

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

S U M A R U L :

BCU Cluj / Central University Library Cluj

STUDII

- Aforismele lui Titu Maiorescu *I. Petrovici*
 „Il Principe” *C. Antoniadă*
 Metafizica lui Bradley *Nicolae Petrescu*
 Estetica antică *Tudor Vianu*
 Teoria orientării și selecțiunii profesionale . . . *G. Zapan*

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARA

- Vocaliunea și munca profesională *C. Rădulescu-Motru*

RECENZII

- C. Rădulescu-Motru*: Puterea sufletească, Ediția definitivă. (N. Tatu). — *Lucian Bologa*: Psihologia vieții religioase (C. Ionescu). — *M. Moldovan*: Dinamica Muncii (Nicolae Mărgineanu) — *Nicolae Mărgineanu*: Psihologia germană contemporană (N. Bagdasar). — *Dr. Iosif I. Gabrea*: Individualizarea învățământului (N. Tatu). — *Mircea Djuvara*: Teoria generală a Dreptului (George Papahagi). — *N. Bagdasar*: Filosofia contemporană a Istoriei (N. Tatu). — *George Ștefănescu*: Charles Renouvier. Teoria categoriilor și a certitudinii (N. Bagdasar). — *Immanuel Kant*: Critica rațiunii pure (N. Bagdasar).

NOTE ȘI INFORMAȚII

- Creație și Formă. — Conferințe. — Congrese.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

Prețul 65 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

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

AFORISMELE LUI TITU MAIORESCU

Fost-a Titu Maiorescu un filosof ?

Intrebarea e cu atât mai naturală, cu cât dânsul a rămas în conștiința publică, mai mult cu figura de îndrumător *literar*, criticul și „spiritus rector“ al „Convorbirilor literare“ în vremea lor de slavă, pe când erau organul Societății Junimea dela Iași. De sigur se mai știe că personalitatea lui Titu Maiorescu a avut și alte laturi importante, printre care și acea de om politic de mare autoritate, ministru în mai multe rânduri și șef de guvern în 1913, când a prezidat cu strălucire conferința păcii de la București, din care a rezultat pentru țara noastră, prestigiul de arbitru între statele beligerante și o strămutare avantajoasă a graniței noastre transdanubiene. Ca om politic a rostit frumoase discursuri în parlament, adunate în cinci volume și precedate de studii introductive, din a căror înădire s'a întocmit un tot organic : Istoria politică a României de la 1866—1900. De asemeni se mai cunoaște că Titu Maiorescu a fost profesor de filosofie la Universitățile din Iași și București, unde a ținut prelegeri cu mare răsunset, — însă nu numai adversarii lui Maiorescu, ci și alții n'ar putea necondiționat să confunde profesoratul de filosofie cu calitatea de filosof. Iar tratatul său de logică — clasic în multe privințe —, prin faptul că se învăța și în școlile secundare, a căpătat fizionomie de manual didactic, expresie pe care o folosea Maiorescu însuș atunci când vorbea de această operă a lui. Dintre toate scrierile rămase dela această superioară personalitate, opera sa de căpetenie o alcătuiesc cele trei volume de „Critici“, — articole strânse din coloanele „Convorbirilor“, având în marea lor majoritate titluri filologico-literare : Poezia română, Poezia Populară, Direcția nouă în poezie și proză, Scrierea limbei române, Poeți și Critici, Eminescu, Caragiale, Beția de cuvinte, etc....

Unde se găsește atunci cugetarea *filosofică* a lui Maiorescu, dacă există ? și cu aceasta revenim la prima întrebare :

Fost-a Titu Maiorescu un filosof ?

Dacă definim riguros și cu strictete noțiunea de filosof și nu acordăm acest titlu decât unui creator de concepții *originale* despre

lume și viață, cuiva, care construiește un sistem de gândire propriu și inedit, atunci ar fi greu să acordăm epitetul acesta, lui Titu Maiorescu.

Însă noțiunea de filosof poate avea și un înțeles mai larg, putând cuprinde în marginile sale și alte elemente decât acele amintite mai sus.

Este cap filosofic și acela care nu privește lucrurile niciodată unilateral, ci le îmbrățișează pe toate fețele și din toate punctele de vedere. Este mai cu seamă acela ce nu-și lasă ideile să rătăcească răzlete, eventual bătându-se cap la cap, ci le înserează în țesutura unui ansamblu unitar, prin care privește toate lucrurile individuale, ca printr-o lentilă uriașă, deslușindu-le astfel adevărata lor ființă și valoarea lor reală.

Titu Maiorescu a fost un exponent superior al acestei tendințe de unificare, pe care nu o poseda numai în structura lui organică, ci o urmărea și în chip conștient.

Rezervându-ne să cităm mai la vale, în altă conjonctură de idei, mai multe mărturii doveditoare, ne mărginim deocamdată la o singură citație, care ilustrează afirmația noastră.

Deslipim din studiul său : „Din Experiență” următorul pasaj :

„Nu câte idei felurite ai adunat în memoria ta, este lucrul cel important, ci importantă este legătura între idei.

„O mie de boabe stau împrăștiate în diferite locuri, tu îți pierzi vremea ca să le cauți una câte una ; dar dacă au fost prinse de un fir comun, cu o singură apucare a mânei stăpânești totalitatea șiragului”. (Critici, Vol. II. Ed. Minerva, pag. 273).

Tot o dovadă de spirit filosofic — osebit de năzuința către unitate — ar fi și faptul de a poseda o conștiință clară de mecanismul unor operații spirituale, care de obicei se produc inconștient, — cum ar fi cazul normelor frumosului și al regulilor adevărului. Subt acest raport Maiorescu era neîntrecut, stăpânind de-o potrivă de luminos și resorturile intime ale frumosului și pe acele ale adevărului, și Estetica și Logica, făcându-te să zici încăodată, față de această egală dominare, că oricât ar fi de heterogene, unul față de altul, adevărul și frumosul, e probabil că au o rădăcină comună în cutele ascunse ale sufletului.

În tratatul de Logică al lui Maiorescu nu vom găsi poate teorii originale, deși, pe ici pe colo, în unele capitole, mijesc și unele idei proprii, mai mult indicate decât dezvoltate. Dar unde dânsul era un adevărat maestru, e în ce privește posesiunea clară a operațiilor logice, a căror funcțiune are îndeobște un caracter pur instinctiv. Era în stare să descopere și să califice îndată, cea mai ușoară deviație și cea mai slabă relaxare într-o argumentație a cuiva, și în propriile sale demonstrații desfășura o implacabilă linie dreaptă, care ar fi părut rigidă, ca demonstrațiile „more geometrico” ale lui Spinoza, de n'ar fi știut să o îmblânzească prin eleganța și farmecul stilului său literar.

În mai toate scrierile sale critice, Maiorescu pleacă în deobște,

dela idei filosofice generale, pe care le triază din comoara sistemelor de gândire, cu un simț de alegere sănătoasă. De aci, avea două drumuri deschise : sau se infunda mai adânc în cercetarea bazelor lor spirituale, ceea ce fac capetele speculative, sau se cobora în lumea concretă, căutând s'o organizeze în conformitate cu acele idei, ceea ce fac spiritele aplicative. Maiorescu era mai înainte de toate un spirit aplicativ, un practician.

Această operă de aplicație practică nu trebuie cătuși de puțin bagatelizată. Multe capete speculative, care domnesc în domeniul abstract, sunt de o rară nedestoinicie în aplicația practică. Citez numai ca un detaliu pitoresc, faptul că marele matematic Poincaré, care era genial în domeniul matematicii superioare, nu putea — după propria sa mărturisire — să facă o simplă adunare, fără să greșească. Aci ar fi vorba de-o operație mecanică, fără superioritate intelectuală, — însă opera de aplicație practică, luată în stil mare, reclamă în deobște și dânsa putere creatoare și originalitate, ca și construcțiunile teoretice din domeniul abstract. Dacă pentru degajarea unei idei generale, din observarea câtor-va cazuri concrete, se cere putere de creație — să degajezi legea gravitației din căderea unui măr ! — nu mai puțin însă trebuie invențiune și pentru aplicarea unei reguli generale, mai ales găsită de alții — la un caz determinat, fiindcă asemenea aplicație implică pururea o ajustare și mai ales perspicacitatea de-a găsi punctul de atingere al ideii generale cu structura cazului particular.

Neapărat va fi o creație de-un gen deosebit, decât aceia pur speculativă, dar care totuși poate fi de-o înaltă calitate și adesea e și dânsa tot o operă filosofică.

Au existat filosofi de prima mărime, cu înclinări mai mult aplicative decât speculative. Citez cazul lui Auguste Comte, care pornind dela temelii filosofice, împrumutate lui Saint-Simon, a năzuit să făurească un mare instrument, cu care să reorganizeze societatea, rămasă, după a sa părere, amețită și sensibil în urma progreselor de tot felul, realizate de evoluția științei. Nu mă gândesc cătuși de puțin să consider pe Maiorescu de talia lui Comte. Însă fac parte amândoi, cam din aceeași categorie intelectuală și opera lor înfățișează unele analogii. De sigur aspirațiile lui Comte au mult mai mare amploare, el năzuind să realizeze o reformă *mondială*, pe baze filosofice, în timp ce Maiorescu se mărginea să ambiționeze o reformă, tot întemeiată filosoficește, dar redusă la situația locală a țării lui modeste și neasemănat rămasă înapoi. Nu este deci aceeași scară vastă, la unul și la altul, dar fiindcă am subliniat superioritatea lui Comte, se cuvine să accentuez ș'un aspect al lui Maiorescu unde îl bate pe filosoful francez : cuminenția și bunul simț, care au făcut ca pe când planul de reorganizare a lui Comte să rămână o utopie, opera lui Maiorescu să reușească și să determine o transformare efectivă în evoluția noastră istorică.

În decursul acestor caracterizări precum și cu altă ocazie am

numit pe Maiorescu, un mare practician. Aceasta ne poate duce cu mintea la un alt domeniu, la medicină. Și aci întâlnim savanți de laborator, dar care personal nu practică și nici n'ar fi capabili s'o facă. În schimb alții, sunt medici-practiciani, care poate nu inventează teorii noi, dar pe baza acelor găsite de alții — și *adăogând în plus arta lor proprie de aplicație practică* — aduc atâta ușurare suferințelor neamului omenesc! Ei sunt mari binefăcători ai omenirii, — iar practicianii de forță sunt tot așa de rari, ca și teoreticianii creatori.

Titu Maiorescu a fost în domeniul culturii naționale, un mare chirurg, un operator de precizie și îndemănare, care a salvat pacientul de infirmități cu atât mai primejdioase, cu cât aproape treceau neobservate. Căci niciodată o boală nu e mai amenințătoare, decât atunci când rămâne ascunsă, neajungând la conștiința de sine.

Se săvârșește a îngustare a imaginei lui Titu Maiorescu, atunci când se înfățișează opera sa de critică constructivă, ca o critică *literară*. Critica literară a fost un simplu episod în activitatea de practician a lui Maiorescu. Fără literatură era cuprinsă și cânsa în vârtejul rătăcirilor vremii, în hora manifestărilor intelectuale, lipsite de busolă și directive sănătoase. Operația chirurgicală a lui Maiorescu s'a îndreptat desigur și asupra literaturii timpului, căreia i s'au dat îndrumări temeinice, de cum ar trebui să fie. Dar n'am putea zice că Maiorescu și-a simțit o vocație specializată de critic literar. Dovadă că odată ce marea operație a fost executată, aproape n'a mai scris critică literară, ba chiar nici n'o mai socotește de primă importanță. Iată o mărturisire categorică, într'un pasaj unde ni se spune de „scăderea” trebuinții de critică. „Nu e vorbă, apreențiile izolate nu vor lipsi și nu vor trebui să lipsească niciodată dintr'o mișcare intelectuală... Dar acestea sunt lucrări de amănunte. Sinteza generală în atac, izbirea unui întreg curent periculos o credem acum ștearsă dela ordinea zilei pentru părțile esențiale în literatura proprie și în știința teoretică”. (Poetii și Critici. Critice. Vol. III, pp. 62—63).

