitzeană.

În definitiv, această primă filosofie este impregnată de infinitism<sup>(1)</sup>.

Trecând la faza criticistă din meditația și viața lui Renouvier — amândouă fiind unul și același lucru pentru cazul său, — trebuie să subliniem deacapo legăturile sale intime cu filosofia kantiană și influența covârșitoare exercitată de acest profund geniu asupra lui. În motto ales de noi în fruntea introducerii de față, el spune răspicat „afirm deci deschis că eu continui pe Kant“<sup>(2)</sup>. Dănsul nu scapă nici odată prilejul să facă mărturisire publică de admirație și recunoștință față de autorul nemuritor al Criticelor.

E mai presus de orice discuție că Immanuel Kant joacă în filosofia modernă rolul dictatorial pe care-l avusese Aristotel în scolastica Evului mediu. D. I. Petrovici sintetizează lapidar situația, spunând că filosofia sa a devenit: „O categorie apriorică a conștiinței contemporane“<sup>(3)</sup>. Dar urmașii solitarului dela Königsberg, inspirați din sistemul său, nu sunt toți de aceeași mărime și nu prezintă toți aceeași strălucire genială. În această galerie variată de interpreți ai lui Kant, credem că trebuie deosebite următoarele două clase fundamentale. Prima ar cuprinde comentatorii minori, cari s'au strădui o viață

1) Gaston Milhaud, op. cit. p. 37—38.

2) Renouvier, E. I, t. 1, Prefață.

3) I. Petrovici: Kant și cugetarea românească (În volumul Studii filosofice, edit. Casei Școalelor, an. 1925, p. 208.



întreagă să repare și să șlefuiască monumentul kantian, cârpind cu multă dibăcie uneori, dar neschimbat, din fizionomia generală. Ei au încercat să pună în concordanță sistemul kantian cu ultimele noutăți științifice, cu biologia, sociologia și toate celelalte mode care s'au ivit de la 1804 — anul când moare înțeleptul german — până în zilele noastre. Istoria filosofiei din această vreme conține tocmai arpegiile multiple pe leit-motivul kantian. Cum sarcina noastră nu este să reedităm în rândurile de față, să însemnăm numai că din această primă clasă de minori fac parte Albert Friedrich Lange, Otto Liebmann, școala de la Marburg cu Paul Natorp și Ernst Cassirer, Riehl, Windelband, Vaihinger, iar în timpurile noastre Rickert și Heinrich Maier.

O a doua grupă însumează gânditorii de primul rang — zeii majori — care deși pornesc dela fundamentele kantiane, inspirându-se numai din spiritul ei, reușesc în cele din urmă să creeze o concepție nouă despre lume și viață, concepție impregnată de pecetea geniului lor specific. Kant pentru ei este asemenea unei dragoste olimpice, care fecundează spiritul creator personal. Din această categorie fac parte Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Renouvier și actualmente Arthur Liebert. Ca atare, înțeleptul francez, întemeietorul neo-criticizmului, nu este un interpret mărunț pierdut în comentarii mișaloase și cazuistice, ci un continuator al filosofiei lui Kant în toată puterea cuvântului.

Renouvier, cunoscut pentru seriozitatea complimentelor sale, nelăsându-se niciodată tîrît de beția primului entuziasm, posedând la perfecție proprietatea termenului reclamat de fondul logic, a reușit de altminteri să exprime într'o imagine superbă — el care fugea de magia poetică — adevăratul raport dintre el și Kant. „In ochii mei rămân încă destule adevăruri în kantianism — mărturisește dânsul — pentru ca să-l declar doctrina cea mai puțin falsă față de cele care au apărut înaintea autorului său și după el, după a mea cunoștință. Acel care se numea el însuși Copernicul filosofiei va merita deasemenea să fie numit totdeauna și Columb”<sup>1)</sup>). Aproximarea dintre Kant și Columb pe ecranul imaginii astronomice folosită prima dată de însuși filosoful german, are un dublu înțeles. Mai întăiu, ființa supremă a teoreticianului din Critica rațiunii pure era să deosebească meditația umană de dogmatismul tradițional, cristalizat în idolatria lui în dogmele de absolut, substanță și infinit. Telul acesta îl realizează Kant numai pe jumătate, adică numai în filosofia teoretică nu și în cea practică. Cu alte cuvinte, el a vrut să ajungă în Indii și a dat peste America, cum s'a petrecut cu Columb. Asemuindu-l cu acest personaj, Renouvier lasă să se înțeleagă că numai dânsul va fi în stare să ajungă în Indiile filosofiei, după ce în prealabil va trece

1) Renouvier, E. 2, t. 2, p. 242—243.

prin locurile descoperite de înaintașul său. Acesta e al doilea sens din comparația sa.

Publicând în 1854 primul *Esseau* de critică generală, Renouvier dovedește că este în posesia metodei logice cu care va putea instrumenta întreaga sa filosofie. Odată stăpănită în esența ei metoda idealistă, cum îi spune el, rămâne doar să facă toate aplicațiile reclamate de un sistem și să tragă toate consecințele posibile. (Despre metodologia sa transcendentală fenomenalistă ne vom ocupa imediat după schița biografică). Așa în 1858 publică al doilea *Esseau*, ocupându-se de Psihologie, iar în 1864 ultimele două eseuri, al treilea tratând despre cosmologie, despre „principiile naturii”, și ultimul despre *Filosofia istoriei*<sup>1)</sup>. Deci în decurs numai de zece ani, între 1854 și 1864, Renouvier trasează în amănunte tabloul filosofiei sale fenomenaliste, expresia desăvârșită a pluralismului, discontinuității și libertății. Cum însă doctrina sa nu atrăgea atenția nimănui, el se dedică publicisticii pentru a face neocriticismul accesibil marelui public. Timp de trei decenii, până la 1899 când începe faza a treia și ultima din evoluția sa intelectuală prin publicarea volumului „*Noua Monadologie*”<sup>2)</sup>, în colaborare cu L. Prat,—Renouvier dezvoltă o activitate prodigioasă de filosof, de pamfletar, de cenzor social și moral la revistele „*L'année philosophique*”, „*la Critique philosophique*” și „*la Critique religieuse*” cu intenția de a infiltra în conștiința publică ideile sale. Toate problemele care au agitat spiritul francez și străin în aceste trei decenii au fost dezbătute cu seriozitate și pasiune avântată pentru idee de întemeietorul neocriticismului.

Rar s va mai întâlni în istoria filosofiei un gânditor care să cuprindă cu o minte ageră și o inimă nobilă o varietate de probleme cum a cuprins, dezbătut și soluționat Renouvier. Trăind în superba epocă de înflorire republicană în Franța, pe timpul lui Waldeck-Rousseau și Jules Ferry, el a luptat ca un apostol pentru crezul Revoluției franceze, pentru republicanism, democrație și mai ales pentru individualism și libertate. După dezastrul Franței din 1870, pasiunea lui crucială este lupta fătășă și acerbă împotriva catolicismului pentru a introduce și răspândi protestantismul. (În această epocă, Charles Secrétan exercită — după cât se vede din corespondența lor — o înrăurire puternică asupra lui Renouvier). Spuneam mai înainte că elanul său pe această chestie îi inspirase credința că însăși viața Franței se găsește în această dilemă: sau renunță la existența ei națională și chiar vitală, sau renunță la catolicism. — Unii comentatori minori — din cercuri iezuite sau inspirați din ele — încearcă să pună protentantismul lui Renouvier pe seama influențelor străine sau pe

1) Să se vadă la începutul lucrării de față „*Scrierile fundamentale ale lui Renouvier*”.

2) *La nouvelle Monadologie* par Ch. Renouvier et L. Prat. Paris, Colin, 1899, 535 p. in—8.

temperamentul lui vulcanic înclinat spre marote. Tipic în această privință ni se pare regalistul și catolicul Léon Daudet <sup>1)</sup>. Dispensându-ne să reluăm argumentația arhicunoscută a pamfletarului meridional de geniu, să observăm noi, care nu ne încercăm de prejudecăți religioase în interpretări filosofice, că există o conexiune intimă inevitabilă între activism și protestantism. Aatât timp cât ai credința, că te poți însera în horbota evenimentelor, că le poți făuri un făgaș nou și chiar creia, e absurd să te înregimentezi catolicismului, adică acelei religii care susține că totul este predeterminat de la început de Dumnezeu. Cei cari au trăit cătuși de puțin în vâltoarea energetică a mediului occidental, și-au dat seamă de această realitate inextricabilă: catolicismul e bun pentru traiul liniștit și patriarhal de mănăstire, iar nici decum pentru viața tumultoasă și trepidantă dintr'ofabrică quasi-apocaliptică. Printre genialele intuiții ale înțeleptului francez se găsește și această pătrunzătoare divinație. Spre deosebire de clasicismul molatec și nonchalant al meridionalilor, propovăduit de Maurras și Léon Daudet, Renouvier — el însuși temperament meridional — afirmă dimpotrivă lupta energetică, acțiunea susținută. Deși fire fugoasă de sudic, romantic prin excelență, el împrumută de la nordici credința în majestatea faptei. În acest caz, locul său este alături de clasicii nordului din veacul al XVII-lea și nu lângă clasicii Sudului din secolul al XVI-lea, adică lângă Ronsard cum ar dori Daudet. În două cuvinte: Renouvier are într'adevăr un creier care se alimentează cu sânge fierbinte, însă el poate totdeauna să stăpânească tumultul romantic, imprimându-i expresie clasică de olimpiac. Și ca să încheem această prea prelungită paranteză asupra protestantismului său — el dorea să fie condus la mormint numai de un pastor luteran — să ne fie îngăduit să actualizăm cazul său în legătură specială cu actuala cultură românească. Se știe că unul din cugeătorii noștri de frunte, d. C. Rădulescu-Motru, se străduiește de aproape un sfert de veac să imprime în conștiința publică dela noi un sistem de filosofie — Personalismul energetic — merit să fie apologia acțiunii. Spre regretul acelora care au putut să descifreze însemnătatea incontestabilă a doctrinei d-lui Rădulescu-Motru, privesc cu vădită strângere de inimă la absentă ei eficacitate. Explicația? — Iat-o. D-sa a crezut că-și poate impune o concepție energetică făcând abstracție de mentalitatea contemplativă și fatalistă din religia noastră ortodoxă, mentalitate exprimată atât de lapidar de cronicarul Miron Costin: „Nu sunt vremile sub cârmă omului, ci bietul om sub vremi”. Cât ne privește, suntem perfect convingși că sămânța unui sistem idealist activist nu va rodi în conștiința românească atât timp cât în prealabil nu vom imprima ortodoxismului un tempo energetic. Că acest nou conținut ar aminti osatura protestantismului faptul rămâne discutabil.

1) Léon Daudet: Le stupide XIX-e siècle.

Oricâte sugestii prețioase ne-ar oferi înțeleptul francez, să revenim la povestea vieții lui. În această perioadă bogată în tot felul de preocupări, să menționăm printre altele prietenia cu William James. Renouvier descoperă prima dată geniul filosofic al lui James, îi traduce articolele în revistele franțuzești, luptând cu miopia și surzenia care-l doboară pe fiecare zi din ce în ce mai mult. Câtă pătrundere psihologică avea pentru natura umană se poate vedea dintr-o scrisoare adresată lui James unde-i spune că „dânsul va fi întemeietorul adevăratei filosofii americane”<sup>1)</sup>. Pe de altă parte, părintele pragmatismului, câștigat pentru cauza libertății și pluralismului, apreciind eforturile serioase ale lui Renouvier pentru fundamentarea lor principală, îi spune undeva acest adevăr minunat: „mi se pare că cu cât chestiunea este mai simplă, cu atât mai mult trebuie să pierzi speranța de a te înțelege în filosofie”<sup>2)</sup>. Legăturile lor intelectuale au devenit din ce în ce mai sentimentale: James vine chiar în Europa de nenumărate ori să viziteze pe maestrul său în apropiere de Avignon sau în Pirinei, unde Renouvier epuizat fiziceste, caută odihnă și întremare. S'a vorbit deseori despre corespondența lui cu James, accentuându-se cum și-a creat o filosofie optimistă pentru a scăpa din chinurile temperamentului său melancolic și patologic. Același lucru va trebui cândva să se facă și cu scrisorile gânditorului neocritic; din cuprinsul lor se poate simți cum lumina interioară a reușit să domine un corp șubred, cum spiritul poate să infrunte materia. E explicabilă deci recunoștința lui James față de acest spirit și mai ales putem acum pricepe cuvintele cu care el dedică volumul său „Introducere în filosofie” lui Renouvier. „El a fost — afirmă dânsul — unul din cele mai mari spirite filosofice. Fără impresia decătoră exercitată asupra gândirii mele în cursul anilor șaptezeci”<sup>3)</sup>. — magistrala sa apărare a pluralismului — eu n'aș fi putut niciodată să mă degajez de superstiția monistă sub imperiul căruia trăisem până atunci”<sup>4)</sup>.

Demn de reținut pentru acest stadiu al cugetării sale este fără îndoială traducerea lui Hume aproape în întregime în franțuzește (Tratatul asupra naturii omenești — prima carte, *Essel* asupra intelectului și *Dialoguri* asupra Religiei naturale) — dovedind astfel profunda sa simpatie pentru subtilul teoretician englez. În afară de studiile despre Schopenhauer, Tolstoi, despre V. Hugo ca poet și filosof, sau ciudata *Uchronie*, acest tablou istoric unde se arată ceea ce trecutul european „n'a fost dar ar fi putut să fie”, să menționăm interesantul articol din 1896 „categoriile rațiunii și metafizica absolu-

1) Vezi Corespondența dintre Renouvier și James în *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier—Mars 1929.

2) Aceiaș corespondență citată, p. 14.

3) E vorba de 1870.

4) W. James: *Introduction à la philosophie*. Paris, Marcel Rivière, 1914.

tului" care reprezintă penultima expunere pe care o dă legilor primordiale ale intelectului<sup>1)</sup>.

În general, epoca de care ne ocupăm denotă strădaniile sale de a împlănta în pânza cotidiană ideile expuse arid și științificește în cele patru *Esseuri* de critică generală. Oricâte explicații complementare a adus dânsul, oricât a căutat să dea sevă și culoare abstractului, el n'a reușit să-l popularizeze, scopul său suprem fiind mereu Adevărul și nu Frumosul.

„Oricare ar fi succesul eforturilor — spune Renouvier — pe care criticismul le face pentru a se prezenta clar și pentru a fi accesibil tuturor, este un sacrificiu pe care nu poate să-l facă pentru că ar echivala cu nesocotirea operei lui. El nu poate să caute claritatea vulgară, care se obține în filosofie cu condiția de a renunța la *fundarea filosofiei ca știință*”<sup>2)</sup>.

Începând cu anul 1899, când publică „*Noua Monadologie*” până'n 1903, când tipărește ultima lucrare „*Personalismul*”<sup>3)</sup>, Renouvier trăește ultima fază din cugetarea și viața sa. Firea lui de meridional inclinată spre mistică, se răzbuună în cele din urmă. Așa se explică cum el, ca și concetățeanul său Auguste Comte, își încheie viața cu romane filosofice. „Există o filosofie — mărturisește el lui Prat în „*Ultimele convorbiri*” — pe care noi o cunoaștem bine amândoi. Ea ar putea să fie o religie sau cel puțin să țină loc de așa ceva. Aceasta ar fi o *religie laică*, dacă se poate astfel vorbi, o religie de intelectuali, fără dogmă, care ar vrea să impună fără preoți și fără biserică, o religie filosofică a cărui obiect ar fi să rezolve problema răului, să predice renașterea posibilă a persoanei umane prin cultul Justiției. Ea ar opune în sfârșit Dumnezeuului conceput de teologi pe D-zeu persoană morală, pe Dumnezeu conform Justiției. Această filosofie religie, — această religie rațională este *Personalismul*”<sup>4)</sup>. Fără să intrăm în expunerea și aprecierea meditației filosofico-religioase din acest ultim stadiu, să ne mulțumim să observăm doar cât de tragică și mai ales ironică este soarta omenească! Oricum e mai bine să-ți sfârșești viața în personalism decât s'o începi cu complectudinism!

Să notăm iarăși ca document omenesc de prima calitate pentru gloria lui Renouvier că el n'a ambiționat nici o mărire omenească, n'a râvnit nici o demnitate socială. „Acest înțelept — spune Milhaud — n'a solicitat nici o funcție, nici n'a vrut să accepte nici o onoare. La sfârșitul vieții lui numai, institutul a *forțat* adeziunea sa și l'a numit membru al Academiei de Științe morale și politice.

1) Renouvier : *Les catégories de la raison et la Métaphysique de l'absolu.* (L'année philosophique — 2-e serie, 7-e année, 1896. p. 1—62).

2) Renouvier, E. 2, t. 2. p. 381.

3) Renouvier : *Le Personalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force.* Paris, Alcan, 1903, in-8°, VIII—537 p.

4) L. Prat, op. cit. p. 104—105.

În total, viața sa n'ar putea să aibă altă istorie decât aceea a gândirei sale<sup>1)</sup>.

Ultimele zile din viața lui Renouvier amintesc sfârșitul tragic și senin al lui Socrate. Cățind cele din urmă vorbe pe care le spune discipolului său Louis Prat, ai impresia fermă că și se spovedește un mare înțelept care înainte de moartea fizică s'a împărtășit din necătarul eternității<sup>2)</sup>. Extenuat trupește complectamente, pare că spiritul s'a desprins din cătușele pământești și trăește sub specie aeternitatis. „Trebuie să crezi — spune înțeleptul pe patul mortuar — că bătrânul meu corp este așa de uzat încât îmi refuză orice serviciu. El e așa de bătrân că nu mai are un pic de forță să sufere<sup>3)</sup>).

Vorbind de activitatea lui titanică, înțeleptul crede că ar fi putut zace și mai mult. „Și mă duc înainte de a-mi fi spus ultimul cuvânt. Ne ducem totdeauna înainte de a ne fi terminat datoria. Aceasta e cea mai tristă dintre tristețile vieții!<sup>4)</sup>. Recules din această durere, el continuă cu luciditate: „M'am felicitat mai cu seamă de a nu fi făcut tot răul pe care l-aș fi putut face. Și m'am întrebat dacă noi nu prețuim mai mult prin răul pe care nu-l facem, decât prin binele crezut că-l putem îndeplini. Ce nenorocire planează asupra noastră: știm mai bine ceace nu trebuie să facem decât ce trebuie să facem!<sup>5)</sup>. Îmboldul lui la luptă și acțiune îl animează chiar în ultimele clipe revărsându-se majestos ca dintr'o cascadă divină. „Progresul fatal este o iluzie și-o prostie. E absurd să gândești că viața este bună, e absurd să nădăjduiești că va deveni bună într'o zi dela ea însăși!<sup>6)</sup>. Apropiindu-se calm și neînfricoșat de ceasul supremei despărțiri, înțeleptul care și-a împletit armonic timp de aproape nouă decenii viața cu meditație, grăiește în cele din urmă: „Filosofia, adevărata filosofie, va fi aceea care ne va învăța să trăim și să murim<sup>7)</sup>).

Renouvier se stinge trupește la 1 Septembrie 1903. Opera sa însă va trăi totdeauna, iar viața lui eroică va rămâne un ideal, demn de eternă admirație.

Să ne întrebăm acum: ce înțelege Renouvier prin critică generală? În ce constă neocriticismul său? Prin ce se caracterizează metoda sa idealistă?

Cea mai nimerită introducere în miezul concepției renouvieriene cred să fie următoarea. Preocupat în primul rând ca Des-

1) Milhaud, op. citat. p. 11.

2) Vezi tabloul splendid al morții lui zugrăvit puternic de L. Prat în „Contes pour les metaphysiciens (Paris, Paulin, 1910).

3) L. Prat, op. cit. p. 36.

4) L. Prat, op. citat. p. 3.

5) L. Prat, op. cit. p. 5.

6) Ibidem, p. 60.

7) Ibidem, p. 61.

cartes, Kant și Auguste Comte de problema metodei, fapt care se poate ușor intui la lectura primului Esseau care amintește paginile din Discursul asupra metodei sau Discursul asupra spiritului pozitiv, Renouvier pleacă dela adevărul cartezian indubitabil al lui „cogito, ergo sum”, afirmând primatul conștiinței sau ceiace revine la acelaș lucru că lumea are o existență ideală, fiind în funcție de subiectul cunoscător. Studiul amănunțit al părintelui filosofiei moderne îi oferă acest punct serios de sprijin pentru întemeierea propriei sale doctrine. Dar idealitatea lumii externe a fost mai pregnant exprimată de David Hume, care a dovedit printr'un eșafodagiu subtil de argumentație că nu există substanță absolută fizică sau spirituală, că însuși principiul de cauzalitate socotit necesar nu este decât un produs al legilor de asociație și al obișnuinței. După gânditorul englez nu există nimic în sine, ci totul e în dependență de sensibilitatea umană. Ceea ce noi numim corpuri nu sunt decât grupe de impresii, care prin îndelungă asociație și potrivit obiceiurilor sunt declarate substanțe de sine stătătoare. Renouvier împărtășește alături de Hume credința căruia îi dă expresie definitivă mai târziu Aug. Comte: „totul e relativ, iată singurul principiu absolut”. Prins între idealismul cartezian dogmatic și empirismul sensualist englez, el caută scăparea în transcendentalismul lui Kant. Gânditorul de la Königsberg a dovedit irefutabil în „Critica rațiunii pure” că ceiace noi numim experiență, socotită simplă, de sine stătătoare, reflectată tale quale în conștiința noastră, este o dată complexă rezultată din colaborarea intimă dintre principiile apriorice ale intelectului și materialul empiric sensibil. Spre deosebire de Kant însă, care admitea la spatele fenomenelor relative o existență absolută, un lucru în sine — un noumen, Renouvier împărtășește convingerea că poate plivi kantianismul de resturile meditației tradiționale din timpul Renașterii sau antichității, că-l poate curăța de substanță și absolut, conciliind într'o nouă sinteză fenomenalismul integral al lui Hume cu apriorismul transcendental kantian. Ca atare, cunoștința noastră se reduce la reprezentare, la fenomene: chiar dacă prin absurd ar exista lucruri în sine, noi nu le putem atinge, nu le putem cunoaște. Analizând reprezentarea găsim prin abstracție două elemente: unul aprioric — reprezentativul — și altul aposterioric, dat de experiența senzorială — reprezentatul. Ele formează împreună în realitate o unitate indisolubilă. Dacă prin abstracție le putem izola, nu ne e îngăduit ca să hipostaziem aceste concepte logice în realități substanțiale, afirmând deoparte existența în sine a spiritului — idealismul absolut sau spiritualismul, — sau să susținem pe de altă parte o lume transcendentă, independentă de conștiință, cum admite realismul naiv sau materialismul. Schițată numai așa, doctrina sa ar putea să fie asemuită cu percepționalismul total al lui Berkeley sau cu „Lumea ca reprezentare” a lui Schopenhauer. Comparația ar fi evident

fundamental greșită cu toate că pentru gânditorul englez „a fi înseamnă a fi perceput“, ceiace s'ar apropia foarte mult de ideea pivotală a neocriticului francez cristalizată în aceia că a fi, denotă a fi raportat, relația fiind legea primară a cunoștinței. Deosebirea dintre ei constă în faptul că la Berkeley există un factor absolut, în afară de orice relație posibilă, există Dumnezeu considerat drept izvorul și cauza primă a senzațiilor.

Renouvier, în schimb, nu admite nici un element suprasenzibil, el se mărginește să explice structura fenomenelor, accentuând numai *cum* sunt și nici decum *pentru* ce sunt. (Dintr'un punct de vedere străin — fie spus în paranteză — s'ar putea crede că el îngustează domeniul metafizicei, ignorând cece ar trebui explicat. Lucrurile nu sunt însă așa tragice cum s'ar putea crede la o primă și rapidă privire, metoda lui îl îndreptățește să procedeze cum procedează și nu cum filantropia noastră benevolă s'ar grăbi să-i reproșeze).

Acelaș lucru cu patriarhul pesimismului german. E drept că Schopenhauer vorbește cu pasiune de un „egoism teoretic“; e cert totodată că Renouvier își însușește această concepție de teoria cunoașterii în fenomenalismul său integral.

Nu trebuie însă să uităm că pe lângă „Lumea ca reprezentare“, filosoful german mai admite o realitate absolută „Lumea ca voință“ de care luăm *cunoștință* prin actul scufundării în noi înșine, prin intuiție. Renouvier nu admite nici un idol absolut (dela dânsul a rămas expresia de ideologie adresată filosofilor care afirmă date absolute); chiar când în problema morală, la libertate și certitudine, va susține — asemenea lui Kant — primatul voinței asupra rațiunii pure, el va mărturisi răspicat și dârz că e vorba de un *postulat* și nici decum de o cunoștință intelectuală.

Privită în ansamblu, filosofia lui Renouvier este o sinteză fericită între Hume și Kant. Sarcina cea grea pentru dânsul va fi să întemeeze un sistem de categorii apriorice cu ajutorul cărora să explice cum legile fundamentale ale intelectului colaborează cu materialul sensibil pentru a întemeia experiența spirituală (de aici obiectul Logicei și Psihologiei) și experiența externă, fizică sau istorică (de unde tema Cosmologiei și Filosofiei istoriei). Cu adevărat spune dânsul că pentru filosofia științifică „punctul de plecare ar trebui să fie un studiu asupra categoriilor. Aceasta e problema cea mai aridă care se poate prezenta unui cugetător: ea este cheia de boltă”<sup>1)</sup>.

Explicația dată de noi filosofiei fenomenaliste aprioriste a lui Renouvier, în care vedem o conciliere între Hume și Kant, nu este — e nevoie s'o mai spunem? — o interpretare admisă de toți comentatorii săi. Astfel, W. Windelband — autoritate recunoscută

1) Louis Prat. op. citat. p. 9.



în istoria filosofiei — susține că neocriticismul este o sinteză dintre Kant și Comte<sup>1)</sup>. Evident că există în doctrina lui Renouvier — oricât ar protesta el — o seamă de influențe din pozitivismul lui Comte. Am arătat în altă parte, în primele pagini, că deși ei spun în concluzie acelaș lucru, mărginindu-se în cadrul fenomenelor, metodele lor se deosebesc complectamente: unul se sprijină pe analiza rațională abstractă a ideilor, celălalt lucrează istoricește sub sugestia faptelor empirice. Comparându-i într'un curs de istoria filosofiei moderne, d. I. Petrovici făcea această interesantă constatare: La Auguste Comte dansatorul se ia după muzică, pe când la Renouvier muzica se potrivește după pașii dansatorului.

Noi credem că marota comentatorilor „*au aceleași concluzii*”, ar trebui să dispară din uzul filosofilor. Căci un nebun care afirmă că lumea nu există și concluzia lui Kant că lumea fenomenală este o simplă aparență, trebuie să convenim — oricâtă milă avem pentru primul și oricâtă admirație pentru al doilea — se acopere una pe alta. Ceace însă îi separă desăvârșit este schela de idei pe care o înalță pentru a ajunge la aceste răspunsuri, sunt instrumentele și metodele cu care ei se inarmează ca să atingă acelaș țel. „Toate drumurile duc la Roma”: în filosofie însă accentul trebuie să cadă pe varietatea și pitorescul inedit al căilor, nu pe unicitatea cetății eterne.

Numai V. Delbos și M. Ascher — ca să numesc numai doi reprezentanți de frunte — afirmă punctul de vedere pe care-l împărtășim (n'avem pretenția să-l fi inventat!). Astfel, Ascher susține că „de fapt, Renouvier asociază apriorismul lui Kant cu fenomenalismul lui Hume”<sup>2)</sup>.

Delbos notează la rândul său cu justeță că „Renouvier, prin însuși protestul său contra întregului misticism post-kantian al filosofiei germane, păstrează sensul francez al personalității și al finitului, și rămânând refractar panteismului și infinitului său nedeterminat, iese din Hume corectat prin ideia necesității categoriilor a priori”<sup>3)</sup>.

Oricum, racordarea doctrinei sale numai la Hume și Kant respiră — s'o mărturisim sincer — un aer didactic. Am văzut și vom avea prilejul să mai vedem că filosofia sa conciliază o varietate de curente diferite din istoria cugetării omenesti, fără să se reducă integral la un *ism* tradițional, întrucât el imprimă sintezei o pecete original personală. Totuși, credem nimerit pentru a nu violenta spiritul

1) W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, vol. III p. 515.

2) M. Ascher: Renouvier und der französische Neukriticismus. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Band XXI herausgegeben von Ludwig Stein, Bern, 1900, p. 3.

3) Victor Delbos: La Philosophie française (Paris, Plon, 1919, p. 364).

interpretativ usual prea puternic, că putem da mai multă elasticitate formulei didactice, dacă adăogăm că'n sinteza preconizată de Renouvier contribuie și Leibnitz alături de Hume și Kant. Prin prisma acestei explicații, afirmația lui Milhaud că: „doctrina sa va tinde a deveni o sinteză a monadologiei lui Leibnitz, a fenomenalismului lui Hume și a criticismului lui Kant”<sup>1)</sup>, ni se pare foarte întemeiată. Ca să nu mai revenim de prisos asupra influențelor exercitate asupra neocriticismului francez, adică asupra unei discuții atât de controversate, să încheem odată toată vorbăria convenind că'n filosofia sa se pot distinge două categorii deosebite de a înrâuri. Mai întâiu sunt acele care i-au oferit punctul de plecare și i-au desemnat sensul acțiunii sale. In această grupă se înregimentează scepticismul antic, studiile matematice, Descartes, Berkeley, Fichte, Schopenhauer, Aug. Comte și Lequier. In a doua clasă intră acele concepții care au fost încorporate și fuzionate în sistemul său. E vorba deci de Hume, Leibnitz, Kant.

Evident că influențele din a doua categorie trebuie înțelese în adevăratul lor sens. Ele sunt admise în sistemul său după o prealabilă prelucrare, iar nici decum în forma lor inițială. Hume, de pildă, va fi corectat în fenomenalismul lui quasiiluzionist prin armătura de fier a categoriilor apriorice. Kant, la rândul său, va fi curățat de orice urmă de lucru în sine, de absolut, infinit și etern.

Cât privește Leibnitz, pluralitatea de conștiință la care va ancora și Renouvier, amintind monadologia sa, el este plivit de principiul rațiunii suficiente înainte de a fi încorporat. Astfel se explică de ce doctrina leibnitziană, deterministă și ilustrată mare matematico mecanic, va fi transformată până la desfigurare într'o concepție libertrară și contingentistă. Dacă Renouvier s'a dispensat pe drept sau pe nedrept de unul din principiile fundamentale ale minții, cum e rațiunea suficientă, aceasta se va vedea pe larg la discuția Logicei sale.

Sfârșind această chestiune de interes pur istoric, să trecem acum la propria sa sistematică întrebându-ne: In ce constă critica generală preconizată? Care este sensul neocriticismului său ?

Dintr'un început să limpezim un fapt de amănunt ca să evităm orice echivoc posibil. E vorba de lucrul următor. Când se vorbește de metoda lui Renouvier, se obișnuște în mod curent să fie etichetată critică sau neocritică, așa că lectorul neavizat rămâne de cele mai multe ori victima confuziunii. Distingția necesară pentru întâmpinarea oricărei obscurități trebuie să plece de la constatarea că Renouvier e primul filosof care pune fundamentele criticismului în meditația franceză, el fiind socotit „un Kant al Francezilor”. Dar paternitatea acestei direcții revine de drept și de fapt gânditorului

1) G. Milhaud, op. citat p. 27.

de la Königsberg, autorul monumentalei „Critici a rațiunii pure”, al cărui urmaș genial este Renouvier. Prin urmare, eticheta metodei sale e pur accidentală: ea poate fi denumită critică în comparație cu filosofia franceză sau desemnată neocritică în paralelă cu doctrina lui Kant.

Ocupându-se de obiectul științelor și al filosofiei, Renouvier împărtășește convingerea fundamentală din curentul criticist că primele pleacă de la o sumă de adevăruri dogmatice — cum e existența corporală a materiei, a mișcării, a spațiului și timpului, fără să se preocupe de analiza lor speculativă. Din această pricină, savanții ajung în cele din urmă la aceleași concluzii întrucât premisele lor sunt în genere identice. Filosofia, dimpotrivă, simte datoria vitală pentru ea să-și concentreze preocupările tocmai asupra principiilor de bază, analizându-le condițiile prime de existență. Ca atare, credința acelor care susțin că filosofia este o însumare a științelor, cum era pe vremea lui Aristotel, e profund eronată. Oricât am căuta și oricât ne-ar fi dat să reușim în înmănuncherea lor, ajungând în cazul unei ipoteze absurde până la unitatea lor, această sinteză unică nu va putea sub nici un motiv suplini obiectul filosofiei. Trebuie să convenim că știința, adică analiza și descrierea elementelor primordiale ale cunoștinței, nu se identifică cu științele, — cercetările lor exercitându-se pe planuri perfect deosebite. „Știința are ca date prime condițiile universale ale reprezentării concepută în om. Analiza acestor condiții este obiectul prim al Filosofiei sau mai bine spus al Criticii generale”<sup>1)</sup>. Dar Știința ca atare reprezintă punctul final când vom încerca cu datele oferite de analiză construcția unui sistem total. Cu alte cuvinte, între știință și critică trebuie să facem distincția dintre scop și mijloc, — secunda oferind material pentru prima. „Intrebarea științii era: să construiască o sinteză unică; întrebarea criticii este: să tragă fruntariile cunoștinței încercând construcția sintezei unice după ce a adunat toate elementele necesare acestei construcțiuni”<sup>2)</sup>. Întrebuințând termenul „a desemna hotarele” (tracer les bornes), după cum se vede din citatul nostru, Renouvier dovedește că aprofundează spiritul criticismului kantian, întrucât el interpretează cu fineță expresia de „graniță” (die Grenze). des folosită de autorul Criticii rațiunii pure, în sensul de condiție rațională, de ratio, de logos și nu de limită spațială sau hotar. (În lucrarea „Religia în limitele rațiunii numai”. Kant înțelege să trateze fenomenul religios potrivit principiilor raționale.

Prin urmare pentru filosoful criticist revine pe primul plan problema metodei. (Sublinierea metodei transcendente drept centru și fundament prim al criticismului a fost făcută cu tenace persistență și de școala neokantiană de la Marburg, în frunte cu Hermann

1) Renouvier, Es 1, t. 2, p. 370 (în Formular).

2) Renouvier, Ss 1, t. 1, p. 190.

Cohen. Deosebirile dintre ei și doctrina renouvieriană rămân totuși esențiale. Ca atare, spune Renouvier, „metoda științei sau criticii generale consistă deci în analiza datelor reprezentării considerate în cea mai înaltă generalitate posibilă”<sup>1)</sup>. Spre deosebire de vechea metafizică și conform principiului instituit de Kant, ontologia va fi detronată din locul ei de cinste și va fi suplinită de epistemologie. Cu alte cuvinte, accentul va cădea — odată închistați în cadrele reprezentării — asupra subiectului cunoscător și nu asupra obiectului cunoscut. Metafizica — în caz când păstrăm acest nume — pierde caracterul ei transcendent și devine o filosofie transcendentă, o metafizică a subiectului. În fruntea primului număr din revista „L'année philosophique” F. Pillon, care a oferit o colaborare neobosită și prețioasă întemeietorului neocriticizmului francez, afirmă aceste idei foarte interesante pentru înțelegerea doctrinei lui Renouvier: „Acest volum prezent din L'année philosophique este consacrat în întregime criticii generale sau filosofiei prime și filosofiei religiilor”<sup>2)</sup>. Ca atare, teoria cunoașterii e identificată cu filosofia primă și ia locul metafizicii. Acelaș autor Pillon mai amintește tot în numărul din revista menționată că „principiile noastre sunt acele ale raționalismului critic, ale criticizmului, al cărui părinte este Kant, însă un criticizism degajat de acele impasuri raționale care se numesc *antinomii kantiane* și de acei idoli ai vechii metafizici denumiți *in-finitul, absolutul, substanța*”<sup>3)</sup>.