Cât despre lucrări de amănunte, acestea le pot scrie și alții, fiindcă Maiorescu a făcut critică literară nu în critic de specialitate ci în filosof, ca reformator cultural, care îmbrățișează totalitatea manifestărilor spirituale ale epocii, în varietatea îndeletnicirilor ei. Și doar toate erau egal de bolnave. Știința nu se prezenta mai bine decât literatura, suferind de aceleași mistificări. Un autor de reputația lui Simeon Bărnuțiu, pentru a cita un exemplu concludent, confunda în tratatul său de drept public, pe domnitorul strein cu dominația streină, și răspunderea în fața istoriei cu răspunderea în fața unui tribunal constituit, după cum arată nemilos Maiorescu într'o cercetare polemică. (În contra școalei lui Bărnuțiu. Critici. Vol. II, pp. 225 și 226). De aceeași suferință și de același caracter fictiv pătineau mai toate formele de manifestare ale spiritului public, mai toate instituțiile țării, pe care Maiorescu le pecetluiește lapidar în următoarea caracterizare : „pretenții fără fun-

dament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr". (In contra Direcției de astăzi în cultura română. Critici. Vol. I, p. 152).

Spuneam că Titu Maiorescu a executat o operație chirurgicală reușită și mântuitoare, de care alte țări au dus lipsă, cum este Grecia Modernă, a cărei cultură se înstreinase de limba vie a poporului, prin adoptarea artificială a vechii limbi elene. A făcut operația cu cele mai fine instrumente ale științei apusene, cu directive de filosofie solidă și pătrunzătoare, și tot odată cu ceva care era propriu al lui, cu ceva original și unic : arta maioreșciană, artă de precizie, liniște suverană, eleganță și supremă decență. Știu că față de forma tumultuoasă a vieții noastre de astăzi, arta maioreșciană, încarnată în dublul său talent de scriitor și orator, pare unora vetustă.

Vetustă poate! Dar în nici un caz scăzută sau banalizată, fiindcă partiturile maioreșciene nu vor putea ajunge arii de flașnetă. Și nentrucă m'am atins cu domeniul muzicii, voi spune că arta lui Maiorescu îmi amintește mie pe aceea a lui Mozart, — muzică suavă de viori, care deși a fost depășită de orchestrația Wagneriană și de aceea ultra modernă, nu-și va pierde însă noblețea niciodată.

*

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Ar fi totuș să dăm o imagine necompletă despre Maiorescu ca filosof, dacă ne-am mărgini să relevăm numai această latură aplicativă — de altfel foarte importantă — a activității sale. În opera lui critică, întâlnim și câteva jerbe de cugetare originală, chiar în domeniul teoretic al speculației pure. Avem vre-o două articole și câte-va pagini de aforisme, anexate la al doilea volum de critici.

Maiorescu este un autor, care a scris relativ puțin. El nu a fost un scriitor abundent, la care frazele să fi curs torențiale din vârful condeiului său. Din contra, redactarea îi era mereu reținută de grija să dea ideii forma cea mai perfectă. Maiorescu și-a cizelat stilul cu o ambiție de bijutier. Avea pasiunea concisiunii și-a înțeles să-și aplice și sie-și, reccmardația pe care o făcuse scriitorilor literari : cât mai multe idei, în cât mai puține cuvinte. Dacă ar fi fost un poet epic, n'ar fi scris „legenda secolilor“ în lungi poeme ca Victor Hugo, ci mai degrabă ar fi concentrat-o în sonete, ca parnasianul Hérédia.

Intr'unul din aforismele sale Maiorescu se rostește astfel :

„Când curentul electric se repede dintr'un loc într'altul, numai o parte a lui merge pe firele văzute : o altă parte străbate prin ascunsul pământului. Tot așa în lumea inteligenței cuvântul pronunțat este numai un fragment al raportului dintre om și om : restul se stabilește pe tăcute“.

E profesia de credință a unui înamorat al concisiunii, și care zugrăvește admirabil cazul său propriu, unde opera scrisă este un infim fragment al influenței magice pe care a exercitat-o, dincolo de marginea

cuvintelor, asupra contemporanilor săi. Atâta numai că acea cugetare citată nu are valoare universală decât raportându-ne la oamenii aleși, la care cuvintele sunt realmente încărcate de un fluid electric, ce se împărtășie, în bună parte, pe tăcute. Dar nu oricine are darul acesta, alții sunt nevoiți să desvolte ideia până la istovire pentru a se face înțelegi. Însă dacă a fost unul care putea să sugereze cu o vorbă, atâta cât altora le-ar fi necesitat o pagină întreagă, a fost desigur, Titu Maiorescu.

Pe lângă dispozițiile sale structurale, s'a mai adăogit poate și o altă cauză pentru care Maiorescu nu a scris prea mult. El făcea parte dintr'o generație care nu avea febra scrisului, — ca bunăoară astăzi, — și pentru care așternerea pe hârtie era un fel de lux. Vor fi fost și pe atuncea cazuri de poligrafii, dar cazuri izolate, nu manie colectivă, și întâlnim admirabile talente care n'au scris mai nimica, putând cita doi oameni de aceiași etate cu Maiorescu: pe Alexandru Lahovari și Petre Carp. Față de aceștia, Maiorescu poate părea chiar abundent și mă întreb dacă lor nu le va fi făcut impresiunea că șeful Junimii avea chiar mâncărime de condei.

În cadrele restrânse ale unei mari economii de cuvinte, Maiorescu a publicat articolele „Progresul Adevărului” și „Din Experiență”. Cel dintâiu e o zugrăvire originală a peripețiilor prin care trece adevărul, de-atunci de când incolțește, ca ideile, într'un spirit individual, și până când e acceptat de conștiința colectivă, ca o indiscutabilă realitate. Seria vicisitudnelor și etapelor străbătute, e prezentată magistral de Maiorescu, reușind să facă din acest articol, un studiu condensat de psihologie socială. Articolul, ceva mai lung, „Din Experiență”, este o înseriare de observații proprii, admirabil interpretate, cu care aruncă lumini fosforescente în meandrele vieții sufletești. Oricât de mult s'a lucrat de-atuncea pe ogorul observării psihologice, articolul în chestiune nu și-a pierdut interesul, ba așa putea zice că se armonizează mai bine, prin concepția lui dinamică despre suflet, cu progresele psihologiei de astăzi, decât se acorda cu știința psihologică din vremea în care a fost scris. Articolul acesta de-o importanță capitală, s'ar fi putut intitula chiar: „Condițiile fundamentale ale cunoștinții psihologice”, și-ar fi putut lua cu totul alte dimensiuni, dacă Maiorescu, n'ar fi cedat iarăș concisiunii sale și 'n locul redactării stricte a aportului său personal, și-ar fi inserat observările sale într'un cadru de considerații istorice, acelea care sporesc întotdeauna întinderea tuturor lucrărilor științifice. Căci dacă ar fi să reducem din operele științifice voluminoase, partea de expunere a părerilor altora, care prepară întotdeauna prezentarea părerii personale, aceasta n'ar depăși mai niciodată un număr de pagini destul de restrâns. Maiorescu, s'a mărginit totuș și aicea la înfățișarea exclusivă a ideilor proprii, așa că avem numai un articol, acolo unde un altul ar fi scris poate un volum.

Cugetarea filosofică a lui Maiorescu, o mai putem urmări însă, și în alt compartiment al operii sale, de care în genere s'a vorbit

mai puțin, cu toate că merită a fi studiat mai de-a-proape. Este vorba de aforismele sale, de acele formule pregnante și scurte, cu care dănsul își exprimă observări izolate, despre tapetele existenței și orientările ei.

Au fost mari filosofi care au folosit acest gen aforistic. O bună parte din opera lui Pascal, ni s'a transmis în formă de aforisme, de asemenea o parte din scrierile lui Nietzsche îmbracă aceiași haină, și Arthur Schopenhauer însuși, și-a complectat marele sistem metafizic, expus în vasta lui scriere de ansamblu, cu serii de strălucite aforisme „pentru înțelepciunea în viață”.

Nu va uimi pe nimeni faptul că Titu Maiorescu s'a exercitat în acest gen al aforismelor, care reclamă în primul loc darul „conciisiunei” și pe urmă ceva interes de „viața practică”, unde aceste aforisme pot servi adesea drept maxime de conduită, în orice caz de constatări utile.

Se știe că există o strânsă legătură între personalitatea unui cugetător și filosofia sa. Oricât ar năzui un spirit filosofic să se despersonalizeze și să ajungă cu meditațiile sale în sfera obiectivității pure, nu reușește să o facă, așa după cum poate isbuti omul de știință în soluționarea problemelor specialității lui. Chestiunile filosofice angajează întreaga noastră tiință, și trăsăturile ei fundamentale se reflectă mai întotdeauna în atitudinile cu caracter filosofic.

Din aforismele lui Maiorescu putem să construim personalitatea autorului lor, cu laturile ei esențiale. Am putea-o face chiar în cazul când această personalitate nu ne-ar fi fost de fel cunoscută, pe alte căi și din alte împrejurări. Cu atât mai lesne însă când avem această cunoștință prealabilă, și când răsfrângerile oglinzii le poți compara îndată cu exemplarul omenesc pe care îl ai limpede înaintea ochilor.

Personalitatea lui Maiorescu cuprindea mai multe însușiri, bine coordonate între ele, însă distincte. Aforismele sale le reflectă oferindu-ne astfel și mijlocul de-a le clasifica.

Pomenisem mai înainte de o calitate fundamentală a spiritului lui Maiorescu: năzuința conștientă către unitate.

O regăsim sub diferite forme în câte-va aforisme. Incepem cu mențiunea aceluia din ele, care aproape ne apare ca un paradox:

„Omul rău se pierde prin partea sa cea bună, omul bun prin partea sa cea rea”.

Am zis paradox, fiindcă dacă suntem de acord cu toții că e regretabil să găsește la un om bun și o parte rea, pare din contră îmbucurător să afli la un om rău, o parte bună. Și totuși convingerea lui Maiorescu este așa de puternică despre valoarea unității sufletești, încât deplânge pe omul cel rău în cazul când posedă și o parte bună.

Din aceeași preocupare cardinală purced și următoarele aforisme:

„Ferește-te de a da sfaturi. Problema e prea grea și răspunderea mare. Tu dai sfatul după natura ta. Aceasta însă rare ori se potrivește cu natura celui ce te întreabă. Altfel spui tu, altfel înțelege el. Sfătuind prudentă, produci slăbiciune, și unde cereai tărie, se aplică violență. Un element strein s'a introdus în sufletul celui lalt, și el și-a pierdut măsura”.

Pentru salvarea unității, Maiorescu e gata să propue ziduri la apărare, în contra influenței altora! Mai puțin excesiv este cestălat aforism unde e vorba numai de unele hotărâri:

„Toate hotărârile importante trebuie să le iai singur, din adâncul individualității tale, fără influența altora”.

În sfârșit putem cita încă o cugetare aforistică, unde ideia unității ia forma unui imn, pentru statornicie și consecvență:

„Unii înaintează prin protecție, mulți prin supunerea oarbă la opinia altora, câțiva prin împotrivire energică la tot ce desaprobă, croindu-și viața după a lor individualitate. Toate aceste căi pot duce la țință, numai să fie urmate cu statornicie. A'ți schimba deodată felul, a deveni energic din pasiv ce erai, a te arăta independent din supus ce ai fost, aceasta nimicește succesul vieții”.

Merge deci așa de departe cu prețuirea liniei unitare, încât Maiorescu nici nu mai valorifică diferitele procedee, din punctul de vedere al calității!

O altă serie de aforisme pun în lumină, răceala obiectivă și cumpătarea care caracterizau pe Maiorescu;

„Oare pârâul de la munte ar fi așa de limpede și de voios, dacă n'ar fi rece?”

Formulă care osândăște urcarea de temperatură, așa de curentă la procesele vieții sufletești

Cât despre valoarea cumpătării ne vorbește următoarea maximă:

„Soarta nu vrea extreme. Din chiar mijlocul răului se naște reacțiunea spre bine, și gerul cel mai greu zugrăvește pe fereastră flori de primăvară”.

Aforismul acesta are un vag aer hegelian. Și filosoful german susținuse că ori ce poziție extremă, atrage ca un magnet poziția contrară, care ulterior se conciliază într'o sinteză care le cuprinde pe-amândouă. Însă la Hegel se punea accentul pe faptul că lumea evoluează prin contraste, așa dar pe necesitatea de-a se trece prin poziții extreme. Pe când la Maiorescu se pune accentul pe *imposibilitatea menținerii extremelor*, ceiace oglindește admirabil firea sa ponderată, caracterul său de om cumpătat.

Pentru idealismul lui Maiorescu, care îl făcea să nu acorde

materiei un prim rol în natură și cu atât mai mult un rol unic, avem următoarea profesie antimaterialistă:

„Studul creerilor să înlocuiască știința sufletului? Cine cunoaște mecanismul clavierului, poate să ghicească felurimea nemărginită a melodiiilor?”

Maiorescu știa să reziste curentelor, pe când contemporanul lui, Vasile Conta, capitulase în fața materialismului, reinviat cu furie în Europa, la un anume moment!

Titu Maiorescu a fost un mare prețuitor al frumosului și n'ar fi admis în nici un caz pentru sine, folosire de căi îndoelnice, fie scopul oricât de înalt. Într'unul din aforismele citate, părea să neglijeze valoarea metodelor întrebuițate în avantajul unității de linie. Dar vine un alt aforism care restabilește situația în avantajul frumuseții de atitudine. Afirmația este atât de tranșantă că poate face impresia de paradox :

„Mijlocul e superior scopului și 'i regulează valoarea. Prin urmare fraza Jezuitorilor trebuie întoarsă: mijlocul justifică scopul”.

Alte aforisme vin să dea expresie firei sale aristocratice, care în nici un caz nu putea să subscrie la sacrificiul elitei sociale în favoarea plebei ignorante. În articolul său *„Progresul Adevărului”* pusese clar în lumină, împotrivirea mediocrităților la apariția unui adevăr nou. Este drept că până la urmă aceiași turmă mediocră ajută la răspândirea adevărului și la consolidarea lui. Se poate deci vorbi de-o utilitate a mulțimei, chiar în domeniul mai înalte. însă lucrând în subordine, nu având ea conducerea și inițiativa.

Această prețuire a elitelor, care nu trebuiesc scufundate de pretențiile arogante ale masei, capătă expresie și dânsa în câteva aforisme :

„Între un diamant și o grămadă de pietriș, cui i-ar fi alegerea grea? Așa între aprobarea unui om cumințe și aplausele sgomotoase ale mulțimei”.

Sau:

„Nu cere de la pârâu cuprinderea mării, nici dela deal cuprinderea muntelui. În înțelesul celor mari stă și înțelesul celor mici, dar niciodată dimpotrivă”.

Sau aforismul care exprimă strâmba comprehensiune a maselor:

„Don Quijote credea că morile de vânt sunt uriași. Oamenii de rând cred, că uriașii sunt mori de vânt”.

Poate în aceeași ordine de idei ar fi să se citeze și altă cugtare, de care ar putea să se pătrundă turburea noastră viață politică :

„Nu există prieteni în politică, există numai prieteni politici”.

Prețuirea realizărilor practice față de domeniul ideilor neaplicate — o altă caracteristică a lui Maiorescu, — își primește și dânsa întrupare în următorul aforism:

„Ce bogată e literatura în idei și ce săracă este istoria în fapte. S'ar putea concepe o istorie a celor neîntâmpate“.

Și încă o maximă în care se recunoaște sacrificiul omului de acțiune față de scrupulele cugetării, niciodată suficient de satisfăcută, și nici odată încheiată complet:

„Respectul exagerat pentru întregimea cugetării împiedică acțiunea. Căci orice faptă este o verigă ruptă dintr'un lanț înfinit, și omul activ este din capul locului condamnat la fragment“.

Se recunoaște jertfa, dar se recomandă acțiunea, fiindcă respectul pentru întregimea cugetării ar fi altfel *exagerat*!

Aforismele citate în decursul acestui articol nu sunt toate aforismele lui Titu Maiorescu. Mai există și altele, bine cugetate și frumos formulate, dar care, pur cerebrale, nu cuprind referințe tot așa de lămurite, la dispozițiile temperamentului și ale individualității lui.

Aforisme' ca:

„Nici o putere nu se poate suprima în natură: de aceea e așa de periculos a o comprima“.

Sau:

„Este lipsă de dreaptă cugetare când cineva pentru a se justifica de-o faptă, arată cauza care a produs-o. Firește că tot ce se întâmplă în lume, are o cauză. Dar a o explica, nu va să zică a se justifica“.

Sau:

„O măsură a oamenilor și a lucrurilor este propria lor umbră“.

Acestea și alte analoge cuprind reflecții judicioase care ar fi putut să isvorască, din spirite variate și cu temperament diferit.

Ele ar forma astfel o categorie deosebită, cu caracter mai impersonal, pe lângă acele pe care le-am clasificat mai înainte, raportându-le într'o bună măsură la dispoziții morale cu colorit mai individual. Acelea pot servi, ca orice filosofie, mai ales când e turnată în forme literare, la descifrarea personalității autorului lor. Dar și unele și altele mărturisesc într'o egală măsură o altă însușire fundamentală a spiritului lui Titu Maiorescu: claritatea gândirei, îmbrăcată într'un stil de-o puritate clasică.

„IL PRINCIPE“

I. — Unitatea operei politice a lui Machiavelli. *Principele*, cartea blestemată. Indelungata incomprehensiune.

II. — Analiza cărții. Obiectul ei principatele noi. — Principatele ereditare. Principate noi prin *virtù*, prin noroc, prin căi criminale. Elogiul Valentinului. — Principatul civil. Principatul ecleziastic. — Arme proprii și arme mercenarii.

III. — Regulele purtării Principelui. *La verità effettuale*; răutatea firii omenești. — Dilemele purtării Principelui. — *Fortuna și virtù*. Concluzia firească a cărții: apelul către Medici să libereze Italia.

BCU Cluj / Centru I. University Library Cluj

Preocuparea politică domină toată viața lui Machiavelli. Când nu-i mai este dat să ia parte la conducerea treburilor Statului, mintea lui nu rămâne inactivă: în răgazul silit la care e condamnat se gândeste să aștearnă pe hârtie, spre folosul tuturor, cece adunase din propria lui experiență în slujba republicei ca și din lunga meditare a anticilor. Astfel ia naștere marea lui trilogie politică: *Il Principe*, *Discorsi sopra le Deche di Tito Livio*, *l'Arte della Guerra*. Spirit practic și îndreptat mai ales spre acțiune, niciuna din cărțile lui Machiavelli nu e pură teorie, operă dogmatică, speculație pentru speculație: fiecare tinde spre un scop practic mai apropiat ori mai îndepărtat, fiecare conține un învățământ în vederea practicei. Căci el era preocupat mai ales de Italia lui și de însănătoșirea ei; și dacă a ajuns la formulări valabile pentru toate timpurile, e din pricină că adevărul este unul și același și că viața oamenilor trăind în societate e dusă de legi neschimbătoare.

Aceste trei opere politice sunt strâns legate între ele. Un același curent de idei le străbate. Doctrina lui Machiavelli formează un tot. Privind una din scrieri, izolată, sunt mari sorți de greșală în priceperea și judecarea ei. Și la rigoare, *Discorsi*, cea mai completă și mai teoretică, ar putea fi privită ca de sine stătătoare. Nu tot așa cu vestitul *Principe*: separat de restul operei, despărțit de împrejurările în care s'a născut, făcând abstracție de metoda machiavelică și de scopul ce-și propusese autorul, riscăm să nu pricepem nimic.

Tocmai acest lucru s'a întâmplat cu *Principele*, vreme de multe secole. Ciudată soartă, extraordinară și aproape de neînțeles, a avut cărticica aceasta: unică în istoria literară. Nu e carte să fi stârnit mai mare furtună, val mai imens de reprobare. Nu e scriitor mai hulit ca Machiavelli. „*Machiavelli* — scrie marile lui biograf Villari — *è l'uomo meno compreso e più calunniato che la storia conosca*”. *Principele* e cartea blestemată. Biblioteca antimachiavelică e uriașă: uriaș monument de incomprehenșiune ori ipocrizie, când nu e de rea credință. Pentru mulți și multă vreme, tot Machiavelli se reducea la această carte, pricepută strâmb ori strâmt, ori nepricepută deloc. Tot „machiavelismul”, doctrină care n'are de a face nimic cu Machiavelli și adevărata lui politică, de aci a fost scos, iar toți anti-machiaveliștii s'au răzoiț cu un Machiavelli creat de ei. Și n'a fost destul biblioteca antimachiavelică; decând florentinul a început să fie mai bine cunoscut, decând s'a văzut că n'a scris numai *Principele* și s'a publicat toate scrierile lui intime, decând împrejurările istorice în care a trăit și meditat au fost puse în adevărata lor lumină, s'a adunat altă bibliotecă pentru ca să-i explice adevărata lui cugetare. Și aci alt chaos: fiecare vine cu un Machiavelli al lui, cu „adevărata Machiavelli” și astfel lucrurile cele mai clare se întunecă. Cu toate eforturile critice de o sută de ani încoace, pentru câtă lume *Principele* nu continuă a fi cartea blestemată, iar Machiavelli părintele „machiavelismului”, omul care a pus în formule perfidia politică și depravarea morală?

Ceeace miră mai mult în acest proces al *Principelui* și în întunecimea care a durat atâta vreme, este că florentinul nu este deloc un scriitor obscur: e clar ca cristalul, spune totdeauna ce are de spus, fără ocoluri și ambiguități, cu o sinceritate care uneori se apropie de cinism. Nu sunt *dedesubturi*, intenții ascunse ori curse, nici în *Principe* nici în celelalte scrieri. În toate domină simplitatea fără nici un artificiu. Dacă a fost priceput greșit, vina nu este a scriitorului. Trebuia ținut seamă de tot ce a spus și mai ales să nu se ignoreze împrejurările care-i impuneau să spună anume lucruri.

Să vedem întâi ce a spus Machiavelli în *Principe*; pe urmă să încercăm a pricepe ce l-a silit să spună atunci acele lucruri și cum se leagă cele spuse cu restul operii. Poate că pe această cale *Principele* va înceta să apară ca un monstru și o enigmă. Să citim de aproape cărticica. Precauția nu e inutilă: câți n'au scris și nu vorbesc contra lui Machiavelli fără să-și fi luat osteneala să-i citească bine scrierile.

Nu e o operă masivă, ci într'adevăr un „opuscul”: 26 de capitole scurte. Se pot distinge trei părți. O introducere generală (cap. I—XI) care studiază diversele forme de *principate*, adică de monarhii, și mai ales ceeace Machiavelli numește *principati nuovi* (cap. III—IX), arătând metodele cum se pot câștiga și menține. Partea a doua (cap. XII—XIV) expune ideile autorului asupra „armelor” de care are nevoie principele și conține un atac contra armelor mercenarii.

Partea a treia (cap. XV—XXV) e adevăratul manual al principelui și în special al principelui nou: regulile de aur ale purtării lui. Aceasta e partea care a făcut celebru și odios numele lui Machiavelli. Ultimul capitol (XXVI) e concluzia cărții: magnifica exhortațiune a patriotului către neamul Medicilor să libereze odată Italia de Barbari.

II.

„Toate Statele, toate stăpânirile care au avut sau au imperiu asupra oamenilor, au fost și sunt sau republice sau principate”, adică monarchii. „Las deoparte republicele, căci despre ele am vorbit pe larg aiurea”: poziție de reținut care arată că *Discorsi*, care vorbesc despre republice, au fost concepute odată cu Principele. Principatele sunt sau ereditare sau noi. Cele noi sunt și ele de două feluri: unele cu totul noi, când un principe, ca Francesco Sforza la Milano, fondează un principat; altele, numite mixte, când principele adaugă la Statele lui ereditare provincii noi, cucerite de el: de pildă regatul napolitan la coroana Spaniei. După felul cum se dobândesc, principatele noi sunt de mai multe specii: principate câștigate prin arme proprii și *virtù*, adică prin calitățile personale ale principelui; principate câștigate prin noroc (*fortuna*) și armele altora; principate dobândite prin crime (*scelleratezze*); principate căpătate prin favoarea cetățenilor: *principati civili*. Din principatele ecleziastice, Machiavelli face o categorie a parte alături de cele trei mari grupe: principate ereditare mixte și noi.

Ceeace-l interesează mai ales sunt principatele noi: asupra lor întârzie mai mult studiul. Căci Machiavelli nu face disertații asupra celei mai bune forme de guvernământ, asupra celui mai bun principat, ci întreprinde istoria naturală a formelor de guvernământ din vremea lui, căutând și aci, ca pretutindeni *la verità effettuale della cosa*. Ca fapt nou politic în Italia apăruse în secolele din urmă tirania: principii noi își croiseră, prin propria lor *virtù*, ori prin noroc, stăpâniri asupra Statelor slabe ori republicelor în descompunere; iar în țările mari din apus asistă la constituirea de mari State naționale unitare. Subt ochii săi regele Franciei, adunătorul de ținuturi, făcea din țara lui Statul cel mai unitar și mai bine cărmuit, iar regele Aragonului făcea o Spanie și se întindea în cuceriri. Subiectul cărții este mai ales studiul principelui nou și în special al principelui nou italian — originalitatea figurii politice a Italiei din secolele XIV și XV. Exemplele Machiavelli le ia din turburea epocă pe care o trăise, cea dela sfârșitul Quattrocentului și începutul Cinquecentului. Nu lipsesc desigur referințele la istoria antică, ba chiar la cea mitică (autorul citează pe Moise, Teseu, Romulus...), dar când e să ia pilde mai vechi, o face cu un fel de regret: „io non mi volevo partire dagli esempj italiani e freschi...” (cap. XIII).