Dar reducând obiectul filosofiei la reprezentare, ne putem întreba: nu trădăm însuși scopul său învederat în dorința adânc sădită în natura umană de a ne întinde o punte între conștiința noastră și lume, iar mai apoi între cosmos și Dumnezeu? E foarte just că idealismul transcendentă pune în evidență forțele de legislator ale omului, accentuând demnitatea și superioritatea lui în cadrul naturii. E foarte adevărat totodată că pentru această demnitate și superioritate, oferite de orientarea coperniciană a idealizmului kantian sau neokantian, suntem siliți să plătim un preț exorbitant de scump. Anume: suntem întemnițați pentru totdeauna într-o celulă ale cărei geamuri colorate — cum sunt formele sensibilității sau categoriile intelectului — ne împiedică și ne vor împiedica etern să cunoaștem adevăratul aspect al realității în sine. Din acest punct, dificultățile încep să sporească pentru doctrina criticistă. Kant a încercat să rezolve greutatea problemei distingând în rațiunea teoretică și rațiunea practică două forțe cu usajii diferite: prima exprimă fenomenul, aparența, știința deterministă; secunda relevă realitatea în sine, absolută kantiană, Renouvier ajuns în această poziție — va apuca altă cale.

Desigur, că el, asemenea lui Kant, va fi ferm pătruns de în-

1) Renouvier: Es, 1, t. 1, p. 115.

2) Pillon: L'année philosophique, 1867, Avertissement, p. V.

3) Ibidem, p. V și VI.

semnătatea formelor de legislatură mintală de rolul covârșitor pe care îi au categoriile în întemeierea experienței. Dintr'un citat amintit mai înainte s'a putut vedea cum pentru el categoriile sunt „cheia de boltă a filosofiei”. Evident că el se va strădui să formuleze o axiomatică de logică generală, căutând ca prin argumente originale, cum de pildă e legea numărului conceput ca finit, să întărească temeiurile pentru aprioritatea tiparelor formale ale intelectului (Accentuăm intenționat numai aprioritatea, întrucât idealitatea lor nu prezintă aceiași acuitate și același interes ca în sistemul kantian. La analiza categoriilor vom avea prilejul să revenim asupra acestei teme). Renouvier deci va rămâne credincios criticismului lui Kant, subliniând și el aportul formal al inteligenței la zămislirea experienței. Vorbind odată de sărăcia de analiză din meditația empiristă, dânsul dă formulă lapidară convingerei că „cele patru cărți ale lui Locke pot fi refutate în patru rânduri”<sup>1)</sup>. Dincolo însă de problema categoriilor, Renouvier va accentua certitudinea pe alte baze decât încercase autorul Criticii rațiunii pure, iar criticismul său va căpăta o coloratură nouă. Ducând mai departe tradiția filosofică europeană, exprimată pregnant în chestie de metodă de scepticismul antic și de Descartes, Renouvier coboară cu o treaptă mai jos în problema certitudinii, întrebându-se cum e posibilă de fapt cunoștința în genere. Kant elucidase problema, ocupându-se numai de posibilitatea cunoștinței de drept (*questio iuri*) și nici decum de dânsa ca fapt (*questio facti*). Criticistul german pleacă de la acest adevăr pe care-l socotea indubitabil: există de fapt cunoștinți științifice necesare și universale. Așa sunt adevărurile matematice, astronomice, fizice, mecanice și chimice. Existența lor empirică e mai presus și'n afară de orice îndoială. În vestita lui întrebare „*Wie ist die Metaphysik überhaupt möglich*”, termenul „*überhaupt*” se referă la generalitatea principială, oprindu-se în pragul valabilității lor empirice.

Renouvier dimpotrivă sondează chestiunea mai adânc, întrebându-se cum e posibilă cunoștința de fapt. Este ea numai produsul factorilor intelectuali sau contribuie la afirmare sau negație și elemente morale și voluntare? Aceasta e problema certitudinii pusă de el. (Cum scopul nostru e aici lăaturalnic, întrucât vrem să accentuăm doar coloratura originală a criticismului său în legătură cu certitudinea, ne mulțumim să schițăm numai conturul problemei, discuția ei amplă urmând s'o încercăm imediat după studiul categoriilor).

Recapitulând, după atâtea paranteze, vedem că în esență criticismul kantian e nesatisfăcător, deoarece dânsul ne pune la îndemână numai elemente negative, isgonind în lumea numenului — incognoscibilă pentru un fenomenalist consequent ca Renouvier — legea morală, existența lui Dumnezeu, libertatea și nemurirea

1) Renouvier. (Aici autorul nu indică pagina. N. R.).

sufletului. Boutroux ironiza cândva pe Kant cu vervă nemiloasă, spunându-i că el procedează asemenea lui Platon la încoronarea poezilor: îi zeifică, dar îi alungă din cetate<sup>1)</sup>. Neocriticistul francez va încerca să unifice rațiunea practică cu rațiunea teoretică, introducând numenul în sfera fenomenală prin negația antitezelor kantiene de infinit și necesitate. Astfel conceput, criticismul lui Renouvier capătă o înfățișare eminentemente pozitivă. „În alți termeni spune dânsul, rațiunea practică trebuie să pună propriul său fundament și acela al oricărei rațiuni reale, căci rațiunea nu se scindează: rațiunea nu este, după conștiința noastră, altceva decât omul și omul este totdeauna omul practic”<sup>2)</sup>. Plecând de la această premiză fundamentală, el întemeiază metoda sa neocritică, afirmând că ea numai indică fundamentul sigur și adevărat al adevărilor raționale și morale. Criticismul nu este o reinviere a scepticismului care înlătură din domeniul cunoștinței raționale existența lui D-zeu, legea morală, etc.; el este o doctrină afirmativă întrucât indică isvorul real al cunoștințelor morale<sup>3)</sup>.

Criticismul nu este, afirmă Renouvier, cum numele său ar putea face să se creadă, și cum foarte mulți gândesc, o filosofie negativă. Mai întâiu acolo chiar unde neagă, el afirmă. Ce înseamnă că nu afirmi nimic negând valoarea mărturiilor invocate de ateism sau panteism?”.

Criticismul își trage numele din aceia că el judecă, alege, pronunță, decide ( $\chi\rho\epsilon\nu\omega$  = discerno, judico;  $\chi\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  = examen, judicium) și nu din acel sens corupt al cuvântului francez *critiquer*, care exprimă depreciere și blam fără principii<sup>4)</sup>.

„Criticismul este — continuă el în acelaș articol — contrariu scepticismului, căci a fi sceptic înseamnă să nu crezi în nimic după sensul vulgar al acestui cuvânt.... Criticismul este deci eminentemente o doctrină care crede”<sup>5)</sup>. Revenind la paralela dintre Kant și Renouvier, să accentuăm încăodată că primul sapă o prăpastie între rațiunea practică și rațiunea teoretică. Cu toate că lumea numenală exprimă adâncimea realității, noi nu putem să ne explicăm însă o urzeală de aparențe, adică lumea fenomenală, și mai ales rămâne o veșnică enigmă legătura dintre cele două domenii. (Încercările de apropiere făcute de Kant în „Critica judecății” cu ajutorul principiului de finalitate în Estetică și Biologie, sau eseurile lui de deducție transcendentă, din opul postum, fac impresia unui Ersatz de

1) E. Boutroux : De la contingence des lois de la nature.

2) Renouvier, Es. 2, t. 2, p. 78.

3) Vezi articolul „L'essence du criticisme” în „La critique philosophique”, 1-re année, 7 Mars 1872, No. 5, unde e desbătută pe larg această chestiune.

4) Renouvier : „Ce que c'est le criticisme” în „La critique philosophique”, (1-re année, 8 Février 1872, No. 1, p. 1).

5) Ibidem, p. 1.

conciliere — dacă ni e îngăduit acest termen din limba sa maternă — între lucrul în sine și fenomen).

Renouvier își dă seama perfect de această greutate; astfel el juxtapozează practica lângă teoretică, iar nici decum nu le subordonează sau nu le hipostaziază cum făcuse Kant. Că rațiunea practică va ajunge în cele din urmă să fie chiar motorul prim al rațiunii teoretice, aceasta e alt lucru decât în Criticile cugetătorului prusian. Într'adevăr, voința nu va depăși planul și calitatea intelectului, ci îl va întrece numai în grad (nu în natură). În acest caz, problemele morale vor fi de resortul analizei filosofice ca și chestiunile științifice de cunoștință intelectuală. „Instârșit, afirmă dânsul în articolul „Filosofia secolului ial XIX-lea”, filosofia critică are centrul ei în morală, și'n morală are centrul în libertate”<sup>1)</sup>. Pentru dânsul criticismul devine în cele din urmă sinonim cu moralismul. În monografia sa despre Victor Hugo, Renouvier nu ezită să-l eticheteze de criticist pe inițiatorul mișcării literare romantice. „Căci Victor Hugo este deasemenea, când el gândește, un *criticist* : când el gândește, noi vom să spunem când credința în imortalitatea persoanei, în personalitatea divină, într'o lege providențială alta decât desfășurarea însușirilor imanente ale existenței, îl obligă să revină la ideile de libertate și datorie”<sup>2)</sup>. De unde criticismul kantian era pus în slujba științii deterministe, înfățișându-se filosoficește drept o doctrină negativă, întrucât obiectele credinței, moralei și metafizice erau expulzate într'o sferă incognoscibilă, criticismul lui Renouvier positivează direcția schițată de autorul primelor critici introducând în lumea fenomenală imperativul categoric și libertatea, ca postulate absolut necesare pentru conduita etică și intelectuală. Problema certitudinii e coborâtă din nouri pe pământ, după cum a făcut pe vremuri — vorba lui Cicero — Socrată cu filosofia.

Vorbind de metoda lui Kant și de eșecul ei în domeniul practic, el crede că „singura corectură cerută de această primă formulă a criticismului, de unde rezultă toate celelalte, constă în a mărgini cu rigurozitate speculația la studiul reprezentării și la legile sale, sub condițiile experienței posibile, apoi la postulatele, la instrucțiile autorizate de o asemenea metodă. Pentru a rămâne credincios lui însuși, criticismul n'are de făcut altceva nimic decât lucrul acesta”<sup>3)</sup>.

Perspectiva și metoda lui Renouvier vor atrage după sine o serie de dificultăți în propriul său sistem. La discuția categoriilor vom încerca să desvăluim greutatea care apar inevitabil la un cugetător dornic să tragă ultimele consecințe din principiul de bază. Nu știu cine a spus — probabil chiar Renouvier — că gloria ca și de-

1) Renouvier: Philosophie du XIX-e siècle (L'année philosophique, 1867, 1-er année, p. 107.

2) Renouvier: V. Hugo, le philosophe (Paris, Colin, 1900, p. 301).

3) Renouvier, Es. 2, t. 2, p. 242—243.

zastrul unui gânditor este să tragă toate concluziile posibile din premisa fundamentală<sup>1)</sup>). Dacă am precupețit observațiile critice în această Introducere, faptul se datorește scopului nostru principal de a expune doctrina gânditorului neocritic cât mai fidel. Acum când cunoaștem în liniamente generale câmpul de explorație, putem să ne îngăduim să-i apreciem roadele reflecției sale. La discuția categoriilor și certitudinii vom avea ocazia să desbatem pe larg și în amănunte, dacă neocriticismul său, fără substanță și lucru în sine, e tot așa de temeinic consolidat, cum e criticismul lui Kant.

Ajunși la sfârșitul Introducerii, credem necesar — după cum am făgăduit de atâtea ori în paginile de mai înainte — să adăogăm câteva rânduri despre mult discutatul stil al lui Renouvier.

Atacând o chestiune mai mult de lotul literaturii decât filosofică, mărturisim dintr'un început că explicațiile noastre nu pot avea greutatea și autoritatea pe care le-ar avea în cazul când ar porni de la un critic francez, care prin firea lucrurilor are altă înțelegere pentru resorturile și armoniile limbei lui Voltaire decât avem noi sau ne-am strădui s'avem.

Sub rezerva acestei mărturisiri, cetitorul e rugat să binevoiască a lua în considerație veleitățile noastre de apreciere stilistică. Față de acest credit nespus de mare cerut publicului cunoscător, am fi mai degrabă înclinați să renunțăm a ne etala pe asemenea temă. Insistența noastră de a continua e explicabilă — credem noi — prin convingerea adânc înrădăcinată că filosofia fiind o gândire care se formulează, depășind pragul vorbirii interioare *sans paroles*, este în dependență intimă de vesmântul lingvistic în care se încorporează. În privința aceasta ne amintim totdeauna aforismul celebru al lui John Stuart Mill: „La langue est comme l'atmosphère de la philosophie. Il faut la rendre transparente si l'on veut y voir les choses dans leur forme et leurs positions véritables”<sup>2)</sup>).

În cazul special al stilului lui Renouvier, să ne fie îngăduit a face dintr'un început această declarație pentru a evita orice echi-voc posibil. Anume că lectura scrierilor sale, de orice fel, nu amintește întru nimic desfătarea artistică pe care o încerci real la cetirea lui Platon, Descartes, Hume, Schopenhauer, v. Hartmann, Lequier sau Bergson. De la Renouvier nu putem pretinde strălucire estetică de filosof poet. Dacă Descartes se putea mândri că dânsul scria „chiar pentru femei”<sup>3)</sup>, autorul nostru are ambiția să scrie, după cum s'a văzut mai înainte, numai pentru un lector, dacă e înțeles.

1) Într'adevăr chiar Renouvier susține că „la gloire du penseur réside en bonne partie dans le courage d'affronter quelles qu'elles soient, les conséquences de ses principes”. (Es. 1. t. 1, p. 309).

2) J. St. Mill: *Essais sur la Religion*, Alcan. Paris, 1884, p. 11.

Renouvier însuși afirmă dealtfel să „la philosophie est la raison et la langue devrait être la philosophie même” (Es. 2, t. 1, p. 107).

3) În „Discursul asupra metodei” Descartes face această mărturisire fără



Decât o turmă de admiratori seci, mai bine un singur credincios care-ți cunoaște nervul meditației! Cazul lui Tolstoi, care a avut „blestemata curiozitate” să întrebe o ferventă admiratoare ce opere scrise de el a cetit și răspunsul ei negativ, poate servi multora să înțeleagă tainele popularității.

Ceeace desavantajează pe Renouvier pare să țină de aceste două fapte. Mai întâiu el n'a avut cultură academică filosofică, n'a simțit trebuința să-și retușeze analizele în strai de vorbire care se potrivesc mai bine publicului mare. Gânditorii care n'au trăit numai în singurătate, ci au profesat de pe înălțimea unei catedre universitare, au dovedit totdeauna oricare familiaritate și contur tangibil în scrisul lor. Evident cazul lui Kant este o excepție cu toate că biografii săi povestesc că ținea lecții de un pitoresc nebănuit, din care transpira elan și căldură. D. I. Petrovici observa odată cu reținută amărăciune că sunt „filosofi care vorbesc cum scria Kant, în loc să scrie cum vorbea el”. În al doilea rând, însăși preocupările abstracte ale lui Renouvier, exigențele metodei sale, nu-i îngăduiesc sburdălnicii stilistice. Fără să împărtășim părerea lui, de bună seamă exagerată, că filosofii mari n'au știut să scrie, trebuie să convenim că adâncimea unui sistem implică prin firea lucrurilor ceva obscuritate. Voltaire doar spunea despre dânsul: „eu sunt ca pâiașele de munte: sunt limpede, fiindcă nu-s profund”. Cât privește obscuritatea neocriticizmului francez, explicabilă în bună parte prin ariditatea metodei și materialului de lucru, el se apropie în oarecare măsură de Kant. Cu toate că scrisul său se animează, pulsează de elan, colorit și vioiciune când abordă problemele morale sau sociale, în expunerea doctrinei teoretice îți lasă impresia unui cristal de gheață.

Cert că ceea ce spunea Maiorescu despre stilul lui Kant că e rece ca gheața, dar totodată tot așa de tăios și transparent ca ea, se potrivește de minune și lui Renouvier. Dealtfel, năzuința lui de a introduce termeni noi — cum foarte caracteristic este inversarea subiectivului în obiectiv și viceversa, — năzuința mai apoi părăsită, îngreunează lectura, căci presupune o îndelungă familiarizare cu propria sa terminologie. Dacă și-ar fi dat seama de la început de adevărul susținut în cărțile lui de mai târziu că „în materie de limbaj trebuie să renunți la inovațiile cele mai legitime”<sup>1)</sup>, poate n'ar fi prilejuit atâta ostilitate în jurul stilului său. Acelaș lucru nu s'ar fi

să se gândească a jigni pe cuconițele din timpul său față de care era extrem de galant. Cum el scrie pentru prima dată filosofie în limba franceză, abătându-se de uzul de a publica numai în latinește, e lesne de înțeles, declarația sa. Sociologul francez, Bouglé, povestea într-o conferință ținută în 1929 la Sorbona despre „Cooperarea intelectuală și România” că într-o vizită făcută la Constantinopol ar fi spus „Eu scriu și pentru Turci”. Dacă n'aș fi cunoscut originalul cartezian, gluma lui mi-ar fi părut desigur spirituală.

1) Renouvier, Es. 2, t. 1 p.

întâmplat dacă ar fi avut cultură filosofică universitară, întrucât ar fi posedat accepția curentă a termenilor. El e nevoit să făurească de cele mai multe ori sensul cuvintelor, de unde înțelesuri care diferă de formulele curente.

Oricum, observația unor comentatori — printre care se aliază cu multă fineță chiar Séailles, care afirmă că „defectele stilului lui Renouvier sunt reale”<sup>1)</sup>, ni se pare prea forte, ea isvorând dintr-o neînțelegere regretabilă. Vreau să spun cu alte cuvinte că scrisul lui Renouvier nu e plăcut cum e stilul fascinant al lui Bergson, dar nu urmează de aici că fraza lui nu exprimă conturul exact al ideii. Credem că ar trebui să se distingă între stilul literar, bazat pe emoții, și stilul științific, întemeiat pe noțiuni. În acest caz convenim fără doar și poate că Renouvier n'are stil literar, că nu personifică, nu emoționează și nu delectează mai ales. În acelaș timp, trebuie să recunoaștem că el stăpânește proprietatea cuvântului, e clar și logic. Astfel se explică cum uneori fraza lui capătă aspect de inscripție funerară prin concisiune, cum propoziția sa se solidifică în granit de aforism lapidar. Rar treci peste o pagină de Renouvier fără să întâlnești o formulă care să nu sintetizeze magistral zeci și sute de rânduri. În puține cuvinte: el știe să gândească limpede — bineînțeles: omenește posibil și'n conformitate cu natura materialului studiat — și să se exprime logic și clar în stilul său. Sau cum mărturisește el cu ironie: „Să nu mi se condamne obscuritatea mea: mai degrabă să mi se facă din ea o virtute!”<sup>2)</sup>.

Problema stilului său i-a dat mult de reflectat. Așa se explică răspunsul impetuos adresat lui Proudhon sau nenumăratele sale pagini pe această temă. Vom căuta să cităm și noi câteva din ele, întrucât observațiile ni se par foarte de actualitate azi când mulți, chiar prea mulți, consideră limbuția ușor ticluită în vorbe pompoase drept isvor de cugetare platonice. Actualitatea e eternă în țara noastră, unde — slavă Domnului și lui Maiorescu — numai de „beție de cuvinte” nu ducem lipsă.

Răspunzând acelor care-l invinuiuau că filosofia sa nu este în îndemâna publicului mare, Renouvier le spune răspicat: „Nu este filosof care n'a văzut doctrina sa suferind o diformație de acest gen, când ea a apărut demă să fie vulgarizată. Dar, să nu cerem ca filosofii să se vulgarizeze el însuși. Filosofii pretind la știință cu toate că ei o ating foarte rar. Ei sunt sau poeți sau savanți. Poeți, ei sunt intraductibili; savanți: să cerem lui Viète sau lui Fermat să-și pună teoremele lor la îndemâna salonului de conversație?”<sup>3)</sup>.

Cât privește pretinsa obscuritate imputată, rezultată după cum

1) G. Séailles: La Philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme (Paris, Alcan, 1905) p. 15.

2) Renouvier, Es. 2, t. 2, p. 377.

3) Renouvier, Es. 2, t. 2, p. 376—377.

am amintit dintr'o regretabilă confuzie între emoția estetică și adevăr, el susține că „este o altă speță de claritate cu care Franța se mândrea altădată. Aceasta este claritatea autorilor, care se înțeleg totdeauna pe ei însăși, neobligând publicul să împărtășească decât gânduri coapte suficient și comunicate în chip exact”<sup>1)</sup>.

În tabăra acelor esteți cari aruncaseră veninul obiecției că din filosofia lui lipsește poezia, Renouvier nu se lasă mai pre jos ascuțind această săgeată. „Trebue ca fiecare lucru să fie la locul său : poesia cu tinereța, maturitatea cu rațiunea. Este câte ceva pentru fiecare vârstă: adevărul poartă în el o altă poezie care nu-i cunoscută acelor poeți dornici să fie totdeauna tineri și care nu sunt decât uneori copii bătrâni. Umanitatea deasemenea, urmărind albia sa, trece încet și penibil de la timpurile de poezie la timpurile de rațiune: națiunile rămase cele mai tinere nu sunt, cred, cele mai bune. Când acuzăm lumea că devine prozaică, fără să vrem o lingușim: nu vedem că tocmai în acest caz ea se ridică la poezia virilă”<sup>2)</sup>.

Câți din condotierii scrisului de azi, din literatură sau științe, pot înțelege adâncimea acestor două vorbe sublime: *poezie virilă!* Doar astronomul orb din legenda „Turnul Milienei” a d-lui Ionel Teodoreanu, acea umbră cu chip de om rătăcind fără vedere în încăperi sinistre fără lumină, strigând ca un ecou din suprasensibil: „dă-mi cerul meu cu aștri”, numai într'un asemenea spirit ar mai putea răsuna *melodia divină a cuvintelor: poezia virilă!*

Alți binevoitori i-au reproșat lui Renouvier concisiunea și lăpădarul din stilul său, lipsa de dulcegărie și trecere galantă de la o chestie la alta. El le va răspunde, (transcriu textul francez ca să dau totodată un exemplu de aforism renouvierian): „On n'a déjà que trop amplifié en philosophie. Il est temps de viser a être bref”<sup>3)</sup>.

GEORGE ȘTEFANESCU

Am creionat până acum în linii generale povestea vieții lui Renouvier, izvoarele doctrinei sale de critică generală și-am încheiat. Introducerea studiului cu câteva pagini despre stilul său.

Pășind acest prag de la intrarea sistemului său, rămâne să mobilizăm și concentrăm toate forțele de care suntem capabili pentru a descifra problemele fundamentale din filosofia lui: categoriile și certitudinea.

1) Ibidem, p. 378.

2) Ibidem, p. 379.

3) Ibidem, p. 380.

## PERSONALISMUL LUI W. STERN

Personalismul lui W. Stern, cași multe alte concepții filosofice moderne, înseamnă întâiu de toate o încercare de depășire a vechiului dualism corp-suflet. Veacuri dearândul problema raportului dintre corp și suflet a preocupat neconținut. Soluția socotită mai plausibilă a fost cea dualistă, corpul și sufletul considerate fiind ca două existențe fundamental deosebite ca natură. Fundată această concepție mai strălucit și cu mai mult lux de argumente de Descartes, reluată apoi de Kant, ea e specifică majorității gânditorilor din secolul trecut, până în preajma secolului nostru. Se pare — crede Stern — că apusul acestei concepții nu mai e departe și că depășirea dualismului corp-suflet va însemna specificul concepțiilor filosofice de mâine. Sistemul său e și el o încercare în acest sens.

Inconvenientele dualismului corp-suflet s'au dovedit a fi nespuse de mari. Proba cea mai evidentă poate să o facă întreaga dezvoltare a științelor vieții din veacul trecut, pentru care dualismul corp-suflet a fost o mare piedecă, care a făcut deosebit de anevoios orice pas înainte. Nimic mai evident în mișcarea psihologică modernă decât infructuositatea încercărilor de cercetare și studiere a fenomenelor psihice, considerând aceste fenomene în ele înșile, cu totul desprinse de cele fiziologice, de care ar fi fundamental deosebite. Soluția dualismului corp-suflet dovedindu-se în permanent desacord cu faptele, nu rămâne decât să renunțăm la ea, căutând adevărul de partea unei soluții opuse, care vede în corp și suflet aspecte ale uneia și aceleași unități, *persoana* ca atare. „Persoana este o atare existență, care cu toată mulțimea părților sale, constituie totuși o unitate specifică și proprie și care cu toată mulțimea funcțiunilor parțiale, îndeplinește totuși o activitate unitară, în funcție de un scop“. Ea nu este nici numai o unitate fiziologică, nici numai una psihologică, ci o unitate psiho-fiziologică neutrală. „Nu faptul că există psihic și fizic formează realitatea fundamentală a lumii. Faptul că persoanele, după cum apar lor înșile sau altora, dau naștere la lumea fenomenelor psihice sau fizice, e ceva secundar, ce cade cu totul pe alt plan“. În opoziție cu persoana este *lucrul*. „Lucrul este o atare existență, care, fiind com-

pusă din mai multe părți, nu formează nici o unitate proprie și specifică și a cărei funcționare, reducându-se la mai multe funcțiuni separate, nu formează o activitate proprie, unitară, în funcție de un scop”.

Notiunea de persoană, definită în modul de mai sus, are la bază trei categorii fundamentale de gândire: substanță, cauzalitate și individualitate. „Orice persoană este ca întreg substanță, adică ceva existent, de sine stătător; ea e ca întreg cauzalitate, adică ceva activ, activitatea isvorând din interior; ea e ca întreg individualitate, adică ceva care ca natură și sens se deosebește de toată cealaltă lume”. Prinderea și înțelegerea persoanei poate fi răcută numai considerând-o din toate aceste trei puncte de vedere. E ceea ce vom încerca. Incepem cu precizările privitoare la natura persoanei socotită ca substanță.

Lumea e dată cunoașterii umane sub forma de stări sau întâmplări sau — cum spune Stern — sub forma de *pozițiuni* și *relațiuni*, care leagă pozițiunile în spațiu și timp. Pozițiunile și relațiunile sunt ultimele fapte date cunoașterii. Dincolo de ele nu mai putem merge. Față de aceste fapte, mai bine zis față de acest material original cunoașterea umană se îndreaptă cu două metode: analiza și sinteza. Într'un caz desprinde și separa pozițiunile și relațiunile unele de altele; în celălalt caz le unifică și sintetizează. Se naște o mare întrebare: care e metoda exactă de cunoaștere a lumii, dată ca pozițiuni și relațiuni? Analiza sau sinteza? Pozițiunile și relațiunile trebuiesc gândite analitic sau sintetic? Există patru soluții, care pot fi date acestei întrebări. Luăm pe rând aceste patru soluții, care constituiesc, după Stern, cele patru dogme ultime ale cunoașterii umane. 1. *Dogma pozițiunilor sintetice*. O stare sau o întâmplare poate fi o *unitate* (poziție), fără ca ea să fie *simplă*. Noțiunea de existență unitară nu se identifică cu noțiunea de existență simplă. Întregul e mai mult decât părțile sale. Dacă el, din anumite puncte de vedere, poate fi analizat, din alte puncte poate constitui o unitate reală și neanalizabilă. 2. *Dogma pozițiunilor analitice*. O stare sau o întâmplare poate fi *unitară*, numai în caz că e *simplă*. Noțiunea de existență unitară se identifică cu cea de simplu. Deaceia tot ceea ce e analizabil, nu e unitate perfectă. Atari unități sunt numai elementele. Stările și întâmplările sunt sume și combinații de elemente. Pentru a le cunoaște, trebuiesc descompuse și analizate în elementele lor componente. 3. *Dogma relațiunilor sintetice*. Toate pozițiunile, date analitic, sunt legate prin raporturi abstracte. Astfel ajungem la unitatea pozițiunilor. Stările le legăm prin comparație (cantitativă, principiul identității); întâmplările prin raportul de conformitate (în baza principiului cauzalității). Relațiunile creiază pozițiunile sintetice. Relațiunile se suprapun pozițiunilor. 4. *Dogma relațiunilor analitice*. Pozițiunile date ca realități sintetice (deci fără a fi simple) există prin faptul de a închide în sine raporturi și legături.

între părțile lor. Pozițiunile sunt suprapuse relațiilor. Relațiunile există numai în pozițiuni și nu creiază pozițiunile sintetice.

Studiind evoluția gândirii umane constatăm că față de aceste dogme au fost luate două atitudini fundamentale: personalismul naiv și impersonalismul sau mecanismul impersonalist. Personalismul naiv caracterizează prin excelență mentalitatea omului primitiv și incult. Omul incult distinge și el între „persoană” și „lucruri” sau între lucruri însuflețite și neînsuflețite. Contrazicerea gândirii sale apare clar când e vorba de persoană. Ce e persoana? O unitate sau o sumă? Pe de o parte omul primitiv a constatat că are un corp, care are diferite părți, ce pot fi foarte analizabile. Lucruri asemănătoare a constatat și pe latura psihică, unde și-a dat seama de existența diferentelor reprezentări și idei foarte diferite ca natură. Cu toate acestea el se simțea în toate părțile sale, psihice sau corporale, unul și acelaș. Cum se explică acest fapt? Prin mijlocirea ideii de *suflet*. E drept că omul e compus din diverse părți. Aceasta nu înseamnă însă că el nu e o unitate sui generis. Ceeace face unitatea sa e sufletul. Cu o expresie foarte plastică spune Stern: „Pentru omul primitiv persoana e o mașină plus un inginer”. Ceeace face unitatea specifică a persoanei e ceva înafară de realitatea corporală și de suma reprezentărilor și ideilor, e sufletul. Această concepție închide în sine o mare contradicție. Ea are la bază deodată și dogma pozițiunilor analitice și dogma pozițiunilor sintetice. Ori, între aceste dogme e o contradicție flagrantă.

După părerea lui Stern perioada personalismului naiv durează până târziu în veacul al XVIII-lea. Incepând cu această dată lumea filosofică începe tot mai mult a se convinge de inexistența sufletului, considerat ca principiu unificator al vieții, fiind însă ceva în afară, dincolo de manifestările vieții. Această convingere s'a făcut mai întâiu pe latura fenomenelor lumii fizice. S'a stabilit că explicarea lor e pe deplin cu putință, prin cauze date în însăși proprietățile lor concrete ca atare, fără a se recurge la vreo forță streină dinafară. Aceeași constatare s'a făcut și pe latura vieții. Analizând persoana umană pe latura ei corporală, nu găsim decât celulele; iar pe latura vieții psihice senzațiile. „Nihil est in intellectu quod non fuerit antea in sensu, atque intellectus ipse”. Sufletul nu e constatabil nici pe o latură, nici pe cealaltă. Orice existență, considerată în spațiu și timp, poate fi analizată și descompusă într'o sumă de elemente simple. Manifestările lor sunt în imediată dependență față de proprietățile acestor elemente. Așa zicând inginerul din această concepție e înlăturat, rămânând numai mașina ca atare, explicabilă suficient prin părțile ei componente. La baza acestei concepții e dogma a II-a și a III-a. Pozițiunile nu pot fi înțelese decât analitic. Totul e analizabil. Ceeace e unitar e numai ceace e simplu. Realitatea stărilor compuse nu e decât rezultatul unei asocieri și combinări de elemente.

Cu sfârșitul secolului trecut și mai ales cu începutul secolului

nostru impersonalismul a intrat fără îndoială în declin. În special în domeniul științelor lumii organice. S'a constatat tot mai mult că în biologie avem de a face cu un organism, care e mai mult decât părțile sale, a cărui activitate se desfășoară conform unui scop și nu în baza legilor oarbe ale cauzalității mecanice a raporturilor dintre elemente că în psihologie avem de a face cu o cauzalitate interioară, data în individul ca atare, că în cultură avem de a face cu valori, inaccesibile unei interpretări mecaniste, că în estetică, morală, logică avem de a face cu norme cu totul inaccesibile unei interpretări mecaniste impersonaliste, etc. Întreaga mișcare filosofică și științifică a vremii merge în această direcție de considerare a lumii „persoanelor” ca necesitând principii de cunoaștere și interpretare, care depășesc mecanicismul impersonalist. Această nouă rază, raza a III-a, Stern o consideră ca fază *personalismului critic*. Personalismul naiv avea dreptate susținând unitatea persoanei. Greșea însă admitând că această unitate nu e dată în însăși persoana ca atare, ci într'un principiu nou, dincolo de manifestările corporale și psihice: sufletul. Impersonalismul a avut perfectă dreptate deasemenea documentând că acest principiu e cu totul inexistent ca realitate empirică. Era însă în eroare negând unitatea specifică și proprie a persoanei și afirmând existența ei ca o sumă de elemente simple, singurele cu adevărat „unitare” în ciuda realității concrete a persoanei care era și a rămas totuș o unitate sui generis. Noțiunea de unitate nu e de loc identică cu cea de element simplu. Acest fapt e ceea ce n'a putut înțelege impersonalismul mecanist. El constituie însă realitatea cea mai evidentă. Personalismul încearcă o sinteză între cele două mari curente. El admite, cași personalismul naiv, unitatea persoanei, dar această unitate, pentru el, nu e dată ca un principiu nou, înafară de părțile componente ale persoanei, ci e dată în însăși persoana ca atare, socotită ca existență empirică din părți componente. O existență poate fi unitară, prin natura ei ca atare, fără a fi simplă. Personalismul critic admite dogma I a pozițiilor sintetice și dogma a IV-a a relațiilor analitice. Persoana, deși complexă, e întâiu de toate o unitate (dogma I). În complexitatea ei putem distinge și analiza diferite momente și părți. Aceste momente și părți nu pot fi însă considerate ca realități în ele înșile, ci numai sub forma de componente într'un întreg. Legăturile și raporturile dintre ele sunt date numai prin natura întregului (dogma IV). „Unitatea în multiplicitate”, acesta e principiul de bază al înțelegerii și explicării persoanei socotită ca substanță.

Persoana nu e numai substanță, ci și activitate. Ea nu e numai realitate statică, ci și una dinamică, înconținută mișcare și devenire. Adevărata pătrundere și înțelegere a naturii persoanei cere considerarea ei și din acest punct de vedere. Considerând persoana sub aspect dinamic, de activitate, se pune o mare problemă; cum trebuie să considerăm această activitate, mecanic sau teleologic? Stern e

pentru o explicare finalistă, teleologică. Pe lângă precizările care urmează. Cum e posibil anume că ceea ce e dat cronologiceste posterior, ca scop, să exercite totuși o acțiune cauzală asupra a ceea ce e dat anterior? Adecă etiologiceste să fie întâia? Explicarea, spune Stern, merge în sensul admiterii că ceea ce e dat ca scop, ca realitate viitoare, există deja ca *tendință spre scop* (Zielstrebigkeit). Deaceia de fapt nu e vorba de o teză paradoxală că ceea ce e dat cronologiceste ulterior, determină ceea ce e dat anterior, ci e vorba de determinarea unei activități prezente de o realitate tot prezentă, date sub forma unei direcții spre o devenire ulterioară.

Care e natura acestei realități, date sub forma unei direcții spre o devenire ulterioară? E ea ceva dat în interior, în persoana ca atare sau e ceva dat în exterior? Pentru personalismul naiv această realitate era ceva exoteric, dat înafară de individul socotit ca realitate concretă; pentru personalismul critic ea e ceva esoteric, dată în individul ca atare.

Personalismul naiv lega noțiunea de scop de cea de conștiință. Pentru el scopul e dat numai ca intenție conștientă de a înfăptui ceva. E vorba de o teleologie conștientă intențională (Absichtsteleologie). Actul teleologic era identificat așa zicând cu actul voluntar, prin natura lui totdeauna act deplin conștient. Această teză știința modernă o înlătură cu totul. Noțiunea de finalitate nu e legată intrinsec cu cea de conștiință. Ea poate exista și separat. Tendința de conservare și dezvoltare a organismului, care e fenomenul finalist originar, e constatabilă dealungul întregii scări animale, deși, probabil, conștiința e o apariție mai târzie, constatabilă neîndoios numai la animalele superioare. Noțiunea de cauză finală trebuie legată de noțiunea de *dispoziție* (Anlagedisposition). Organismul se naște cu o totalitate unitară de dispoziții de conservare și dezvoltare. Cauzalitatea activității persoanei fiind dată în dispoziții, iar dispozițiile fiind realități finaliste, teleologice, urmează că în cazul activității persoanei avem de a face cu o *cauzalitate finalistă* (causa finalis spre deosebire de cauza *efficientens*). În consecință activitatea persoanei se explică în mod finalist, dar finalitatea ei e dată ca o *cauzalitate immanentă*, care duce la conservarea și dezvoltarea persoanei.