Cartea e plină de evenimentele Renașterii, ca și de spiritul acestei extraordinare epoci. Iar principele zugrăvit într'insa nu e un principe de orșiuunde sau de orșicând, ci principele din Italia Renașterii.

Principatele ereditare, notează Machiavelli, sunt cele mai lesne de guvernat și de menținut. E destul ca principele să păstreze rânduiala strămoșilor cu care norodul s'a obișnuit, și să se strecoare printre evenimente; cu oarecare abilitate și dacă forța dușmană nu e prea mare, principele își poate păstra Statul. Chiar izgonit, la prima adversitate a uzurpatorului, se poate întoarce. Principele natural are mai puțină nevoie să ofenseze; dacă viții extraordinare nu-l fac urit, e ușor suportat și chiar iubit. Lunga stăpânire șterge amintirea vechilor schimbări. Greutățile încep cu principatele noi, fie ele cu totul noi, fie mixte. Oamenii schimbă bucuros stăpânii, crezând să-și îmbunătățească starea. Iau ușor armele contra vechiului stăpân, dar văd repede că s'au înșelat: schimbarea domnilor, bucuria nebulilor. Noul principe își face dușmani și pe ceice i-a biruit și pe ceice l-au favorizat, căci niciodată nu pot da acestora cât cer și așteaptă. Orice nouă stăpânire aduce „infinite injurii”. Ludovic XII a pierdut întâia oară Milanul tot așa de repede cum îl cucerise. L-a pierdut și a doua oară, din cauza greșelilor ce a făcut. Cum se poate deci menține o provincie cucerită? Dacă provincia nouă e de acelaș neam și limbă cu țara cuceritoare, e ușor de ținut, mai ales dacă locuitorii ei nu erau obișnuiți să trăiască liberi. E destul să stingi neamul vechilor stăpânitori și să nu schimbi nici legile nici birurile: în scurt timp provinciile noi fac un singur corp cu vechiul principat. Așa au făcut regii Franței cu Burgundia, Bretania, Gasconia și Normandia. E mult mai greu când provincia cucerită diferă de limbă, obiceiuri și rândueli. Cel mai bun remediu e ca cuceritorul să meargă să locuiască în provincia cucerită: aflându-se la fața locului își dă seama de primejdii și le găsește repede leacul: supușii pot recurge oricând la principe și ajung ori să-l iubească ori să-l teamă. Alt remediu mare e să trimită colonii în punctele care sunt cheile ținutului. Coloniile scutesc de armate de ocupație, costă puțin și nu supără decât pe cei ce sunt deposedați: și aceștia sunt puțini, săraci și împrăștiați. Și aci Machiavelli notează una din regulile mari ale „machiavelismului”: pe oameni trebuie ori să-i îmbunezi, ori să-i prăpădești: *gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere*; căci de ofensele ușoare se poate răzbuna, de cele grave nu mai pot; așa că ofensa ce faci omului trebuie să fie de așa fel ca să nu te temi de răzbunare (cap. III). Cuceritorul de asemenea provincii va ști să tragă de partea lui și să apere pe vecinii mai slabi; pe cei mai puternici va încerca să-i slăbească și să-i țină departe de provincie. Romanii au observat bine regulile acestea în cuceririle lor: au trimis colonii, au susținut pe cei slabi și au împiedicat creșterea celor puternici. Căci Romanii știau să vadă, să prevadă și la nevoie să ia repede măsuri. „Nu le-a plăcut niciodată vorba care e toată ziua în gura înțelepților

din vremea noastră: *godere li benefici del tempo*: să te folosești de binefacerea timpului; ei n'au căutat decât binefacerea virtuții și prudenței lor, căci timpul împinge înainte orice și poate aduce binele ca și răul, răul ca și binele”. Chemat în Italia de Venețieni, regele Ludovic XII a lucrat împotriva tuturor acestor reguli: a doborât pe cei slabi și a ridicat pe un puternic: papa Alexandru cu Cesare al lui; a lăsat pe alt puternic, Spania, să intre în Italia; n'a venit să locuiască aci, n'a trimis colonii; și ca culme a consimțit la ruina Veneției. Și așa a pierdut Lombardia. Franția a lăsat pe papă și pe Spania să crească în Italia; ca răsplată amândoi împreună i-au cășunat ruina”. — Italianii nu se pricep la războiu, spunea cardinalul de Rouen, la Nantes, lui Niccolò trimis în misiune pe lângă regele Ludovic. — Și Francezii nu se pricep în politică”, răspundea agerul secretar. E o regulă generală care, după Machiavelli, rare ori dă greș: cine ajută pe altul să ajungă puternic merge spre ruină.....

E și mai greu de păstrat, odată cucerită, o provincie obișnuită să trăiască cu legile ei, în libertate. Aici logica lui Machiavelli e teribilă. Ca să stăpânești într'adevăr un Stat sau un oraș liber, trebuie sau să-l ruinezi, sau să te duci să locuiești într'nsul, sau să-l lași cu legile lui, dându-i un guvern de puțini și să te mulțumești cu un tribut. Singurul mijloc sigur e să le distrugi. „Cine ajunge stăpân peste un oraș învățat să trăiască liber și nu-l distruge, să se aștepte să fie el distrus, căci va fi veșnic împins spre răzvrătire de dorul libertății și vechilor rândueli, care nu se uită nici cu lungimea timpului nici cu binefacerile. Orice-ai face și orice-ai rândui, dacă nu desparți și nu imprăștii pe locuitori, aceștia nu vor uita nicj libertatea nici vechile rândueli și se întorc spre ele la primul prilej, cum a făcut Pisa după ce fusese ținută în robie o sută de ani de Florentini”. Ținuturile obișnuite să trăiască sub principii, schimbând numai stăpânii și neavând gustul libertății, pot fi mai ușor dominate. „Dar în republice e mai multă viață, mai multă ură, mai mult dor de răzbunare; nu le lasă și nu le poate lăsa în pace amintirea vechei libertăți...” (cap. V).

Iată acum pe principele nou în Statul nou. Lucrul nu e rar în Italia Renașterii. Ca un simplu particular să ajungă principe îi trebuie nu numai noroc dar mai ales acel grup de calități rezumat în cuvântul *virtù*. În proporția în care noul principe e *virtuoso* îi cresc sau îi scad sorții de a menține sau pierde stăpânirea. Prin *virtù*, *per vie virtuose*, cum zice Machiavelli, se obține cu greutate principatul, dar odată obținut, lesne se menține. Nimic mai greu decât să ajungi adevărată căpetenie și să introduci noul rândueli. Ai ca dușmani pe toți cei ce se foloseau de vechile rândueli și slabi apărători în cece vor profita de cele noi, căci firea oamenilor e neîncrezătoare și nu adoptă lucrurile noi până nu și-au făcut probele. E de mare însemnătate dacă inovatorul depinde numai de el însuș, sau de alții; cu alte cuvinte dacă poate impune ori dacă trebuie să se roage. Depinzând de alții, nu izbuște niciodată nimic; dacă știe să impună, rare ori dă greș. De aceea

toți profeții armați au învins, iar cei dezarmați — Savonarola de pildă — s'au prăbușit. „Moise, Ciru, Teseu și Romulus nu ar fi putut păstra observate așezămintele lor dacă ar fi fost dezarmați, cum s'a întâmplat în zilele noastre lui Fra Girolamo Savonarola, care se prăpădi cu reformele lui îndată ce mulțimea începu să nu mai creadă într'însul, și el nu avu mijlocul să-i ție tari pe ceice crezuseră, nici să-i facă să creadă pe necredincioși” (cap. VI).

Ceice ajung principii duși numai de noroc, ajung lesne, dar cu greutate se mențin; de pildă toți ceice au căpătat stăpâniri datorite de alții ori cumpărate cu bani, Căci depind de voiața sau soarta celor ce i-au ridicat: două lucruri *volubilissime e instabili*. Dacă noul principie nu este în acelaș timp și om excepțional, nu poate dura. Numai *la virtù* poate înlocui șubrezenia unei improvizări. Nimic mai ușor de pulberat ca Statul nou, nesuștinut de *virtù*.

Machiavelli citează două pilde ilustre de principii noi, ajunși unul prin *virtù*, altul prin noroc: Francesco Sforza și Cesare Borgia. „Francesco, cu mijloace nemerite și multă *virtù*, din particular ajunse duce de Milano și ceea ce câștigase cu mii de necazuri cu puțină osteneală păstră. De altă parte Cesare Borgia, numit de vulg ducele Valentino, câștigă domnia prin norocul tatălui său și o pierdu odată cu acest noroc (*fortuna*), deși el se străduise și făcuse tot ceea ce un om prudent și *virtuoso* trebuia să facă, ca să prindă rădăcini în Statele pe care armele și norocul altora i-le hărăzise. Pentrucă, după cum am mai spus, cine nu-și sapă mai întâiu temelile, poate să și le facă, dacă are o mare *virtù*, și mai târziu, deși cu multă trudă pentru arhitect și primejdie pentru clădire” (cap. VII).

Iată apărând în centrul cărții figura tragică a Valentinului, a principelui nou căruia Machiavelli trebuise să-i țină piept în ani turburi ai înălțării fiului papei Borgia, dar de care nu se putuse feri să nu-l admire. Il obsedase ani de-a rândul, și acum când Niccolò scrie despre *Principe*, Cesare Borgia îi apare ca modelul desăvârșit al principelui nou. „N'aș ști ce precepte mai bune să dau unui principie nou decât pilda faptelor lui; și dacă rânduilele lui nu i-au profitat, n'a fost el de vină, ci extraordinara și extrema vitregie a soartei”. Și Machiavelli examinează cu pătrundere „temeliile” puterii ducelui, puse întâiu, prin numeroase dificultăți, de abilitatea papei Alexandru VI și continuate de Cesare cu acea statornică *virtù* care a uimit timpul său. În scurt timp Valentinul ajunsese stăpân pe întreaga Romagna, pe care o curățise de micii tirani, câștigase ducatul de Urbino, își răpuseră toți dușmanii, își crease arme proprii și ambiția lui putea să aspire la stăpâniri din ce în ce mai întinse. Niccolò al nostru se oprește cu admirație asupra episodului dela Sinigaglia, unde Borgia răpuseră, într'un *bellissimo inganno* pe condottierii trădători, ca și asupra istoriei cu uciderea lui Ramiro d'Orco, strașnicul lui prepus din Romagna. Și Valentinul ar fi ajuns stăpân pe toată Toscana, dacă papa n'ar fi

murit pe neașteptate. El își făcuse toate socotelile cum să dureze chiar dacă Alexandru VI ar fi să moară: toate afară de una, anume că în momentul morții tatălui său ar putea să fie și el pe moarte. „Eră în duce atâta strășnicie și atâta *virtù*, așa de bine cunoștea cum să câștige sau să prăpădească pe oameni, atât de solide erau temeliiile ce pusese în așa de scurt timp, în cât de ar fi fost sănătos, ar fi trecut peste toate greutățile. Că rânduelile lui erau bune se vede din următoarele fapte: Romagna îl așteaptă mai bine de o lună; în Roma rămase în siguranță, deși pe jumătate mort; Baglioni, Vitelli și Orsini veniră în oraș și nu întreprinseră nimic contra lui. Putu să facă papă, dacă nu pe cine vroia, cel puțin să împiedice pe cel ce nu-l vroia. Și dacă asupra morții lui Alexandru ar fi fost sănătos, orice i-ar fi fost lesne. El însuș îmi spuse, în ziua alegerii lui Iuliu II, că se gândise la tot ce s'ar fi putut întâmpla la moartea tatălui său și că găsisse leac pentru toate; la un singur lucru nu se gândise: că la moartea papei ar putea să fie și el pe moarte“.