„Persoana lucrează ca întreg asupra părților sale în serviciul întregului”. Aceasta e formula largă, care cuprinde natura finalistă a activității persoanei. Incercând a o analiza mai deaproape distingem mai multe puncte: 1. Cauzalitatea teleologică a activității e legată de ființa persoanei ca atare, de realitatea ei socotită ca întreg. Ea nu e ceva special, adăugat oarecum în persoană, cum e cazul noțiunii de „*nisus formativus*” sau „*vis vitalis*” al tezei vitaliste. 2. Teleologia persoanei e prin excelență immanentă. E vorba de o cauzalitate dată în însăși persoana ca atare, nu înafară de ea. 3. În activitatea persoanei pot fi distinse două faze. Activitatea sa uneori e provocată de



mediul exterior; altelei de interioritatea ei însăși. În primul caz avem de a face cu o *re-acțiune*, în cel de al doilea cu o *acțiune spontană*. De fapt și adevărata determinație a *reacțiunii* e dată tot în persoană. Rolul excitației venită dela mediul înconjurător e mai mult ocazional, e mai mult de simplu „stimulent“, menit a desprinde și „declanșa“ dispozițiile de manifestare. Principiul propriei determinații e verificabil deci și în cazul ei. 4. Propria determinație a persoanei nu trebuie luată în sensul absolut, ci numai relativ. Nu trebuie să uităm că lumea nu e o infinită sumă de persoane date unele lângă altele, ci o ierarhie unitară de persoane. Datorită acestui fapt, în actele unei persoane nu se reflectează numai propria ei determinație, ci și determinația venită dela persoanele supraordonate. Ex. Individul uman reflectează în actele sale și teleologia societății, etc.

Activitatea persoanei are două directive fundamentale: conservarea și dezvoltarea. Organismul psihofiziologic tinde să se conserve pe sine însuși. Atât ca existență morfologică în spațiu, cât și ca existență funcțională în timp. Întreg complexul stărilor și proceselor sale are acest caracter de perseverență, de menținere în aceeași formă. Tendința de perseverare se manifestă în deosebi în legătură cu mediul exterior. Organismul în sine, luat ca unitate psihofiziologică, constituie permanent un echilibru vital. Diferitele excitații venite dela mediul exterior tind să tulbure acest echilibru. Totalitatea tendințelor de conservare au drept scop restabilirea echilibrului. Procesul de conservare nu poate fi înțeles ca un proces mecanic. El e prin excelență teleologic. Tulburarea pe care a cauzează o excitație exterioară în echilibrul vital nu e în funcție de intensitatea și tăria excitației, ci de starea organismului din acel moment. Legătura dintre cauză și efect poate fi înțeleasă numai luând în considerare și organismul din acel moment. Uneori excitații foarte puternice ne lasă indiferenți; altele excitații neînsemnate au foarte mari repercusiuni asupra sensibilității noastre.

Nu se poate vorbi de o singură tendință de conservare, ci de mai multe, în legătură cu diferitele modalități de interferență dintre organism și mediu. Diferitele tendințe de conservare nu pot fi înțelese însă analitic, ca realități izolate unele de altele. Departe de ele așa ceva. Corelația organică dintre ele e faptul care poate fi observat cu mai multă ușurință. S'ar putea spune chiar că în fond e vorba de o singură tendință de conservare a organismului ca atare, ca unitate și nu atât de conservarea diferitelor stări și funcțiuni.

Persoana nu e însă numai conservare. Ea e în același timp și dezvoltare. E meritul sec. al XIX-lea de a fi arătat aceasta. Realitatea tendințelor de dezvoltare e incontestabilă. O observăm la indivizi, o observăm în societate și în Universul întreg. Pretutindeni e vorba de o dezvoltare. Ea se prezintă ca un proces de tot mai mare complicare și diferențiere, pe de o parte, și ca un proces de tot mai mare integrare, pe de altă parte. Procesul de evoluție nu înseamnă

însă numai un proces cantitativ de diferențiere și integrare, ci înseamnă și un proces de schimbări calitative, de apariție a noi și noi sinteze. S'a văzut explicarea evoluției în două direcții: în lumea exterioară (Lamarck) și în cea interioară (Darwin). Nici o teorie, nici alta n'au putut epuiza întreaga fenomenalitate a evoluției. Ambele s'au dovedit în conformitate numai cu unele fapte și aspecte, nu și cu altele. Din moment ce evoluția nu poate fi explicată nici prin mediu (ca adaptare), nici prin individ (ca selecțiune), nu rămâne decât să o considerăm ca un fenomen primar, originar (Urphänomen), cași fenomenul conservării. El e dat sub forma dispozițiilor native, care stau la baza cauzalității interioare personale.

Principiul substanței și principiul cauzalității erau socotite de aderenții concepției mecaniste impersonaliste drept singurele principii, perfect suficiente, în vederea explicării lumii. E o mare greșală, spune Stern. Dacă aceste două principii s'au dovedit întrucâtva suficiente, atunci când a fost vorba de lumea „lucurilor”, ele sunt și s'au dovedit cu totul insuficiente pentru explicarea lumii „persoanelor”. Admitem, de ex., stabilirea pragului diferențial al unui simț în psihologie. Pentru a înțelege și explica, bunăoară pragul auditiv al unei persoane, nu e suficient numai a considera persoana și lumea exterioară ca o substanță și a considera sensibilitatea persoanei în funcție de tăria excitației exterioare. Mai e necesar să ținem seama și de persoana individului respectiv ca atare. Pe lângă principiul substanței și cauzalității, mai avem astfel nevoie și de un principiu nou: principiul individualității. Orice act ori proces vital nu poate fi explicat numai în funcție de cauzalitatea mediului extern, ci trebuie considerat și în funcție de individul ca atare, înlăuntrul căruia procesul are loc. Un exemplu cu cunoscuta lege a lui Weber, după care intensitatea excitației crescând în progresiune geometrică, intensitatea senzației crește în progresiune aritmetică. Ea arată clar că în cazul producerii unei senzații nu intră în joc numai excitația exterioară, ci și rezonanța *individuală* interioară. Explicarea legii lui Weber implică și considerarea acestui fapt al *individualității*.

Categoriile substanței și cauzalității sunt unanim admise. Discutată e numai categoria individualității. Motivul, printre altele, se pare că e dat în faptul de a nu se fi fixat definitiv adevăratul criteriu de distincție a individualității. Individualitatea poate fi considerată sub trei aspecte: subiectiv, semi-obiectiv și obiectiv. Criteriul subiectiv constă în a socoti ca individualitate numai ceea ce are conștiință de sine. Acest criteriu e cu totul unilateral, el neputând prinde cu adevărat întreaga lume a persoanelor. Deaceia s'a recurs la alte criterii. Individualitatea poate fi considerată în spațiu, ca o anumită stare și în timp, ca o anumită schimbare. Unii au considerat individualitatea ca ceva ce ocupă un anumit loc în spațiu. E un criteriu cu totul prea general, care pierde din vedere nota specifică. Ceea ce ocupă un loc în spațiu e apoi ceva divizibil. Ori, individualitatea e ceva indivizibil.

Pentru a înlătura acest neajuns, unii au adăugat o notă calitativă, detinind individualitatea ca realitate calitativă, ce ocupă un loc în spațiu. Nici cu aceasta nu s'a prins specificul individual. Într'un anumit sens, *calitativ* e și un pătrat ori alt lucru. Deaceea alții, pe lângă cele două note de mai sus, au mai adăugat pe a III-a: unitatea schimbării, devenirii, în timp. Nici aceasta nu ajunge, spune Stern. Unitate în devenire avem și în lumea fizică, fără a avea de a face cu individualități. De ex., un curent electric. Trebuie altceva adăugat, spune el. Anume: tot cece e devenire unitară și care are cauzalitatea devenirii în ea însăși, aceea e o individualitate. „Individualitatea este unitatea devenirii imanente”, cu cauzalitate în ea însăși. La aceasta adăugând: „o activitate unitară, cu cauzalitate imanentă, în scopul *conservării* unității sale”. Acesta e adevăratul criteriu de distincție al individualității, care prinde notele specifice, ce nu pot fi găsite în altă parte.

Substanță, cauzalitate, individualitate — acestea sunt categoriile fundamentale de gândire ale persoanei. Ele sunt *necesități de gândire*, înafară de care persoana, socotită ca existență, devenire și unitate individuală nu poate fi gândită. Deaceea ele au un caracter prin excelență aprioric.

Prin lămurirea acestor trei categorii fundamentale n'am terminat însă cu precizarea cunoașterii personaliste. Cunoașterea umană despre persoane e ceva mai complex și mai multiplu pentru a fi prinsă în natura ei numai cu cele trei categorii. Pentru aceasta mai trebuie să mai adăugăm două categorii secundare: categoria de fizic-psihic și persoană-lucru. Care e natura acestor două categorii? Sunt și ele apriorice? Ori existența lor e numai a posteriori și atunci ele nici nu mai pot fi socotite drept adevărate categorii de gândire? Părerea lui Stern e că adevărul e la mijloc. Problema existenței și naturii celor două categorii nu poate fi pusă în modul de mai sus, fiindcă ele n'au o existență independentă în ele înșile, ci ele sunt de natură derivată. Ele iau ființă după cum privim persoana dintr'un aspect sau altul; anume din *interior* sau *exterior* ori *de sus* sau *de jos*. În întâiul caz avem origina distincției dintre psihic și fizic; în al doilea caz dintre lucru și persoană. Incercăm a ne preciza.

Noțiunea de persoană e întâiu de toate un obiect de proprie cunoaștere. Ca atare ea ne apare ca o realitate *psihică*. Ea poate fi însă și obiect de cunoaștere pentru alte persoane. Ea e văzută și dinafară, nu numai dinlăuntru. Ca atare ea apare ca o realitate *fizică*. În fond ea nu e însă nici psihică, nici fizică, ci *psiho-fizică*, care poate să fie văzută sub ambele aspecte. Distincția de fizic-psihic se referă numai la realitatea *fenomenală* a persoanei, la modul cum ea ne apare, după cum o vedem sub un aspect sau altul și nu la *natura* ei ca atare. Avem de a face cu noțiuni fenomenologice, nu ontologice.

Despre unitatea *psiho-fizică* a persoanei ne convingem cu cea

mai mare ușurință, socotind oricare manifestare a ei, care e totdeauna o manifestare psiho-fizică. Sunt cazuri când un act personal pare mai mult fizic, alteori mai mult psihic. De fapt totdeauna e vorba numai de o predominare a unui caracter sau altul, nu de o existență pur psihică sau fizică. Privind lucrurile din acest punct de vedere, se poate chiar stabili o regulă destul de exactă. În general cu cât e vorba mai mult de procese mai elementare și mai periferice, cu atât distincția dintre psihic și fizic e mai ușoară și invers, cu cât e vorba de procese mai superioare și mai centrale, cu atât distincția e mai nulă, iar predominarea aspectului psihic ori fizic mai inexistentă. Privind fenomenele vieții din acest punct de vedere, distingem mai multe straturi. Stratul cel mai inferior e format prin faptul de a avea percepții, reprezentări sau fenomene de asimilare și desasimilare celulară etc. Primele par realități perfect psihice; cele de a doua perfect fizice. De fapt aceasta e numai la aparență. Faptul de a avea percepții, reprezentări, ori asimilare-desasimilare, etc., presupune existența unor acte de reprezentare, ori a unor acte de circulația sângelui, etc. Caracterul psihic ori fizic al *actelor* în comparație cu cel al fenomenelor inferioare primare e mai puțin evident. Contopirea e mai mare. Actul de reprezentare presupune totdeauna un substrat și un act fiziologic nervos. El e un act psiho-fizic. Același lucru cu circulația sângelui. Ea are vii repercusiuni asupra aspectului psihologic. E și ea un act psiho-fizic. Producerea actelor implică existența *dispozițiilor*, care stau la baza lor. Așa sunt dispozițiile de memorie, învățare, obișnuință, asociere, etc. În cadrul noțiunilor de dispoziții distincția dintre psihic și fizic e și mai anevoioasă. Unde începe actul memoriei a fi un act psihic și nu unul organic, fizic? Cu neputință de spus, realitatea concretă; constatabilă, fiind contopirea dintre psihic și fizic. Existența dispozițiilor presupune însă un eu și un corp, în care ele sunt date. De astă dată distincția dintre psihic și fizic e și mai imposibilă. Nu există eu fără corp viu și invers. Biologia arată perfect aceasta. Singura soluție e înglobarea acestor noțiuni în cea de persoană, socotită ca unitate psiho-fizică neutrală.

Lucrurile stau analog cu distincția dintre *lucru* și *persoană*. Persoana e întâiu de toate o existență complexă, o *unitate în multiplicitate*. Ea nu poate fi gândită altcum. Așa stând lucrurile, ea poate fi privită din două puncte de vedere: din punctul de vedere al unității ca atare și din punctul de vedere al părților componente, adică de jos sau de sus. În primul caz ea ne apare ca persoană; în al doilea ca sumă de lucruri. Un exemplu, pentru a ne lămuri în mod concret. Individul uman, deși o unitate sui generis, e totuș compus din o multiplicitate de celule, la rândul lor compuse din molecule, care se compun din atomi, care la rândul lor au la bază electronii, etc. În același timp individul uman, luat ca unitate, e membrul unei familii, care la rândul ei face parte dintr'un popor, care se integrează în omenire. Atât:

pentru individul uman, cât și pentru celulă, moleculă, etc., sau familie, popor, omenire, etc., se aplică criteriul persoanei. Și celula și individul și familia ori poporul sunt „atari existențe, care cu toată pluralitatea părților formează o unitate, etc.”. Avem deci de a face cu o pluralitate de persoane, care nu se află însă într'un simplu raport de *co-existență*, date unele lângă altele, ci se află și într'un raport de *sub- și supraordonare*. O persoană poate fi compusă din diferite părți, care la rândul lor pot fi și ele persoane, putându-se compune totuși și ele din alte părți, care sunt tot persoane, etc. Aceeasă persoană, la rândul ei poate să facă parte dintr'altă persoană, care face parte din altă și altă persoană, etc. Și în sus și în jos avem de a face cu persoane. Această ierarhie de persoane însă își are și ea marginile ei. Atât în sus, cât și în jos. Granița inferioară o formează acea existență care servește ca material pentru seria persoanelor supraordonate, dar care în ea însăși nu mai e unitate complexă, ci simplă, ne mai putând fi înțeleasă și gândită ca persoană. Aceasta e „*lucrul absolut*”, „*lucrul în sine*”. Granița superioară e formată prin acea persoană, căreia-i sunt subordonate toate celealalte și care ea însăși nu mai e subordonată, ea formând ultima verigă. Ea e „*persoana absolută*” sau „*Dumnezeu*”. Ceeace trebuie menționat imediat în legătură cu noțiunea de „*lucru absolut*” și „*persoană absolută*” sunt următoarele. Noțiunile de „*lucru absolut*” sau „*persoană absolută*” nu mai sunt noțiuni cu un conținut real (Begriffsinhalte), ci noțiuni a căror existență e dată prin necesitatea noastră de gândire. Ele există, fiindcă nu putem să nu le gândim. Ele sunt necesități de gândire. În realitatea concretă, fenomenală, avem de a face cu celule, individ, popor, pământ, sistem solar etc., adecă cu o infinită serie de persoane în raporturi de sub- și supra-ordonare. Adecă o bogată ierarhie de persoane. Această ierarhie, prin natura ei ca atare, are un început și un sfârșit. *Acest început și sfârșit nu-l putem cunoaște, dar trebuie să-l gândim*. Mai bine zis nu putem să nu-l gândim, el fiind immanent gândirii noastre ca atare.

Prin aceasta concepția lui Stern, prin excelență dualistă prin începutul ei, sfârșește prin a fi profund monistă. Atât cât lumea există ca realitate *fenomenală*, ca *conținut real de gândire*, ea se compune numai și numai din persoane. În consecință Universul e întâiu de toate o ierarhie de persoane. Ca conținut real de gândire „*lucrul*” e o existență relativă, prin raportare la o persoană supraordonată. În același timp el însuși însă poate fi o persoană, care să subordoneze alte persoane. În mod absolut, nerelativ, există numai ca „*necesitate de gândire*”, nu ca „*conținut de gândire*”. Dualismul dela început a avut la bază o mare eroare. El a socotit „*lucrul și persoana absolută*” ca „*conținut de gândire*”, ca realitate fenomenală, nu ca „*necesitate de gândire*”. Ori, aceasta însemnează o identificare cu totul greșită.

Filosofia înseamnă întâiu de toate explicarea și înțelegerea lumii<sup>1)</sup>. Ea e o teorie despre lume, precum și o valorificare a acestei lumi. Ca teorie, ea încearcă prinderea naturii acestei lumi, socotită ca existență; ca valorificare, ea înseamnă prinderea înțelesului și valorii acestei lumi. Aceasta fiind natura și problema filosofiei, personalitatea umană interesează dintr'un dublu punct de vedere: al locului ei în teoria despre lume și al rostului ei în această lume. Ea constituie chiar problema centrală a filosofiei, deoarece personalitatea umană, în cele din urmă, e și punctul de plecare și punctul de sosire în filosofie. Din aceste motive, dacă Stern a încercat în prima parte a sistemului său o *teorie despre lume*, încearcă în partea a doua o *teorie despre personalitatea umană*, urmând ca în partea a treia să se ocupe de rostul lumii și personalității umane.

Necesitatea unei teorii despre personalitatea umană ne pare și mai necesară din următorul punct de vedere. Personalitatea umană formează obiectul a diferite științe: fiziologie, morfologie, antropologie, psihologie, etc. Evident, acest fapt în sine nu constituie decât un mare avantaj. Personalitatea umană tratată special din mai multe puncte de vedere e în situația de a fi mult mai bine cunoscută, decât dacă ar fi tratată dintr'un singur punct de vedere. Desavantajul, marele desavantaj, începe însă în altă parte. Mai mult sau mai puțin toate diferitele discipline științifice, care se ocupă de unul sau altul din aspectele personalității umane, consideră acest aspect cu totul *izolat*, ca o realitate în sine și independentă, căutând a găsi o serie de principii, specifice numai respectivului aspect. Restul nu le mai interesează. În tot cazul nu le mai preocupă. Cu toate acestea personalitatea umană e întâiu de toate una singură. Ea nu e nici numai aspect morfologic, ori anatomic, ori fiziologic sau psihologic, etc. ci e unitate sui generis, care cuprinde toate aceste aspecte și care tocmai deaceia trebuie considerată și ca atare, ca unitate. *Avem nevoie de o știință a persoanei umane ca atare*. Ea nu există însă. E o datorie a personalismului, pentru care lumea se prezintă ca o ierarhie de persoane, să încerce constituirea acestei științe.

Persoana umană e existență, activitate și specificitate. Ca existență ea e o unitate în multiplicitate; ca activitate o cauzalitate immanentă; ca specificitate o individualitate. Aceste trei categorii de gândire ale persoanei nu trebuiesc considerate în mod izolat, ci unitar, ele implicându-se cu necesitate una pe alta, ele formând în cele din urmă o unitate. Categoria mai aproape de natura intimă a acestei unități, care prin natura ei ca atare, să implice pe celelalte două, e cea de mijloc, a cauzalității imanente. Dacă noțiunea de existență substanțială nu implică imediat pe cea de individualitate și cauzalitate

1) Fragmente din această parte au apărut în *Psihologia germană contemporană*, vol. III din „Studii și cercetări” publicate de Institutul de Psihologie al Universității din Cluj.

immanentă, precum deasemenea noțiunea de individualitate nu implică pe cea de cauzalitate immanentă, aceasta nu e cazul noțiunii de cauzalitate immanentă. Noțiunea de cauzalitate immanentă implică întotdeauna în mod necesar o existență personală (adecă și existență, unitate în multiplicitate și specificitate, individualitate). Deaceea esența primară, criteriul fundamental al persoanei trebuie văzut în cauzalitatea immanentă. „Acolo unde cauzalitatea apare în forma unei finalități imnente, acolo e ființa al cărui punct de plecare și sosire e activitatea finalistă, conformă unui scop, acolo e o persoană”.

Natura intimă a persoanei fiind activitatea ei finalistă, în conformitate cu o cauzalitate immanentă, studiul ei din acest punct de vedere trebuie făcut.

Scopuri au și lucrurile. Scopul lor nu este însă dat în natura lor ca atare, ci e dat din afară, e atribuit de persoana umană. O carte servește la un anumit scop, pe care i-l dă omul. Acelaș lucru cu toate obiectele. În cazul tuturor e vorba de o heterotelie, de o finalitate venită din afară. Persoana, spre deosebire de lucruri, are un scop în ea însăși. Ea e o existență autotelică. Activitatea ei are drept scop conservarea și dezvoltarea ei ca atare. Conservarea și dezvoltarea sa e ceva immanent naturii ei ca atare. Orice persoană tinde mai întâiu să-și conserve existența ei, în totalitatea ei ca atare. Nimic din multiplă și bogată experiență nu se pierde, nu trece fără să nu lase urme. Persoana nu e totuș numai tendință de conservare, ci o tendință de dezvoltare. Persoana nu e numai o reținere și păstrare a ființei sale cu toată experiența ei, ci e și o neconținută realizare din interior, o permanentă apariție de ceva nou o permanentă creștere și îmbogățire, cantitativă și calitativă, atât pe latura psihică, cât și fizică. Ea e o continuă depășire de sine însăși, depășire în care tot cecece a apărut nou, rămâne ca actualitate prezentă, ce pregătește noi și noi depășiri.

Ațiunea de conservare și dezvoltare privindu-o în legătură cu mediul înconjurător, ne apare ca o permanentă ațiune de *adaptare*. Această adaptare e ceva profund activ, nu ceva pasiv. Ea e în funcție de persoană, de tendințele și trebuințele din afară. Persoana se adaptează totdeauna integral, pe toate laturile ei, nu numai pe unele laturi separate, organizându-se într'o atare structură, care să însemneze maximul de echilibru vital.

Natura teleologică a persoanei umane nu poate fi redusă numai la autotelie, la scopurile imnente ființei ei intime ca atare. Individul uman nu urmărește numai scopuri proprii, privitoare numai la existența sa, ci și scopuri streine, în legătură cu societatea din care face parte, cu semenii săi și cu anumite ideale obiective, urmărite pentru ele înșile. Natura teleologică a individului nu e numai autotelică, ci și heterotelică. Scopurile streine pot fi de trei feluri: suprapersonale, copersonale și abstracte (hypertelie, sintelie și ideotelie). Scopurile

suprapersonale sunt în legătură cu toată seria persoanelor suprapuse persoanei umane : familia, nația, omenirea, etc. (socotite de Stern toate ca existențe personale). Adeseori pentru aceste scopuri suntem capabili să ne dăm viața. Acelaș lucru în legătură cu scopurile semenilor noștri, cu care adeseori ne identificăm perfect, urmărind cu căldură tot ceea ce urmăresc ei. Deasemenea cu idealurile abstracte de frumos, adevăr, bine. Ceeace trebuie accentuat în legătură cu toate aceste scopuri e următorul fapt, de o importanță covârșitor de mare : realitatea scopurilor streine nu e simțită ca atare. Individul uman nu simte aceste scopuri ca ceva strein de existența sa personală, ci le simte ca ceva integrat organic în el însuș, ca ceva dat în natura sa teleologică ca atare. Heterotelia e luată și asimilată în autotelie. Acestui fenomen Stern îi dă numele de *introcepție*, noțiune care joacă un mare rol în sistemul său filosofic.

În lumina faptelor de mai sus rezultă că persoana umană e întâiu de toate un sistem de scopuri. Aceste scopuri nu sunt date ca realități în afară de existența sa, ci sunt date în natura ei ca atare. Ele sunt imanente ființei sale și stau la baza întregii sale activități. Ele sunt date, anume, în tendințele de dezvoltare și conservare personală, copersonală și suprapersonală. Sub acest aspect privind lucrurile, ceea ce e finalitate, scop, ne apare de astădată drept *cauzalitate*. Activitatea persoanei umane, prin natura ei e inaccesibilă unei interpretări și explicări mecaniste, cauzalitatea acțiunii sale fiind în ea însăș, în forma multiplelor tendințe teleologice de conservare și dezvoltare. Activitatea persoanei e finalistă și tinde spre conservarea și dezvoltarea sa, fiindcă însăș cauzalitatea immanentă naturii ei, dată în realitatea tendințelor de dezvoltare și conservare, o mână spre aceasta.

Am considerat până acum persoana umană în sine și pentru sine, pe latura finalității și cauzalității sale, încercând a prinde și fixa natura sa în finalitatea ei dată drept cauzalitate immanentă. Am făcut, prin aceasta, o operă de abstracție, persoana umană neconsituind nicî pe departe o realitate absolută, în sine și pentru sine. Cum se realizează finalitatea persoanei, cum se explică existența forțelor cauzale, etc., sunt chestiuni, care nu ne-au preocupat. Pentru a face posibilă și lămurirea lor, trebuie să avem în vedere un nou factor: *mediul*, pe care până acum l-am ignorat. Persoana umană nu-i niciodată existență izolată, perfect independentă, ci în neconținute și nenumărate legături și raporturi cu mediul înconjurător. Atât în timp, cât și în spațiu. Mediul ereditar, prenatal și mediul înconjurător, fizic și cultural, formează două categorii de factori, pe care trebuie să-i avem permanent în vedere pentru înțelegerea și explicarea oricărui act și stare personală. Persoana umană în orice moment al ei și în orice act e un produs al eredității și al mediului fizic și cultural.



Problema raportului dintre mediu și ereditate e una dintre cele mai vechi, mai universale și mai acute probleme, de a cărei rezolvire depinde soluționarea altor multe probleme teoretice și practice. Ea e, în acelaș timp, una dintre cele mai puțin rezolvite probleme. Cauza acestei situații e explicabilă, după Stern, prin două categorii de cauze: 1. ea n'a fost abordată integral, pe toate laturile ei, ci numai fragmentar, pe unele laturi parțiale; 2. ea a fost pusă totdeauna unilateral, încercându-se rezolvirea ei fie numai în favorul eredității, fie numai în favorul mediului. Problema trebuie pusă fundamental schimbată: ea trebuie văzută sintetic, în toată amploarea ei, socotind în acelaș timp că acțiunea mediului și cea a eredității, departe de a fi acțiuni opuse și antagoniste, sunt și pot fi acțiuni perfect concordante. Important i se pare lui Stern în deosebi ultimul punct. Acțiunea mediului și a eredității nu numai că nu-i apar ca acțiuni opuse, dar îi apar ca acțiuni ce se întregesc reciproc, neputând exista una fără alta. Intre ele există o perfectă convergență. Principiile de bază ale convergenței dintre mediu și ereditate sunt mai multe: 1. Fiecare persoană și fiecare act e un produs simultan al eredității și mediului. Intre acțiunea acestor doi factori există o neîntreruptă convergență. Uneori poate predomina acțiunea unui factor, alteori a celuilalt. De o lipsă totală a uneia sau a alteia nu se poate vorbi nicicând. Nu e vorba de *aut-aut* ci de *et-et*. 2. Raportul dintre mediu și ereditate nu poate fi explicat pur cantitativ, în sensul unei precizări și definiri matematice a proporției unui factor sau a celuilalt. El trebuie înțeles și explicat și calitativ. Nu e vorba numai cât a influențat mediul și cât ereditatea, ci și *cum* s'a produs influența unuia și cum a celuilalt. 3. Convergența poate să fie acută sau cronică. În cazul dintâiu e vorba de un act oarecare; în cazul de al doilea de o *dispoziție*. 5. În toate cazurile trebuie să avem în vedere persoana ca unitate, nu ca simplu act ori simplă latură.

Chestiunile privitoare la natura cauzal-finalistă a persoanei și la convergența factorilor interni și externi, precizate, urmează să trecem la modul de manifestare concretă a persoanei, la felul cum finalitatea sa immanentă se desfășoară în funcție de mediu. Cu aceasta ajungem la *actele* persoanei. Persoana ca sistem unitar de dispoziții de conservare și dezvoltare e încă simplă potențialitate. Ea devine realitate activă intrând în raport cu mediul, în acțiunile și reacțiunile sale față de acest mediu. Actele persoanei sunt cu totul inaccesibile explicărei mecanice. Noțiunea de act mecanic presupune o legătură directă între excitație și reacțiune, în general zis între cauză și efect și un raport de perfectă echivalență de forță între cauză și efect. În cazul actelor personale n'avem de a face nici cu o notă, nici cu cealaltă. Legătura directă dintre cauză și efect lipsește, de oarece între excitație și reacțiune se interpune totdeauna al treilea factor: persoana, ca atare, ca unitate autotelică. Interpunerea aces-

tui factor face imposibilă și echivalența de forță dintre cauză și efect. Mai mult decât atât. Actele persoanei, de fapt, nu se reduc numai la *re-acțiuni*, adică la acte provocate de o excitație venită din afară, ci ele cuprind și *actele* spontane, când excitația vine din interiorul persoanei ca atare. În cazul lor explicarea mecanistă în funcție de o cauză exterioară e cu totul cu neputință.

Nu orice excitație exterioară provoacă o reacțiune. Producerea reacțiunii e în dependență imediată de o condițiune fundamentală : legătura dintre excitație și autotelia persoanei. Excitația trebuie să intereseze persoana, să deștepte finalitatea inerentă firii sale; ea trebuie să cadă în sfera de interes a directivelor de conservare și desvoltare. Altminteri ea rămâne fără efect. Aceeaș excitație poate uneori provoca o vie reacțiune, iar alteori nici o reacțiune. Totul depinde de tendințele vitale ale persoanei din acel moment, de starea ei autotelică. Punctul de greutate în producerea reacțiunii îl are persoana, nu mediul. Rolul persoanei e și mai decisiv în cazul actelor spontane, al căror punct de plecare e persoana ca atare. Atât origina, cât și desfășurarea actului personal e în dependență covârșitoare de persoană, de ființa ei teleologică, care vrea să se conserve și desvolte. Se întâmplă că uneori lipsește mediul adecuat desfășurării actului spontan. În toate aceste cazuri persoana își creiază ea însăși, prin fantezia sa, un mediu prielnic, menit a satisface tendințele ei. Ex. cazul soldaților flămânzi, care visează pâine; cazul diferitelor reverii în legătură cu pornirile sexuale, etc. Bineînțeles separarea dintre acțiune și reacțiune trebuie înțeleasă numai în sens gradual, nu radical. Trecerea dintre acțiune spre reacțiune și invers e continuă. Reacțiuni pure, streine de orice spontaneitate, ori acte spontane pure, streine de orice reactivitate, nu există. Totdeauna e vorba de manifestări complexe, în care predomină partea de spontaneitate sau de reacțiune. Câteva exemple. Nu orice excitație poate provoca o reacțiune. Organismul execută totdeauna o *operație selectivă* asupra excitațiilor. Odată excitațiile selecționate, ele sunt *prelucrate și adaptate* de-a lungul sistemului nervos și în creier. Toate acestea sunt acte spontane. Numai după producerea lor urmează reacțiunea, cu noi procese de selecțiune și elaborare a mișcărilor reactive. Cazul e analog cu actele spontane. Actul spontan executându-se în legătură cu mediul, e silit să îmbrace o formă sau alta, modificându-se și adaptându-se permanent la condițiunile specifice ale mediului.

Actele, spontane sau reactive, sunt totdeauna produse ale convergenței dintre mediu și persoană, socotită într'un moment dat. Ele sunt efectul unei convergențe acute, actuale. Pe lângă convergența acută, de moment, care duce la acte, există însă și o convergență cronică, de o durată lungă. Această convergență duce la nașterea dispozițiilor. Organismul e o realitate plastică, în care orice manifestare lasă urme. El are o memorie biologică. Nimic nu se petrece

în el fără să nu aibă repercusiuni durabile asupra structurii sale. Studind persoana umană sub acest aspect, constatăm trei categorii de fapte: 1. Orice act personal constituie o excitație mnemică (de memorie); 2. Această excitație mnemică are vii repercusiuni asupra structurii persoanei, producându-i anumite modificări. Aceste modificări formează „reacțiunea plastică” a organismului; 3. Pentru ca excitația mnemică și reacțiunea plastică să se producă, trebuie să admitem că persoana are dispoziția plasticității. Natura persoanei nu e ceva rigid, fixat, definitiv, ci e ceva capabil de vii modificări și transformări. Distingem două categorii de plasticități: plasticitate omogenă și plasticitate heterogenă. În cazul plasticității omogene e vorba de tendința unui proces de a fi reluat în aceleași forme. Orice act sau proces are o tendință de perseverare, de o nouă reluare. Reluat fiind de mai multe ori, se automatizează. Automatismul are o reală valoare biologică. Cu cât un act e mai automat, cu atât cere eforturi mai restrânse. În cazul plasticității heterogene e vorba de o repercusiune a influenței producerii unui fenomen asupra producerii altor fenomene, e vorba de o radialitate a plasticității sale. Învățând o limbă, învăț mai ușor alte limbi, etc. În același timp îmi dezvolt funcțiunile logice, memoria, etc. Persoana generalizează efectele reacțiunii plastice, căutând maximul lor de efect.

Toate principiile stabilite mai sus se referă la persoana ca atare, ca unitate psihofizică neutrală. Cauzalitatea imanentă, convergența dintre mediu și organism, etc., sunt noțiuni care cuprind atât latura fiziologică cât și cea psihologică. Ele sunt noțiuni referitoare la ceea ce e dincolo de această separare, la persoana ca atare, care formează obiectul de cercetare al personalistei. Aceeași persoană, privită din afară, ne apare ca lucru, privită din interior, ca suflet. Psihologia e studiul persoanei așa cum ea se reoglindește în ea însăși; e studiul fenomenelor de conștiință și a celor aparținătoare conștiinței și supraconștiinței. Marea greșală a vechii psihologii, precum și a psihologiei contemporane, e credința că fenomenele de conștiință pot fi studiate în ele înșile, cași când conștiința ar fi o realitate în sine și pentru sine, nu o funcțiune a persoanei, viu și organic integrată în realitatea ei unitară. Conștiința nu poate fi înțeleasă, în slujba persoanei. Acesta e postulatul de bază al psihologiei personaliste. El e în perfectă contradicție cu întreaga direcție spiritualistă a psihologiei, precum și cu multe alte directive psihologice. În loc să se caute explicarea persoanei în conștiință, conștiința fiind socotită ca partea ei cu adevărat esențială, se încearcă explicarea conștiinței prin persoană „Aus dem Leben der Person erwächst ihr Erleben” (Din viața persoanei crește trăirea de sine a persoanei). Conștiința n'are scop în sine și pentru sine, ci în cadrul persoanei. Numai înțelegerea vieții persoanei ne duce la înțelegerea conștiinței persoanei.

Atât cât persoana e viață, adică existență și manifestare, ea e în infinite și neîntrerupte raporturi cu lumea încunjurătoare. E în natura vieții ca atare de a fi o convergență dintre organism și mediu; de a fi un fenomen de interferență dintre aceste două realități. Acest fapt trebuie să-l avem permanent în vedere pentru a înțelege natura și funcțiunea conștiinței. Atât timp cât convergența dintre lume și persoană e armonică, conștiința nu apare. Apariția conștiinței se produce cu apariția conflictului dintre persoană și lume. Conștiința, în natura ei intimă e un fenomen de deosebire dintre persoană și lume, dintre cine trăiește și ceea ce a trăit. Fenomenul conștient originar, primar, e deosebirea dintre eu și non-eu. În perioada preconștientă persoana și lumea sunt contopite într'o unitate nediferențiată și neconturată. E vorba de o convergență perfect sintetică. Apariția conștiinței, legată de cea a conflictului dintre persoană și lume, înseamnă dispariția acestei sinteze și ivirea deosebirii dintre persoană și lume.

Conștiința apare totdeauna ca o conștiință a eului și a non-eului, a subiectului și a obiectului. Aceasta nu înseamnă de loc că subiectul și obiectul se reoglinesc *integral* în realitatea conștiinței. Departe așa ceva! E vorba permanent de o reoglundire relativă și parțială, sub anumite aspecte, aspecte în imediată legătură cu conflictul ivit între persoană și lume. Cu aceasta ajungem și la înțelegerea rostului funcțiunii conștiinței. Conștiința nu e numai o reoglundire parțială a eului și non-eului, ci e și o funcțiune vitală a persoanei în slujba persoanei. „Ea e o oglindă, ce servește în acelaș timp ca armă”. Anume ca armă în aplanarea conflictului. Prin noțiunea de conflict am prins cauzalitatea conștiinței; prin noțiunea de „armă”, de funcțiune vitală, prindem finalitatea conștiinței, scopul și sensul ei în complexul funcțional și teleologic al persoanei.

Concepția conștiinței în lumina de mai sus ne deschide o largă perspectivă de înțelegere și explicare a întregii ei fenomenologii. Conștiința nu e o oglindă obiectivă a eului și non-eului, ci o oglindă subiectivă. Ambii sunt reoglinși în măsura în care ambii sunt interesați în conflict. Oglindirea uneori poate să coincidă cu realitatea; alteori nu. Faptul obiectivității conștiinței are prea puțină importanță. Valoarea conștiinței nu zace imediat în obiectivitatea ei. Noțiunea de valoare a conștiinței și obiectivitatea conștiinței nu sunt noțiuni identice. Ele pot să coincidă, dar nu se implică în mod necesar. „Prinderea subiectului și obiectului în conștiință e făcută totdeauna ego-centric. Rostul conștiinței nu e prinderea eului și lumii, așa cum în realitate sunt, ci să creadă numai că le-a prins așa cum sunt”. Această credință ajunge. Esențial e ca reoglundirea așa cum e făcută să fie de folos persoanei, să ducă la închiderea conflictului dintre persoană și mediu și nimic mai mult.

„Lumea nu-i numai existență, ci și rost”. Deaceea adevăratul sistem de filosofie nu poate fi numai filosofie despre lume și viață.

numai cunoaștere a existenței, ci și o prindere a rostului lumii și vieții. Adevăratul sistem filosofic trebuie să fie o îmbinare armonică de filosofie a existenței și filosofie a lumii și vieții, socotite ca valoare și înțeles. Aceasta fiindcă omul nu e numai cunoaștere, ci și acțiune și ca atare tinde nu numai la o imagine teoretică a lumii, ci și la o concepție a valorii ei, a sensului ei adânc, cărui el trebuie să se conformeze în atitudinile și actele sale. Dață în partea întâia a sistemului său Stern a încercat un sistem de filosofie a lumii ca existență, în partea ultimă, „Filosofia valorii“, încearcă un sistem filosofic asupra lumii ca înțeles, rost și valoare.

Care e raportul dintre lumea considerată ca existență și lumea considerată ca valoare? E vorba de o singură lume și de care anume sau e vorba de două lumi? Răspunsurile sunt diferite. Unele sunt în sens monist, altele în sens dualist. Soluțiile moniste sunt de două categorii: în sensul concepției lumii numai ca existență sau invers, în sensul concepției lumii numai ca rost și valoare. Soluțiile dualiste văd în lumea socotită ca valoare și cea socotită ca existență două lumi fundamentale deosebite.

Pentru soluția monistă, care vede în lume numai existență, știința, adică cunoașterea existenței, are valabilitate universală și nelimitată. Pentru ea sensul și rostul lumii e o realitate pur aparentă și relativă, complet explicabilă prin cunoașterea lumii ca existență. Punctul de vedere e greu de susținut, crede Stern. Indiscutabil, spune ei, că valorile pot și trebuiesc chiar să formeze un obiect de cercetare științifică. Atât numai că cunoașterea științifică nu poate epuiza natura lor. Ea poate să ne ducă la delimitarea și lămurirea anumitor principii sau la o descriere și clasificare a lor, dar asupra esenței lor ca atare, ea ne poate spune prea puțin. Știința se dovedește apoi cu totul incapabilă, când e vorba de a decide între diferitele valori, alegând unele sau altele pentru a servi drept norme în viață. Așa ceva e cu totul înafară de posibilitățile și natura ei ca atare. În urmă apoi însăși știința ca atare nu e nici ea ceva absolut. Ea are întâiu de toate o fundare metafizică. Ori, presupunând o metafizică, înseamnă că ea e o realitate subordonată. Subordonată fiind nu poate să subordoneze ea însăși totul.

Pentru concepția monistă, în sensul considerării lumii numai ca rost și sens, lucrurile stau cu totul altcum. Pentru ea fundamental întâiu de toate e valorificarea lumii, atitudinea față de lume ca valoare și înțeles. Știința nu e decât un instrument în precizarea și lărgirea acestei atitudini de valorificare. Nu mai puțin și această concepție, spune Stern, e greu de susținut. Atitudinea de valorificare se lovește încontinuu de realitatea obiectivă, pe care dacă vrei să o valorifici și stăpânești, trebuie să o cunoști. Cunoașterea are însă drept postulat de bază perfectă ei independență și lipsa de prejudeții. Altcum ea nu e posibilă.

Date fiind aceste mari dificultăți, foarte mulți au crezut a rezolvi problema în sensul unei concepții dualiste, socotind că avem de a face cu două lumi diferite: lumea ca existență și lumea ca valoare. E cazul lui Kant și a urmașilor săi. Nu mai puțin și această concepție prezintă foarte mari inconveniente, unitatea lumii fiind în cele din urmă una dintre realitățile cele mai evidente.

Toate cele trei directive de mai sus au pus problema greșit, crede Stern. Pentru a rezolvi problema raportului dintre lumea socotită ca existență și lumea, socotită ca valoare, dintre filosofia lumii și filosofia valorii, există o singură soluție: aducerea filosofiei lumii și filosofiei valorii la o instanță comună supraordonată lor, metafizică.

Cu aceasta se pune o nouă problemă prealabilă: existența și posibilitatea metafiziciei. „E metafizica posibilă ca știință?”. Problema a pus-o și rezolvit-o Kant. În sens negativ, în afară de orice îndoială. Aceasta nu ne oprește însă să punem problema altcum. „E metafizica posibilă?” Răspunsul la această întrebare generală e: „Metafizica e posibilă, fiindcă trebuie să fie posibilă, fiindcă e necesară”. Și e necesară fiindcă știința și filosofia valorii e posibilă numai dacă metafizica există. Ori, dacă știința și filosofia valorii constituiesc necesități categorice, atunci nu mai puțin constituie o atare necesitate și metafizica. Altă îndrepătire și fundare a necesității existenței metafiziciei nu e. Dar nici nu poate să existe. „Nu putem încerca a dovedi, deduce și funda existența și valabilitatea metafiziciei, fiindcă aceasta înseamnă a subordona metafizica cunoașterii științifice, căreia ea e supraordonată. Deaceia necesitatea metafiziciei e chestie de credință, care n'are nevoie să fie fundată, fiind dincolo de așa ceva și fructul unei străduințe originare de a cunoaște obiectul acestei credințe”. *Credința* e exprimată prin fraze: „Eu cred într'o lume, care există și are în același timp un rost”. *Năzuința* originară e exprimată prin fraza: „Eu cercetez lumea, care e existență și rost”.

„Metafizica e credința cercetătoare despre lumea ca existență și valoare”. Ea fiind o „credință cercetătoare”, înseamnă că ea nu e înafară de evoluție. Nu e vorba de o considerare numai momentană a lumii, ci de considerarea lumii ca o problemă eternă. Încercarea noastră neconținută de a rezolvi această problemă ia 3 direcții: 1. cunoașterea și adâncirea lumii socotită ca existență — cu aceasta știința își ia deplină îndreptățire — 2. adâncirea acestei lumi, socotită ca înțeles și valoare și precizarea valorilor și normelor de la baza acțiunii noastre — filosofia valorii își primește și ea perfectă îndreptățire — și 3. coordonarea rezultatelor dobândite într'o direcție sau alta și încercarea lor de sinteză, în vederea unei concepții unitare a lumii — prin aceasta metafizica își ia și ea deplină îndreptățire.

Metafizica, definită în acest fel, nu se mai confundă în nici un caz cu metafizica antekantiană, ea nevoind din capul locului să fie știință. Caracterul ei de „neștiință” nu înseamnă însă că ea n'are

de a face cu știința, ci că ea condiționează știința, ea e deasupra științei. Ea e anume *apriorică* științei. În același timp ea liberează complet filosofia valorii de știința existenței, arătând că lumea nu e numai existență, ci și valoare. Cunoașterea valorilor nu e una și aceeași cu cea a existenței. Cunoașterea valorilor nu înseamnă reducerea lor la legi raționale cantitative, ci „prinderea complexului lor de înțeles”. Complexul de înțeles (Sinnzusammenhang) e ceva în natura sa dincolo de rațional.

Rezultă clar din cele de mai sus substratul metafizic al filosofiei lui Stern asupra valorilor. O atare filosofie e posibilă numai în baza credinței metafizice: „Eu cred într-o lume a valorilor obiective”. Numai în virtutea acestei credințe se poate încerca o construcție a teoriei valorilor. Fraza de mai sus cuprinde un raport necesar între subiect și obiect. Ea presupune un eu care crede în lumea valorilor, care „valorifică” și lumea obiectivă a valorilor. Prin aceasta filosofia lumii valorilor ia doi poli: unul e format prin aprioricul: „Eu valorific, deci eu exist”; celălalt: „Există valori”. Acești doi poli trebuie socotiți mai deaproape.

Descartes prin fraza: „Cogito ergo sum” a privit realitatea persoanei umane unilateral. Omul nu e numai gândire, ci și valoare și valorificare. Omul nu se precizează ca eu și persoană atât în operațiile sale de cunoaștere, cât în credința de valori. În operațiile de valorificare numai se precizează definit eul față de lumea, cu care e în neconținute raporturi de valorificare. Datorită lor numai eul își capătă un *sens* în realitatea Universului, el însuși plin de *sens* și înțeles. Prin aceasta eul nu numai că valorifică lumea, dându-i un *sens*, dar își dă lui însuși un *sens* în această lume. „Eu valorific, deci eu însumi sunt o valoare”. Prin aceasta ajungem la fundarea „valorii în sine”, care nu mai puțin e o necesitate apriorică de credință. Din moment ce nu-mi atribui mie însumi un *sens* și un înțeles, nu pot concepe lumea în care sunt și din care fac parte, ca o lume cu *sens* și înțeles.

Înceercând a prinde mai deaproape raportul dintre subiect și lumea valorilor distingem două categorii primare de raporturi: *fundarea valorilor și judecata valorilor* (Wertsetzung u. Wertschätzung). În primul caz avem de a face cu o afirmare sau negare a valorilor, cu o preferare sau respingere a lor. E vorba de considerarea raportului dintre subiect și obiect, plecând dela subiect. Avem de a face cu operații de percepție: recunoaștere și afirmare a valorilor. În al doilea caz e vorba de considerarea raportului dintre obiect și subiect, plecând dela obiect. Odată valorile socotite ca realități obiective, urmează aprecierea lor, judecata lor, față de noi, etc. Subiectul încearcă o calificare, cantificare și ierarhizare a lor. Prin aceasta execută o operă de judecată și apreciere a lor.

Polul obiectiv al sferei valorilor era cuprins în fraza: „Există

o lume obiectivă a valorilor". Scurt: „Există valori". Ce înseamnă această frază? Ce sunt valorile în natura lor? Definiția noțiunii de valoare nu se poate face, ea fiind o noțiune primară ireductibilă și incomparabilă cu alte noțiuni. Ea depășește sfera raționalității pure. Se pot însă încerca unele precizări descriptive și unele clasificări. Noțiunea de „valoare" mai întâiu e o noțiune atributivă. „Valoarea" nu e ceva care să aibă existență în sine și pentru sine, ci ea e o realitate calitativă a ceva, care e la baza ei și care e „purătorul de valoare". A substanțializa valorile e o greșală contrazisă de realitate care în cadrele ei n'are loc pentru așa ceva. Purătorul de valoare, obiectul de valoare, trebuie socotit ca un *substrat* al valorii. Acest substrat nu e imediat necesar să fie o substanță absolută. Poate fi și una relativă, poate chiar numai să fie în raport cu o substanță oarecare. Astfel de valori sunt: operele de artă, omul, națiunea, banul, virtutea, etc. Considerând în acest mod lumea valorilor, trebuie imediat făcută o distincție. Unele din obiectele de valoare au valoare prin ele înșile. De ex. omul, națiunea, Statul, etc. Altele au valoare numai în raport cu obiectele, care au valoare în sine, anume în raport cu persoana umană. Exemple: opera de artă, banul, virtutea, etc. În acest mod facem o distincție fundamentală între „valorile în sine" al căror înțeles e în ele înșile și „valorile derivate", al căror înțeles e numai în raportul cu valorile în sine. În cadrul valorilor derivate putem face încă distincția între „valorile radiate" și valorile mijloc. Câteva exemple, pentru a prinde natura acestei distincții. Omul e și corp și suflet. Și corpul și sufletul au valoare radiată, făcând parte din persoana umană, care luată ca unitate e valoare în sine. Valoarea persoanei luată ca unitate se răsfrânge, radiază asupra tuturor părților ei. Corpul, sufletul, diferitele funcțiuni psihice și fiziologice, etc. primesc valoare prin faptul de a face parte dintr'un întreg de valoare. Cultivarea inteligenței și sănătății sunt o valoare radiată, deoarece ele fac parte integrantă din conservarea și dezvoltarea persoanei, care constituie valoarea, sensul persoanei. — Omul pentru a ajunge la scop întrebuințează diferite obiecte și instrumente. Toate aceste obiecte și instrumente devin astfel „valori mijloc", în slujba persoanei, care e „valoare în sine".

Clasificarea de mai sus, obținută, urmează o analiză și o descriere mai deaproape a celor trei categorii de valori. Incepem cu întâia grupă a valorilor în sine. Persoana umană are valoare în sine, întrucât ea însăși e cauza actelor sale și fiindcă aceste acte sunt făcute cu scopul conservării și dezvoltării ei ca atare. Ea e în ea însăși și pentru ea însăși. Acest criteriu nu se aplică însă numai persoanei umane. El e un criteriu universal valabil, pentru tot cece e persoană. În consecință valoare în sine nu e numai persoana umană, ci toate „persoanele în general".

Are persoana umană o valoare absolută sau relativă? Cu acea-



sta atingem problema ierarhiei persoanelor, precizată sumar în par-  
tea primă a expunerii. Lumea atât cât e fenomenalitate, se prezintă  
ca o unitate ierarhică de persoane. Omul e persoană față de celule,  
celulele față de moleculă, moleculele față de atomi, etc. Omul e însă  
în același timp și „lucru” în societate, Stat, Omenire, etc. La cele două  
extreme ale ierarhiei persoanelor sunt „lucrul și persoana absolută”, a  
căror existență constituie pentru noi o „necesitate de gândire” etc. de  
care nu putem să ne lipsim. De astădată Stern își schimbă însă puțin  
atitudinea. E adevărat, spune el, că lucrul și persoana absolută con-  
stituesc „necesități de gândire” nu „conținuturi de gândire”. Faptul  
însă că lucrul și persoana absolută constituiesc „necesități de gândire”  
nu înseamnă totuși că între ele nu există o mare deosebire. De fapt  
chiar și „lucrul absolut” nu-l putem gândi decât făcând totdeauna  
parte din ceva, dintr-o persoană. *El prin natura sa ca atare e ceva,  
care există numai prin rapoarte la ceva făcând parte din ceva. In sine  
însuși, prin natura sa de „lucru” nu poate exista.* Situația e cu totul  
inversă în cazul „persoanei absolute”. Ea, deși e „necesitate de gân-  
dire”, poate totuși forma de fapt și un conținut de gândire. Ea e  
singura realitate absolută care există în sine și pentru sine, ea su-  
bordonând totul, fără a mai fi subordonată de nimic. Persoana ab-  
solută sau D-zeu e în același timp și singura „valoare absolută”, în  
sine și pentru sine. Toate celelalte persoane au și pot avea numai  
„valoare relativă”.

Principiul ierarhiei persoanelor ne deschide o largă perspec-  
tivă de înțelegere a valorilor derivate. Orice persoană e valoare în  
sine. Orice persoană fiind însă și „lucru” față de altă persoană  
supraordonată, ea e și *valoare derivată* față de persoana, care o supra-  
ordonează. Ex. Omul e valoare derivată. El e însă și valoare deri-  
vată în cadrele Statului, etc.

Această parte pur metafizică, referitoare la întreg Universul,  
considerat ca valoare și rost, încheiată, Stern se ocupă mai pe larg  
de persoana umană. Orice persoană e o unitate complexă, multiplă,  
care are părți. Toate aceste părți au valoare tocmai prin faptul de  
a fi componente în unitatea persoanei, care are valoare în sine. Ele  
au valoare radiată. Persoana nu e însă ceva strict delimitat la rea-  
litatea sa psiho-fizică. Un artist de ex. se simte el și în operele sale.  
De astădată e vorba de valori simbolice. Sfera persoanei nu se o-  
prește însă numai aci. Ea consideră aparținătoare ei și deferitele  
obiecte din lumea exterioară, care-i servesc ei. Toate aceste obiecte  
constituiesc valorile-mijloc. De fapt prin noțiunea de valori derivate  
Stern încearcă a cuprinde tot ceea ce e cunoscut sub numele obișnuit  
de valori economice, artistice, morale, religioase, etc.

Persoana umană nu e realitate în sine și independentă. Din  
potrivă ea e în infinite raporturi cu lumea încunjurătoare. Viața e o  
permanentă interferență dintre ea și lumea încunjurătoare. Am des-

voltat mai pe larg în partea a doua a expunerii principiile convergenții dintre lume și persoană. Revenim puțin asupra lor, considerând de astă dată lumea și persoana ca realități de valoare, nu realități existențiale. Pentru persoana umană, care nu e numai existență, ci și valoare, lumea nu stă nici în ea în față numai ca existență, ci și ca realitate de valoare. Raportul dintre persoana umană și lumea încunjurătoare (familie, societate, umanitate, etc.), considerate ca două realități de valoare a fost soluționat în două direcții opuse. Pentru o direcție (reprezentată prin concepția subiectivistă) singura realitate, care are valoare în sine, e individul uman. Lumea în sine, ca realitate în afară de individ e lipsită de orice valoare, de orice sens. Sensul și valoarea ei e o proiectare a noastră asupra ei. Pentru concepția contrară valoare în sine are numai lumea. Valoarea individului e existență numai datorită faptului că el trăiește în această lume. Și o concepție și alta sunt greșite, spune Stern. Adevărul trebuie căutat într-o soluție sintetică; valoare are și individul uman și cosmosul. Individul e o persoană în sistemul personal ierarhic al Universului. El e o persoană, căreia i se suprapun altele: familia, societatea, etc. Acestei persoane nu-i sunt suprapuse însă numai ca existență, ci și ca valori. Ca persoană individul are valoare în sine. Ca persoană subordonată altor persoane el poartă însă în sine și valorile persoanelor supraordonate. Insușirea valorilor persoanelor supraordonate nu înseamnă însă de loc negarea valorii sale. Din potrivă. Ea duce chiar la mai mare afirmare a valorii personale, ea apărând ca înfăptuirea unei tendințe imanente a individului.

Individul se realizează pe sine, ca valoare, însușindu-și valorile streine, ale persoanelor supraordonate, ca valori proprii ale sale. fără a nega totuși existența înafară de el a acestor valori. Prin acest proces de introcepție, cum îl numește Stern, persoana umană devine cu adevărat un micro-cosmos, adică o oglindire a întregului Univers supraordonat. Acest fenomen al „introcepției” e tot ceea ce e mai misterios pentru înțelegerea noastră. Realitatea lui însă cu nici un chip nu poate fi pusă la îndoială.

Introcepția prezintă cinci forme fundamentale: iubirea, înțelegerea, plăcerea estetică, simțirea religioasă și acțiunea. În cazul iubirii e vorba de cea mai elementară, mai subiectivă și mai nemijlocită formă a introcepției. În iubire omul se simte una cu semenii săi. Iubirea e astfel o formă de introcepție cu totul generală, care în nici un caz nu se confundă cu iubirea sexuală, care e numai un aspect singular al ei. Mila, compătimirea, caritatea, etc., nu sunt decât diferite forme speciale pe care iubirea le îmbracă în diferitele împrejurări ale vieții. Iubirea ca formă de introcepție, are la polul opus înțelegerea. Înțelegerea e cea mai obiectivă și mai intelectuală formă de introcepție. Intelectualizarea ei e așa de mare, încât ea poate servi ca adevărată metodă științifică de cunoaștere (Cazul lui Dilthey).

Introcepția estetică sau empatia e o simțire a propriei realități în lumea exterioară. Ea e o simțire prin excelență apractică. Specificul introcepției religioase e simțirea propriei ființe ca subordonată și integrantă în realitatea persoanei absolute. Cu ea depășim sfera persoanei umane și a societății. Acțiunea e forma practică a introcepției. În acțiune se accentuează mai mult realitatea eului și a non-eului, realități care cu toată opoziția dintre ele sunt în fond realități sintetice și convergente. Datorită tuturor acestor forme de introcepție persoana umană se formează tot mai mult ca valoare, introcepția valorilor streine fiind singurul drum al cristalizării valorii sale.

Cu problema introcepției ne-am apropiat deja de sfera morală. Totuși n'am trecut în sfera morală ca atare, care zace cu totul pe alt pian. Conduita umană are la baza ei cele cinci forme de introcepție. Aceste cinci moduri de introcepție sunt însă simple *posibilități*. Ori, în morală n'avem de a face cu simple *posibilități*, ci cu *necesități*, cu *imperative*. E marele merit al lui Kant de a fi arătat aceasta. Morala există numai fiindcă viața umană are la baza ei *imperative* morale. Kant a limitat însă prea mult noțiunea de imperativ, legând-o numai de cea de acțiune. E o limitare prea mare, care nu corespunde realității și adevărului. Viața umană are imperative și pe celelalte laturi: la-tura manifestărilor religioase, estetice, cognitive, etc. Noțiunea de moralitate nu poate fi legată numai de anumite acte ale eului uman, ci de întregul domeniu al acestui eu. Întreg domeniul eului are imperative. Există imperative religioase, estetice, artistice, de cunoaștere, etc.

Noțiunea de imperativ implică un eu și un scop, pe care acest eu trebuie să-l realizeze. Pentruca scopul să devină necesitate de acțiune, trebuie să îndeplinească o condiție fundamentală: să reprezinte o valoare. Deaceia morala are înainte de toate la baza ei *metafizică*, adică credința în existența valorilor obiective. Morală fără metafizică nu se poate. Pe lângă credința metafizică în existența obiectivă a valorilor, morală mai implică a doua condiție: sanctificarea valorilor. Nu e suficientă numai credința că lumea e și o realitate de valoare, nu simplă existență, ci mai e necesară sanctificarea valorilor date în realitatea lumii, socotind înfăptuirea lor ca o datorie a mea. Sanctitatea nu trebuie socotită ca o datorie venită din afară, ci ca ceva isvorit din interior, ca expresie a autonomiei mele.

Aceste lucruri precizate, Stern socotește că adevărata bază a moralei e introcepția „Formează viața ta așa, încât valorile lumii să fie cuprinse în eul tău propriu”. Acesta e singurul drum pentru înfăptuirea autonomiei tale și a armoniei dintre tine și lume, socotită ca realitate de valoare.

Acest imperativ constituie însă ceva cu totul general și de natură pur *formală*. Deaceia sub acest aspect el e universal valabil. El urmează a fi umplut cu normele materiale de conduită, care formează *conținutul* său.

Realitatea normelor materiale e dată în întregul cosmos, considerat ca o valoare. Valorile norme pentru conduita persoanei umane sunt coordonate sau supraordonate atunci când e vorba de familie, societate, etc. Pe lângă ele sunt valorile date ca realități imanente în persoana ca atare, privitoare la realitatea ei ca atare. Toate valorile co- sau supra-ordonate au pretenția de a da norme de conduită individului. Importanța lor nu e însă aceeași. Din acest punct de vedere e posibilă o întreagă ierarhie. Această ierarhie are o motivație obiectivă și una subiectivă. Din punct de vedere obiectiv valorile în sine ocupă locul întâiu. Lor le urmărează apoi valorile radiate și valorile mijloc. Din punct de vedere individual socotind ierarhia, o valoare e cu atât mai importantă, cu cât e mai aproape de intimitatea eului respectivei persoane și invers.

Natura normelor materiale și ierarhia lor nu e ceva fix, invariabil, cum multă vreme s'a crezut. Normele materiale sunt supuse schimbării și evoluției. Aceasta deoarece existența lor e legată de cea a persoanei. Ori, persoanele sunt existente în timp și spațiu și ca atare sunt supuse schimbării. Altele au fost normele materiale în lumea antică și altele sunt în zilele noastre. Sunt valori, care au dispărut cu totul și sunt valori noi, care au apărut. Și mai sușasă schimbării e ierarhia valorilor. Alta e ierarhia valorilor în timpuri normale, alta în timp de războiu; alta în tinerețe și alta la bătrânețe.

Normele materiale nu sunt unele și aceleași pentru toți indivizii, ci altele și altele dela individ la individ. Deasemenea și ierarhia lor. Valorile cosmosului devin norme de conduită pentru individ numai atunci când între ele și individ e deplin acord, e reală rezonanță. Numai în acest caz individul și-le însușește cu adevărat, ca realități ale sale, cerute de însăși autonomia sa. Altcum nu. Introcepția valorilor se face de către fiecare individ conform naturii sale intime, conform chemării sale. Chemarea fiecăruia e alta și alta. Aceasta nu înseamnă imposibilitatea armoniei dintre persoane. Din potrivă. Adevărata armonie nu trebuie nicidecum confundată cu monotonia. În acest mod se rezolvă și marea problemă a libertății individuale. Introcepția valorilor departe de a însemna o știrbire a libertății persoanei, înseamnă de-a dreptul realizarea autonomiei sale individuale și specifice.

*Bibliografie.* W. Stern. — Person und Sache. System des kritischen Personalismus. 3 Bde. (I. Abteilung und Grundlehre. II. Die menschliche Persönlichkeit. III Wertphilosophie).

## JOHN DEWEY ȘI ȘCOALA INTERESULUI \*)

Acum vreo 20 de ani, prin 1908, filosoful și psihologul francez, Alfred Binet, a întreprins o anchetă cu scopul de a afla cam ce curente filosofice sunt adoptate de profesorii liceelor franceze ai claselor de filosofie, în număr cam de 300 pe vremea aceea. Ancheta a fost făcută în spiritul metodelor științifice utilizate în astfel de cercetări, metode în cari Binet era un maestru.

Din cei vreo 300, au răspuns cam o treime la chestionarul pus. Întrebați în ce direcție se orientează gândirea lor filosofică: dacă sunt raționaliști sau empiriști, materialști sau spiritualști, panteiști ori pragmatști, cei mai mulți au răspuns „că nu știau nimic să spună, că nu erau la dreptul vorbind niciuna nici alta, sau puțin din toate în acelaș timp; și că încercau să combine, fiecare în felul lui și cu toată sinceritatea, tendințele divergente ale gândirii moderne: unii chiar au mărturisit, cu cea mai mișcătoare candoare, profunđa lor „incurcătură”<sup>1)</sup>).

Dacă, imaginând o hipoteză fantastică, Binet ar fi putut citi în conștiința profesorilor chestionați situația lor *spontană* față de curentele filosofice, iar nu cea provocată de un chestionar, ce dădea în orice caz răgaz reflexiei și posibilitatea elaborării ulterioare a unei atitudini, poate că rezultatul ar fi fost constatarea unei orientări filosofice și mai șovăitoare.

Ancheta însă ar fi fost mai interesantă și mai larg concludentă, dacă nu s'ar fi mărginit numai la profesorii de filosofie, ci s'ar fi extins la toți profesorii. Atunci s'ar fi văzut cam cum se situează toți față de curentele mari ale filosofiei, și deci în ce măsură învățământul de orice specialitate și toată educația ce rezidă în el, e pătrunsă de spiritul filosofic, în ce măsură deci, poate să fie generator de cultură adevărată.

E lesne de imaginat ce rezultat ar fi putut da o anchetă generalizată astfel, dacă nici răspunsurile specialiștilor în ale filosofiei n'au

\*) Conferință ținută la Societatea Română de Filosofie Ciclul 1929—30.

1) D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*.

fost prea edificatoare. Și sunt și mai lesne de inchipuit rezultatele unei astfel de anchete în țările în cari, nu din vina lor, negreșit, ci din contingențele evoluției lor culturale, filosofia nu e încă o preocupare prea extinsă și destul de intensivă, nici chiar în cercurile profesoriale.

Și totuși școala, educația în genere, e o problemă, care nici măcar nu se poate pune în mod serios în afară de cadrele problemelor filosofice. Cel dintâi pas pe care trebuie să-l facă profesorul, pedagogul în genere, e spre filosofie. La porțile acesteia el trebuie să bată mai întâi. Căci educația e o problemă de valori, de idealuri, iar problema valorilor e o problemă esențial filosofică, am putea spune problema centrală a filosofiei. Pedagogul, care nu vrea să fie numai un funcționar rutinar, ci o personalitate liberă, răspunzătoare întâi față de propria conștiință, nu poate fi astfel fără să adopte o concepție etico-filosofică, o intuiție metafizică asupra lumii și vieții. Toate sistemele mari pedagogice au purces dintr'o anumită filosofie cu care s'au angrenat organic. Ar fi de ajuns să citez numele mari intrate în istorie: Plato, Aristot, Rousseau, Kant, Herbart, Spencer. Toți acești mari gânditori au simțit că o verificare mai serioasă a concepțiilor lor filosofico-morale, ca aceea pe care o poate oferi experiența în domeniul educativ, nu poate fi. Și unii n'au asistat numai pasiv la realizările pedagogice ale filosofiei lor, ci au participat în mod activ, prin creațiuni personale, conduse de ei, la astfel de realizări. Un exemplu mai de demult e Herbart. Iar unul mai apropiat de noi e al filosofului și pedagogului american John Dewey, despre care va trata conferința de azi. Societatea română de filosofie, propunându-și să trateze anul acesta, în ciclul de conferințe organizat, problema realizărilor filosofiei, a socotit printre alții, despre care s'a vorbit, și pe Dewey ca foarte nimerit să-i servească această intenție.

Dewey e un filosof, care nu s'a menținut numai în domeniul speculațiilor pur teoretice — a început, e adevărat, cariera prin filosofie — ci, cum am spus, a năzuit să și verifice concluziile filosofiei sale, printr'o metodă experimentală, aplicată de el și de discipolii lui, tocmai în domeniul acesta, cel mai delicat și mai dificil, al organizării educației. O nouă teorie a cunoștinței îl conduse pe Dewey la o anumită concepție etico-socială, și pentru verificarea acestei concepții etice el întreprinse, într'un anumit spirit pedagogic, pe care-l vom expune, crearea unei școli experimentale, anexată catedrei sale de filosofie și pedagogie de la Universitatea din Chicago, unde a profesat întâi. În această școală el voia ca elevii să realizeze idealul său etico-social, ori cel puțin să năzuească a-l realiza, prin metode conforme vederilor sale psihologice.

E neindoiios, și accentuez prin repetiție această convingere, că verificarea teoriilor filosofico-morale, pe terenul experienței școlare, e cea mai hotărâtoare. Nimeni nu poate tăgădui că o morală pur

teoretică e o creație sterilă, că deci morala trebuie să se realizeze în viața concretă a conștiințelor individuale, prin metode psihologice adaptate fazelor evolutive ale acestor conștiințe, și cred că nu există un agent mai fecund, mai dinamic, mai hotărâtor, de realizare, în acest domeniu, ca educația organizată.

Dacă morala nu izbutește a se realiza, adică a determina realmente conduita concretă a vieții zilnice, ea rămâne o pură speculație abstractă, fără contact cu viața, un eșafodaj, poate frumos ca arhitectonică logică, de jocuri de idei, dincolo de care însă zadarnic vei căuta construcția concretă pentru zidirea căreia s'a înălțat acest eșafodaj. Dacă pentru moment această afirmație ar putea naște multe îndoeli, sper că expunerea filosofiei lui Dewey și a realizărilor ei, va risipi aceste îndoeli, — bine înțeles în măsura în care e filosofic să nu te îndoiești. Obiectul propriu al acestei conferințe e expunerea concepției lui Dewey asupra interesului ca factor determinant al activității școlare. E însă nevoie în prealabil să arătăm și atmosfera filosofică în care respiră sistemul său pedagogic.

Filosofia lui Dewey e o înfățișare a curentului de gândire sintetizat sub numele de *pragmatism*. Iar pragmatismul e, cum știți, un aspect al direcției de gândire antiraționalistă ori antiintelectualistă, sau, în termeni afirmativi, *voluntaristă*. Pragmatismul lui Dewey e însă un pragmatism sui generis, care depășește pe acela al lui James și Schiller, cu toate numeroasele puncte de contact ce păstrează cu acesta, și-l depășește într'o formă care, cum veți vedea, pare mai puțin vulnerabilă la criticile aspre, care s'au îndreptat în contra pragmatismului în genere.

Pragmatismul lui Dewey a fost cu drept cuvânt numit o *filosofie instrumentalistă*. Pentru el, cunoștința e o funcție esențialmente practică, un instrument de acțiune, un plan de conduită. Ea e indisolubil legată cu întreaga noastră activitate; mai mult de cât atât, ea e chiar o acțiune.

Ideea e, pentru Dewey, un program de conduită, un plan de modificare ori transformare a realității. Iar adevărul ei e măsurat de succesul acestui plan de modificare ori transformare a realității, pe care ea îl concepe. Dewey ajunge la această concepție instrumentalistă printr'o nouă teorie a cunoștinței, printr'o nouă concepție asupra naturii adevărului, asupra raportului între subiect și obiect, între cunoștință și realitate. Această teorie instrumentalistă asupra adevărului se deosebește esențial de teoriile raționaliste sau intelectualiste, pe cari Dewey, ca toți pragmatistii, le critică și, crede el, le răstoarnă.

După concepțiile intelectualiste, oricare ar fi nuanțele lor, inteligența e o funcție care se poate izola sau desprinde din activitatea noastră totală, deci o funcție separabilă și putând deveni independentă de orice alte funcții psihice. Astfel izolată, susțin intelectualiștii, inteligența are singurul rol de a se așeza în fața realității și de a o

reproduce întocmai. Adevăru! este acordul perfect al ideei cu realitatea, al subiectului cu obiectul. După intelectualiști sau raționaliști, realitatea e ceva dat cu totul din eternitate, ceva fix, imobil, imuabil. Fie că această realitate e concepută ca un obiect sau lucru, ca o realitate materială, așa cum o concep intelectualiștii *empiriști*; fie ca o gândire sau un Spirit absolut, independent de cunoștința umană și preexistând eforturilor acesteia, așa cum o concep intelectualiștii *idealiști*, cunoștința are, pentru toți aceștia, numai rolul de a reproduce realitatea obiectivă, după cei dintâi, gândirea sau Adevărul absolut, după cei de al doilea.

Origina acestor curente intelectualiste e străvechea filosofie a lui Plato, care, impresionat de diferența între senzație și concept, și de valoarea superioară a acestuia ca extensiune a cunoștinței, imaginează că singura realitate o au conceptele sau ideile generale, o realitate însă suprasensibilă, transcendentă față de conștiințele concrete, realitate eternă și absolută, față de care cunoștințele prin intuiții sunt numai niște copii, niște realități de împrumut, efemere, trecătoare. Minte nu face altceva în ideile sale, decât să copieze această existență eternă, fixă și absolută a Ideilor platonice.

Oricâte variațiuni, nuanțate și subnuanțe ar înfățișa concepțiile intelectualiste de mai târziu, toate, sub o formă sau alta, purced din realismul transcendent al Ideilor lui Plato, sunt construite pe această temelie lăsată de el ca moștenire: că există o realitate *absolută* — lucru sau gândire, oricum s'ar numi, — față de care spiritul individual n'are alt rol de cât completa supunere, oarba și fidela ei reproducere. Adevărul nu e altceva decât acordul minții cu această realitate absolută, dată din eternitate, fixă, imutabilă. În contra acestei concepții a unei realități imuabile sau imobile care se opune gândirii și pe care aceasta trebuie s'o copieze fidel, se ridică întreaga școală pragmatistă, și, cu ea, și Dewey.

Câtă vreme menținem postulatul unei realități eterne și mobilizate în fața gândirii, zice Dewey, nu ne putem explica nici rolul gândirii umane, nici nu-i putem determina valoarea ei. Căci din două una: ori gândirea nu reproduce exact, alterează adică această realitate absolută socotită independentă de ea, și atunci deci gândirea umană e o creatoare de erori; sau ea reproduce pur și simplu, pasiv, această realitate independentă, dar atunci opera ei e prea neînsemnată, o goală zădărnice.