Și tocmai în clipa când soarta i se arată mai dușmană, modelul principelui săvârșește o mare greșală, singura lui greșală politică, dar care-l duce la pieire. Valentinul consimte la alegerea lui Iuliu II, pe care-l ofensase grav pe când era cardinal della Rovere, uitând că „la cei mari binefacerile noi nu șterg injuriile vechi“. Afară de această greșală, pe care de altfel o plătește scump, Machiavelli nu găsește nimic reprehensibil în purtarea ducelui. Să nu uităm însă că judecata lui e aci numai din punct de vedere politic: e vorba de un scop determinat, de atins cu mijloacele cele mai apropiate. „Strângând deci toate aceste fapte ale ducelui, n'aș putea să-l condamn; ba încă mi se pare că merită să-l dau ca pildă tuturor celor care s'au ridicat la domnie prin noroc și armele altora. Pentrucă el, având sufletul mare și țeluri înalte nu se putea cârmui altfel... Cine judecă deci că e necesar în noua sa domnie să se asigure de dușmani, să-și câștige prieteni, să învingă prin forță sau prin fraudă, să se facă iubit și temut de popoare, urmat și respectat de soldați, să stingă pe ceice pot sau vor să-i facă rău, să premenească prin noi măsuri vechile rândueli, să fie sever și recunoscător, mărinos și darnic, să spulbere milițiile necredincioase, să creeze altele noi, să-și păstreze prietenia regilor și principilor, așa încât aceștia să-i facă binele de bună voie și să-l atace cu respect, nu poate găsi pilde mai proaspete ca faptele acestuia“ (cap. VII).

Cesare Borgia ajunsese principe ajutat de noroc și armele altuia; se menținuse prin propria lui *virtù*. Alții ajung principii pe căi criminale. Machiavelli citează două pilde, una antică, alta modernă: Agatocle sicilianul și Oliverotto da Fermo. Agatocle, de naștere josnică, ajunsese pretor la Syracuse; pe când Amilcar se răsboia în Sicilia, el adună într'o zi la sfat senatul și notabilii din oraș; la un semn al lui, soldațiiucid pe toți senatorii și pe cetățenii cei mai boğați. Iată-l stăpân pe Syracuse, și mai târziu, după grele lupte contra Cartagine-

zilor, stăpân pe toată Sicilia. Machiavelli îi contestă orice *virtù*: „Nu se poate numi *virtù* să-ți ucizi concetățenii, să-ți trădezi prietenii, să fii fără credință, fără pietate, fără religie: mijloacele acestea îți pot câștiga domnie, dar nu glorie” (cap. VIII). Celălalt, Oliverotto da Fermo, e unul din condottierii ajunși domni prin viclenie care mișunau către sfârșitul Quattrocentului italian. Crescut de unchiul său Giovanni Fogliani, după ce învățase arta militară sub frații Vitelli și ajunsese el însuș condottiere, Oliverotto se gândește să se întoarcă acasă și să pună mâna pe Fermo. Primit cu cinste, el și compania lui, de Fogliani, într'o zi la un banchet chiamă pe unchiu și pe toți frunțașii cetății să discute lucruri mai secrete într'altă cameră: aci toți sunt ucși de oamenii condottierului. Oliverotto, principe scelerat, n'are noroc: este printre condottierii prinși de Cesare Borgia în cursa dela Sinigaglia și ucși fără milă. Acum, se întrebă Machiavelli, de ce unii dintre cei ajunși prin crime și trădări reușesc să se mențină iar alții se prăbușesc repede? „Cred că acesta ține, răspunde scriitorul, de cruzimile rău sau bine întrebuițate. Bine întrebuițate se pot numi acelea (dacă e permis să vorbești bine despre rău) care se săvârșesc dintr'o dată, pentru nevoia de a te pune în siguranță; dacă nu stărui apoi într'insele, se pot chiar întoarce spre folosul supușilor. Rău întrebuițate sunt acelea care, deși puține la început, cu timpul cresc în loc să scadă. Cei care observă prima cale pot găsi, cu Dumnezeu și oamenii, un leac stării lor, cum făcu Agatocle. Celorlalți le e cu neputință să se mențină. De unde e de notat că ocupând un Stat trebuie cuceritorul să vadă toate asprimitile ce e nevoit să facă și să le săvârșească pe toate dintr'odată, ca să nu aibă să le reînnoiască zilnic, și nereînnoindu-le va da siguranța oamenilor și-i va câștiga făcându-le binele... Injuriile trebuie făcute toate dintr'odată; binefacerile puțin câte puțin, ca să li se simtă gustul mai bine...” (cap. VIII).

Alături de principatul câștigat prin violență poate fi ceea ce Machiavelli numește *principato civile*: un cetățean fie prin favoarea celor mari, fie prin favoarea celor mulți, e înălțat la principat, în mod pașnic. Pentru aceasta nu e nevoie nici de mult noroc nici de multă *virtù*: e destulă oarecare *astuzia fortunata*. Cel ajuns prin favoarea celor mari se menține mai greu ca cel ajuns cu ajutorul poporului. Căci primul găsește în jurul lui prea mulți care se cred egali și nu-i poate comanda sau mânuși ușor, pe când secundul găsește prea puțini care să nu fie gata la supunere. Cei mari nu pot fi satisfăcuți fără a nedreptăți pe cei mulți; nu tot așa cu poporul, „căci scopul poporului e mai cinstit ca al celor mari: aceștia vor să oprime, pe când poporul vrea să nu fie oprimat”. Principele civil își poate mai ușor păstra poporul prieten: aceasta trebuie să fie grija lui de căpetenie, fie că a fost ales de cei mari, diș de cei mulți; numai așa se poate menține. E greșit dictonul *chi fonda in sul popolo, fonda in sul fango*.

Mai e un fel de principat, ultiraul, cel ecleziastic. Asupra ace-

stui, Machiavelli n'are decât sarcasme. Sinceritatea lui e așa de mare încât nu se sfiște să scrie asemenea lucruri într'o carte pe care vroia să o închine fratelui unui papă și într'o vreme când umbra să capteze bunăvoința aceluiaș papă. Dificultățile pentru principatele ecleziastice vin înainte de posesiune, „căci se dobândesc sau prin *virtù* sau prin noroc și se păstrează și fără unul și fără alta”, căci sunt susținute de prestigiul religiei și anticelor ei instituțiuni, oricât de rău ar fi cărmuite. Dintre toți principii numai cei ecleziastici „au State și nu le apără, supuși și nu-i guvernează: și Statele deși neapărate nu le sunt luate, și supușii deși neguvernați n'au nici o grijă și nu se gândesc să se străineze de ei. Numai aceste principate sunt sigure și fericite” (cap. XI).

Nu toate Statele au norocul celor ecleziastice; ca să subsitese, în lipsa principului supraomenesc al religiei, au toate nevoie de forță materială, care nu poate fi găsită aiurea decât în armele proprii. În trei capitole din *Principe* (XII-XIV) revine asupra chestiunii armatelor naționale de care fusese obsedat tot timpul cât slujise republica. Cele mai mari străduințe ale vieții lui practice fuseseră consacrate înzestrării Florenței cu „arme proprii”, ca să o scape de pacostea mercenarilor. Asupra milițiilor naționale avea să revină în cea de a treia mare operă politică, în *Arte della Guerra*. „Principalele temelii ale Statelor, fie ele vechi sau noi, fie ele mixte, sunt legile bune și armele bune. Nu pot fi legi bune unde nu sunt arme bune, și unde sunt arme bune se cuvine să fie și legile bune”. Armele cu care un principe își apără Statul sunt sau proprii, sau mercenarii, sau auxiliare, sau mixte. Cunoaștem părerea lui Machiavelli asupra armatelor mercenarii, „inutile și periculoase”, care au căsunat ruina Italiei, și asupra condottierilor, veșnică amenințare asupra republicelor și principilor. Cei care s'au sprijinit pe mercenari au mers la ruină sigură. Roma și Sparta rămăseră multe secole armate și libere. Elvețienii sunt *armatissimi e liberissimi*. Regele Carol a cucerit „cu tibișirul” întreaga Italie, căci n'a întâlnit decât armata de mercenari. Venețienii pierdură la Vailă într'o singură luptă tot ce câștigaseră, cu atâta trudă, timp de optsute de ani. Au fost desigur condottieri iluștri în Italia, care au fundat școale de războiu dar „sfârșitul virtuții lor a fost ca Italia să fie străbătută în lung și în lat de Carol, prădată de Ludovic, siluită de Ferrando, batjocorită de Elvețieni...” Grație lor Italia e astăzi *schiava e vituperata*.

Armatele auxiliare, adică „armatele altuia mai puternic care-ți vine în ajutor să te apere” sunt totdeauna primejdioase: pierzând, ești înfrânt; învingând, rămâi prizonierul lor. „La armatele mercenarii e mai periculoasă inerția lor, la cele auxiliare virtutea lor. Cesare Borgia („nu voi înceta să înfățișez pururea pilda lui Cesare Borgia și faptele lui”) a intrat în Romagna cu arme auxiliare franceze; ne părându-i-se sigure, a recurs la mercenari judecându-i mai puțin primejdioși; văzându-i cât sunt de răi, și-a format armate proprii: de atunci începe

tăria și înălțarea lui. Niciun Stat nu poate avea siguranța fără arme proprii; amestecul cu mercenarii și auxiliarii e cauză de slăbiciune. Preocuparea de căpetenie a principelui trebuie să fie armata și arta războiului. „Francesco Sforza, pentrucă era armat, din particular a-junse duce de Milano; fiii lui, pentrucă fugiră de greutatele armelor, din duci ajunseră particulari“. „Nu e nici o proporție între un armat și un dezarmat; dezarmatul este desprețuit... Nu e lucru omenesc ca armatul să asculte de dezarmat, nici ca dezarmatul să stea sigur între servitorii armați...“

III.

După ce a examinat categoriile de principate și a arătat care e garanția lor cea mai trainică de durată, în partea a treia a opusculului (cap. XV—XXV) Machiavelli încearcă să fixeze regulile de purtare ale principelui. Aceasta e partea cea mai originală a operei, cea din care s'a extras „machiavelismul“ și pe baza căreia s'a decretat infamia numelui secretarului florentin. Manuale ale perfectului suveran s'au scris multe și în Evul Mediu și de humaniști; Machiavelli le cunoștea, dar nu le atribuia nici o valoare. Portretul moral al principelui ori planul celui mai bun guvernământ posibil pot ieși din cele mai laudabile intențiuni, dar dacă nu corespund niciunei realități. folosul lor e nul. Machiavelli vrea să scrie *dictante mundo*, să înregistreze ceea-ce-i dictează istoria și observarea faptelor din jurul lui, nu ce iese din închipuire celor care iau abstracțiunile vagi drept realități. La începutul capitolului XV el definește în câteva fraze scurte scopul și metoda cercetării lui politice. Acest pasagiu, de atâtea ori citat, merită să figureze în fruntea întregii lui opere politice. Aci stă sâmburele adevăratului machiavelism.

„Rămâne acum să vedem care trebuie să fie căile și purtările unui principe cu supușii și amicii săi.. Și pentrucă știu că mulți au scris despre aceasta, mă tem că apucându-mă să scriu și eu să nu fiu luat drept îngâmfat dacă mă voi depărta prea mult, tratând acest subiect, de căile celorlalți. Dar având de gând să scriu ceva de folos pentru cine-l va pricepe, mi s'a părut mai nemerit să urmăresc adevărul de fapt al lucrului decât închipuirea lui (*mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa*). Mulți au închipuit republice și principate care nu s'au văzut niciodată, nici nu s'au cunoscut în realitate, căci e atâtea depărtare între felul cum se trăiește și felul cum ar trebui să se trăiască, încât cel care lasă ceea ce se face pentru ceea ce ar trebui făcut, își pregătește mai curând pierrea decât mântuirea. De aceea un om care ar vroi să se arate în toate și totdeauna bun merge la pierzare, între atâtea care nu sunt buni“.

Să lăsăm deci tot ce s'a închipuit despre principii și să vedem numai pe cele ce sunt adevărate; nu cum ar trebui să fie principii, ci cum *sunt* principii care se salvează pe ei salvând și Statul.