Cum definesc logicienii raționaliști *adevărul*? Unii îl definesc ca acordul gândirii cu ea însăși. Dar acesta e un criteriu pur formal cu totul insuficient, zice Dewey. Alții îl definesc ca acordul gândirii cu realitatea. Dar atunci se ridică o serie întreagă de dificultăți insolubile. Cum se poate stabili o relație, un acord între aceste două realități așezate întâi în față fără nici un raport, adică între gândire și realitate? Dacă se admite că acest acord e stabilit inițial, din eterni-



tate, atunci nu mai are nici un sens lucrarea gândirii, cercetarea adevărului, și cu atât mai mult n'ar mai putea fi vorba de eroare. Dacă însă acest acord nu e dat tot, inițial și dintr'odată, urmează ca el să se construiască treptat, prin experiențe parțiale, care ar îndruma gândirea spre o experiență completă. Fiecare din experiențele noastre fiind însă totdeauna parțială, și neavând o viață infinită ca s'ajungem la experiența completă, urmează că nu vom avea niciodată un mijloc de a face o distincție precisă între adevăr și eroare, neputând compara niciodată experiența parțială cu experiența completă, care ne-ar da realitatea absolută.

Deci, dacă acordul gândirii cu realitatea nu e dat deodată, el nu mai e dat niciodată, și prin urmare cunoștința noastră n'ar atinge niciodată certitudinea.

Trebue să renunțăm, zice Dewey, la acest postulat imposibil al unei realități absolute și imobile în fața gândirii, postulat care formează esența filosofiilor intelectualiste. Nu trebue să mai socotim cugetarea logică ca așezată în fața unei realități absolute invariabile, neavând alt rol decât să copieze această realitate. Nici realitatea nu e imuabilă, ci supusă unui proces de devenire continuă, de evoluție ori de construcție perpetuă; și nici gândirea logică nu e o oglindă pasivă a acestei realități, ci o funcție activă care, în toate formele sale umane concrete, nu numai că dobândește o cunoștință despre realitate, dar chiar și contribuie *activ* la procesul de evoluție ori construcție a realității. Funcția specifică a actului de cunoaștere, departe de a reproduce cu sclavie realitatea, e să opereze în experiența noastră o schimbare determinată. Un obiect prin însuși faptul că e cunoscut, apoi modificat, suferă o schimbare reală, câștigă o semnificare nouă, mai bogată și mai precisă. Prin urmare, cunoștința e o funcție, al cărei rol e să reconstruiască sau să transforme experiența, *un instrument prin care se efectuează evoluția conștientă a realității*.

Dacă inteligența are această funcție, de instrument de acțiune, apoi aceasta vine de acolo, zice Dewey, că ea se naște chiar cu acțiunea sau în mijlocul, cu prilejul acțiunii. *Geneza cunoștinței însăși e în acțiune*. Dewey se dedă unei analize minuțioase a acestei geneze, analiză pe care o vom expune în puține cuvinte. Activitatea umană se prezintă succesiv, zice Dewey, sub două aspecte: a) *sub aspectul unei organizări perfecte*, unui echilibru stabilit între senzații și mișcări. Atunci are loc un circuit sensorio-motor neimpiedecat, senzațiile, instrument de cunoaștere a mediului, provoacă lesnicios și rapid adaptarea motrice a organismului la excitațiile mediului înconjurător — așa e în cazul instinctului sau habitudinii. Or, când acest circuit sensorio-motor e perfect organizat, conștința în forma superioară a atenției, a reflexiei, a gândirii logice, e inutilă.

b) Al doilea aspect e acela, când echilibrul sensorio-motor e rupt, dezorganizat, ceea ce se întâmplă în cazul variațiilor subite și

complicate ale condițiilor de viață oferite de mediul natural ori social — e cazul emoției sau efortului. În acest caz e nevoie de o muncă de reconstruire a echilibrului rupt. Ei bine, acesta e rolul conștiinței în forma superioară a gândirii logice. Gândirea logică apare, după Dewey, în momentele când se produce o deranjare a vieții instinctuale ori habituale, când activitatea noastră sensorio-motoare se găsește în fața a noui condiții de viață, cari cer o readaptare. Prin urmare, ea e produsul unor stări de criză, de rupere a echilibrului obișnuit al vieții. Reflexia logică constă în efortul ce vrea să pună capăt turburării provocată de ruperea echilibrului sensorio-motor, să realizeze un nou acord, să reconstitue o nouă habitudine.

Ideea e o călăuză, care se conduce în această muncă de reorganizare a experienței, muncă ce e scopul însuși al gândirii. Ideea are valoare, adică e *adevărată*, în măsura în care reușește în această funcție de reorganizare, în măsura adică în care substituie conflictului, care a născut-o, o stare satisfăcătoare și stabilă a activității, o nouă armonie. Această nouă armonie se înțelege că rămâne totdeauna provizorie, expusă altei crize, din care se va naște altă lucrare logică ducând la o nouă armonie, ș. a. m. d.

Se vede ușor din această expunere ce poziție ia Dewey în desbaterea problemei raportului dintre gândire și realitate. După el cunoștința nu e copia parțială a unei realități fixe, imutabile, ci o funcție care are de obiect să reconstruiască sau să transforme experiența, un instrument prin care realitatea însăși evoluează, dar evoluează *conștient*. De sigur, pare isbitoare, bizară, această concepție pragmatistă a lui Dewey. Cum, gândirea sau cunoașterea obiectului e mai mult de cât o reproducere? E ea capabilă într-adevăr să transforme realitatea? Poate fi ea un agent de reconstrucție al acesteia?

Dewey ia următorul exemplu foarte simplu spre a dovedi acest rol al gândirii:

Ideea că o durere încercată de mine provine printr'un dinte oarecare stabilește o conexiune nouă între durere și dinte, și se verifică, dacă, operând asupra dintelui, durerea se suprimă; înainte de idee, dintele era, dacă vreți, cauza durerii; cu ideea, el începe să înceteze de a fi, el începe să devină cauza încetării durerii. Ideea durerii dintelui e deci o cauză de modificare, de transformare în realitatea dureroasă a dintelui. La fel e cu toate cazurile de cunoștință: experiența noastră imediată nu mai e, după procesul logic, ce era înainte de ei; o modificare s'a introdus în ea, care nu s'ar fi operat fără intervenția gândirii.

Dacă gândirea are acest rol, activ, de instrument de transformare a realității, de reorganizare a experienței, se înțelege că ea e *adevărată* în măsura în care răușește în această funcție, în măsura, adică a *succesului* său în practica vieții.

Cu aceasta atingem punctul nevralgic al doctrinei pragmatiste.

Să știe critica cea mai aspră care s'a adus pragmatismului; s'a socotit ca o nouă sofistică, ca o reviviscență a cugetului lui Protagoras: omul e măsura tuturor lucrurilor. Dacă gândirea e instrument de acțiune, ea e adevărată în măsura în care acțiunea atinge scopul gândirii, adevărul e deci măsurat de succes, de *utilitatea practică* pe care el ne-o procură. Nu trebuie însă, zic adversarii pragmatismului, să măsurăm adevărul după consecințele avantajoase ale ideei. *O idee poate fi adevărată și fără a avea succes, și fără a avea consecințe utile.*

Dewey însă respinge ideea de practicim vulgar, ce se atribuie de obicei pragmatismului. El nu spune că adevărul ideei se măsoară după utilitatea, după *folosul* ce ea ne poate aduce, ci se măsoară după *succesul* ei, după cum ea a isbutit în practică să realizeze *intenția* ei primitivă. S'ar părea că e aici o distincție subtilă, o nuanțare forțată. Dar nu e așa, și spre a dovedi aceasta Dewey ia un exemplu tipic și-l analizează: Să presupunem un călător rătăcit într'o pădure, care caută adăpost și hrană. Spre a găsi drumul ce trebuie să-l ducă la ținta sa, el trebuie să aibă o idee *adevărată* despre acest drum. În ce constă adevărul ideei lui? După adversarii pragmatismului, adevărul ei nu stă în faptul că-l duce pe călător la realizarea țintei lui, ci în acordul ei cu realitatea înconjurătoare; departe de a se reduce la succes, acest acord precede succesul și-l determină. Dewey însă dă o altă interpretare faptului: La ce realitate se referă la drept vorbind ideea? La o realitate neperceptată; la drumul neștiut încă. Ea interpretează mediul prezent referindu-se la un mediu absent. Ideea e deci un ghid pentru călător, un plan de acțiune, și nimic alta. Această idee-plan sau ghid e adevărată dacă s'acordă cu realitatea absentă, nu cu mediul prezent, bine înțeles. Și cum se poate acorda cu realitatea absentă altfel, de cât dirijând călătorul spre aceasta și făcându-l s'o găsească? Dacă ideea-ghid are succes, dacă intenția, care a născut-o, se împlinște, atunci ea e adevărată, și *atunci* zicem că ea se acordă cu realitatea. Acordul nu e, deci, între o idee și realitate, ci între o *intenție* sau un scop și îndeplinirea lui. Această îndeplinire, adică succesul, măsoară adevărul ideei. Scurt, o idee e adevărată nu prin consecințele ei *bune*, prin urmările *practice utile*, ci prin acordul între *intenția și împlinirea ei*.

Formulând astfel pragmatismul său, Dewey crede a-l face invulnerabil în fața criticilor ce s'au adus acestui curent de gândire, critici ce culminează în acuzația de a fi o nouă sofistică demoralizantă. Dewey și întreaga școală pragmatistă din Chicago chiar acuză pe James de a fi lăsat în doctrina lui pragmatistă acest punct nevralgic, ușor vulnerabil. Dewey nu identifică adevărul cu utilul, ci cu *realizarea intenției din care a purces ideea*.

Dacă putem defini adevărul ideei în termeni de consecințe practice, o putem face, zice Dewey, tocmai fiindcă geneza ideei însăși e practică și senzul ei inițial e spre acțiune. Ea se naște dintr'o *intenție*

și trebuie să o realizeze spre a fi adevărată. Scurt vorbind, după Dewey, nu ceea ce e folositor e adevărat, ci ceea ce realizează intențiile mele.

N'am să intru acum amănunțit în controversa aceasta dificilă, pe care o ridică concepția pragmatismului. Mie îmi pare, dar o afirm în treacăt, că, în afară de faptul dacă nu ne raliem la rigorismul moralei kantiane, care idolatrizează intențiile bune ca atare, orice altă atitudine etică, ce vrea să fie eficace, trebuie să caute raportul între intenție și înfăptuirea ei.

## II. CONCEPȚIA ETICĂ A LUI DEWEY

După cum în teoria cunoștinței, Dewey ia poziție contrară concepțiilor intelectualiste, cari imobilizează adevărul sau realitatea, tot astfel și în etică el combate ideea unui Eu moral conceput ca un ideal fix, etern, abstract, străin de dorințele noastre și de care am avea datoria să ne apropiem fără a-l ajunge vreodată. Combate adică, tendința de a izola și imboliza așa zisa scară a valorilor. Acestei concepții absolutiste, Dewey îi opune concepția unui ideal mobil, în relație constantă cu starea prezentă a activității concrete.

El accentuează caracterul evolutiv al realității, ierarea strânsă dintre ideal și actual în sânul experienței noastre, raportul esențial între gândire și acțiune.

În ordinea etică, ca și în oricare alta, o teorie e un instrument, care trebuie să ne slujască a analiza unele cazuri particulare, pentru a descoperi față de fiecare, cea mai bună formă de conduită.

Realitatea universală, departe de a plana imuabilă deasupra vieților individuale, se manifestă tocmai prin aceste vieți.

Nici în ordinul moral, ca nicăeri de altfel, oficiul inteligenței nu e de a anunța adevăruri eterne. Nu e locul să ne întrebăm despre Suveranul-Bine, de a căuta să descoperim un ideal unic, universal, absolut. Atari speculații nu sunt numai sterile în ordinea cunoștinței, dar ele riscă și să perpetueze idei valabile numai pentru o oarecare epocă, sau chiar prejudeții și rutine stabilite în profitul unei caste oarecure, conferindu-le prestigiul unei false eternități.

Să recunoaștem din contră că inteligența are ca oficiu unic să dirijă inevitabila schimbare a lucrurilor în sensul valorii lor: celei mai mari. Vom vedea că teoriile etice sunt, și ele, în raport strâns cu practica. Sunt instrumente ce trebuie să ne ajute a rezolva probleme morale reale, contemporane. Aici, ca aiurea, inteligența trebuie esențialmente să ne procure metode pentru a ameliora soarta comună. Aici, că oriunde, ea n'are valoare de cât întrucât ne îngăduie să lucrăm asupra unui univers mișcător. Școala din Chicago respinge și noțiunea unei realități fixe, și pe aceea a unui ideal universal și determinat. Ea nu acceptă să conceapă decât un ideal construit de noi bucată cu bucată, în corelație strânsă cu exigențele fiecărui moment.

Dewey nu poate admite absolutismul și rigorismul imperativului categoric moral al lui Kant. Pentru Kant, singurul scop, singurul obiect al dorinței, e plăcerea; dorința e totdeauna o manifestare egoistă a eului. Trebuie, deci, să excludem hotărât dorința ca motiv de conduită morală, și să-și dăm acesteia ca scop și motiv unic, legea morală formulată de rațiune. Orice scop particular trebuie exclus din acest scop superior, ca empiric și neparticipând la necesitatea și universalitatea rațiunii. Rațiunea, zice Dewey, devine atunci ceva pur formal, goală de orice conținut.

E ineficace, zice Dewey, o teorie ca aceasta, care exclude orice scop concret ca motiv de viață morală. Ea are rezultat practic zeificarea intențiilor bune ca atare, de o parte, și de altă parte, promulgarea unor legi imuabile și rigide. Concepția aceasta a unui ideal absolut e, deci, găsită de Dewey, ineficace în practică. Intr'adevăr, să presupunem că toate operele sociale bune cari se întreprind cu scop filantropic, opere de caritate, de asistență socială, etc., s'ar raporta totdeauna la un ideal absolut de dreptate universală și eternă, ori de egalitate socială și economică perfectă. Conform acestui ideal, orice operă concretă de asistență sau ajutoare a unor nevoi prezente și vitale, e o operă contrară acestui ideal, care vrea dreptatea absolută, egalitatea socială perfectă între oameni, iar nu mila nedemnă a celor avuți către cei săraci. Prin urmare, nu e îndreptățită nici o operă de caritate, menită să perpetueze sentimentul că e în firea lucrurilor ca unii să fie bogați, și, dacă sunt miloși, s'ajute pe săraci. Trebuie să luptăm pentru instaurarea dreptății absolute, și să suprimăm, până o vom putea ajunge, actele concrete de caritate, cari au la bază mila și nu dreptatea. Până atunci, până la instaurarea acestei dreptăți universale și absolute, pot muri de foame în stradă, cerșind o pâine, oricâți oameni de ai noștri. Ei vor muri pentru dreptatea eternă!

În spiritul concepției lui Dewey, ar trebui, din contră, să zicem: e frumos, e admirabil idealul dreptății suverane, egalitare, dar el nu poate fi ajuns, ori mai bine zis apropiat, de cât prin acte concrete impuse de nevoile momentului, și societatea noastră n'a găsit încă alte metode de *atenuare imediată* a suferințelor celor în lipsă de cât operele de asistență socială, în afară de anumite legiuiri cu efecte mai depărtate. Să se renunțe la această atenuare imediată de dragul idealului absolut? Nu cumva tocmai prin actele concrete de bunătate ne arătăm mai bine credința și iubirea față de acel ideal, de cât prin așteptarea *pasivă* a instaurării lui? Această așteptare pasivă ar echivala cu starea sufletească a unui mare artist pictor, care ar avea în mintea sa o concepție artistică superioară, prin care, dacă ea s'ar realiza, ar dăruii omenirii un cap de operă de o frumusețe eternă, dar care ar refuza să realizeze această operă, sub motivul că n'are un penel și o paletă de aur. Cine vrea scopurile superioare, trebuie să voiască și mijloacele *posibile* de a le atinge, și etapele laborioase prin care el se poate desăvârși.

Înainte de a păși mai departe la expunerea concepției psihologice și pedagogice a lui Dewey, îngăduiți-mi numai câteva remarcări sumare asupra situației filosofice pragmatiste a lui Dewey, și în genere a pragmatismului, în mijlocul marilor curente de gândire ale timpului.

Pragmatismul nu e o gândire insolită, izolată de restul curentelor de gândire, cum ar putea face impresie prin aparenta singularitate a concepției sale. El e un val al unui curent de gândire căruia cea mai vioaie și puternică impulsie i-a dat filosoful Schopenhauer, prin teoria sa a *primatului voinței*. Elanul imprimat de Schopenhauer acestei concepții a anteriorității și primatului voinței s'a propagat în cugetarea contemporană cu o mare intenzitate, și într'o formă sau alta, îl găsim și în filosofia unui Renouvier, Emile Boutroux, a unui Bergson, Le Roy, Poincaré, ș. a. Bergsonismul, intuiționismul, misticismul, relativismul științei sau, după expresia lui Boutroux, contingenta legilor naturii, toate aceste nuanțe de gândire se ratasează mai mult sau mai puțin intim la cugetarea voluntaristă. Pragmatismul lui James, Schiller și Dewey e și el un voluntarism împins poate până la consecințe extremiste.

E destul să cităm influențele suferite de James din contactul său cu filosofia lui Renouvier și a lui Bergson, spre a vedea intimitatea legăturii dintre pragmatism și unele din marile curente ale gândirii contemporane.

Despre Renouvier, James spune în termeni aproape ditirambici: „...a fost unul din cele mai mari spirite filosofice, și fără impresia pe care a făcut-o asupra mea, în cursul anilor 70, magistrala lui apărare a pluralismului nu m'aș fi desprins niciodată de superstiția monistă cu care trăisem până atunci. În definitiv, volumul acesta n'ar fi fost scris (E vorba de lucrarea lui James, *Introducere în filosofie*). De aceea cu o înfinită recunoștință dedic această carte memoriei marelui Renouvier”.

Or, Renouvier susține că *certitudinea nu e un fapt pur intelectual*. După el ori ce certitudine e o operă de pasiune și de voință liberă, în acelaș timp și de inteligență; orice certitudine e în realitate credință. Voința individuală are un rol *positiv și legitim* în construirea cunoștințelor noastre. Renouvier se sprijină în această teză pe faptul că orice cercetare presupune *un scop* urmărit, pe dezacordul opiniilor umane pe care le explică numai influența factorilor personali, în fine și mai ales pe posibilitatea permanentă a îndoelii, care n'ar putea fi îndreptată, față de o afirmare oarecare, de cât în interesul unui scop și printr'un act de voință.

Raportați această concepție voluntaristă a lui Renouvier de pragmatismul lui James și de al lui Dewey, așa cum rezultă din expunerea ce v'am făcut, și cred că impresia de singularitate va dispărea.

## III. PSIHOLOGIA LUI DEWEY.

*In deosebi Psihologia Interesului.*

Din toată expunerea de până acum aproape putem deduce spiritul psihologiei lui Dewey: e o psihologie profund *voluntaristă* sau *activistă*. Și în psihologie el se angajază între empirism și intelectua-lism, combătându-le și depășindu-le.

Se știe că psihologia empiristă — Locke, Hume, Mill, Bain, Spencer — e o psihologie *statică*, atomistico-asociaționistă, după care spiritul e rezultanta unei multiplicități de elemente, cari se agregă, se amalgamează sub presiunea împrejurărilor externe. După empiriști, metoda psihologiei trebuie să fie analoagă cu aceea pe care o folosește fizica în cercetarea materiei: să facă o analiză a spiritului; să-i găsească elementele sau atomii lui componenți — ideile — și apoi să arate, cum din acestea, cari sunt recepționate pasiv din excitațiile lumii externe, prin asociații guvernate de niște legi aproape mecanice, se formează reprezentările mai complexe, noțiunile sau ideile generale, judecățile și raționamentele. În această concepție, spiritul e o scenă pe care defilează, rând pe rând, atomii psihici, izolați sau în fel de fel de combinații mecanice. Cea mai tipică formulare a acestei psihologii asociaționiste statice, pasive, e a lui Spencer. Pentru Spencer esența inteligenței, ca de altminterlea a vieții în genere, constă într-o „ajustare de raporturi interne la raporturi externe”, corespondență care se realizează grație faptului că „relațiile externe produc relațiile interne”. O concepție mai extremistă a *sufletului oglindă* n'ar putea fi. Nimic nu era mai ușor ca de la această concepție să se ajungă la concepția materialistă, a conștiinței *epifenomen*, concepție ce a fost odată en vogue.

Dewey se declară adversar hotărât al acestei concepții empiri-ste. Dar e tot atât de hotărât adversar și al concepțiilor intelectualiste. El nu admite existența independentă a unei facultăți a inteligenței, dată gata din eternitate, care ar avea în sine cunoștințe date apriori, înăscute și deci perfect definite, facultate ce s'ar putea izola de celelalte funcții psihice; care ar avea chiar ca ideal această izolare, această desprindere dintr'un aliaj ce ar cobori-o și ar compromite-o. Acestei concepții intelectualiste transcendente, care e într'un fel tot o concepție pasivă ca a empirismului, Dewey îi opune una *dinamică*: spiritul e un elan, o impulsivitate, un focar de activitate, o energie virtuală ce tinde să se realizeze neincetat. Inteligența e o funcție dominată de funcția activității, a voinței și în desfășurarea ei activă e sprijinită esențial de starea *afectivă a interesului*.

Interesul e, după Dewey, o formă de activitate a eului, sau a evoluției sale, care pune în funcțiune *tendințe latente*. Aceste tendințe latente sunt deci rădăcina interesului. El nu e o stare afectivă pro-

vocată artificial din afară. Niciun artificiu n'ar putea face cu adevărat interesant pentru spirit un obiect care n'ar da în el peste tendințe latente, cari să găsească în acest obiect ocazia de a se exprima. Când există interes adevărat, eul se identifică cu o idee sau un obiect, în care el a găsit mijlocul de a se exprima.

Analizând mai amănunțit psihologia interesului, Dewey găsește că are următoarele caractere:

a) Întâi un *caracter motor, dinamic*, antrenant, nu un sentiment static, inert față de un obiect. Acest caracter motor provine din faptul că interesul e un reflex al tendințelor, al impulsurilor, al nevoilor spontane ale organismului psihico-fizic. Aceste impulsuri sau tendințe lăuntrice ale eului nu se găsesc niciodată în stare de echilibru perfect sau de indiferență, ci într'o stare de *tensiune*, pe o pantă oarecare, în curs de desfășurare într'o direcție sau alta. Lipsa completă de tensiune a impulsurilor latente, și deci de interes spontan, e neconceptibilă, zice Dewey, e un mit ca povestea scolastică a măgarului lui Buridan.

b) Interesul are apoi un caracter *obiectiv*: el se leagă totdeauna de un obiect. Fără acesta, interesul s'ar stinge. Acest interes obiectiv, când e veritabil, se extinde și la scop și la mijloace. Un artist are interes și pentru concepția artistică, pe care imaginația lui o crează, și pentru uneltele cu cari o poate realiza: penel, paletă, culori, tehnică. Nu trebuie însă, zice Dewey, să ne închipuim că interesul rezidă în obiect, că acesta îl naște. Nu. *Activitatea preexistentă a interesului găsește în obiect ocazia de a se exercita, de a se manifesta din plin.* Aș putea concretiza această caracterizare printr'un exemplu. Copiii n'au toți interes pentru operația numărării, chiar când ea nu se face în abstracto, ci aplicată la obiecte concrete. De aceea, când un învățător îi provoacă să numere obiecte din clasă, orice lucruri din școală în genere, adesea această operație e plictisitoare și copiii o fac mecanic, pentru că numărarea n'a descoperit încă o tendință latentă a eului, care să găsească în numere ocazia de a se manifesta sau exprima. Dacă însă învățătorul observând plăcerea pasională a copiilor, de a desena, și vrând s'o utilizeze pentru aritmetică, îi pune să desemneze școala, atunci numărarea ferestrelor, a treptelor scării, a coșurilor de sobă de pe acoperiș etc., devine pentru copii o necesitate, un mijloc pentru a desăvârși desenul. Atunci numărarea devine interesantă, pentru că e pusă în slujba unei tendințe active și care se manifestă de timpuriu la copii. Și în numărare, găsește atunci această tendință ocazia de a se manifesta și exprima.

c) Un alt caracter al interesului e că e, în același timp, și *subiectiv*: ființa noastră intimă atribuie o *valoare* unui obiect, și de aceea acest obiect e interesant. Sentimentul de valoare sau conștiința valorii e însă *subiectivă*, tocmai fiindcă obiectul are interes prin relație cu o tendință sau o trebuință lăuntrică.

Scurt: interesul e o formă de activitate a eului care-l angajează.



intim, îl subjugă, îl acaparează pentru o lucrare căreia el îi recunoaște o valoare. Luând interesul în acest sens, îl justificăm de sensul peiorativ pe care în vorbirea curentă îl implică acest termen: sensul de interes egoistic. Etimologiceste interes vine de la *inter-esse* = a se afla în mijlocul lucrului, în intimitatea lui, a-ți cufunda eul în percepția și asimilarea lui pasională.

Vom vedea peste puțin ce consecințe pedagogice aduc după ele aceste considerații. Să urmărim însă deocamdată mai departe analiza lui Dewey.

Dewey distinge două specii de interes :

1. *Interes imediat, spontan*, când scopul activității pe care el o provoacă e activitatea prezentă însăși. Aceasta se desfășoară pentru sine însăși. În interesul spontan nu există pentru eu nici o separație între mijloace și scop. În acest interes, obiectul n'are existență pentru conștiință decât în timpul în care el e angajat în activitatea eului, fiind că tendința de lucru a eului preexistă obiectului. Astfel de interes se naște în joc și în artă. În aceste forme de activitate, experiența actuală reține eul întreg, fără ca el să încerce nevoia de a merge mai departe.

2. *Interesul mai e mediat, indirect*, tehnic, când lucruri indiferente sau neplăcute în ele înșile devin interesante prin relațiile ce ele creează și de care n'aveam conștiință înainte. Dewey dă următoarele exemple: Mulți studenți în matematici, după ce un timp acest studiu îi plictisea și obosia, au prins gust de el, când au văzut că unele teorii matematice slujeau în construcția mașinilor, care îi interesera deosebit. Teoria muzicală și tehnica digitației, care n'au, în ele înșile, nici un interes pentru un copil, pot câștiga interes dacă își dă seama că ele îi vor ajuta să exprime mai perfect iubirea lui de muzică. „Totul depinde deci de relațiile obiectului cu eul, de modul în care acest obiect face sau nu face apel la tendințele rituale ale acestuia”.

Alte interese mediate ar fi: oprirea elevilor în școală ca pedeapsă pentru neînvățarea lecției, ori promisiunea unui cadou, ori pedepsele corporale, și tot așa pentru un avar speranța îmbogățirii. Aceste interese nu sunt directe, ci derivate. Iar valoarea lor, spune Dewey, se judecă după următoarea regulă: În măsura în care noul interes, la care se apelează, se interferează cu un interes direct sau natural, în măsura în care relația între el — ca mijloc — și scopul ce se urmărește, se face mai strânsă, mergând până la identificarea cu acesta, în aceeași măsură interesul indirect e eficace și de preț. Spre ex.: dacă cel ce-și propune a strânge bani pentru desfătări și utilizări viitoare, nu uită acest scop, și consideră banii strânși într'adevăr numai ca mijloc, interesul, ce a arătat acestui mijloc în perioada de economie, a fost într'adevăr de preț pentru activitatea eului căci a stimulat-o să-și atingă scopul. Dacă însă avarul uită scopul final de dragul mijloacelor, cari în sine n'aveau interes, ci numai pentru scopul final pre-

zentau un interes, atunci interesul mediat a fost lipsit de preț. Sau exemplul dat de Dewey însuși: „Tatăl de familie poate avea motive noi să-și împlinească munca zilnică; el poate descoperi în ea o semnificare originală și să scoată din această viziune nouă o energie și un entuziasm pe care poate nu le va avea celibatarul lipsit de responsabilitatea unei familii. Dar dacă acest tată n'are această viziune, dacă își face lucrul ca o corvoadă, numai pentru a câștiga un salariu, lucrurile se petrec cu totul altfel. În acest caz mijloacele și scopul rămân depărtate; ele nu se întrepătrund; lucrătorul vede în munca sa o pedeapsă de care ar fi bine să poată scăpa. El nu poate deci să-i dea atenția lui întreagă, să se dedea ei fără rezervă. Pentru cel ce se gândește la familia lui, fiecare etapă a muncii lui e spre a spune astfel pătrunsă de această gândire. Exterior, fizicește, munca și familia sunt entități depărtate; psihologic, pentru conștiință, ele au aceeași valoare și nu fac de cât una“. În munca socotită corvoadă mijloacele nu se pătrund de scop, rămân depărtate pentru conștiință, atât cât ele sunt în timp și spațiu.

Alt exemplu: creația unei opere de artă. Ca opera de artă să se realizeze în desăvârșirea concepției sale, trebuie ca artistul să aibă interes și pentru etapele succesive ale înfăptuirii concrete a concepției. „Dacă această identificare între mijloace și scop nu s'ar produce, rezultatul obținut ar fi fără valoare artistică; și am fi în drept să conchidem că artistul n'are interes pentru idealul lui. Un interes adevărat pentru un ideal provoacă în adevăr un interes de egală intensitate pentru toate condițiile intermediare cari îngăduie acestui ideal să se exprime“.

Interesul poate fi urmărit sau din punctul de vedere al scopului, al ideii urmărite, sau din punctul de vedere al mijloacelor. Scopul sau idealul e o proiecție a puterilor noastre de acțiune, cu alte cuvinte nu e altceva de cât aceste puteri înșiși „căutând să ia conștiință de ele înșile și să înțeleagă care e rolul lor permanent și semnificarea finală în ansamblul vieții psihice (și nu numai ca fapte izolate și momentane). Cu un cuvânt, idealul e impulsivitatea conștientă de ea însăși; e impulsivitatea interpretându-se, evaluându-se după posibilitățile ce ar cuprinde“. De aici provine și funcția lui, zice Dewey. Dacă idealul s'ar naște independent de puterile active, ar fi neconștient cum ar putea el provoca o acțiune.

#### IV. PEDAGOGIA LUI J. DEWEY.

##### *Rolul interesului.*

După ce am expus, firește în formă de schiță, psihologia lui Dewey, să arătăm și concepția lui pedagogică și realizările lui în acest domeniu.

Ne așteptăm ușor cari vor fi liniile mari ale pedagogiei lui. Va fi o pedagogie voluntaristă sau activistă, și nu intelectualistă. O pedagogie a interesului natural, intens, vital, nu a efortării artificiale și a disciplinei constrângătoare și nici a interesului factice, a distracției ușoare. O pedagogie care, tocmai fiindcă face din interesele naturale ale copiilor coloana vertebrală a învățământului, pune centrul de greutate în copil, nu în programe și în organizația externă a școlii, în învățător și în metoda sa generală și uniformă; va fi deci, cu un termen uzitat, o pedagogie „*paedocentrică*”. O pedagogie, care va pune școala în contact cu viața, și va învăța pe copii să trăiască. Deviza ei va fi: *a învăța? desigur, dar a trăi mai întâi, și a învăța prin viață și în legătură cu viața*. O pedagogie, care, pornind dela viață și ducând pe copil în viață, nu-i va turna în memorie o știință de lucruri moarte, cari nu mai sunt de actualitate și nu mai prezintă interes pentru copii, ci o știință a actualităților din mediul lor, cel mai interesant domeniu pentru ei, despre care ei aduc la școală o bogăție de impresii și intuiții care așteaptă numai să fie organizată și sporită. O pedagogie, care va învăța pe copii nu să memoreze știința, ci s'o câștige singuri, oarecum s'o reconstruiască, prin *proprie intuiție vie și experimentare individuală*. O pedagogie care va face din inteligență o funcție vitală, biologică, un instrument care într'adevăr să învețe pe copii a cunoaște bine împrejurările vieții și a le folosi în eforturile lor de adaptare și realizare a idealurilor concepute. O pedagogie care nu va educa pe copil din afară, ci provocându-i tendințele latente interne, spre a se desfășura pe deplin; o pedagogie care va instrui într'adevăr pe copii, iar nu-i va umple de cunoștințe; care-i va desvolta într'adevăr, și nu-i va modela. O pedagogie care va ajuta natura copilului, iar n'o va comprima sau artificializa. O pedagogie care, ținând seamă și de faptul că individul e și membru al societății, îl va pregăti *chiar din școală* să fie folositor marelui organism social din care face parte, punându-l chiar în școală în condiții cari să facă apel la instinctele sale sociale și să le desvolte. Mai presus de toate va fi o pedagogie a acțiunii în sânul naturii și vieții concrete, singura care sancționează și verifică valoarea idealelor. De aceea o pedagogie, care nu se va închide numai între pereții clasei, folosind numai urechea și cartea, ci va trece din clasă în grădină și atelier, în natură și în viață.

Iar ca atmosferă afectivă, va fi o pedagogie care va stimula bucuria copiilor, le va descreți fruntea și chipul crispat de încordare în plictiseală, și-i va face să simtă viața și să se bucure din plin de ea.

Această înșirare de atribute ale școlii noi, cum o concepe Dewey, în comparație cu ale școlii vechi, ar necesita mai multe desvoltări. Cum însă timpul nu ne permite, și afară de aceasta și subiectul conferinței fiind circumscris, vom lua și vom expune numai problema interesului în școală așa cum o pune și o rezolvă Dewey.

În urma analizei la care el supune interesul din punct de vedere psihologic, Dewey face următoarele aplicări la practica educației.

Teoria interesului natural infirmă și teoria care face din sfortare principalul motor al activității elevului, și teoria plăcerii sau interesului factice, care constă în a căuta numai mijloace extrinseci, artificiale, plăceri superficiale prin care să se stimuleze atenția.

Ambele teorii, zice Dewey, cad în aceeaș greșală fundamentală, de a *situă în afară de nevoie, impulsunile și năzuințele eului, obiectul sau scopul activității școlarelor*. Acesta rămâne exterior trebuințelor profunde ale eului.

1. *Teoria sfortării*. Fiindcă obiectul e situat în afară de sfera eului, e nevoie de puterea de voință exercitată pentru ea însăși, de capacitatea de a face un efort antipatic. Când efortul e antipatic, fiindcă obiectul propus atenției nu e, și nu reușește de loc, să se pună în legătură intimă cu tendințele profunde ale eului, rezultatul e că se produce o dedublare a atenției, a cărei urmare e o dezintegrare intelectuală și morală a caracterului. Disociația aceasta a atenției face ca lucrul propus să se efectueze într'un mod mașinal, pur exterior, cu efort superficial, în timp ce imaginația vagabondează fără control. „Marea greșală a acestei teorii, zice Dewey, e de a identifica exercițiul și educația voinței cu unele activități și unele rezultate externe. Fiindcă copilul e ocupat cu o muncă oarecare și fiindcă reușește să producă ce se așteaptă de la el, se presupune că el face realmente o sfortare de voință și că atitudini intelectuale și morale definite evoluează în el. Dar, în fapt, exercițiul voinței nu se manifestă prin atitudinea exterioară, și formarea de deprinderi morale nu se poate indentifica cu capacitatea de a produce un rezultat oarecare la comandă”.

Nu trebuie deci să ne luăm, ca educatori, după atitudinea externă, care poate fi numai o simulare de atenție. Important e să știm cu ce se ocupă elevul interior, când își face lucrul lui, care e direcția predominantă a atenției lui, cât de adânc e ea angajată în lucrul acesta și în ce dispoziție afectivă reală sinceră e el față de această ocupație. Dacă nu e angajată atenția profundă, direcția pasionată pentru ocupație, ocupația aceasta îi apare copilului ca o corvadă, și atunci capătă deprinderea de a-și disocia atenția: cu ochii și urechile, cu gura și cu cartea e spre materia ce învață, ce i se toarnă în memorie, dar gândul intim se liberează de această muncă mecanică și se îndreaptă spre ceace-l interesează viu.

Dar o altă greșală capitală ce fac partizanii sfortării, e de a crede că sfortarea se poate face numai pentru sine și prin sine fără să intervină niciun interes, nicio dorință, nicio stare afectivă. „E psihologiceste imposibil să provoci o activitate fără nici un interes”.

Teoria efortului nu face de cât să substituie unui interes normal, natural, unul „viciat”: teama de învățător sau speranța unei recompense. Căci fatal educatorul trebuie, când n'are de loc în vedere interesul elevului, să dea voinței sale de a fi atent, puterii lui de sfortare voluntară, un resort, și acest resort e sau frica sau recompensa. Prin

urmare teoria efortării apelează, conștient sau nu, la mobile egoiste de acțiune. Nu e de așteptat o bună educație a caracterului moral de la un astfel de resort egoist al activității voinței.