Cei care au zugrăvit portretul principelui ideal i-au atribuit toate calitățile: principele trebuie să fie bun, darnic, iertător, să-și țină cuvântul, să fie curajos, credincios, sobru și așa mai departe: colecția completă a tuturor virtuților și perfecțiunilor. E desigur foarte lăudabil ca principele să aibă toate calitățile; dar e posibil, permit aceasta „le condizioni umane“? Și avându-le le poate exercita totdeauna fără teamă „infra tanti che non sono buoni“? Un lucru pare virtute; principele îl urmează și merge la ruină; altul pare vițiu, principele îl comite și câștigă siguranță și tărie. Aici intrăm în inima doctrinei lui Machiavelli și dăm de două convingeri ale lui, cele mai adânci, cele care-i domină toată cugetarea. Una e relativă la firea omenească. Cercetând cecea numeam *forma mentis* a acestui scriitor am constatat profundul lui pesimism. *Per essere gli uomini tristi* e refrenul care revine în toate scrierile lui. Omul e rău în esența lui: ingrât, schimbăcios, prefăcut, lacom de câștig, fugător de primejdie... Dacă toți oamenii ar fi buni, și principele desigur ar trebui să fie pururea bun și cel mai bun. Dar din păcate nu este așa. Principele veșnic bun riscă să piară într'atâția care nu sunt buni. De aceea e necesar ca principele, oricare ar fi firea lui, dacă vrea să se mențină, să învețe să poată fi și rău la nevoie. A doua convingere a lui Machiavelli, pe care o întâlnim aci în pragul regulilor de aur ale purtării principelui, este aceea care-i domină toată politica: deasupra Statului nu există nimic; legea supremă este salvarea Statului. Principele, personificare a Statului în expunerea lui Machiavelli, nu poate avea decât o singură preocupare, aceea a menținerii și salvării Statului. Acestei preocupări, care e de ordin politic, sunt subordonate toate celelalte, de orice ordin ar fi. Moralitatea lui individuală, când e vorba de Stat, are să fie condusă nu de legea morală obișnuită a particularilor, ci de legea supremă a păstrării Statului. Un principe nu poate avea toate virtuțile, e lucru evident; dar trebuie să se ferească de acele viții care l-ar face să piardă Statul; tot așa să nu se dea înlăturii de la acelea fără de care greu ar putea mântui Statul.

La lumina acestui țel suprem și cu convingerea despre răutatea fundamentală a firii omenești, Machiavelli, cu o sinceritate teribilă, urmărește acea *verità effettuale* a figurii morale a Principelui.

Cu privire la purtarea ce trebuie și e mai bine să aibă, înaintea Principelui se pun continue dileme. Să fie milos sau crud? Ce e de preferit: să fie mai mult iubit decât temut, ori mai curând temut decât iubit? Și Niccolò rezolvă dilemele potrivit acelei *verità effettuale*, fără să uite un moment finalitatea vieții principelui. Desigur că principele trebuie să dorească a trece drept milos și nu crud: totuși să se ferească a întrebuița rău mila. „Cesare Borgia

trecea drept crud; totuși cruzimea lui liniștise Romagna, o unise, o pacificase, o readusese la supunere. Privind bine lucrul, purtarea acestuia fusese mai miloasă ca a poporului florentin care, ca să nu merite numele de crud, lăsă Pistoia să fie distrusă. Un principe, ca să-și țină supușii uniți și credincioși, să nu se teamă de reputația de cruzime: căci cu puține pilde va fi mai milos cu aceia care, din prea multă milă, lasă să se nască neorândueli, din care ies ucideri și jafuri: acestea vatămă întregul corp, pe când pedepsele date de principe vatămă numai câțiva răsleți. Și principelui nou, pentru că orice nouă cărmuire e plină de primejdii, i-e greu să scape de faima de crud" (cap. XVII). Trebuie totuși să proceadă cu prudență și omenie, și să nu-și facă singur spaimă: încrederea prea mare să nu-l facă imprudent nici neîncrederea de nesuferit. Acum, ce e mai bine: să fie iubit ori temut? Desigur oricine ar vrea să fie iubit și temut. Dar amândouă nu pot merge totdeauna împreună. Și dacă e de ales, care din două? Dată fiind natura perversă a oamenilor, temerea e mai sigură decât iubirea. Legătura din iubire se rupe lesne, când interesul propriu al obligatului este în joc; pecând temerea, născută din frica de pedeapsă, e mai trainică și mai eficace. Ca să fii iubit nu depinde numai de tine, dar mai ales de ceilalți; ca să fii temut depinde mai ales de tine. Principele trebuie însă să se facă temut în așa fel încât dacă faptele lui nu-i aduc iubire să nu-i aducă nici ură; a fi temut și a nu fi urit pot merge prea bine împreună. Și ca să nu fie urit, principele n'are decât să se abțină dela unele fapte: „să nu se atingă de averea cetățenilor și supușilor, să nu se atingă de femeile lor; și dacă e nevoie să purceadă contra vieții cuiva, să n'o facă decât cu îndreptățire cuvincioasă și pricină vădită; dar mai presus de orice să se abțină dela bunul altuia; căci oamenii uită mai curând moartea părinților decât pierderea averii..."

Cum trebuie principele să-și țină cuvântul? Ajungem astfel la faimosul capitol XVIII, baza „machiavelismului”; de aci s'au scos toate armele contra doctrinei lui Machiavelli, aci e centrul scandalului, aci și-au acoperit fața toți moralisții de patru secole încoace. Dar să lăsăm cuvântul scriitorului. „Cât e de laudabil ca un principe să-și țină cuvântul, să trăiască în cinste și fără viclenie, oricine pricepe: totuși se vede din experiența vremurilor noastre că acei principii au făcut lucruri mari care au ținut puțină socoteală de credință și care au știut prin viclenie să îmbrobodească mințile oamenilor: așa că la sfârșit au biruit pe ceie se întemeiau pe lealitate. Trebuie deci să știi că sunt două feluri de a lupta: unul cu legile, altul cu forța; primul e propriu oamenilor, al doilea fiarelor; dar pentru că primul nu e de ajuns totdeauna, se cuvine să recurgi la al doilea. De aceea un principe trebuie să știe bine când să facă pe fiara, când pe om". Scriitorii antici au exprimat în cuvinte acoperite acest adevăr, povestind că Achille și alți principii au fost crescuți de centaurul Chiron. „Fiind deci principele nevoie să facă bine pe fiara, trebuie să se ia după vulpe ca și

după leu; căci leul nu se apără de lațuri și vulpea nu se apără de lupi. Trebuie deci să fie vulpe ca să cunoască cursele și leu ca să nu-i fie teamă de lupi. Cei care se iau după leu, nu se pricep la nimic. Un domnitor prudent nu poate deci, și nici nu trebuie să observe credința când păstrarea ei s'ar întoarce împotriva lui și când pricinile care l-au făcut să făgăduiască au încetat. Dacă toți oamenii ar fi buni, acest precept n'ar fi bun; dar pentrucă sunt răi și nu-și țin cuvântul față de tine, nici tu nu trebuie să-l ții față de ei. Și nu vor lipsi niciodată unui principe pricinii legitime să-și justifice (*colorare*) neobservarea. S'ar putea aduce infinite exemple moderne despre aceasta și arăta câte păci, câte făgădueli au rămas zadarnice din cauza relei credințe a principilor; și cel care a știut să facă mai bine pe vulpea a reușit mai bine. Dar e necesar să știi ascunde bine această fire și să fii mare simulator și disimulator; căci oamenii sunt atât de simpli și atât de supuși nevoilor prezentului încât cel care înșală va găsi mirarea ne c'ine să se lase înșelat". Exemplul cel mai strălucit de înșelător a fost, în timpurile acelea, papa Alexandru VI: Machiavelli nu vrea să-l treacă sub tăcere. Gândul lui era numai spre înșelăciune; cu cât se jura mai mult de un lucru cu atât îl ținea mai puțin; și totuș a găsit mereu pe cine să înșele și toate înșelăciunile i-au reușit „*perchè conosceva bene questa parte del mondo*".

Arta de a governa nu este numai o artă de a face, dar și arta de a te preface. Principele, spune Machiavelli, nu e necesar să aibă toate calitățile pe care oamenii le prețuesc ca făcând podoaba domnitorului, dar e necesar să pară că le are. „Ba încă voi îndrăzni să spun că avându-le și observându-le pururea îi sunt pătrubitoare, precând părând numai că le are îi sunt folositoare". Este bine ca principele văzându-l și auzindu-l, că este numai blândețe, numai bună credință, și chiar să fie în realitate; numai la nevoie să știe a-și schimba subiectul și să fie cu totul împotriva. Principele, și mai ales principele nou, nu poate observa regulele moralei obișnuite, „fiind deseori nevoit, ca să-și mențină Statul, să lucreze contra bunei credințe, contra iubirii, contra omeniei, contra religiei. Trebuie deci să aibă un suflet dispus să se întoarcă după cum îi poruncesc vânturile și schimbările soartei și, cum am mai spus, dacă poate, să nu se depărteze de bine; și să știe, la nevoie, să intre în rău". Principele deci să aibă mare grijă să nu-i iasă din gură nimic împotriva virtuților ce i se cer: „să pară, văzându-l și auzindu-l, că este numai blândețe, numai bună credință, numai omenie, numai cinste, numai pietate". Căci oamenii judecă numai după ceace văd și aud, prea puțini pricep. Oricine vede ce pari, prea puțini simt ce ești. Și puținii nu îndrăznesc să se opună la părerea celor mulți, mai ales când e apărută de majestatea Statului. În toate privește rezultatul. „Să birue deci principele și să mențină Statul: mijloacele vor fi totdeauna judecate onorabile și laudate de toți, căci vul-

gul nu se ia decât după aparențe și după succes (*l'evento della cosa*): și pe lume nu e decât vulg: *e nel mondo non è se non volgo...*"

Multe se pot spune despre calitățile principelui, despre ceea ce trebuie și ceea ce nu trebuie să facă. Este totuși o regulă generală de acțiune care, deși negativă, poate înlocui o sumă de perceptive de amănunt. Machiavelli dăruiește principelui această regulă de aur: să se ferească de orice faptă, de orice apucătură care i-ar putea aduce ură sau dispreț. Capitolul XIX poartă titlul: *de contemptu et odio fugiendo* (în primele ediții ale *Principelui* titlurile sunt pe latinește). Fugind de ură și dispreț, principele își joacă bine rolul, *e non troverà nelle altre infamie perriiculo alcuno*. Odios ajunge mai ales dacă e lacom de averea supușilor ori se stinge de cinstea femeilor; ajunge de desprețuit dacă se arată schimbăcios, ușuratec, afemeiat, fricos, nehotărît. De acestea să se ferească *come da uno scoglio*; în faptele lui să se silească a arăta numai mărinimie, hotărîre, gravitate și tărie, așa ca nimănui să nu-i treacă prin cap că ar putea să-i reziste ori să-l înșele. Două sunt primejdiile de care trebuie să se teamă principele: primejdia din afară, atacul dușmanilor; primejdia dinăuntru, conjurațiile celor nemulțumiți. Principele machiavelic scapă de amândouă: de dușmani se apără cu armele bune și cu prietenii buni (și când ai arme bune ai și prieteni buni); de conjurații știind să nu se facă nici urit nici desprețuit. Chestiunea conjurațiilor îl preocupase mult pe Machiavelli: după căderea republicei fusese implicat și el, fără nicio vină de altfel, într'o asemenea încercare absurdă și plătise scump eroarea altora. În *Principe* le consacră un întreg capitol (XIX), asemenea și în *Discorsi* (partea III cap. VI), ca să demonstreze inutilitatea și nocivitatea lor, pe care o ilustrează cu numeroase exemple din istoria antică și modernă.

Nu e indispensabil ca principele să fie iubit; e destul să nu fie urit¹⁾. Dar e necesar în același timp să fie stimat și de supuși și de vecini. Și nimic nu-l face mai stimat decât marile întreprinderi și pîldele rare de *virtù* ce aduce. Ferdinand de Aragon, de exemplu, dintr'un rege de nimic ajunge primul rege al creștinătății; marile și continuele lui întreprinderi uimesc pe supuși și pe dușmani; acțiunile lui, rezezi și hotărîte, nasc unele dintr'alttele și nu dau răgaz celorlalți să se reculeagă și să i-se împotrivescă. E de asemenea stimat principele „când e adevărat prieten și adevărat dușman”. Iată o maximă foarte puțin „machiavelică”. Presupusul meșter al tuturor înșelăciunilor sfătuește pe principele care se găsește în prezența a două tabere dușmane să se pronunțe hotărît pentru una sau alta. Nimic mai rău și mai primejdios ca neutralitatea. E una din teme favorite ale lui Machiavelli, pe care am întâlnit-o și în Legațiunile la Cesare Borgia ca

1) În cap. XX studiind cu oarecare amănunte chestiunea fortificațiilor și utilității lor, Machiavelli declară că „cea mai bună fortăreață este să nu fii urit de popor”.

și în consultațiunile politice adresate lui Vettori. A rămânea neutru între doi vecini puternici este a perde cu siguranță: neutrul rămâne prada învingătorului. Principii nehotărâți, ca să fugă de primejdiile prezente, urmează calea neutralității și de cele mai multe ori merg la pierzare. Machiavelli se gândea la Florența lui care nu putea lua o hotărâre nici „când necesitatea o strângea“.

Dupăce, în câteva scurte sentențe, dă sfaturi mai de amănunt principelui: să fie *amatore delle virtù*, adică apreciator al meritelor, exercițiul liniștit al comerțului și agriculturii, să încurajeze industriile; să ocupe apoi, la anume epoce, noroadele cu sărbători și spectacole; dupăce îi arată cum trebuie să-și aleagă secretarii, ce calități se cer acestora și cum să fugă de lingușitori (sfârșitul cap. XXI, cap. XXII și XXIII), Machiavelli constată cât de lesne i-ar fi unui principiu nou, cu legi bune, cu arme bune și pilde bune, chiar fără prestigiul unei tradiții ereditare — „căci oamenii sunt mai prinși de lucrurile prezente decât de cele trecute“ — să se întărească și să dăinuiască în Statul său. Totuș în Italia, în ultimele secole, atâția principii noi s'au ridicat, dar câți au durat? Istoria Italiei e o hecatombă de principii noi: mai toți și-au pierdut Statul. Un vițiu comun tuturor, dela regele Napoliului și ducele de Milano până la principiculi spulberați de Borgia în Romagna, este că n'au avut arme proprii. Unii au avut ca dușmani propriile lor noroade; alții având poporul amic n'au știut să se asigure de cei mari. Să nu acuze deci soarta rea ci propria lor trândăvie (*ignavia*): „căci negândindu-se că vremurile liniștite în care trăiau se pot schimba (e un cusur comun tuturor oamenilor să nu le pese de furtună cât marea e calmă), când veniră timpuri potrivnice se gândiră la fugă în loc să se apere, și sperară că noroadele, obosite de insolenta învingătorilor, aveau să-i recheme“. Tristă socoteală: nu trebuie să te lași să cazi cu gândul că altul are să te ridice. Asta nu se întâmplă niciodată, și dacă se întâmplă nu e spre siguranța ta. „Singura apărare bună, sigură și durabilă este cea care depinde numai de tine și de *virtutea ta*“. Iată din nou cuvântul magic pronunțat: numai pe propria lui *virtù* se poate bizui principele. Tot restul e aleatoriu.

Această *virtù*, în care intră tăria de caracter, hotărârea, talentul, poate avea vreo influență asupra mersului lucrurilor lumii acesteia? Machiavelli e convins că da, și în penultimul capitol (XXV) al *Principelui*, unul din rarele locuri din opera lui în care încearcă speculațiuni filosofice, construiește o teorie care să împace, făcând fiecăruia partea lui, liberul arbitru cu mersul fatal al lucrurilor. Am expus această credință a lui Machiavelli când am examinat structura spiritului său. *Fortuna* deoparte, *la virtù* de alta: voința omenească se poate insera în mersul evenimentelor, poate interveni cu cauzalitatea ei proprie și dacă nu se poate cu totul împotrivi și întoarce cursul fluviului impetuos, îl poate canaliza, îi poate anihila năvala. Omul nu se poate împotrivi soartei, doar o poate secunda: nu ca să-i rupă urzilele ci ca să i-le fese. Ca să se insereze spre folosul lui în mersul lucrurilor,

trebuie să cunoască ceea ce Machiavelli numește *la qualità dei tempi*: cu alte cuvinte să-și acorde acțiunea lui cu caracterele vremii în care trăește. În Italia lui n'a fost nicio *virtù* care să se opună vitregiei soartei: nimeni n'a știut să tragă zăgazurile ca să împiedice puhoiul. Principii s'au lăsat purtați de soartă: când soarta s'a schimbat, s'au prăbușit fără nicio rezistență. „Principele care se sprijine numai pe noroc (*fortuna*), merge la ruină când norocul se întoarce“. Nimeni n'a cunoscut și n'a încercat să se adapteze la condițiile timpurilor. E arta cea mai grea. Unii oameni au norocul ca felul lor de a fi și de a lucra să se potrivească cu necesitățile epocii: aceștia izbutesc în totul. Alții, ca să izbutească sunt nevoiți să-și schimbe felul de a lucra după schimbările vremurilor; grea adaptare căci omul cu greu își poate schimba firea și greu renunță la un fel de acțiune care până atunci i-a reușit. Ca să ajungă la acelaș scop, glorie ori avere, modurile de procedare sunt diferite după oameni: unii pornesc cu avânt, alții cu circumspecțiune; unii cu violență, alții cu dibăcie; și pot izbuti și unii și alții, pe o cale ori pe alta, după „calitatea timpurilor“, precum se poate întâmpla ca doi lucrând după aceleași metode, unul să izbutească, altul nu. Un exemplu: Papa Iuliu II purcese în toate întreprinderile sale *impetuosamente*: a izbutit pentrucă vremurile se potriveau cu felul lui de a fi. Scurtimea domniei nu l-a lăsat să vadă și fața cealaltă a lucrurilor: dacă vremurile ar fi cerut, în locul avântului, prudența și circumspecțiunea, ar fi mers desigur spre ruină, căci nu s'ar fi abătut niciodată dela metodele spre care-l împingeau firea lui aprinsă.

Însă între îndrăzneală și prudență Machiavelli a ales de mult pentru Principe. Capitolul se termină cu această imagine în care scriitorul își arată preferințele: „După părerea mea, cred că e mai bine să fii impetuos decât circumspect, pentrucă „Fortuna“ e femeie; și e necesar dacă vrei să o supui, să o bați și să o lovești. Și s'a văzut că se lasă învinsă mai lesne de cei îndrăzneți decât de cei ce purced cu răceală. Căci ea ca femeie iubește mai mult pe cei tineri, care sunt mai puțin respectuoși, sunt mai mândri și-i poruncesc cu mai multă îndrăzneală“.

Ultimul capitol al *Principelui* conține acea faimoasă exortățiune către casa Medicilor să libereze Italia de Barbari. Bucată literară de neîntrecută frumusețe care și astăzi mișcă nu numai inimile italiene. E concluzia naturală a cărții despre principele nou. Niciodată, în Italia, vremurile n'au fost mai propice pentru înălțarea unui principe nou, unui om „prudent și virtuos“ care impunând o formă materiei amorfe să aducă binele tuturor și cinstea numelui său. „Și dacă, precum am spus, era necesar, pentru ca virtutea lui Moise să apară, ca poporul lui Israel să fie sclav în Egipt; pentru ca să se cunoască mărinimia lui Ciru ca Persii să fie impilați de Mezi, și pentru ca să strălucească țaria lui Teseu ca Atenienii să fie imprăștiți; tot așa astăzi, ca să cunoaștem valoarea (*virtù*) unui spirit italian, era necesar ca Italia să

ajungă în starea în care o vedem, să fie mai sclavă ca Evreii, mai împilată ca Persii, mai risipită ca Atenienii, fără căpetenie, fără rânduială, bătută, despuiată, sfâșiată, călcată în picioare și să fi răbdat toate felurile de prăpăd”. S’au ridicat unul sau altul care păreau trimiși de Dumnezeu spre mântuirea Italiei, dar norocul repede i-a părăsit. „Așa că Italia, rămasă fără vlagă, așteaptă întrebându-se cine ar putea fi cel care să-i redea sănătatea, să pună capăt năvălirilor și jafurilor din Lombardia, furturilor și exacțiunilor din Regat și Toscana, și să-i vindece rănilor de mult înveninate. Vedeți cum se roagă de Dumnezeu să-i trimită pe cineva care să o mântuie de aceste cruzimi și trufii barbare. Vedeți-o cât e de dornică și de gata să urmeze o flamură, numai să fie cine să o înalțe. Și în ziua de astăzi nu se vede în cine și-ar pune mai bine nădejdea ca în ilustra voastră Casă, singura care prin norocul și virtutea ei, binecuvântată de Dumnezeu și Biserică, ar putea sta în fruntea acestei mântuiri”. Întreprinderea nu este peste puterile omenești. Atâția printre iluștrii pomeniți au izbutit și întreprinderile lor nu erau mai drepte, nici prilejul mai frumos ca cel de față, nici Dumnezeu mai prieten lor ca Medicilor. Toată dreptatea e de partea Italiei. Nu orice virtute a pierit din țara aceasta: Italienii strălucesc încă prin forță, îndemănare, talent; virtutea e mare în mădulare, dar lipsește căpeteniilor; în Italia nu lipsește materia, dar trebuie să i-se dea o formă. „Voind deci ilustra voastră Casă să calce pe urmele acelor bărbați excelenți care-și mântuiau țările lor, e necesar înainte de oricē, ca o adevărată temelie a oricărei întreprinderi, să-și procure arme proprii; căci nu sunt alți soldați mai buni, mai credincioși. Deși fiecare bun în parte, vor deveni și mai buni împreună, când se vor vedea comandați de principele lor, cinstiți și întreținuți de el”. Numai așa principele nou își poate căpăta vază și respect.

„Nu trebuie lăsat să treacă acest prilej, ca însăfârșit Italia, după atâta vreme, să-și vadă mântuitorul. Nu pot spune cu câtă dragoste ar fi primit în toate ținuturile care au pățimit de revărsările străine, cu ce sete de răzbunare, cu ce credință dărză, cu câtă cucernicie, cu ce lacrimi. Ce uși s’ar închide înaintea lui? cine i-ar refuza ascultarea? ce invidie i-s’ar împotrivi? ce Italian nu i-s’ar supune? Oricine e scârbit de stăpânirea asta barbară. Să-și ia deci ilustra voastră Casă această sarcină cu inima și cu nădejdea ce se pun în întreprinderile drepte, pentru ca sub steagul ei patria să-și recapete nobleța și subt auspiciile ei să se adeverească vorba lui Petrarca:

„Virtù contro a furore
Prenderà l’arme; e fia il combatter corto:
Chè l’antico valore
Negli italici cuor non è ancor morto”.

(Curajul contra furiei — va lua armele; și lupta va fi scurtă: — căci vechia vitejie — nu a pierit încă din inimile italiice).

(Va urmă).

C. ANTONIADE

METAFIZICA LUI BRADLEY ¹⁾

1. Sunt filosofi cari abia după moartea lor încep să pătrundă în conștiința publică. Bradley a fost dintre aceștia. Retras toată viața, evitând orice publicitate, el s'a mulțumit să-și concentreze activitatea în lăuntruul unui vechiu colegiu din Oxford, unde ocupa modestul loc de „fellow”. Pentru ceace avea de spus, el a scris câteva volume, apărute la intervale mari, neținând seama decât de necesitatea gândirii lui. Singura lui eșire mai notorie într'o viață de șaptezeci și opt de ani a fost o intervenție în discuția Pragmatiştilor, pe cari i-a combătut cu tenacitate în mai multe studii apărute în revista *Mind*, unde se găsește de altfel și singura lui activitate publicistică mai susținută.

Ar fi greu de spus prea multe despre viața acestui filosof. Francis Herbert Bradley s'a născut în orașelul istoric Glastonbury din sud-vestul Angliei, ca fiu al unui preot. Educat în Malborough și Oxford, el a profesat mulți ani filosofia la Universitatea din Oxford (*Merton College*), deosebindu-se astfel de majoritatea filosofilor englezi, cari nu au ocupat un post în învățământ. Bradley a murit în 1924. Operile sale principale sunt: *Ethical Studies* (1877), ed. 2-a 1927; *The Principles of Logic* (1883), ed. 2-a revăzută, în două volume, 1922; *Appearance and Reality* (1893), ed. 9-a, 1930 ²⁾; și diferite studii, cele mai multe apărute în *Mind* și republicate sub titlul *Essays on Truth and Reality*, 1914.

Gloria lui Bradley, dacă se poate vorbi de așa ceva în cazul unui filosof, a fost târzie și aproape inexistentă pentru el. Principiile de Logică stărniseră oarecare vâlvă prin noutatea pe care o aducea autorul în tratarea disciplinei, dar în afară de cercul specialiștilor, opera rămănea nerăspândită. Abia după patru decenii Bradley se decidea să scoată o nouă ediție. Opera metafizică, „Aparență și Realitate”, care cuprinde concepția lui despre lume, a fost mai cunoscută, apărând în șapte ediții

1) O parte din studiul de față a format obiectul unei conferințe ținută în ziua de 6 Noembrie 1930 la Fundația universitară Carol I, sub auspiciile Societății Române de Filosofie.