Când scopul propus eului nu e recunoscut de el ca o formă de expresie personală, ca o continuare și proiectare a propriilor tendințe lăuntrice, când eul îl consideră ca străin de sine și numai *impus* din afară, atunci efortarea e penibilă, obositoare și epuizantă pentru organism, căci e prea viu *conștient*. „Când efortul e *conștient*, zice Dewey, e indiciul unei tenziuni factice, prin care eul încearcă să atingă un scop care nu face parte integrantă din el însuși. Ea cere un stimulent extern, e artificială și aduce totdeauna oboseală. În aceste condiții, nu numai că efortul nu contribuie cu nimic la educația morală, dar încă joacă și un rol pozitiv imoral. E cu neputință a face apel la impulsivunile active și a persevera în ele; pentru a pune în mișcare aceste impulsivuni trebuie deci să întrebuițăm motive relativ imorale: ca frica egoistă, teama de o autoritate externă, o deprindere pur mecanică, sau ispita unei recompense“.

2. *Teoria plăcerii*. În lumina analizei interesului, Dewey judecă și teoria plăcerii, a interesului artificial. Și această teorie comite aceeași greșală, de a pune obiectul sau activitatea, ce se propune elevului, ca *exterioară eului lui*. „Fiindcă obiectul sau scopul de ajuns și urmărit sunt puse ca exterioare eului, ele trebuie să fie *făcute* interesante, trebuie să fie înconjurate de stimulenți artificiali și a atrage atenția asupra lor prin ficțiuni“. Și în acest caz e un divorț între eu și obiectele ce i se prezintă, și interesul factice vrea să umple acest gol, această prăpastie dintre dorințele eului și obiectul atenției sale externe. Și în acest caz se produce o disociație a energiilor eului. Numai că, pe când în efortarea neplăcută, această diviziune e simultană — în același timp cu o activitate atențională mecanică externă, se produce una a atenției profunde interioare — în cazul plăcerii disociația e succesivă. Momentan copilul simte plăcere — excitație, dar trece repede la apatie. „*Copilul trece prin alternative de surexcitare și inerție*“.

3. *Teoria lui Dewey, a interesului veritabil*. Interesul veritabil, după Dewey e acela care se naște dintr'o corespondență perfectă, intimă între un fapt, un obiect, o acțiune și dorința sau aspirația profundă a eului. În acest caz faptul sau acțiunea, scopul lucrării, e ceva *dorit* de organismul în creștere, e un stimulent al tendințelor lăuntrice ce caută să se realizeze, și în preocuparea cu acest obiect eul se contopește intim. Atunci există adevăratul interes, cel natural, spontan. La acesta trebuie să apeleze mai presus de toate școala. Problema trebuie pusă, cum se pune azi în elaborarea programelor: întâi să alegem materia de învățământ, și apoi să căutăm procedee spre a o face interesantă. Nu: alegerea materiei trebuie să se facă după descoperirea intereselor copiilor, și atunci e sigur că ea va fi interesantă și nu va avea nevoie de artificii, spre a se face astfel interesantă.

Firește, sunt și cazuri când elevul nu poate descoperi imediat natura relațiilor dintre eul său și obiectul ce i se propune atenției. Atunci a-l face interesant devine o necesitate. Dar, dacă ne amintim analiza psihologică a interesului și diviziunile lui, o condiție nu trebuie pierdută din vedere: interesul ce se crează în jurul obiectului, să se transforme din interes mediat în interes imediat. El trebuie să pătrundă până la interesul natural al eului, străbătându-l pe acesta printr'o endosmoză oarecum. Și un mijloc de a transforma interesul mediat în interes imediat, e ca elevii să înțeleagă însemnătatea acestui obiect și *legăturile sale cu viața*. Și la aceasta se ajunge prin aplicarea reală a cunoștințelor, prin *lucrări manuale productive*, în deosebi.

Interesul, așa cum îl concepe Dewey, *nu exclude de loc sforțarea*. Cu totul din potrivă, el duce la *adevărată sforțare*, el naște *deprinderea adevărată și durabilă a sforțării*. Când sforțarea e pură, penibilă, conștientă, eul caută să se sustragă ei cât mai curând posibil, și se și sustrage îndată ce resorturile exterioare, care o susțineau, se slăbesc sau dispar: îndată ce copilul nu mai e supravegheat, el părăsește preocupările ce-i era penibile, ca străine de dorințele eului lui, și se dedă acestora. Când însă obiectul sau scopul au interes profund pentru eu, când acesta a descoperit în obiect sau în corp un mijloc de a se realiza, atunci efortul se produce de la sine și se *justifică pentru eu*. „El știe pentru ce trebuie să desfășoare energie: pentru a atinge un scop la care el aspiră și care-i permite să se exprime“. Efortul fășnește normal când se încearcă să se dea puterilor latente ale copiilor, cari nu cer de cât să se manifeste și să se desvolte, ocazia de a se desvolta. Dar acest efort nu obosește, nu epuizează organismul, tocmai fiindcă e suscitată de interes și pătruns tot timpul de interes. Mijlocul se identifică cu scopul în acest caz.

Dacă pentru învățământ sau instrucție interesul natural are un rol hotărâtor, și pentru educația morală a caracterului, rolul lui e tot atât de hotărâtor. Deprinderile bune, durabile se formează și ele tot prin interes, prin pasiune. Și acestea sunt suscitade de scopuri concrete. Lui Dewey îi place să citeze aici pe Hegel, opunându-l lui Kant. „Se opune uneori, zice Hegel, impulsunile și înclinările moralității pure și dezinteresate a datoriei pentru datorie. Dar impulsunea și pasiunea sunt pentru acțiune, ceea ce e acțiunea sângelui pentru viață; ele sunt necesare individului care vrea să se lege cu adevărat de un scop și să caute a-l înfăptui. Scopul, idealul universal, pe care ni-l propune moralitatea abstractă, are ceva gol și inert. El nu capătă valoare pentru om de cât dacă el e *immanent* vieții sale active, dacă el îl *interesează*, și — când ajunge să umple sufletul întreg — dacă-l *pasionează*“.

Termenul *immanent* poate sintetiza toată pedagogia lui Dewey: și sforțarea conștientă și interesul factice, superficial, sunt exterioare eului, transcendente lui, și deci incapabile de a-l forma, nici pe linia in-

teligenței, nici pe cea afectivă — voluntară. Sforțarea suscitată de pasiune nu rămâne exterioară eului, ci se încorporează lui sub forma de deprindere permanentă.

#### CONCLUZIE

Am expus, firește în linii sumare, concepția filosofică a lui Dewey și consecințele ei etice și pedagogice. Am căutat totodată să situăm această gândire în complexul celorlalte curente filosofice ale timpului.

Știm că n'am avut o sarcină simpatică, căci pragmatismul e detestat de mulți. Să-mi îngăduiți a nu intra în marea controversă, a valorii doctrinei pragmatiste. De altfel nici timpul nu-mi îngăduie. Ar fi să recurgem la o tranșare rapidă și superficială a unei controverse din cele mai acute și mai complicate, ar fi deci să facem o lucrare neonestă. Inșă, fiindcă se obișnuiește a se face și considerații critice și a se termina și cu aplicații privitoare la noi, îmi voi lua îngăduința numai să mă refer la o critică serioasă care se aduce pragmatismului în genere, deci și celui pedagogic, și în legătură cu această critică să închei cu unele considerații asupra valorii pragmatismului pedagogic, cu referire și la pedagogia noastră românească. Cel mai puternic argument antipragmatist, care s'a produs, e următorul: Dacă adevărul unei teorii e în funcție de consecințele pe cari le naște aplicarea acestei teorii, urmează în mod evident că însuși adevărul doctrinei pragmatiste să se supună aceluiaș criteriu. Prin urmare, teoria pragmatistă nu e adevărată în mod absolut, ci numai dacă ea produce efecte utile. Din acest punct de vedere, al consecințelor ei, mulți i-au contestat orice valoare. Aceștia au pus în seama pragmatismului efecte din cele mai vătămătoare pentru conduita morală. Materialismul, egoismul acerb, goana după câștig și desfătări inferioare, scurt practicismul ca atitudine a vieții, practicismul în senzul vulgar, iată atâtea și atâtea consecințe ale doctrinei pragmatiste, consecințe a căror neutilitate năruiește adevărul doctrinei pragmatice.

Dar s'ar putea petrece încă multe ceasuri punând astfel în cumpănă și efectele altor doctrine morale sau filosofice. Și rigorismul moralei kantiane e acuzat de mulți ca dăunător în practica vieții sau cel puțin ca ineficace. Și morala creștină e socotită de anumiți doctrinari ai socialismului, și de filosofi ca Nietzsche, ca o morală a sclavilor, menită să omoare în individ elanul egalitar sau elanul spre supra-om. Nu e doctrină filosofică sau etică, care, în practică, să nu ducă prin interpretări greșite, subiective, temperamentale, la explicări funeste. Filosofia însăși, în genere, e socotită de mulți, încă, ca o zădărnice goală, ca o speculație sterilă, ce usucă sufletul și-l îndepărtează de realitățile concrete ale vieții, deci ca inutilă.

O critică serioasă trebuie să vadă în orice caz și efectele bune ale unei doctrine, nu numai pe cele rele. Și neîndoios că pragmatismul a avut și are astfel de efecte.

La noi, îndeosebi, pragmatismul pedagogic e cât se poate de util. Dacă n'ar fi existat, el ar fi trebuit inventat anume pentru noi.

Intr'adevăr, să punem în paralelă școala noastră de azi cu tabloul schițat mai sus al școlii pragmatistului Dewey: aproape fiecare atribut de la Dewey va avea pendantul său negativ la noi. Școala noastră e excesiv de intelectualistă, teoretică, verbalistă. Sforțarea conștiință tronează în ea, și disciplina constrângătoare. Copilul e la periferia ei, și în centrul ei autoritatea, programa, metoda mecanică. E o școală departe de viață, străină de viață și fără înrăurire asupra vieții. Nimic sau aproape nimic din ce învață copiii în experiența vieții lor nu se folosește în școală, și nimic din ce învață în școală nu se folosește în viața lor. E o școală în care copiii memorează știința, căci aproape că nu există material nici de demonstrație din partea învățătorului, necum de proprie experimentare a copilului. O școală în care inteligența e un instrument nu de viață, ci de paradă, de examene. O școală în care, în fine, atmosfera afectivă e de plictiseală și tortură sufletească. Căreia de aceea elevii îi întorc spatele cu bucurie, așteptând vacanțele ca o eliberare și gustându-le cu frenezia deșteptării dintr'un coșmar. Dar de ce așa mai înșira și alte atribute? N'am nevoie să vă stimulez prea mult amintirile d-voastră de școală.

Dacă aceasta e oglinda reală a școlii noastre de azi, nu se poate stăruii îndeajuns asupra valorii unei concepții pedagogice, cum e a lui J. Dewey, care vrea și se străduiește să realizeze tocmai situația contrară, socotită salvatoare. De cât idealuri zise eterne, năzuite cu eforturi ce nefericesc, mai bine idealuri apropiate, înfăptuibile și înfăptuite nu cu prețul fericirii copiilor. Oare suferința și plictiseala să pregătească mai bine viitorul, de cât interesul pasional? Nu e cea mai bună pregătire pentru viață desfășurarea unei copilării și unei tinereti fericite? Eu nu stau la îndoială nicio clipă, să afirm, cu *W. Ostwald*, că „sentimentul fericirii copilului e criteriul excelenței învățământului însuși”.

În orice caz e de reținut și meditat, din toată filosofia și pedagogia pragmatistă, această idee-fortă: *că idealul se construiește treptat-treptat prin activitatea concretă de fiecare clipă*. N'aș putea, cred, încheia mai bine decât cu următoarele cuvinte ale lui William James spuse lui Boutroux cu prilejul unor conferințe ținute de acesta în America, cuvinte ce sintetizează și toată cugetarea filosofică și pedagogică a lui Dewey :

*Viitorul nu e un lucru făcut, pe care trebuie să-l așteptăm. Viitorul va fi ceea ce-l vom face noi.*

I. NISIPEANU

- Bibliografie: J. Dewey, *L'école et l'enfant*.  
 „ „ *School and Society*.  
 „ „ *Reconstruction in philosophy*.  
 „ „ *Development of American Pragmatism*.  
 E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais*.  
 R. Berthélot, *Un romantisme utilitaire*.



## ACTIUNI PSIHICE PARANORMALE.

Spiritul omenesc nu-și poate mărgini activitatea numai la acțiuni și fenomene ce sunt supuse legilor obișnuite naturale, de vreme ce sunt încă multe fenomene și acțiuni produse și exteriorizate de anumite ființe ce sunt inzestrate cu forțe psihice speciale și supranormale.

Aceste manifestări și acțiuni, au dat naștere la studiul metapsihiceii paranormale.

Putem afirma cu precizie, fără teamă de a fi desmințiți că fenomenele supranormale recent constatate, care au determinat noua știință a metapsihiceii și criptesteziei, nu sunt decât o reeditare a vechiului ocultism. Dar spre deosebire de vechiul ocultism de data aceasta s'a exclus: superstiția, greșala, înșelătoria, părăsindu-se stadiul prejudecăților și cel de ordin mistic spre a se îndrepta cercetarea către studii sistematizate cu tendințe către știință pozitivă, reală.

Ne-ar trebui o infinită catalogare, dacă ar fi să menționăm numele celor mai distinși psihiști cari în ultimul timp au produs nenumărate opere de a incontestabilă valoare, opere însoțite de documente, experimentări și cercetări.

Înainte de a releva câte-va fenomene de ordin paranormal puțin cunoscute la noi, fie-ne permis a ne întreba: Care sunt mijloacele de a le studia ?

Două ar trebui să fie. Primul incontestabil este calea științifică, calea adevărului real, pozitiv. Iată că ne lovim aci de o imensă dificultate, căci aceste acțiuni și fenomene paranormale, sunt departe de a se supune, în producerea lor, legilor obișnuite biologice și deci implicit ne îndreptăm de acel riguros control științific atât de indispensabil unor asemenea cercetări. Al doilea mijloc ar fi calea intuitivă, singura în măsură a ne ușura problema. Dar ca să judecăm și să simțim producerea acestor fenomene prin această metodă, ne-ar trebui puternica intuiție de care ne vorbește Bergson, adică să utilizăm drept mijloc de cunoaștere aceea speță de simpatie intelectuală cu ajutorul căreia să ne transportăm în interiorul obiectului spre a coincide cu ceia ce el are unic și în consecință inexprimabil. Cum am putea oare dobândi o realitate prin metoda intuitivă? Bergson o crede posibilă prin analogie, ori analogia în fapte paranormale este un „rara avis” întrucât anumitele însușiri aparțin exclusiv anumitelor „subiecte” în chestiune.

Iată dar cât de dificilă devine problema și cât de larg din această cauză devine câmpul speculatorilor în lipsa unui control riguros științific.

Fără îndoială că aceste manifestări de fenomene paranormale au totuși loc, existența lor este clar vizibilă, mulți dintre noi le simțim, iar experiențele și

cercetările dau totuși, până la un grad oarecare, suficiente dovezi de existența lor. Fără dar a ne opri prea mult la aceste considerațiuni, deși mecanismul manifestărilor paranormale nu ne este suficient cunoscut și deci nu putem stabili acea unitate psihofiziologică, vom releva în acest articol, deocamdată: 1) Dermografismul gândirei și 2) Fenomenele de autoscopie externă și internă.

D-rul Sollier și apoi Osty, directorul Institutului Internațional Psihologic din Franța, au dat o deosebită atențiune fenomenului de dermografism al gândirei experimentat cu mediul D-na Olga Kahl. Prin dermografismul gândirei înțelegem o acțiune paranormală a psihismului asupra organismului. Din filologia cuvântului (dermos-graphos) se poate deduce că este vorba de leziunile (erupțiunile) pielei (epidermei) determinate de sugestia experimentatorului și localizate după dorința sa, sugestie alimentată de sdruncinări (chocuri) emotive fără de care fenomenul dermografic nu ar putea avea loc.

Să cităm câte-va ședințe experimentate de Prof. E. Osty cu Olga Kahl care posedă însușiri dermografice ale gândirei:

D-na O. Kahl de naționalitate rusă, domiciliază la Paris de câțiva ani, soțul ei Toukhalka, om cu o vastă cultură, a procurat D-rului Osty date psihologice. D-na Kahl posedă însușiri psihice paranormale: cu ajutorul unei oglinzi provoacă viziuni profetice deseori cu realizări nenorocite, motiv care a determinat-o să renunțe la acest dar. O mătușă a D-nei Kahl deasemenea avea deseori halucinațiuni veridice simbolice, și apărea ca un negru prevestitor de nenorociri în familie. Kahl de mică manifesta acțiuni paranormale. Astfel la vârsta de 7 ani prezicea fapte ce se realizau. Părinții ei posedând în Siberia exploatari aurifere, dânsa determina pe hartă locul bogat în aur care se dovedea ulterior absolut exact. La vârsta de 19 ani, D-na Kahl perde un colier de perle, ceiace produce o mare supărare. Se petrece atunci un fenomen de care abia mai târziu își dă seama.

Mai multe semne bine vizibile rotunde și roșii apărură pe brațele ei, pe care le ia drept erupții ale pielei. Alte aparițiuni de stigmatе în alte noi împrejurări și atunci se evidențiază că este vorba de inscripțiuni dermografice spontane, provocate printr'o reprezentare mentală emotivă. Pe la vârsta de 20 ani, niște fakiri indieni făceau să apară pe pielea lor, obiectele la cari se gândeau. D-na Kahl, cerând ca și dânsa să încerce dacă ar putea să facă la fel, i se pune în mână un trifoi învelit înțtr'un acoperemânt, și, fiind pusă într'o stare psihică specială, imagina trifoiului apăru în roșu pe antebrațul ei. Astfel dar, afirmă Prof. Osty, erau varietățile de incidente care manifestară proprietatea ce o posedă D-na Kahl de a putea, fără să voiască sau voind, să-și inscrie gândirea pe pielea sa. În mijlocul celor mai distinse personalități medicale s'a experimentat producerea acestui fenomen.

Dar să reproducem exact câteva din multiplele ședințe redete de Prof. E. Osty, astfel cum au avut loc și cum sunt relatate în interesanta sa lucrare intitulată: *Propriétés psychiques paranormales. Horizons psychathérapiques nouveaux* (Revue Métapsychique 1929).

*Ședința din 29 Ianuarie 1928 orele 21.*

Asistenți: Prof. Charles Richet, Prof. Santoliquido, Dr. Jean-Charles Roux, Prof. E. Osty, Profesorul și D-na Cuneo, D-I Toukhalka.

Darea de seamă a ședinței este scrisă de Prof. Cuneo cu desenhuri a două dermografisme foarte reușite. Din cinci fapte două nu au fost perfect reușite, căci au fost slab imprimate și prea de scurtă durată. Iată care au fost celelalte:

Dr. Jean-Charles Roux ia un pachet cu cartoane, având pe fiecare carton câte o literă de alfabet. D-na Kahl ceru să se gândească la un nume format din aceste inițiale (litere), apoi spuse D-rului Roux să i le așeze pe frunte, gândind.

„Ați gândit, spune dânsa D-rului Roux, două nume amestecate într'unul singur”. Apoi întinde sub ochii spectatorilor unul din antebrațe și îndată apărură linii roșii care formau numele *Reh* și d-na Kahl pronunță numele René. Atunci D-rul Roux afirmă că a gândit *René*. De notat că D-na Kahl este rusă, că nu cunoaște bine limba franceză și că în rusește litera N se scrie H. Deci numele era exact, nelipsind pe inscripția cutanată decât ultima literă.

*Alt fapt.* Profesorul Ch. Richet și D-rul Roux se retrag într'o sală învecinată. Pe hârtie Prof. Richet face un desen. Ambii revin în sală unde D-na Kahl se găsește cu ceilalți asistenți.

Pe antebrațul ce-l întinde D-na Kahl, apar două linii roșii reunite la o extremitate și formând un unghiu.

*Sedința din 8 Martie 1928 orele 21.*

Asistenți: Dr. P. Emile-Weil, D-na Weil, Dr. Bourbon, Dr. Maingot, Toukhalka. La aceste ședințe cel mai reușit fapt a fost cel obținut de Dr. Maingot pe care D-na Kahl nici nu-l cunoștea, nici că l'a văzut vreodată. D-rul Maingot îi strânge mâinile spunându-i: Ghiciți pronumele. D-na Kahl răspunde: Georges (exact). Dar, continuă Dr. Maingot, eu am încă alte două pronume, spuneți-le. Louis, răspunde D-na Kahl (exact) și Al... Albert-Alexandru (exact). Fiind extrem de oboșită și dorind totuși în aceeași seară a arăta diapsihia dermografică nouilor asistenți, ea spune: „Je ne suis pas aujourd'hui en état de faire quelque chose de bon. Il me serait plus facile de faire apparaître sur ma peau un objet que vous me monteriez”. Imediat unul dintre asistenți, aduce un pahar mare cu picior în formă de balon. Puneți-l, spuse dânsa, deasupra brațului meu. Dânsa, întinde unul din antebrațe sub ochii spectatorilor. Așez paharul, afirmă D-rul Osty, perpendicular pe piele. Foarte repede apărură linii roșii și după câteva secunde vedem inscriindu-se pe o lungime de opt la zece centimetri în axa antebrațului culcat pe piele, silueta fragmentară dar foarte clară a obiectului.

Ași putea continua cu redarea multiplelor experiențe dar cadrul restrâns al unui articol, nu permite aceasta. Fără îndoială că dintre nenumăratele experiențe relevate de D-rul E. Osty, voi menționa în treacăt încercările de utilizare medicală a unui subiect dotat cu cunoștințe paranormale. E vorba de subiectul Jeana Laplace despre care D-rul Henri Desoille, intern al Spitalelor din Paris, într'o recentă lucrare face comunicări de o rară importanță, utilizând mediul său la stabilirea diagnosticului la maladii.

Dânsul afirmă că această tânără fiică, este una din cele mai bune pre-vizionare de azi, întrucât grație însușirilor paranormale cu care este dotată, procură Institutului Metapsihic Internațional din Franța, remarcabile ședințe de demonstrațiuni. Dar să redăm câteva cazuri:

În una din zilele din vara anului trecut (1928), Domnișoara Jeana Laplace zise D-rului Desoille: „Je suis allé hier au théâtre. Tandis que le chan-

sonnier R-de S. etait en scène, j'eus nettement l'impression qu'il mourrait avant la fin de l'année, il est tout à fait bien portant". Exact la finele acestui an (Dec. 1928) acest artist a fost la Paris victima unui accident de automobil și muri din cauza unei fracturi a craniului. Nu putem zice că este o simplă coincidență, căci același subiect a prezis moartea Cardinalului din Paris (Prezicere recentă pentru anul 1929, făcută de dânsa în *Petit Journal* din 23 Dec. 1928). Aci nu este vorba de citirea gândului, deci fenomenul devine foarte important din punctul de vedere științific, însă, cum afirmă D-rul Desoille, fără vre-o utilitate practică. Un alt exemplu despre un caz de mare interes științific: O amică a D-rului Desoille, D-na M., a cerut Domnișoarei Laplace o consultație în afaceri personale. Puțin timp după aceea Domnișoara Laplace spune D-rului Desoille: „Je n'ai pas voulu effrayer votre amie, mai j'ai eu la vision de l'aspect radiologique de ses poumons. Elle est sûrement beaucoup plus malade qu'on ne le croit". Soțul D-nei indemnă a face o radiografie ca chestie de control, descoperă leziuni grave nevăzute de doctorii care o tratau și se stabilește drept diagnostic: un pneumotorax terapeutic. Aci prezicerea s'a realizat numai grație acestor însușiri paranormale ale subiectului.

Fără nici un fel de cunoștințe medicale, D-șoara Laplace a indicat D-rului Desoille că un pacient pe care îl văzuse, va trebui să fie operat, indicând chiar locul unde îl doare. Cu toate că nici cei mai destiși doctori nu s'ar fi gândit la nevoia unei operațiuni, totuși cele afirmate de D-șoara Laplace corespundeau unui adevăr învederat, căci pacientul atins de pleuresie purulentă a fost operat exact în locul indicat de dânsa. Dar sunt nenumărate cazurile relatate de D-rul Desoille care, grație însușirilor speciale (paranormale) ale Domnișoarei, a isbit a preciza diagnosticul maladiilor.

Deducem de aci că procesul vieții mentale este foarte greu a putea fi sistematizat, canalizat de către biologi și că ori ce încercări sau emiteri de păreri rămân încă simple păreri.

Prof. E. Boirac în lucrarea sa intitulată: *L'Avenir des sciences psychiques* (Alcan) a caracterizat fenomenele de cunoștință paranormale cu termenul de metagnomie, derivație din cuvintele eline meta, care înseamnă deasupra, și gnome, care înseamnă cunoștință, adică cunoașterea lucrurilor pe care noi pe cale normală nu le putem afla, deci un neologism azi des utilizat și de aci definiția că: subiectul metagnom este *obiectul* percepțiunilor sale metanormale.

Sunt nenumărate exemplele furnizate de cei mai iluștri medici psihiatri cari prin cunoscutul mediu metagnom Domnișoara de Berly, au isbit în direcția cercetărilor lor, grație rapoartelor metagnome ale acestui subiect, să stabilească cu precizie diagnosticul. Iată dar cum aceste însușiri pot deveni din punctul de vedere științific de o mare utilitate publică. Dintre nenumărate asemenea exemple vom cita unul scurt, simplu, de percepere supranormală relevat de Prof. E. Osty în lucrarea sa: *La Connaissance Supra-Normale* (Alcan):

În Septembrie 1920 D-na D., tânără văduvă de război, se găsește pentru prima dată în prezența subiectului metagnom (în stare de veghie). D-șoara de Berly pe care n'a văzut-o niciodată, n'a cunoscut-o și nici odată n'a auzit de zumele ei. Domnișoara de Berly procedând în obișnuitul mod de a traduce viața pacientei, îi spune că a avut un doIU recent la care adaugă: „quel charmant

enfant vous avez? Je vois auprès de vous un petit garçon de 8 ans à peu près...". și continuă a-i descrie cu o precizie uimitoare fizicul și moralul copilului (care bine înțeles nici nu se afla prezent) și spune că deși copilul pare perfect sănătos totuși, sângele copilului trebuie îngrijit, căci e boinov și ar putea să-i fie fatal pentru viitor.

Întrigată de aceasta, Doamna D., duse imediat pe copil la doctorul N., spre a-i face un examen al sângelui. Spre stupefacția mamei, doctorul găsi pozitivă reacția Bordet-Wasserman. Nimic nu ar fi permis mamei să bănuiască această ereditate sifilitică, ceiace pentru dânsa a fost o durere de nedescris.

Precum am afirmat, sunt nenumărate asemenea cazuri pe care le-am putea cita și cari ocupă volume întregi, tratând despre însușirile metagnomice aplicate la stabilirea de diagnostic, indicând astfel cunoașterea supranormalului la perceperea vieții organice.

Să trecem dar la un alt aspect de cunoștință paranormală și anume la autoscopie. Pentru a putea cunoaște autoscopia, trebuie să apelăm la cenestezie. Cenestezia, precum o definește D-rul E. Osty, este un fel de simț vital, de simț interior prin mijlocul căruia sosesc la creier impresiunile venite din intimitatea corpului pe căile de conducere asemănătoare sistemului nervos simpatic. Se constată de exemplu că, în somn, impresiunile cenestezice pot provoca și conduce visele, mai ales în hipnoză și în afecțiuni mentale. Impresiunile cenestezice determină o exaltare a stării psihice subconștiente, constatându-se astfel fenomenele cele mai curioase de cunoștință supranormală a organismului <sup>1)</sup>.

Sensibilitatea în aceste condițiuni, devine mult mai dezvoltată, dând simțului cenestesic o acuitate excepțională, iar mecanismul cerebral în asemenea situație, este degajat de voință și atenție, atingând o reprezentare mentală mai completă până ce ajunge la halucinație, deci la cele ce am afirmat mai sus, adică la stări parafisiologice.

Fără în lucrarea sa: *Note sur les hallucinations autoscopiques ou speculaires et sur des hallucinations altruistes*, definește astfel autoscopia: "În stările parafisiologice anumite persoane, au devenit capabile de a lua cunoștință de forme exterioare ale corpului lor ca și cum ar vedea în afară (autoscopie externă) și în interiorul corpului lor (autoscopie internă).

D-rul Sollier în lucrarea sa *Hallucinațiuni autoscopice*, a comunicat Societății Psihologice 12 cazuri de autoscopie externă ale subiecților ce vedeau ca și într-o oglindă. Unul din aceste cazuri, este acela de halucinație autoscopică a lui Guy de Maupassant:

În anul 1889, adică în momentul când Maupassant intră în paralizie generală, are o halucinație bine remarcată. Într-o după amiază, fiind la masa de lucru, unde nimeni nu avea voie să intre, nici chiar servitorul său, i se pare că aude deschizându-se ușa. Se întoarce și nu fu mai puțin surprins de a vedea intrând propria-i persoană care veni și se așază chiar în fața lui, ținând mâna pe cap, se așază spre a-i dicta și el scrise. Când termină ce i se dictase, el se ridică și halucinația dispăru...

1) *Vaschide et Pierron: La psychologie du rêve au point de vue médicale. Actualités médicales, 1902.*

Din manifestarea acestor fenomene D-ru<sup>l</sup> Sollier conchide că aci nu este vorba numai de halucinațiuni vizuale, cum s'ar părea la primul moment, ci de senzațiuni cenestezice transpuse în reprezentațiuni vizuale proiectate în afară prin obiectivatie. Această putere paranormală de a cunoaște propriul aspect exterior precum și aspectul interior, deci același fenomen coexistând în aceeași persoană, constituie fenomenul paranormal denumit autoscopie.

Dar să mai relevăm încă două cazuri ale Prof. E. Osty.

Este vorba de o mare isterică, Maria F., cu turburări multiple ale sensibilității sensoriale și viscerale, cu variațiuni frecvente și profunde ale personalității. În timpul unei nopți ea zări la o distanță aproximativ de trei metri, o fantomă care părea mai mică decât dânsa, dar îmbrăcată aidoma. Se îngrozi, se opri și cum era singură stătu astfel speriată, timp de o oră. Apoi fantoma se întoarse spre dreapta, păstrând mereu aceeași distanță și dispăru înapoia Mariei F. Era exact, afirmă pacienta, ca o umbră care se întoarce după soare. Aceasta a supărat-o și i-a împiedicat respirația. Fantoma a dispărut imediat ce s'a făcut lumină.

O tânără de 22 ani, mare isterică, Jeanne O. Într'o seară, pe când ședea la masă unde avea o mică lampă, deodată se văzu ca într'o oglindă (fără să fi fost în realitate acolo oglindă) în aceleași vesminte, având aceeași mână și figură, însă cea ce o îngrozi mai ales, erau propriii ei ochi holbați ce o priveau. Ea respiră și se simți trăind alături de o a doua persoană care era tot ea (dedublată). Aceasta dură aproape o oră, după care se găsi întinsă pe canapea și tremurând.

De fapt, halucinațiunile autoscopice nu sunt rare și sunt chiar cunoscute, mai ales cele așa zise de autoscopie externă (psihomotrice). Astfel Aristotel ca și Wigan ne citează cazuri de oameni inteligenți care și-au văzut propria lor imagine.

Goethe (Opere complete T. XXVI pag. 83) raportează că o aparițiune l'a măhnit adânc, îl făcuse să vadă, nu cu ochii cărnii, ci cu cei ai inteligenții, pe un cavaler care mergea pe același drum cu dânsul și care era propria sa persoană și fiind în completă conștiință, s'a clătinat tare putând astfel să facă să dispară persoana dedublată. Deci însuși Goethe face o deosebire între o halucinație vizuală și una ce aparține unui fenomen de autoscopie, când afirmă că și-a văzut propriul chip, nu cu ochii cărnii ci cu cei ai inteligenței, adică când s'a găsit în stare conștientă.

Multe cazuri extrem de interesante ni le citează D-rii L. Dugas și F. Moutier de la Facultatea de Filosofie din Paris în lucrarea lor *La Dépersonnalisation*.

Aproape toți cei cercetați și cari posedă asemenea manifestări afirmă că: e o neîncetată luptă între impresiunile involuntare și judecata lor. Dar să cităm cazul unui bolnav al D-rului Krisbaher. Acesta declară: simt un eu care gândește și un eu care execută. Perd atunci sentimentul de realitate a lunei, mă simt cufundat într'un vis profund și nu-mi pot da seama dacă sunt eu care gândesc sau eu care execut. Toate eforturile voinței mele nu au putere asupra acestei stări ciudate care se impune spiritului meu. Iar un altul afirmă că atunci când

încep a-i sosi idei bizare, simte că nu mai este acela ce gândește și că este îngrozitor de a fi într'o asemenea luptă, de a fi aproape nebun dar și rațional în același moment (Hesnard obs. XXXVI).

Fenomenele de autoscopie internă, deși nu au fost suficient studiate, totuși într'o măsură oarecare au fost bine constatate. Este drept că ne lipsește cadrul larg al metodelor științifice, ceea ce însă nu ar trebui să constituie un motiv de a le nega, cu atât mai mult cu cât ele se produc, se manifestează și își au justificarea lor. Decât să negăm existența lor, mai bine să încercăm a le observa, căci prin observare, precum afirmă Prof. P. Sollier, se deschide un nou orizont în studierea vastului câmp al inconștientului și în special în acela al mecanismului funcțiilor psihice.

Dar să mai cităm unul din multiplele cazuri de autoscopie relevate de Sollier (*Les Phénomènes d'Autoscopie*, Alcan) care evidențiază aceasta. Este poemul lui Musset care, în *Nuit de Décembre*, scrie în cele mai mișcătoare momente următoarele :

Du temps que j'étais écolier  
Je restais un soir à veiller  
Dans notre salle solitaire.  
Devant ma table vint s'asseoir  
Un pauvre enfant vêtu de noir,  
B Qui me ressemblait comme un frère.

Son visage était triste et beau:  
A la lueur de mon flambeau,  
Dans mon livre ouvert il vint lire,  
Il pencha son front sur la main,  
Et resta jusqu' au lendemain  
Pensif, avec un doux sourire.

Je m'en suis si bien souvenu,  
Que je l'ai toujours reconnu  
A tous les instants de ma vie.  
C'est une étrange vision:  
Et cependant, ange ou démon,  
J'ai vu partout cette ombre amie.

Partout où j'ai voulu dormir,  
Partout où j'ai voulu mourir,  
Partout où j'ai touché la terre,  
Sur ma route est venu s'asseoir  
Un malheureux vêtu de noir  
Qui me ressemblait comme un frère.

Acelaș autor ne relatează un interesant caz de autoscopie internă. Este vorba de o tânără de 28 ani cu indicațiuni de neurastenie, având înecăciuni, supărări și senzații de pierderea conștiinței, incapacitate de lucrări cerebrale, dureri de cap, puncte dureroase la pânțele, spate, insomnie, în definitiv o isterică bine caracterizată. Prin odihnă, supraalimentație, hidroterapie etc. își recapătă sensibilitatea și succesiv recâștigă forță. somnul îi reveni deasemenea și pofta de mâncare, încet-încet histeria dispăru și ea redeveni veselă, activă, prinse gust la toate și chiar părea la un moment dat complet vindecată. O femeie de o imaginație foarte vie, care n'a prezentat niciodată fenomenul de dedublare a personalității fizice. Pe măsură ce eși din histeria ei, ea simți în cap, două voci *bine distincte* una la dreapta (umărului) pe care dânsa o numi instinct (inconștient) și alta la stânga pe care o numi rațiune. Ea observă că singura voce, cea a instinctului, este aceea ce n'o înșeală, care-i spune precis ce trebuie să facă, că acea voce (inconștientul) este puternică pe când cealaltă este lentă și ezită. Dacă se întâmplă să asculte de această din urmă voce întotdeauna se înșală. Dânsa nu poate selecționa între inconștient și conștient, pentrucă acesta din urmă pentru dânsa nici n'a existat. Supusă unui tratament de către Prof. Sollier, dânsa începu a-și da seama că lucrează fie conștient din motive raționale și conștiente sau contrariu în mod inconștient. Urmează o foarte amănunțită expunere a Prof. Sollier care descrie starea tinerei și când femeia s'a redeșteptat spontan pentru prima dată, a prezentat fenomene de autoscopie internă. Nu îndrăsnise la început a mărturisi aceasta direct Profesorului și se confia internului.

Iată în ce constă. I se pare că în anumite părți ale creierului ea *simte și vede* mici conuri de diverse forme mai mult sau mai puțin groase, dar foarte mici și îmbibate cu filamente de o culoare albă-verzuie. Aceste conuri sunt tari, aspre și înconjurate de o rețea ca de mici vine foarte abundente și foarte încurcate.

Ce sunt toate acestea, întrebă D-rul Sollier pe tânără? Nu știu, fu răspunsul, cred că este o senzație. Ea vede acestea când închide ochii, iar spre a se redeștepta clatină puternic capul. Toate aceste conuri sunt rigide și când dânsa clatină capul în timpul ședinței de redeșteptare, ele se mișcă neconțent, apoi se moaie și devin ca o gelatină, se topesc și în fine dispar: atunci dânsa nu mai vede nimic. Odată acest fenomen produs, tânăra se simte bine și își simte capul liber și degajat. Deasupra acestor conuri se găsește o grămadă (un hulgăr) ce stă nemișcată: aceasta este creierul, afirmă dânsa.

Intr'adevăr, după o schiță ce o făcuse, se recunosc structura creierului cu o scoarță, celulele sale precum și substanța albă. Este de observat că doamna nu s'a ocupat niciodată cu chestiuni de fiziologie sau de medicină. Tot astfel descrie în mod precis stomacul, făcând o schiță întocmai.

Una din formele caracteristice ale autoscopiei interne este și recunoașterea de sine. Voi cita unul din nenumăratele exemple relatate de Prof. Osty pentru această categorie de fenomene. Domnișoara C. M. de 30 ani, profesoară de școală de fete, își petrece vacanța Paștilor din 1911 în familie la Puy de Dome (lângă Royat). Sosește la părinții ei în absolut deplină sănătate, deși câțva timp înainte fusese puțin obsesivă. Când veni momentul de a părăsi pe ai săi, e violentă tristeț.



o cuprinse, ea își îmbrățișă părinții cu o eufuziune neobișnuită și zise: „Je sens que nous ne nous reverrons plus”. Familia rămase uimită, căci nu se aștepta la asemenea cuvinte, dar mai uimită a fost însăși domnișoara, neputând înțelege această mahnire pe care nici odată n'o încercase. Câteva zile după aceea, la 2 Mai, Prof. E. Osty, fu chemat de dânsa, care examinând-o, constată o durere de cap fără prea mare importanță și o sfătuie să păstreze patul. În zilele ce urmărară pacienta prezintă simptomele unei foarte ușoare febre tifoide: temperatura 38—39 grade, pulsul 80, nici o diaree, deci în genere bine. Boala însă a variat și cu toate variațiunile ei totuși nu prezenta, afirmă D-rul Sollier, nici o teamă de gravitate. La cuvintele optimiste ale D-rului, pacienta răspundea: „Docteur, je ne guérirai pas”. Una dintre amicele domnișoarei, explicase D-rului rațiunea acestor cuvinte precum și ceiace domnișoara spusese părinților la plecare. Fără să fi avut vre-o infecție, fără să fi avut nici o slăbiciune specială în prealabil, în după amiaza de 11 Mai, Domnișoara C. M. capătă o hemoragie subită intestinală și chiasmându-se D-rul Osty, se constată că pulsul încetase, iar inima bătea ultimile lovituri. Părinții, informați de stadiul ușor al boalei, din cauza distanței mari, nu veniseră la fiică, însă nu mică le-a fost stupefacția când își reamintiră le nenorocirea încercată, de ultimele ei cuvinte ce le spusese la plecare: „Je sens que nous ne nous reverrons plus”.

Am putea continua cu enumerarea unor cazuri unde întâlnim manifestări autoscopice interne, externe și chiar combinate, dar cadrul restrâns al unui articol nu îngăduie aceasta. Prin această expunere nu încercăm a propune o interpretare asupra acestor fenomene cât mai ales să stabilim condițiunile în care ele se produc și să determinăm manifestarea lor sub influența sensibilității cerebrale, unde își au localizarea.

Precum putem observa, aceste fenomene de autoscopie, sunt după gradul manifestărilor lor, unele mai mult altele mai puțin vizibile, de mai lungă sau mai scurtă durată și de cele mai multe ori o ușoară excitațiune le face să dispară fără nici o urmă. Aceste variațiuni de intensitate și durată depind fără îndoială de mecanismul funcțiunilor psihice ale individului.

În tot cazul producerea acestor fenomene are loc mai ales când subiectul este distrat, când sensibilitatea este turburată, la care se adaugă starea cenestezică, toate aceste în complexitatea lor producând imagina propriei personalități fizice și morale prin ajutorul imaginației și memoriei. Se pare dar că atenția, voința și chiar libertatea, sunt absente în asemenea manifestări. Stabilim dar că starea cenestezică produsă în asemenea împrejurări dă naștere unui simț care ca și celelalte simțuri cunoscute, își are manifestarea sa și deci nu numai fiziologia sa cerebrală, dar și psihologică.

Sollier se întreabă cu drept cuvânt dacă cazurile de autoscopie sunt văzute sau simțite, căci subiectul uneori afirmă că le vede și alte ori că le simte. Dese ori, precum am observat, subiectul descrie cu atâta exactitate organele interioare ca și cum ar avea ochii în pânțece. S'ar părea dar că nu în centrul visual se petrec fenomenele ci în celé visceralé.

Sollier afirmă că se petrece un fapt analog când voim să descriem cu ochii închiși un obiect pe care nu-l cunoaștem decât prin pipăit, adică transformăm

sensațiunile tactile în reprezentațiuni vizuale, fără ca în realitate să existe o viziune propriuzisă. Tot astfel, afirmă Sollier, activând centrii organici, se re-deșteaptă reprezentațiuni cenestezice de obicei inconștiente și contopite în masa sentimentelor noastre corporale pe care subiectul le transformă în reprezentațiuni vizuale. În realitate nu le vedem, căci lucrurile se petrec ca și la contracțiunile mușchiulare pe cari ni le putem reprezenta fără a vedea mușchii, așa dar sunt reprezentațiuni cenestezice ca și la orbi de exemplu, cari, fără să vadă, totuș ne pot da noțiunile de formă și mișcare. Astfel dar prin reprezentări cenestezice putem înlocui pe cele tactile, obținând în acest mod reprezentațiuni ale tuturor organelor cu detaliile lor.

Din analiza mentală a acestor subiecte se poate ușor deduce că sunt turburări ce se produc prin modificările ce se ivesc în exercițiul funcțiilor psihologice și dacă am admite că producerea acestor fenomene este determinată de isterici, nevropați, încă am avea de observat o diferență.

Se știe că isteria este determinată de o turburare fundamentală a scoarței cerebrale cu funcțiuni determinate ale centrilor corticali, până la complecta lor oprire, ceia ce atrage după sine alterația sensibilității sau cum o definește Dr. Sollier, isteria este o turburare fizică, funcțională a creerului, consistând într'o toropeală (amortire) sau un somn localizat sau generalizat, trecător sau permanent, al centrilor cerebrali cu manifestări vaso-motrice, viscereale, sensoriale și sensitive și în fine psihice. Histericul redeșteptat din această toropeală își revine. Aplicând aceasta la fenomenele de autoscopie, observăm ce e drept o asemănare, însă spre deosebire de histerie fenomenele de autoscopie le socot ca fiind de un determinism absolut (biologic), producându-se în stare de veghie și dese ori în semiconștiență. Manifestările ca și fenomenele autoscopice produse își au ca să zic astfel felul lor caracteristic (sui generis), deci condițiuni speciale psiho-fiziologice care, deși nedeterminate încă, totuși sunt destul de clar vizibile cu sensibilități diverse și lucrează asupra centrilor cerebrali, unde fără îndoială sunt localizate.

Pentru producerea acestor fenomene psihice paranormale, s'au realizat schimbări în condițiunile fiziologice ale creerului subiectului. D-rul E. Osty afirmă că producătorii de asemenea manifestări, par a fi persoane dotate cu puterea de a realiza ca din instinct condițiunile de stări fiziologice ale creerului. Ca concluziune putem afirma că în dermatografia gândirei se pare că mentalul este mai mult influențat de sugestie voită de acel choc emotiv fără de care fenomenul n'ar putea avea loc, este dar nevoie de o violentă emoție și poate chiar de turburări ale imaginației. Aci se pare că atenția și celelalte facultăți personale sunt în directă activitate, pe când în autoscopie spre deosebire de dermatografism, se produc însemnate turburări patologice ale organelor. Plămâni, stomacul, creerul, inima, mușchii articulați și chiar sângele activează aci individul (subiectul) a cărei stare cenestezică s'a produs, se degajează de voință și atenție, exclude până la un punct sentimentul de activitate voluntară și de libertate, astfel încât socot că mentalul lucrează prin „inconștientul” său. Iată deci am tratat aceste două acțiuni paranormale diferit, intru cât diferite sunt și condițiunile de manifestare ale lor, precum și starea psiho-fiziologică care le produce. Așa dar

o diferență psihologică de mare importanță. Când subiectul Olga Kahl în manifestarea de dermografism al gândirii a fixat stigmatul pe epidermă, probabil că a gândit intens, a voit (s'a autosugestionat), s'a lăsat cuprinsă de acel choc emoțiv caracteristic însușirii aparte cu care este înzestrată, iar când Guy de Maupassant, Musset, etc. și-au văzut persoana dedublă (propriul lor eu, exteriorizat) se pare că orice atenție, voință, libertate, au fost în acele momente neexistente: fenomenul a fost produs de starea cenesteziică mai sus descrisă, la care s'a adăogat automatismul „inconștientului”.

Ing. H. TILLMANN

## RECENZII

C. RADULESCU-MOTRU: *Puterea sufletească*. Ediția definitivă. (Casa Școalelor, București, 1930).

*Puterea sufletească*, această primă mare lucrare a d-lui Prof. C. Rădulescu-Motru, care lipsea de multă vreme din librărie, se află acum din nou, datorită Casei Școalelor, la îndemâna marelui public cetitor. Reeditând-o, Casa Școalelor a adus un real serviciu culturii filosofice românești, căci cererile pentru o nouă ediție a *Puterii sufletești* deveniau tot mai insistente. Pentru cercetătorul filosofic, ea constituie, după cum arată și autorul însuși în prefață, primul jalon în elaborarea unui sistem de gândire, care ilustrează nu numai o muncă încordată și susținută, dar și originalitatea unei concepții. Dăm mai jos, în întregime, prefața la această ediție definitivă.

„Ediția de față este retipărirea, fără nici o schimbare, a ediției din 1907, din care de mai mulți ani nu se mai afla un exemplar în librărie.

Am crezut necesar să mă abțin dela orișice adăogire sau suprimare de text, pentru două motive. Primul privește în genere orișice scriere de filosofie. În deosebire de scrierile științifice de specialitate, scrierile filosofice nu-și pot prelucra conținutul lor primitiv, pentru a fi pus în curent cu rezultatele cercetărilor mai noi, fără ca prin aceasta să se producă inconveniente serioase în înțelegerea unității lor de concepție, unitate care constituie un element esențial al rațiunii lor de a fi. Un cât de mic adaos poate fi în discordanță cu cele scrise, câțiva ani mai înainte, și poate astfel pune în mare încurcătură pe cititor. Scrierile de filosofie, odată concepute și publicate, trebuie în genere lăsate destinului lor, în forma lor primitivă.

Al doilea motiv pentru care m'am abținut dela orișice schimbare, privește în special scrierea de față. *Puterea Sufletească* (din 1907) n'a fost scrisă, cu gândul anume, de a servi pregătirea scrierilor de mai târziu: *Elemente de Metafizică* (din 1912) și *Personalismul energetic* (din 1927). Dar după ce aceste două scrieri au apărut, *Puterea Sufletească* a fost dovedită, că are de fapt acest rol. Ea a servit gestațiunii „personalismului energetic”. În aceste condiții, orișice schimbare în textul ediției ei originale ar fi fost în detrimentul înlănțuirii naturale dintre cele trei scrieri, și ca atare am socotit că trebuie evitată.

Cu editarea de față a *Puterii sufletești* se intrunesc câteși trei scrierile privitoare la „personalismul energetic”, în biblioteca de popularizare a Casei Școalelor. Cititorilor români le este astfel înlesnită ocaziunea de a cunoaște și în cultura românească o încercare de sistematizare filosofică susținută pe o muncă de douăzeci de ani. Dacă durata muncii nu adaogă la valoarea însăși a operei filosofice, ea adaogă totuși la încrederea, pe care tânăra filosofie românească ambiționează să o obțină dela publicul cititor român”.

TUDOR VIANU: *Poezia lui Eminescu*. (Colecția „Gândirea”. Ed. Cartea Românească, București, 1930).

Studiile asupra marelui nostru poet sporesc continui și ceea ce este îmbucurător este faptul că ele câștigă în adâncime și greutate. Din ele se desprinde cu mai multă evidență înalta valoare spirituală a operii marelui nostru Eminescu și plenitudinea geniului său.

Studiul d-lui Vianu trebuie socotit printre tot ce s'a scris mai bun și mai temeinic până acum asupra lui Eminescu. Din el se degajează nu numai competența amplă a autorului, ci în aceeași măsură o simpatie față de subiect, care-l face parcă să trăească tot ce spune, determinându-l astfel și pe cititor să retrăiască aceleași stări. D. Vianu se ocupă în capitolul întâi cu motivele romantice din poeziile de tinerețe ale poetului, stabilind o seamă de analogii cu romantismul francez și o serie de influențe ale romanticei germane, lucruri cari mai fuseseră relevate desigur, dar pe care d. Vianu le urmărește îndeaproape și le ilustrează cu exemple multiple și variate. În capitolul al doilea d-sa se ocupă cu influența eticei lui Schopenhauer asupra lui Eminescu, pe care o dovedește mai largă decât se admitea până acum și stabilește cum „dorul nemărginit” din poezia lui Eminescu nu este altceva decât „voința de a trăi”, acea obscură și irațională aspirație care formează după Schopenhauer substratul ultim al existenței. În capitolul al treilea, intitulat: „Voluptate și durere” autorul insistă din nou asupra apropiierilor dintre romantică și Eminescu și Schopenhauer și Eminescu în legătură cu noțiunea „farmecului dureros”, care exprimă o aspirație metafizică. „Farmecul dureros” este, spune d. Vianu, „năzuința de a realiza scopul ultim al voluptății, posesiunea infinită și totală, dar amestecată cu durerea că această năzuință nu poate fi îndestulată niciodată. Farmecul iubirii este dureros pentru personajele lui Eminescu, pentru că ele îl resimt până la adâncimea în care se desvăluie eterna caducitate a amorului, firea ei veșnic nesățioasă. Câtă vreme obiectul iubirii se găsea proiectat în trecut sau în viitor, el exista încă într'una din ipostazele posibilului și aspirația către el nu putea avea acea energie care se învecinează cu distrugerea și pe care o dobândește acum, când prezentul scenei și confruntarea sentimentelor pune în lumină adâncul ei fără fund”. Acest capitol se caracterizează printr'o rară înțelegere de care dă dovadă autorul în descrierea și analizarea stărilor sufletești exprimate în versurile nemuritoare ale lui Eminescu, în evidențierea unor nuanțe care-și pierd rădăcinile în adâncurile iraționale și insondabile ale sufletului. În capitolul: „Pesimism și natură”, d. Vianu arată cum pesimismul lui Eminescu se impacă minunat cu viața naturii, cum „pesimismul eminescian este o aspirație către stingerea individualității și reintrarea în marea viață a naturii”, și cum Eminescu, prin aceasta, se apropie de spiritul pesimist al budhismului. Natura îi este lui Eminescu statornic o prietenă; el se simte în mijlocul ei ca în mijlocul unor puteri ocrotitoare, gata oricând să intervie, spre a-l mângâia și a-l salva. „Natura este pentru Eminescu o martoră statornică a iubirii. Oricare dintre momentele ei de farmec și pace se întovărășește cu o încântare absorbită din natură. Când obiectul iubirii lipsește, natura stăruie în preajma poetului ca o prezență mângâietoare. Când iubirea a murit, natura continuă să i-o amintească. Și împrejurarea că natura continuă să înflorescă în jurul său cu eterna-i strălucire, pe când uitările inimei omenești sunt într'atât de ușoare, umple sufletul și mintea poetului cu o întrebare dureroasă și fără fund”. În capitolul intitulat „Luceafărul”, d. Vianu arată motivele din care s'a inspirat poetul și cum această poezie, cea mai bună din toate creațiile lui, trebuie considerată ca „o sinteză a categoriilor lirice mai de seamă” pe care Eminescu le cultivase mai înainte. „Data când Eminescu se hotărăște să-și publice poema coincide, spune d. Vianu, cu anul în care el atinge o culme, căreia nu trebuia să-i urmeze o pantă lină în coborâre, ci prăpastia și catastrofa. S'ar spune că în presentimentul dezastrului apropiat, Eminescu își strânge încă odată toate puterile. De pe promontoriul înalt pe care se ridică, el privește toată opera sa trecută, culege din ea germeii mai importanți de inspirație autentică și îi con-

centrează într-o singură mare viziune". În capitolul ultim, d. Vianu se ocupă cu dificila problemă a armoniei din opera lui Eminescu, cu muzicalitatea creațiilor lui.

Contribuțiile d-lui Vianu la problema Eminescu sunt de cel mai mare interes și ele vor fi, fără discuție, indispensabile celor ce vor aborda din nou această problemă. În afară de aceasta, lucrarea d-lui Vianu se caracterizează printr-o fermecătoare formă de expunere, ceace ne îndreptățește să-l așezăm printre cei mai buni mănuiitori ai stilului românesc de azi.

N. BAGDASAR

RADU PETRE: *Experimentări și realizări în spiritul Școlii active*. (Pitești 1930).

Volumul D-lui Radu Petre prin cele 17 articole care-l compun consacrate diferitelor chestiuni de învățământ și educație reprezintă o documentată și demonstrativă pledoarie în favoarea activismului ca metodă de predare în învățământul primar și ca mijloc de pregătire la viață. „Școala nu va fi numai o pregătire pentru viață. Ea trebuie să fie însăși viața, sau este o pregătire pentru viață, numai printr-o participare efectivă la viață, printr-o exercitare liberă a tuturor forțelor copilului... Orice cunoștință trebuie să iasă din activitatea proprie a celui ce învață”. Adevărata școală activă nu este însă exclusiv închinată muncii manuale; ea trebuie să aibe în vedere cultura intelectuală, cultura sufletească a copiilor, deoarece, „nici corpul și nici sufletul nu este creat pentru a sta în nelucrare. Și unul și altul se păstrează și se dezvoltă datorită activității”. Dacă în primul articol al cărții intitulat „*Noua filosofie a educației*” autorul definește clar, simplu și concis spiritul Școlii active, în cele următoare: „*Metoda activă, în Școala Activă, cu aplicațiuni la studiul istoriei*”, „*Munca colectivă în învățământul compunerii*”, „*Prilejuri de activitate practică în învățământul primar*”, „*Învățământul real al matematicilor în cursul primar*”, se relevă preocupările sale practice în ce privește metodologia Școlii active. Într-un mod cât se poate de intuitiv și mai presus de toate pedagogic, se arată cum metoda activă se poate aplica unor obiecte de învățământ (istoria, matematicile, compunerea), care prin natura și existența lor sunt mai puțin maleabile predării după metoda activă. În prevederea acestor aplicațiuni, în schițarea procedeelelor și posibilităților de activizare a metodelor de predare a obiectelor de mai sus, stă tot interesul și valoarea practică a acestor articole, expresiuni sintetice desigur a atâtor experiențe și observațiuni făcute de autor în chiar cariera sa de profesor de pedagogie. După articolele primului capitol consacrate Școlii Active, articolele celui de al doilea capitol reprezintă a justificată expunere în favoarea creațiunii de școli de experimentare pedagogică și în țară la noi. Astfel de școli se găsesc în Italia, Elveția, Belgia, Statele- Unite. Fondarea unor asemenea școli de experimentare pedagogică, ar avea cele mai fecunde urmări pentru dezvoltarea învățământului nostru primar și secundar și pentru educația și instruirea tineretului nostru școlar. Existența unor asemenea școli ar însemna un real stimul pentru profesorii și învățătorii dornici de a renova metodele de predare ale învățământului, de a-i insufla o nouă viață și de a reacționa împotriva rutinei, tradițiilor și ideilor educative perimate de progresul științelor psihologice și medicale în legătură cu pedagogia. Articolele: „*O școală nouă în Belgia (Blankenberg)*”, „*Școlile de copii mici din Cantonul Geneva (Elveția)*”, coprind fiecare în parte descrierea organizării și funcționării acestor școli, vizitate și cercetate la fața locului în anul 1926. Prin scrierea lui autorul a urmărit să facă cunoscute celor ce nu-s în curent, experiențele și realizările practice noi în domeniul educației copiilor, încercate și experimentate în țările mai sus numite. Așa de exemplu, școala dela Blankenberg este organizată: „pe baza mediului familial, e situată în mijlocul naturii, învățământul e bazat pe fapte și observații, pe interesul și spontaneitatea ele-

centrează într-o singură mare viziune". În capitolul ultim, d. Vianu se ocupă cu dificila problemă a armoniei din opera lui Eminescu, cu muzicalitatea creațiilor lui.

Contribuțiile d-lui Vianu la problema Eminescu sunt de cel mai mare interes și ele vor fi, fără discuție, indispensabile celor ce vor aborda din nou această problemă. În afară de aceasta, lucrarea d-lui Vianu se caracterizează printr-o fermecătoare formă de expunere, ceace ne îndreptățește să-l așezăm printre cei mai buni mănuiitori ai stilului românesc de azi.

N. BAGDASAR

RADU PETRE: *Experimentări și realizări în spiritul Școlii active*. (Pitești 1930).

Volumul D-lui Radu Petre prin cele 17 articole care-l compun consacrate diferitelor chestiuni de învățământ și educație reprezintă o documentată și demonstrativă pledoarie în favoarea activismului ca metodă de predare în învățământul primar și ca mijloc de pregătire la viață. „Școala nu va fi numai o pregătire pentru viață. Ea trebuie să fie însăși viața, sau este o pregătire pentru viață, numai printr-o participare efectivă la viață, printr-o exercitare liberă a tuturor forțelor copilului... Orice cunoștință trebuie să iasă din activitatea proprie a celui ce învață”. Adevărata școală activă nu este însă exclusiv închinată muncii manuale; ea trebuie să aibe în vedere cultura intelectuală, cultura sufletească a copiilor, deoarece, „nici corpul și nici sufletul nu este creat pentru a sta în nelucrare. Și unul și altul se păstrează și se dezvoltă datorită activității”. Dacă în primul articol al cărții intitulat „*Noua filosofie a educației*” autorul definește clar, simplu și concis spiritul Școlii active, în cele următoare: „*Metoda activă, în Școala Activă, cu aplicațiuni la studiul istoriei*”, „*Munca colectivă în învățământul compunerii*”, „*Prilejuri de activitate practică în învățământul primar*”, „*Învățământul real al matematicilor în cursul primar*”, se relevă preocupările sale practice în ce privește metodologia Școlii active. Într-un mod cât se poate de intuitiv și mai presus de toate pedagogic, se arată cum metoda activă se poate aplica unor obiecte de învățământ (istoria, matematicile, compunerea), care prin natura și existența lor sunt mai puțin maleabile predării după metoda activă. În prevederea acestor aplicațiuni, în schițarea procedeeilor și posibilităților de activizare a metodelor de predare a obiectelor de mai sus, stă tot interesul și valoarea practică a acestor articole, expresiuni sintetice desigur a atâtor experiențe și observațiuni făcute de autor în chiar cariera sa de profesor de pedagogie. După articolele primului capitol consacrate Școlii Active, articolele celui de al doilea capitol reprezintă a justificată expunere în favoarea creațiunii de școli de experimentare pedagogică și în țară la noi. Astfel de școli se găsesc în Italia, Elveția, Belgia, Statele- Unite. Fondarea unor asemenea școli de experimentare pedagogică, ar avea cele mai fecunde urmări pentru dezvoltarea învățământului nostru primar și secundar și pentru educația și instruirea tineretului nostru școlar. Existența unor asemenea școli ar însemna un real stimul pentru profesorii și învățătorii dornici de a renova metodele de predare ale învățământului, de a-i insufla o nouă viață și de a reacționa împotriva rutinei, tradițiilor și ideilor educative perimate de progresul științelor psihologice și medicale în legătură cu pedagogia. Articolele: „*O școală nouă în Belgia (Blankenberg)*”, „*Școlile de copii mici din Cantonul Geneva (Elveția)*”, coprind fiecare în parte descrierea organizării și funcționării acestor școli, vizitate și cercetate la fața locului în anul 1926. Prin scrierea lui autorul a urmărit să facă cunoscute celor ce nu-s în curent, experiențele și realizările practice noi în domeniul educației copiilor, încercate și experimentate în țările mai sus numite. Așa de exemplu, școala dela Blankenberg este organizată: „pe baza mediului familial, e situată în mijlocul naturii, învățământul e bazat pe fapte și observații, pe interesul și spontaneitatea ele-

trebuie ținute în vedere de școală, în interesul desăvârșirii metodelor sale de educație. Școala se găsește în valul vieții, și nimic nu-i mai periculos pentru viitorul ei, decât neglijarea acestei vieți. Viața umană are două aspecte: aspectul vieții naturii, și viața spirituală. Putea-vor ele fi neglijate de școală? Dar asta ar însemna moartea ei sigură.

În capitolul II, „Școala și viața naturii” se aduc fapte demonstrative pentru a se pune în lumină „importanța contactului strâns între școală și viața naturii”. În vremurile de azi nu ne mai putem închista în atitudini cari formau preocupările vremurilor de mult apuse, nu ne putem plasa pe puncte vechi de valorificare, cari nu pot decât să ne pue în fața unor perspective streine epocii prezente.

Interesul social al școlii — subliniat în cap. III, „Școala și viața socială” — este cu atât mai mare cu cât școala — esența ei fiind de natură socială, — are de centralizat azi, când tendințele centrifuge se intensifică, energiile dispartate ale colectivităților naționale, pentru a se preveni și înlătura primejdia desagregării întreținută de internaționalisme deghizate sub ideologii amăgitoare.

Asta nu înseamnă că autorul recomandă un șovinism al educației naționale, ci că realitățile sociale ne dau sfatul ca să ne studiem întâi pe noi, ca popor omogen și unitar. Pedagogia socială, cerută de timpurile moderne, nu se suprapune pedagogiei internaționaliste. Viața poporului nu poate fi modificată într-o zi la semnul baghetei magice a diplomaților. Ea își are legile ei de existență, de dezvoltare, cari stau pe primul plan. D-I Petrescu vede foarte clar raportul dintre exigențele internaționaliste și imperativele naționale. Argumentele invocate sunt profund convingătoare.

În concluzie, problemele studiate sunt vrednice de subliniat, atât pentru valoarea lor teoretică, cât și pentru urgența practică. Sunt prinse cele mai caracteristice aspecte. Atitudinea autorului este hotărâtă, precisă. Calitățile stilistice, în deosebi claritatea expunerii, precum și obiectivitatea cu care este tratată orice problemă, sunt suficiente motive pentru a o recomanda publicului, și în deosebi profesorilor, cărora le va face un real serviciu.

N. TATU.

DAN A. BADAREU: *O sută de ani de naturalism în România* (Iași, 1930).

O caracteristică a naturalismului în România și o istorie a mișcării naturaliste. Spiritul românesc pozitivist este refractar oricărei idei filosofice. „Nimic nu isbește mai mult pe un călător nou venit în România, spune autorul, decât lipsa oricărui apetit filosofic la români, absența oricărei curiozități de ordin metafizic”. De aci și slabul simțământ religios, ca o consecință a aceluiaș spirit românesc pozitivist. Românul cultivat nu se mișcă cu drag decât în sânul ideilor ce-i par evidente, pozitive, imediate, a obiectelor palpabile, sigure. Oculul, transcendentul, abstracția față de lucrurile sensibile cari le ascund pe celealte, condiție a oricărei filosofii, apoi supranaturalul, misteriosul care se manevrează cu greutate, îi repugnă deopotrivă. Pe de altă parte „atitudinea naturalistă este firească acolo unde gândirea nu este încă înaintată, unde cugetarea nu consimte decât fapte sensibile, decât raporturi elementare și simple”.

Cu asemenea dispoziții să vedem cum s'a manifestat, după autor, mișcarea naturalistă la noi. Primele manifestări ale naturalismului în Principate se datoresc unei hotărâri a medicilor din Iași — între cari d-rul I. Czihak și d-rul M. Zotta, -- de a forma la 1829, în interesul profesiei lor, o Casă de Citire Medicală.

Data de pornire reală, în anul 1834, corespunde cu momentul începerii sedințelor regulate și a comunicărilor între membri, cu momentul inaugurării muzeului și în sfârșit cu deschiderea unui curs public de istorie naturală ținut



de d-rul I. Czihak. Se deosebesc trei epoci în mișcarea naturalistă moldovenească: epoca de funcționare a d-rului Czihak (1833—1844) ca Vice-Președinte și mai întâi ca secretar, care poate fi privită ca epocă de înflorire a naturalismului în Moldova; a doua epocă (1844—1887), de lăncezeală, lipsită fiind de sprijinul d-rului Czihak și a treia epocă — dela 1888 — care dăinuiește până astăzi, epocă de regenerare a Instituției, sub o formă de asociație pur medicală și nu naturalistă, adică sub forma în care era să ia ființă la 1833.

În Ardeal, naturalismul este reprezentat prin Pavel Vasici, din Timișoara, prin articole de popularizare a științelor naturale. Deasemeni, istoricul Gheorghe Barițiu stimulează curiozitatea publică în ce privește istoria naturală și parvine, la 1839, să introducă studiul științelor naturii în școlile românești din Brașov.

În Muntenia, mișcarea aceasta mai slabă decât în Moldova și Ardeal, își găsește reprezentantul în d-rul Barasch, originar din Galiția, care întemeiază un organ de propagandă *Isis* sau *Natura*, pe la sfârșitul anului 1855. Tot el dă la iveală pe la 1850 — dată prin care începe mișcarea naturalistă în Muntenia — *Minunile naturii, Conversațiuni asupra deosebitelor obiecte interesante de științele naturale, Fizică, Chimie și Astronomie*.

Afară de alți vulgarizatori mai recentți, aceștia sunt principalii protagoniști ai mișcării naturaliste în România. Autorul trece în revistă aportul societății Junimea după 1860, în măsura în care — deși antinaturalistă ori neutră — a fost expresiunea culturală a unei generații.

Dacă Junimea, spune autorul, a creat o atmosferă favorabilă cugetării, ea n'a preconizat o cugetare anumită și nici n'a fost un institut de propagare a ideilor naturaliste. Există totuși filosofi naturaliști în epoca de înflorire a Junimei: unul dintre ei a fost Ion Ghica, pe care autorul îl studiază într'un întreg capitol: altul, profesorul C. Dimitrescu-Iași, „cel mai reprezentativ filosof naturalist din sec. XIX”. După C. Dimitrescu-Iași sunt menționați: d-rul C. Thiron, partizan al monismului haeckelian; d-rul N. Leon, darwinist și haeckelian; H. Sanielevici, „dintre acei cari se reintorc la doctrina lamarcckistă”; d-rul Panait Zosin, reprezentant al pozitivismului comtian; și, în sfârșit, P. Mușoiu, individualist din școala lui Stirner.

În încheiere: „Studiul care se mântue aici n'a dat la iveală, desigur, monumente de valoare mondială. El ne-a dat însă prilejul de a conversa cu niște umbre cari trebuiesc să ne fie dragi nouă românilor, fiindcă au trăit între zidurile cetății noastre. Și fiindcă negura timpurilor le ținea înecate, socotim, din moment ce le-am scos la lumina zilei, că am împlinit, deși imperfect, o datorie pioasă”. O privire de ansamblu asupra unei întregi mișcări spirituale, încadrată în felul de viață sufletească românească și sub tiparele marilor regisori pozitiviști și naturaliști: August Comte, Büchner, Karl Vogdt, Darwin, Herbert Spencer, Ernst Haeckel.

C. IONESCU.

PIERRE JANET: *L'évolution psychologique de la personnalité*. (Editions A. Chahine, Paris, 1929).

„L'évolution psychologique de la personnalité” reprezintă un curs făcut de P. Janet la Collège de France în anul 1929. El constituie o vastă și sintetică expunere științifică a genezei personalității și evoluției sale istorice din triplul punct de vedere: al corpului, societății și timpului, de unde cele trei mari subdiviziuni ale cursului: personalitatea corporală, personalitatea socială și personalitatea temporală. În general P. Janet consideră personalitatea ca una dintre cele mai interesante creațiuni și invențiuni ale umanității. Personalitatea este o mare invenție umană cu o bază și un punct de plecare cât se poate de natural. Viața, pentru anumite motive care nu-s de resortul psihologiei, se prezintă în



genere sub forma de ființe separate unele de altele. Un întreg ansamblu de conduite psihologice și-a făcut apariția având ca fundament aceste subdiviziuni, în urma dezvoltării nenumăratelor acțiuni și reacțiuni, care au produs diferitele forme ale personalității. Evoluția istorică a personalității umane s'a făcut dealungul unor faze care sunt: faza corpului propriu zis, faza sentimentelor, faza individului, faza personajului în mediul social, faza gândirii sau eului, faza spiritului și faza individualității originale în linia timpului.

În faza corpului și a sentimentelor a avut loc, ceea ce Janet numește: *organizarea personalității în spațiu*, iar în faza „*du récit biographique*”, *organizarea personalității originale sau temporale*.

De fapt toată problema formațiunii personalității a fost o chestiune de viitor. Deși o anumită unitate a organismului este dată în embrion, personalitatea nu este încă făcută; unitatea organismului este însă punctul de plecare al personalității. Mișcările elementare reflexe nu exprimă încă personalitatea. Aceasta începe cu organizarea, guvernarea și coordonarea lor în raport unele cu altele. Prima unificare a personalității se datorește simțurilor kinestezice<sup>1)</sup> și de echilibru. Janet așează personalitatea sau primii germeni ai personalității, în sistemele reglatoare ale acestor două simțuri cu funcțiuni diferite, primul fiind însărcinat cu regularea mișcărilor și atitudinilor segmentare, iar cel de al doilea cu regularea corpului întreg, cu menținerea echilibrului. În regulațiunile interne ale acestor simțuri își are origina unitatea organică sau personalitatea corporală. Al doilea element, care contribuie alături de regulațiunile simțului kinestezic și de echilibru, la formarea și organizarea personalității corporale sunt sentimentele corpului, un alt gen de regulațiuni ale conduitelor corporale. Sentimentele dau naștere unei vieți interne, care își are origina în chiar reacțiunile corpului; și de fapt personalitatea în începuturile sale îndepărtate n'a fost decât o speță de sinteză și distingere vagă a acestei vieți interioare<sup>2)</sup>. Sentimentele fundamentale, care în legătură cu diferitele acțiuni au contribuit la făurirea primei unități a persoanei umane sunt: sentimentele de oboseală, de durere fizică, tristețe și de veselie. Activitatea aceasta de unificare a persoanei umane prin intermediul acestor reacțiuni secundare corporale, s'a continuat înainte în acelaș sens și este probabil că primele forme sociale ale personalității au fost cele sentimentale. Sentimentele sociale cum sunt: simpatia și iubirea, antipatia și ura, sentimente mult mai complexe decât cele de mai sus și care-și au origina în chiar primele raporturi sociale dintre oameni, au contribuit și ele la precizarea unității primitive a personalității omenești. Deosebiriile dintre oameni la început erau vagi, puțin precise.

Observațiile care se pot face din acest punct de vedere cu privire la populațiile primitive de astăzi constituiesc o dovadă a afirmațiilor de mai sus. Oamenii erau repartizați în grupe dintre care unele puternice, altele slabe, grupe de șefi și de sclavi. Prin apariția sentimentelor sociale diferențele individuale încep să se precizeze. Cele care au contribuit foarte mult la acest lucru sunt sentimentele amorului înțeles în sens larg de iubire și simpatie între șef și supușii săi. Sentimentele de simpatie și iubire, ură, antipatie și egocism au separat și caracterizat pe oameni mult mai mult decât propriile lor conduite. Oamenii ajung a se caracteriza, deosebi unii de alții prin sentimentele lor reciproce, dar mai ales prin faptul conviețuirii lor în societate. Societatea a fost și este unul din factorii primordialii care au contribuit în cea mai largă măsură la fixarea și diferențierea unităților primitive ale personalității, căci, spune Janet, indivizii

1) Domnul profesor C. Rădulescu-Motru, este și dânsul de părere că „primele manifestări ale eului sunt atitudinile determinate de organizarea mișcărilor corpului. În forma sa rudimentară, eul este simțirea mișcării corpului. (Curs de Psih. pag. 222).

2) „Diferitele emoții sunt atitudinile eului. Emoțiile sunt primele licăriri ale eului”. (C. Rădulescu-Motru, Elem. de Psih. pag. 212).

s'au separat unii de alții nu numai prin sentimentele lor; dar și prin opoziția funcțiilor lor date de societate și prin diferitele conduite specific sociale. Una din aceste conduite este actul salutului. Acest act a avut o mare importanță la popoarele primitive; salutul caracterizează, individualizează, căci toți indivizii nu sunt salutați în același chip. Limbajul s'a dezvoltat și el în urma conduitei de salut. Ordinele șefilor au produs numele comune care desemnează acțiunile și obiectele, iar salutarile au adus numele proprii, fiecare individ fiind grațificat printr'un atribut special, numele său propriu. „*Nous sommes des individus, parceque nos voisins nous donnent un nom propre, toujours le même*”.

Un nou pas în evoluția personalității îl însemnează ceea ce Janet numește „*la prise de conscience du groupe et de l'individu*”, în urma transformării actelor perceptivă în acte intelectuale. Cu vremea individul a ajuns să-și aplice sie însuși conduitele sale inteligente aplicate altora, operație dificilă, care a avut ca rezultat așezarea unui singur și același individ în propriul său corp. Cât de grea a fost pentru omeni construirea individului, cât de vaagă trebuie să fi fost individuațiunea la început, cu toată conștientizarea conduitei individuale față de grup, o dovedesc credințele de posesiune a indivizilor care aparțin populațiilor primitive. Indivizii popoarelor primitive nu se cred deosebiți ei între ei, unii de alții, sau de animalele vrășmașe care-i înconjoară. Ei admit foarte natural că sufletul unui crocodil sau dușman poate sălășlui în ei, tot așa cum în Evul-Mediu sau chiar astăzi, indivizii atinși de delirurile de posesiune admit că în ființa lor se găesc mai multe persoane sau animale. A fost nevoie de multe descoperiri psihologice și morale în evoluția psihologică a ființei umane, pentru a se ajunge la o individuațiune mai precisă. Una din aceste descoperiri a fost construirea personajului. Noțiunea de putere creată de popoarele primitive și născută din opoziția dintre cei puternici și cei slabi a produs prima ierarhie sau ierarhizare socială. Ierarhizarea indivizilor după puterile lor a însemnat un nou pas făcut în direcția individualizării și caracterizării lor. Fiecare individ a devenit pentru altul un personaj capabil de a juca un rol particular în virtutea puterilor cu care era înzestrat și capabil de a avea anumite intenții vizibile sau ascunse, de care trebuia să se țină seama în orientarea și conduita zilnică. Origina personajului fiecăruia, sunt credințele mai mult sau mai puțin justificate pe care le avem despre conduita sa, și efectul acestei conduite asupra noastră. După ce am construit personajele vecinilor noștri, sub presiunea influențelor din jurul nostru, ne construim propriul nostru personaj (părinții de pildă, de timpuriu încep să-și obișnuiască copiii de a deveni anumite personajii); la construirea propriului nostru personaj contribuiesc și propriile noastre înclinații, căci de obicei ne alegem personajul care ne reușește, care ne vine mai bine. Societatea fixează fiecărui personaj un anumit loc în sânul său; locul este obținut prin lupta de valorizare socială a individului în chiar interiorul colectivității. Societatea prin diferitele sale valorizări individuale contribuie și mai mult la conturarea și caracterizarea individului. În această fază a evoluției personalității umane, caracterizarea individului deși mult mai precisă decât în fazele precedente, este însă, încă prea generală, sumară și oarecum exterioară față de fazele ulterioare ale evoluției aceleiași personalități. De pildă, diferențele de titluri și ierarhie socială pot varia în cursul unei vieți pentru aceiași indivizi, ei putându-se confunda unii cu alții din acest punct de vedere; și totuși dânsii continuă a fi deosebiți ca individualitate unii de alții. Acest element distinctiv care se adaugă evoluției primitive a personalității este gândirea interioară, secretă, care își are lăcașul în corpul fiecărui individ. Suspendarea provizorie a diferitelor acțiuni, interiorizarea și evocarea lor sub forma reflexiunii verbale, ascunderea lor, amânarea sau chiar suprimarea definitivă, secretul și misterul în care se învăluiesc indivizii grație apariției gândirii, iată factorii care au individualizat în cea mai largă măsură unitatea primitivă a personalității.

Personalitatea, mulțumită gândirii, face un mare progres în constanță, re-

gularitate și unitate; în fața acesteia a gândirii reflexive ea devine eu; din această fază ea chiar începe să se opună societății. Adevărata noastră personalitate, spune Janet, este dincolo de figura, ochii și gura noastră. Acolo sălășluște adevărata mea persoană mult mai diferențiată decât în perioadele precedente. Limitele persoanei mele, sunt limitele propriei mele gândiri. Câtă deosebire între personalitatea în această fază și cea primitivă, câtă evoluție și progres dela personalitatea vagă a primitivului care își extindea persoana sa în toate obiectele exterioare care-i aparțineau și-l înconjurau, până și asupra resturilor de mâncare sau excrementelor, la personalitatea precisă sub forma eului a omului modern și civilizat de astăzi! Dar personalitatea ajunsă în faza eului nu și-a terminat încă evoluția sa, căci tendințele sale au fost de a se transforma în spirit. Ideea de spirit a ieșit încet din conduita stadiului reflexiv, din conduita gândirii. „Noțiunea de spirit este noțiunea unui individ care este ermetic altora și despărțit de corpul ordinar”. Din momentul ce gândirea interioară a unui individ nu este accesibilă simțurilor, adică nu poate fi văzută, ea era considerată ca primejioasă și trebuia ghicită. Tocmai faptul acesta, că ea se putea desfășura în mod invizibil, secret și ascuns, a contribuit la conceperea ei ca o existență specială neasemănătoare cu cea a corpului, la transformarea ei în spirit.

Iată în liniile sale generale evoluția psihologică a personalității umane și factorii determinanți ai acestei evoluții. Lucrarea aceasta a lui P. Janet, reprezintă o vastă și interesantă reconstrucție a evoluției acestei personalității, făcută după o metodă cu adevărat științifică și în spiritul unei largi concepțiuni pozitive isvorată din cele mai noi cercetări asupra sociologiei religiilor, sociologiei popoarelor primitive, istoriei, psihologiei patologice și copilului și observațiilor din viață, larg utilizate pentru ilustrarea diferitelor idei sau teorii emise. Prin prezentul curs Janet dă rămă mulți idoli, prejudecăți sau idei scumpe psihologilor, utilizate până în prezent pentru explicarea fenomenului personalității. Faimoasa teorie a anesteziei care dela Herzen până în vremea noastră a numărât și numără încă numeroși partizani în explicarea genezei personalității, teoria nu mai puțin renumită a lui Ribot, după care personalitatea era un reflex al stărilor corpului, ideile comune despre percepție, credințele religioase, despre nemurirea spiritului și personalității umane etc., sunt probleme examinate cu o luciditate critică, bogăție de fapte, inteligență și precizie cu adevărat profunde. Lucrarea de față însemnează pentru studiile psihologice o nouă orientare în ce privește studiul personalității. Janet nu face decât trasează cu o intuiție și știință rară un drum pe care cercetările ulterioare făcute asupra acestei probleme trebuie să-l precizeze și aprofundeze. Terminând această recenzie reproduc unele din conclusionile finale ale cursului său: „Je crois que nous évoluons vers une conception de la personnalité qui serait caractérisée par la liberté de chacun, par le fait d'être un génie, par le fait d'être chacun un personnage inventeur extraordinaire, avec un caractère spécial, différent des autres avec une responsabilité propre. En un mot, nous donnons de plus en plus à la personnalité un caractère nouveau qui est son originalité irréductible. En somme, ce qui a crée l'originalité, c'est le récit biographique. Les hommes se ressemblent si on ne prend que leur corps dans l'espace, ils ont tous un cœur, des poumons, un estomac, ils se ressemblent physiquement. Ils se ressemblent moins si on les prend dans la société. Les relations sociales sont déjà de plus en plus différenciées. si vous introduisez la mémoire, les hommes deviennent plus différents les uns des autres. Il y a dans le récit, le récit dans le temps, quelque chose d'incompréhensible, de tout à fait original, qui ne se retrouve pas chez les autres. Sa personnalité est devenue distincte parce qu'on y a introduit le temps. Nous arrivons à un moment où la personnalité d'un individu n'est plus une question de science, où elle est une question d'histoire”. (p. 556).

Este interesant de relevat la finele acestei recenzii unele puncte de vedere comune între Janet și Rădulescu-Motru privitoare la problema eului. În afară de cele amintite în citatele de mai sus, Janet și Rădulescu-Motru se mai apropie unul de altul: când iau ca bază a conștiinței și eului unitatea organică, când unul așează apariția eului după formarea unității de conștiință, iar celalt după ceace dânsul numește „*la prise de conscience*” (Janet). Amândoi au o *atitudine critică* față de teoria cenesteziică a eului, care așează origina acestuia în sensibilitatea generală a organismului.

Janet acordă o mare importanță gândirii reflexive în dezvoltarea și precizarea fizionomiei eului; sau gândirea n'a fost posibilă fără o inhibiție, transformare și altă utilizare a mișcărilor reflexe. Gândirea nu a fost posibilă fără modificarea reflexelor primitive. Domnul Rădulescu-Motru, susține și dânsul, că apariția eului n'a fost posibilă înainte de *dislocarea mecanismului instinctelor*, de inversarea curentului nervos, de organizarea atitudinilor anticipatoare. Eul în concepția lui Janet deliberează în fața unei sollicitațiuni venite din afară; în concepția d-lui Rădulescu-Motru el o previne prin o atitudine. Însă și reacțiunea prin deliberare și reacțiunea printr'o atitudine anticipatoare, oricât de diferite ca sens par ele la prima vedere, au amândouă un caracter comun: inhibițiunea mișcărilor reflexe, imediate, modificarea, dislocarea lor.

Diferența între acești doi psihologi de mare merit, ni se pare numai de detalii, de nuanțe și de terminologie. Așa de pildă Janet accentuaiază pentru explicarea genezei eului importanța mediului social; d. Rădulescu-Motru accentuaiază importanța inconștientului, înțeles *in sensul larg de mediu extern, în care intră bine înțeles și mediul social*. Astfel la capitolul eului, dânsul spune: „mediul social, cu deosebire era un izvor de continui provocări, la care adaptarea se făceau greu” (Curs de Psihologie pag. 220). Am relevat aceste apropieri și poate ar mai fi și altele, la o analiză mai amănunțită, pentru a arăta cum doi psihologi de formație diferită, au ajuns grație aplicării unei metode cu adevărat științifice, independent unul de altul, la concluziuni analoge în ce privește explicarea unui fenomen. Apropierile făcute de noi, constituiesc o dovadă de justețea și marea valoare științifică a observațiilor d-lui Motru privitoare la fenomenul psihologic al eului.

CONST. GEORGIADÉ

JAMES H. LEUBA: *Psychologie du mysticisme religieux*. Nouvelle édition, (Félix Alcan, 1930).

Misticismul, ca fenomen de o complexitate rară, n'a fost bine cunoscut, refuzându-i-se chiar posibilitatea unei explicări obiective, dat fiind faptul că starea de misticism — vorbim în primul rând de misticismul religios — nu poate fi cunoscută intim, real, decât de cel care o trăește în realitate, de mistic. Totul se reducea așa dar la o putință de expunere a impresiilor, a căror obiectivitate era imposibil de controlat. Avem astfel câteva opere, cari cuprind viața marilor mistici, redată de ei în forma autobiografiilor. Despre o cunoaștere științifică a misticismului nu putea fi vorba. Avem câteva încercări de studii asupra istoriei misticismului, asupra unei analize conforme cu metodele psihologiei, printre cari acelea ale lui H. Delacroix bine cunoscute, dar cari nu ajungeau totuși la o cunoaștere propriuzis științifică. Progresul enorm în cunoașterea precisă și cauzală a fenomenelor psihice, pe care l-a realizat știința psihologică în ultimile decade, permite însă o cunoaștere mai aprofundată a vieții religioase. S'au încercat diferite explicații, printre cari au făcut mare șgomot acelea ale psihiatrului vienez Freud, așa de popular azi. Importanța deosebită ce revine vieții sexuale în legătură cu viața religioasă a fost pusă în evidență de școala

lui Freud în mod strălucit. Tot așa doctorul francez P. Janet a ajuns la rezultate absolut noi.

Fără a avea pretenția de definitivat în problema misticismului religios, cartea lui James H. Leuba „Psychologie du mysticisme religieux” trebuie privită ca cea mai completă lucrare științifică asupra acestei probleme. Problema misticismului religios prezintă pentru autor un interes pur științific, considerând-o ca fiind de resortul psihologiei. Aplicând punctul de vedere freudian în studiul vieții misticilor, subliniind prin urmare însemnătatea deosebită ce o are viața sexuală pentru fenomenele religioase, cari trebuiesc puse în directă legătură cu ea, autorul ajunge la concluziile cele mai originale. Fără a admite în mod indiscutabil ideile lui Freud, căruia îi atribuie multe neajunsuri, mai cu seamă în ce privește aplicarea practică a metodei sale în tratarea diferitelor cazuri, care aplicare poate da rezultate nefaste, prin faptul însă că pune în directă legătură viața religioasă a marilor mistici cu activitatea organică sexuală, stabilind o cauzalitate strictă, autorul se menține în cadrul metodelor freudiene. Cel puțin modul de a pune problema, este o sugestie datorită doctrinei lui Freud. Evident că autoritatea școlii franceze în frunte cu Janet, dela care a împrumutat foarte multe date, este tot așa de mare ca și cealaltă, după propria sa mărturisire. În multe privințe o găsește ca fiind chiar superioară în ce privește direcția cercetărilor. Nu este deasemenea strein nici de ideile psihiatrului englez, H. Ellis, din care, în ultima instanță, pare a se fi inspirat și Freud.

Cum se explică din punctul de vedere strict științific fenomenele mistice religioase, și cari le sunt resorturile interioare? Noțiunea de misticism se poate utiliza în două sensuri: în înțeles larg și imprecis, ea sugerează în mod vag ceva minunat, ceva sublim, ceva ce pare a depăși rațiunea omenească. În accepția restrânsă, și aceasta o are în vedere Leuba, ea înseamnă o stare interioară, care în ochii celui ce o trăiește, apare ca un contact (nu mijlocit de simțuri, ci „imediat”, „intuitiv”), ca o unire de sine cu ceva mai mare, ce se numește sufletul lumii, Dumnezeu, absolutul.

Un studiu comparativ între extasul mistic obținut prin procedee materiale la popoarele necivilizate, și între misticismul creștin, indică tendinși caracteristice și analogii frapante. Diferența constă în metode. Ideea de „divin” o întâlnim și la popoarele cari întrebunțau mijloace pur materiale de excitare, diferite narcotice, ale căror rezultate aveau o semnificație religioasă. Efectele produse erau, din punctul de vedere al științei, dezastruoase: alterarea senzațiilor organice, cari duc inevitabil la iluzii și halucinații; turburări adânci, produse în funcțiunile intelectuale și emoționale. Pentru practicant, aceste lucruri apar tocmai sub aspectul contrar: extazul cauzat de mijloacele materiale dă naștere unei impresii de vitalitate sporită și înaltă. Scopul urmărit de religie era așa dar exaltarea și perfecționarea vitalității. Un studiu foarte documentat și metodic asupra vieții celor mai de seamă mistici creștini, Catherine de Gênes, M-me Guyon, Sf-ta Teresa, pune în evidență toate resorturile interioare ale misticismului creștin, așa cum apare el în urma analizei științifice. Rezultatele sunt pur și simplu revelatoare. Toate fenomenele își au o explicație causală ce nu lasă nici o umbră asupra naturii și înălțurii lor. „Grația divină”, „beautitudinea” și alte virtuți, nu sunt decât consecințele naturale ale impulsurilor și instinctelor sexuale comprimate, și în stare anormală. Conexiunea de afecțiuni, precum și a iubirii spirituale cu activitatea organică a sexului pun în cea mai perfectă lumină dependența imediată a misticismului de starea anormală a vieții sexuale, între cari se găsește un raport de cauză și efect. Evident, este un proces de mare complexitate care, tocmai din această cauză, n'a putut fi înțeles decât în urma descoperirilor științei.

Plăcerile delicioase și fericirea, ca și suferințele din extasul mistic sunt

determinate de substratul organic sexual. Se observă în mod absolut empiric cel mai strict paralelism între evoluția morală a marilor mistici și oscilațiile nivelului lor psiho-fiziologic. Diferitelor turburări, în fenomenele organice li s'a atribuit semnificații morale profunde. Pe de altă parte se constată la toți misticii, ca o notă comună și fundamentală, dispozițiile innăscute spre histerie. Întâlnim simptome histerice la Sf-ta Tereza, Sf-ta Caterina. Raporturile dintre aceste fenomene patologice, producătoare de nelști, și extazul religios sunt mai mult decât dovedite, sunt evidente. Tot așa de caracteristică și eloquentă este și neurastenia, și uneori chiar epilepsia, sub formele atenuate, despre care ni se citează un număr imens de fapte din viața mysticilor. Extazul religios nu este altceva decât extazul fiziologic atribuit acțiunii lui Dumnezeu. Toate aceste fapte sunt de natură a lămuri pe deplin problema misticismului creștin, a încheeturilor lui intime, a procesului interior cu serioase complicații organice. Metodele lui sunt potrivite naturii lui. Ascetismul are o însemnătate generală consacrată. Pasivitatea și contemplația, sunt condiții indispensabile uniunii mystice. După cum am subliniat mai sus, analogia dintre efectele produse de mijloacele materiale în misticismul popoarelor necivilizate, este isbitoare. Atât misticul păgân ca și creștinul sunt profund înșelați asupra stării reale pe care o trăesc, și pe care o interpretează tocmai invers. La cel dintâi avem sentimentul și exaltarea vitalității foarte dezvoltate. La misticii creștini predomină sentimentul unei energii morale dezvoltate și amplificate, și mirajul unei inteligențe mărite.

În urma acestor descoperiri ale științei, religia în mod necesar va trebui să sufere și să cedeze din pretențiile sale. La lumina analizei științifice o sumă de prejudecăți vor trebui să dispară, făcând loc explicației naturale a rațiunii, pentru care elementul supra-natural nu reprezintă nici o valoare și eficacitate. Psihologia are încă mult de studiat asupra fenomenelor de conștiință religioasă. Progresul ei este condiționat de orientare și metodă. Rezultatele achiziționate până în prezent sunt de natură a tinde la modificarea raporturilor dintre religie, știință și filosofie. Credința într-o cauză divină, supraumană personală, începe să dispară, făcând loc ideii de cauzalitate impersonală, conformă cu exigențele științei. Credința era determinată de fenomenele lumii fizice și de experiențele „interioare”, asupra originii cărora, psihologia este perfect edificată în urma rezultatelor obținute. Dar „...si la foi devait n'avoir d'autres fondements que des phénomènes du monde psychique et des expériences intérieures, il n'y aurait pas place pour une croyance en Dieu” (453). Religia este atunci sortită să dispară? Concluziile la care ajunge autorul n'au altă pretenție decât „de a fi stabilit miseria totală a fundamentului ruinător pe care se sprijină credința în existența lui Dumnezeu sau a zeilor religiilor” (473). Progresul științelor începe a restabili autoritatea cunoștinței raționale. Studiul misticismului în această privință este fecund în rezultate. „Pour le psychologue qui demeure fermement installé dans le champ de la science, le mysticisme religieux est une révélation, non pas de Dieu, mais de l'homme. Pour qui souhaite de connaître ce qu'il y a de plus profond dans d'homme, les forces cachées qui le meuvent en avant, il n'est pas d'école plus féconde que l'étude du mysticisme” (475). În adevăr, lectura acestei savante cărți lămurește o mulțime de probleme și risipește un mare număr de prejudecăți asupra misterelor vieții religioase. Și valoarea ei este cu atât mai impunătoare, cu cât autorul se menține în limitele celei mai stricte obiectivități științifice. Citirea ei în vremea de azi e cu atât mai utilă, cu cât ne găsim în prezența unor încercări de reînviere a misticismului.

N. TATU.

A. FELS: *Bernard Bolzano. Sein Leben und sein Werk.* — (Ed. F. Meiner, Leipzig, 1929).

Pentru acei cari au încercat să pătrundă cît de puțin filosofia fenomenologică a lui Husserl, numele lui Bolzano a fost o revelație. Li s'a părut că intrucât însuși Husserl imitându-l pe Kant, care citează rar numele vreunui filosof, îl citează pe Bolzano, trebuie să avem aface cu un mare filosof, într'adevăr. Unii vor fi căutat din pricina acestui gând, să meargă la izvoarele filosofiei husserliene și să stabilească astfel legăturile posibile între cei doi mari reformatori ai logicei: Bolzano și Husserl. Acest studiu i-a oprit poate și la Brentano, dascălul lui Husserl. Dar pentru scurtă vreme. Aceasta probabil din pricină că empirismul lui Brentano este, din punct de vedere al teoriei cunoașterii, departe de a da cuiva posibilitatea de a face aci, analogii. Problema „teoriei cunoașterii” ar fi putut naște apropieri numai cu privire la filosofia lui Kant. De filosofia lui Kant se apropie și Bolzano și Husserl (și Brentano), oricât de mult ar voi acești filosofi să afirme un adevăr contrariu.

Cartea lui Fels nu ne dă lămuriri firește în acest sens, fiindcă obiectul ei este mai circumscris, adică voește să ne dea mai mult o informație asupra vieții și operei lui Bolzano, decît să ne facă un studiu comparativ, profund, asupra originilor gândirii filosofiei contemporane, necesare în orice caz, dacă voim să studiem atât pe Bolzano, cît și pe Husserl. Dar atât cît voește cartea lui Fels să ne dea o imagine fugitivă asupra filosofiei lui Bolzano, — ea încă poate fi citită, de către oricine cu folos. Nu atât cu privire la apropierile oarecum făcute la suprafață, între filosofia lui Bolzano, cu filosofii lui Kant, Leibniz și Brentano, ci mai curând în ce privește apropierile dintre Bolzano și Husserl. Capitulul referitor la această apropiere, e poate cel mai bun din volumul de care mă ocup.

H. Fels vede apropierea dintre „Wissenschaftslehre” și „Logische Untersuchung” în punctul lor comun de plecare, matematica, în folosirea aceleiași metode, aprioric deductive, și în scopul urmărit atât de Bolzano cît și de Husserl, de a libera logica de tirania psihologiei. Deasemeni și în ce privește felul cum fiecare dintr'înși înțeleg conceptul de Wissenschaftslehre, ca o logică practică, metodologie a științelor, — sau, în ce privește „propozițiile în sine”, „adevărurile în sine” și „reprezentările în sine”, acestea fiind dincolo de spațiu și de timp, așa cum spune Bolzano: „înțeleg printr'un adevăr în sine orice propoziție, care exprimă ceva așa cum este, dar nu definesc dacă această propoziție este gândită sau nu de cineva sau exprimată, sau nu. Fie că e una sau alta, propoziția trebuie să conțină întotdeauna un adevăr, când numai ceea ce exprimă este așa cum o exprimă, sau cu alte cuvinte: când obiectului despre care este vorba îi revine ceea ce i se atribuie”. Inseamnă, adaugă H. Fels la acest citat, că adevărurile sunt absolute, sunt dincolo de spațiu și de timp. Ceea ce Husserl a definit foarte clar așa: „ce este adevărat este absolut, este în sine adevărat; adevărul este identic unul. Adevărul este etern, este o idee și ca atare supratemporal. Nu are nici un sens, să i se dea un loc în timp, sau în durată ce se desfășoară în toate timpurile. El este o unitate de valoare în seria netemporală a ideilor”. Mai departe din pricina trilogiei lui Bolzano asupra propozițiilor, adevărurilor și reprezentărilor, „în sine”, — obiectul filosofiei lui Bolzano este „conștiința pură”. Această trilogie ne amintește însă de ideea de „kategoriale Anschauungen” din filosofia lui Husserl. H. Fels amintește și de Akos von Pauler, care vede apropieri între ambii filosofi, studiind și logica lor, ceea ce se înlătură, fiindcă logica nu e tot una cu fenomenologia. Aceasta din urmă este o creație sui generis, a lui Husserl.

Iată acum și mai precis definiția asupra propozițiunii în sine. Bolzano pornește dela ideea de exprimare a unei propozițiuni (Aussage). Propozițiile spun ceva, despre un lucru oarecare. De ex.: Dumnezeu este pretutindeni, sau un pătrat.



este rotund. Prima propoziție este adevărată, a doua este falsă. Totuș cuvintele „Dumnezeu este pretutindeni” sau „un pătrat rotund”, nu sunt propozițiuni. Ele sunt reprezentări, dar nu sunt ceva ce este exprimat sau afirmat, așa că nu se poate spune că ele sunt adevărate sau false. Propozițiile în sine sunt așadar în afară de reprezentările, ce le exprimă sau de gândirile noastre asupra lor. De aceia aceste propozițiuni sunt: „ceea ce prin cuvântul propozițiune ne putem reprezenta în mod necesar; ceea ce putem gândi printr'o propozițiune, când ne mai putem întreba dacă ea a fost sau nu exprimată de cineva, a fost gândită sau nu, această e tocmai ceea ce numesc propoziție în sine”. Așadar cu alte cuvinte: „printr'o propozițiune în sine, înțeleg numai o exprimare oarecare, despre ceea ce este și nu este, indiferent dacă această exprimare este falsă sau nu, dacă este exprimată în cuvinte de către cineva sau nu, și care deasemeni poate să fie gândită sau nu, în gândirea noastră”. Un exemplu după Bolzano: „Dumnezeu care știe totul, știe nu numai tot ce e propoziție adevărată, dar și tot ce e propoziție falsă; nu numai pe acelea pe care o ființă creată oarecare, le consideră ca adevărate sau false, sau despre care are o reprezentare oarecare, ci și pe acelea pe cari nimeni nu le consideră ca adevărate, sau numai și le reprezintă, sau și le va reprezenta vreodată”. De aci rezultă că numai o propoziție care exprimă ceva, sau este o gândire, — are o existență (Dasein). Propoziția însă în sine, care este conținutul unei gândiri sau judecăți, este ceva neexistent. Deasemeni este nepotrivit să se spună, că o propoziție are o durată eternă, întocmai cum nu se poate spune că s'a născut într'un anume moment și că în altul a încetat de a mai fi.

Definiția adevărului în sine: „Înțeleg prin adevăr în sine orice propozițiune, care exprimă ceva, așa cum este; dar las nelămurit dacă această propozițiune este într'adevăr gândită sau nu de cineva sau exprimată sau nu. Fie că e una sau alta, propoziția trebuie întotdeauna să cuprindă un adevăr în sine, atunci când numai ce exprimă este așa cum o exprimă, sau cu alte cuvinte: când numai obiectul despre care e vorba îi revine în realitate, ceea ce îi atribuie”. Ex.: florile unui trandafir, dintr'un anume loc, într'o anume primăvară, chiar dacă nimeni nu le cunoaște. Deci adevărul în sine e totuna cu adevărul obiectiv. El n'are existență. Important de reținut e afirmarea că nu este un adevăr în sine, ci mai multe. De pildă, în ipoteza unui singur adevăr, în sine, afirmăm că A este B. Aceasta presupune judecata următoare: în afară de A este B nu mai este alt adevăr. Dar această a doua propoziție este foarte deosebită de propozițiunea A este B, căci are cu totul alte elemente. Așa că e un al doilea adevăr. Deci, nu există un singur adevăr. Cel puțin două. Și așa mai departe am putea demonstra existența unui al treilea adevăr, etc. Mai menționez și această distincție: cunoașterea este aceia ce printr'un act psihic, care este îndreptat către un adevăr în sine, este adus în conștiință. În acest caz adevărul în sine este adevărul obiectiv, cunoașterea este adevărul subiectiv. (Fels, pag. 52).

Definiția reprezentării în sine: Bolzano lămurește în primul rând ce este reprezentarea. Este ceea ce poate constitui un element al unei propozițiuni, dar care singur nu poate forma o propozițiune. În propoziția „Caius este inteligent”, cuvântul Caius singur exprimă ceva, care poate forma o parte dintr'o propozițiune. Această parte este o reprezentare. „Dar ca element într'o propozițiune în sine, spune Bolzano, reprezentarea în sine cere aceleași însușiri. Ea este independentă de orice, căci reprezentarea aceasta obiectivă, nu are nevoie de nici un subiect, de care este reprezentată, și este nu ceva care există, ci este ceva cert, chiar dacă nu ar fi perceptut de nici o ființă gânditoare”. Deasemeni nu are o existență reală. Numai reprezentările gândite au o existență în gândirea aceluia care le gândește. Există deasemeni o infinitate de reprezentări în sine. Ca și la adevărurile în sine: „Reprezentările subiective sunt numele generale pentru reprezentările din noi, pe cari le desemnăm astfel: A vedea, a auzi, a simți, a gândi. Când văd de pildă, un trandafir, am reprezentarea culorii de roșu. Dar și când

miros repetat o floare, am reprezentarea mirosului. Așadar ori de câte ori, spune Bolzano, auzim, vedem, simțim, percepem despre un lucru, fără a face o judecată despre toate acestea și fără a stabili ceva despre ele, avem o reprezentare subiectivă. Bolzano exclude ideea că reprezentările pot fi adevărate sau false, propozițiile însă da. Mai notez că Bolzano, nu admite să considerăm că judecata este suma unui număr de reprezentări. Bolzano face deosebirea între reprezentări imaginare, și reale: acestea din urmă fiind acelea cari nu cuprind în ele nici o contradicție, pe când cele imaginare cuprind. Reprezentarea apoi este ceva deosebit de obiectul ce-l reprezintă, — întrucât pot fi rsprezentări, cari pot avea mai multe obiecte, sau cări nu au nici un obiect la care să se refere.

În ce privește timpul și spațiul: ele pot fi determinări ale realității și nu putem concepe o substanță oricât de mică, fără a ocupa un loc oarecare în spațiu sau să se desfășoare în timp, — totuși întrucât după Bolzano singurul criteriu al realității este acțiunea (das Wirken), cum spațiul și timpul nu au acțiune asupra vreunui lucru, ele nu au realitate.

Cartea lui H. Fels mai cuprinde lămuriri asupra conceptului filosofiei religiei la Bolzano — religia fiind conținutul acelor învățături și păreri ale unui om, cari au influență asupra virtuții și fericirii lui; asupra ideii de nemurire a sufletului, pe care Bolzano o admite, deducând-o numai din speranța noastră într'o revedere după moarte, asupra conceptului de Dumnezeu, — Dumnezeu fiind realitate necondiționată, iar dacă există o astfel de realitate, ea trebuie să fie substanță — asupra ideii că mai presus de demonstrarea existenței lui Dumnezeu, este trăirea lui (Erlebniss), în fine asupra conceptului de determinism cât și asupra caracterului normativ al eticii lui Bolzano (numeroase apropieri aci ca și în filosofia religiei, — cu Spinoza), — cu arătarea că legea superioară morală este o judecată în sine, așadar este dată apriori și este dedusă din ideea de „sollen” cât și din principiul împlinirii datoriei, spre a produce maximul de fericire posibilă, nu numai pentru fiecare individ, dar pentru totalitatea oamenilor. Deaceia, H. Fels spune că etica lui Bolzano este socială.

Date din psihologia lui Bolzano: tot ce există, există în ceva, sau există în sine. Ex.: culoarea, mirosul, materia. Culoarea este o aderență, deci, materia o substanță. Reprezentările sunt adevărate, deasemeni judecățile, hotărârile. Reprezentarea există, întrucât se petrece în conștiința cuiva. În măsura deci în care avem reprezentări, judecăți, etc., spunem că avem suflet, eu. Date fiind definițiile de mai sus, despre aderențe și substanțe, rezultă că sufletul este o substanță. Restul lămuririlor psihologice ale lui Bolzano, nu interesează.

Cu privire la estetică notăm că pentru Bolzano, etica are o valoare superioară esteticei. Virtutea are o mai mare valoare decât frumusețea. Frumosul este și ce e plăcut. Artă nu are un scop în sine, opera de artă trebuie lămurită după realitatea ei în spiritul nostru și după realitatea ei externă. Produce răsul tot ce ne pune în situațiunea de a schimba o impresie plăcută cu una neplăcută (apropieri cu Bergson).

H. Fels încheie studiul său cu arătarea asupra valorii logice a lui Bolzano; mai ales, prin logica sa Bolzano a reînnoit platonismul aristotelician.

I. BRUCAR

## NOTE ȘI INFORMAȚII

### DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

Societatea Română de Filosofie își reia activitatea, organizând, cași în anii precedenți, o serie de prelegeri publice în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I. Se vor ține două cicluri de conferințe. Unul se intitulează: *Figuri de mari filosofi contemporani*, iar altul: *Filosofia românească*. Societatea Română de Filosofie a crezut necesar să organizeze un ciclu de conferințe asupra câtorva filosofi români, spre a scoate în relief originalitatea gândirii românești și contribuția pe care spiritul românesc o poate aduce la cugetarea universală.

În primul ciclu vor vorbi :

- Joi 16 Oct. C. Rădulescu-Motru: Fr. Nietzsche.  
„ 23 „ M. Florian: Ed. von Hartmann.  
„ 30 „ I. Petrovici: Ch. Renouvier.  
„ 6 Nov. N. Petrescu: F. H. Bradley.  
„ 13 „ I. Brucăr: A. Liebert.  
„ 20 „ M. Ralea: J. M. Guyau.  
„ 27 „ Tudor Vianu: B. Croce.  
„ 4 Dec. C. Narly: W. Dilthey.  
„ 11 „ I. Nisipeanu: W. Wundt.  
„ 18 „ M. Moldovan: W. Stern.

În al doilea vor vorbi :

- Sâmbătă 18 Oct. I. Petrovici: Titu Maiorescu.  
„ 25 „ I. Rădulescu-Pogoneanu: Vasile Conta.  
„ 1 Nov. N. Bagdasar: A. D. Xenopol.  
„ 8 „ I. F. Buricescu: C. Dimitrescu-Iași.  
„ 15 „ Preot N. Popescu: E. Poteca.

Conferințele încep la ora 6 d. a. precis.

## CONGRESE.

Intre 1 și 5 Septembrie a. c. s'a ținut la Oxford al VII-lea congres internațional de filosofie, la care s'au debătut probleme de: metafizică, logică și teoria cunoștinței, istoria filosofiei și etică, politică și estetică.

\* \*

Intre 28 Septembrie și 1 Octombrie a. c. se va ține la Berlin al VII-lea congres al sociologilor germani în care se vor discuta următoarele probleme: „Presa și opinia publică”, „Contribuția filosofiei și științelor particulare la sociologia artei”, „Arta ca obiect al sociologiei”, „Bazele istorice ale triburilor germane”, „Bazele antropologice și psihologice ale cercetării triburilor”, „Mijloacele de cunoaștere literar-istorice ale problemei triburilor”.

\* \*

Intre 7 și 9 Octombrie a. c. se va ține în Hamburg al IV-lea congres pentru estetică și științele generale ale artei.

\* \*

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## CĂRȚI PRIMITE LA REDACȚIE

*G. G. Antonescu* : Pedagogia generală. București, 1930.

*Lucian Bologa* : Psihologia vieții religioase, Cluj, 1930.

*N. Mărgineanu* : Psihologia contemporană germană. Cluj, 1930.

*Mircea Djuvara* : Teoria generală a dreptului (Enciclopedia juridică).  
3 volume, București, 1930.

*Dr. Iosif I. Gabrea* : Individualizarea învățământului, București, 1930.

*Im. Kant* : Critica rațiunii pure. Trad. de Tr. Brăileanu. București, 1930.

*Alex. Roșca* : Măsurarea inteligenței și debilitatea mintală. Cluj, 1930.

*Gh. Comicescu* : Raportul între intuiție și abstracție în învățământ.  
Elaborarea mintală. Cluj, 1930.