2) O traducere germană, *Erscheinung und Wirklichkeit* de Friedrich Blaschke, a apărut în 1928 la Felix Meiner, Leipzig.

pe timpul vieții filosofului. Dar nici acest succes nu a determinat pe Bradley să iasă din rezerva lui. La criticele cari i s'au adus a răspuns foarte puțin. Rezerva lui era însă profund sinceră. Deși convins de adevărurile pe cari le susținea, el nu credea că trebuie să le și propage. Pentru el filosofia rămânea o indeletnicire intimă, destinată pentru cei puțini și prin urmare incapabilă de a fi popularizată. Opinia aceasta îl făcea indiferent față de marele public și tolerant față de critici. Chiar atunci când își permitea vreo ironie la adresa adversarilor săi pragmatisti, petulanți și răsunători¹⁾, Bradley nu uita virtutea modestiei. Căci rareori s'a întâlnit un cugetător mai conștient de posibilitățile eroarei în cercetarea adevărului. Această atitudine se regăsește și în operele lui constructive. Scrise într'un stil viu și condensat, aceste opere exercită un farmec deosebit asupra cititorului prin spiritul degajat de orice prejudecată și orice dogmatism, dar mai ales prin conștiința autorului că ar putea să existe și alte căi de realizare ale adevărului. De aceea opera lui Bradley e mai mult decât o filosofie sau un sistem. Ea este metoda de a filozofa în concordanță cu caracterul infinit al realității.

Bradley aparține mișcării așa numite neohegeliene, care în a doua jumătate a secolului trecut a determinat, alături de evoluționismul lui Spencer, cea mai viguroasă manifestare a gândirii speculative în Anglia²⁾. Bradley se integrează însă în mișcare mai mult prin afinitatea gândirii sale cu Hegel decât prin participare directă la propagarea ideilor filosofului german. În această privință independența lui Bradley este atât de evidentă încât relația trebuie înțeleasă nu în sensul de împrumut, ci ca stimulent pentru desvoltarea unor concepții proprii. Aceasta se reflectă cu deosebire în opera sa principală, „Aparență și Realitate”, care cuprinde o contribuție originală la formularea și elucidarea problemelor vechi și totuși noi ale metafizicii.

Spiritul care susține de fapt metafizica lui Bradley nu se găsește numai în opera citată, ci și în „Principiile de Logică”, o lucrare apărută cu zece ani mai înainte. Aici întâlnim teoria judecăților. atât de hotărâtoare pentru fixarea concepțiilor de mai târziu. În adevăr, Bradley începe întreprinderea sa în labirintul metafizicei înarmat cu rezultatele Logicei. Judecata, spune Bradley, ca mijloc al cunoașterii, nu poate niciodată să exprime în mod adecvat realitate. Dacă subiectul înseamnă ceva real, predicatul este întotdeauna în afară de sfera realității subiectului. „Judecata proprie este actul care referă un

1) Vezi de ex. critica pătimase pe care i-o face F. C. S. Schiller în *Studies in Humanism* (London, 1907), pp. 115—118.

2) Inceputul mișcării e legat de apariția cărții lui H. Sterling, *The Secret of Hegel* în 1865, adică într'un timp când în Germania Hegel era aproape uitat și când reîntoarcerea la Kant devenea preocuparea de seamă în filosofia germană. Sediul principal al anglo-hegelianismului era Oxford, poreclit de Englezi ca locul unde se nasc filozofiile germane cari au murit.

conținut ideal (recunoscut ca atare) la o realitate dincolo de act¹⁾. Există din acest punct de vedere o antinomie între cele două elemente ale unei judecăți. Tot așa raționamentul bazat pe silogism nu cuprinde realitatea decât în limitele judecății. A exprima prin modele fixe formele inferării valabile înseamnă a limita artificial formele posibile ale raționamentului. Căci numărul relațiilor speciale este infinit²⁾. În sfârșit, dacă funcțiunea gândirii este de a judeca, iar dacă judecata cuprinde întotdeauna o antinomie (între subiect și predicat), atunci prin gândire nu putem cunoaște întreaga realitate sau absolutul³⁾.

Conclusia din Logică părea să ducă la scepticism sau în cazul cel mai bun la agnosticism. Ar fi totuși o greșeală dacă am considera spiritul gândirii lui Bradley în acest sens, cum au făcut unii critici ai filosofiei lui. Sceptic este Bradley numai după ce a analizat toate laturile unei probleme. Scepticismul lui e mai mult un rezultat provizoriu, izovrât din perceperea și exprimarea inadecvată a absolutului. Față de realitatea vie și posibilitățile ei de a fi cunoscută din ce în ce mai adânc, Bradley păstrează o convingere de credincios.

2. Metafizica pentru Bradley trebuia să întregască rezultatele Logicei printr'o analiză a caracterului antinomic, pe care-l prezintă lumea văzută prin prisma gândirii. A cunoaște realitatea în limitele mijloacelor de cari dispunem nu înseamnă însă a ne mulțumi cu ceea ce ne oferă știința, adică a ne mărgini la adânciri parțiale și provizorii, cari ne lasă în afară de orice concepție unitară a totului. În deosebire de cunoașterea științei, cunoașterea metafiziciei trebuie să cuprindă totalitatea fenomenelor, oricât de insuficient ar fi pentru noi contactul cu absolutul.

Cu o asemenea concepție metafizică, sau, ceea ce înseamnă acelaș lucru pentru Bradley, filosofia trebuie să revie la ceea ce a fost în toate epocile ei de înflorire, o cunoaștere a totului sau a absolutului. În locul unui sistem de cunoștinți luate gata dela diferitele discipline, trebuie să cercetăm nemijlocit problemele pe cari ni le pune realitatea. Sinteza trebuie să îmbrățișeze un material viu și direct prelucrat, răsămându-se pe o analiză directă a realității. Astfel în contra Positivismului, Bradley afirmă necesitatea și îndreptățirea metafiziciei.

Metafizica lui Bradley nu este însă un sistem de filosofie în înțelesul strict al termenului. Autorul însuși o mărturisește și regretă în acelaș timp că nu a dat o ilustrare în sistem a principiilor la cari a ajuns⁴⁾. Cu toate acestea, concepția despre lume sau realitate se

1) *The Principles of Logic* (London, 1883), p. 10. Cităm după ediția întâia, neavând la îndemână noua ediție din 1922, revăzută de autor, dar schimbată în ceea ce privește punctele esențiale din teoria judecăților.

2) *Op. cit.*, p. 246 urm. și p. 248 urm.

3) *Ibid.*, pp. 519—534.

4) *Appearance and Reality*, p. 455; Cf. p. 490. Cităm după ediția 8-a, apărută în 1925 la George Allen & Unwin, Londra. În cele ce urmează ne vom referi la această lucrare, însemnând în text numai paginile.

desprinde clar din speculațiunile sale asupra problemelor cari frământă spiritul omenesc Căci opera la cari ne vom referi în cele ce urmează, „Aparență și Realitate“, tratează de fapt toate problemele fundamentale de metafizică.

Plecând dela concepția metafizicei ca „o încercare de a cunoaște realitatea în contra aparenței“, sau ca „studiul primelor principii“ (în sensul lui Aristotel), sau în sfârșit ca „efortul de a înțelege universul ...ca un tot“, Bradley caută să răspundă obiecțiunilor cari se ridică de obicei în contra unei asemenea cunoașteri. Realitatea poate fi cunoscută, susține Bradley, deși caracterul ei absolut trece peste limitele inteligenței și mijloacelor de cari dispunem. Dar a spune că realitatea este așa alcătuită încât nu putem ajunge la ea, e o contradicție, fiindcă o astfel de afirmație implică deja realitatea. Mai departe, oponenții metafizicei pretind că o asemenea disciplină prezintă întotdeauna aceleași probleme și aceleași dispute, așa că nu se plătește să ne mai ocupăm cu ele. La această obiecțiune Bradley răspunde, că în decursul istoriei metafizica nu numai că a fost influențată de mersul lucrurilor, dar a și reacționat. A susține că ea a rămas aceeași echivalează cu a spune că natura omenească nu s'a schimbat de fel în decursul veacurilor. Fiecare generație își are metafizica ei după cum își are poezia ei. Dar chiar admitând că ar fi așa, cum pretind adversarii metafizicei, nu ar fi un argument să se renunțe la cunoașterea absolutului. E adevărat, spune Bradley, că nu putem să cunoaștem absolutul decât în mod incomplet, dar aceasta nu înseamnă că o asemenea cunoștiință e inutilă. Căci nu e posibil să renunțăm, ca oameni, de a reflecta asupra universului. Chestiunea este, prin urmare, nu dacă trebuie să reflectăm asupra esenței lucrurilor, ci cum trebuie să reflectăm în acest caz. A opri o asemenea tendință e absurd și dogmatic (pp. 1—4).

La obiecțiunea că metafizica, dat fiind rezultatele ei de până acum, nu este o inderetnicire de dorit, Bradley admite că nu e bine pentru oricine să studieze o astfel de disciplină. Nu toți oamenii sunt capabili de un efort intelectual susținut. Dar pentru cei puțini, cari simt necesitatea de a reflecta asupra primelor principii, metafizica oferă cea mai bună cale de a-i proteja în contra superstițiilor și dogmatismului. Sau, cum se exprimă Bradley: „Teologia noastră ortodoxă de o parte și materialismul nostru banal de altă parte... pier ca fantome în fața luminei de zi a cercetării libere sceptice“ (p. 5).

În sfârșit, mai este o rațiune care îndreptățește metafizica. Fiecare din noi, într'un fel sau altul, se simte mai mult sau mai puțin dincolo de lumea faptelor zilnice. Efortul de a înțelege universul este un mijloc de a simți Dumnezeu. Și oricât de mare ar fi sacrificiul, acela care îi simte necesitatea nu se dă în lături. Astfel studiul metafizicei apare întemeiat și din acest punct de vedere. Dar, adaugă Bradley, nu trebuie să credem că satisfacția pe care ne-o dă metafizica

zica sau filosofia, este singurul mijloc de a simți Dumnezeu. Calea intelectului și a speculației asupra adevărilor ultime nu este superioară altor căi. Ar fi o superstiție să credem că intelectul pur este partea cea mai superioară a naturii noastre. Căci „nu este păcat, oricât de aplecat spre el ar fi filosoful, pe care filosofia îl poate justifica atât de puțin ca trufia spirituală” (p. 7).

3. Bradley nu dogmatează, nu postulează nimic, ci numai examinează problemele cari se impun spiritului omenesc. Și deși el nu construiește, cum am spus, un sistem propriu zis, el analizează condițiile și posibilitățile unui sistem, adică a unei concepții cuprinzătoare și fără contrazicere a realității. De aceea scopul speculațiilor sale îl găsim mai mult în elucidarea problemei cunoașterii absolutului decât în construirea absolutului.

Pentru a înțelege cum concepe Bradley cunoașterea absolutului, trebuie să lămurim noțiunile de „aparență” și „realitate”, în jurul cărora se învârteste Metafizica lui. Acești termeni diferențiază și integrează experiența noastră despre lume. Unul reprezintă oarecum aspectul multiplu, celalt aspectul unitar al experienței. Și deși ambele aspecte ne sunt date laolaltă în experiență nu ne putem ridica la cunoașterea absolutului decât prin distingerea unuia de celalt.

Prin aparență înțelege Bradley în mod general tot ce nu este realitate de sine stătătoare. Aparența este „orice al cărui înțeles este neconsistent și neinteligibil” (p. 76). Sau, orice lucru care nu cuprinde realitatea, capătă numele de aparență. Mai exact, „aparența consistă în separarea conținutului de existență”. Este ceva limitat, finit, un adjectiv al realității, fără însă a fi real (pp. 485—486, Cf. p. 187). Prin realitate înțelege Bradley tot ce există de fapt și independent. Este ceva consistent, unitar și absolut. Realitatea este una în sensul că posedă o natură pozitivă lipsită de discordie; este consistentă cuprinzând toate deosebirile fenomenale într-o formă armonioasă; este absolută, fiind însuși totul. În sfârșit, esența realității residă în unirea existenței și a conținutului (pp. 136, 139 urm., Cf. pp. 225, 349).

4. Reținând cei doi termeni în sensul descris, să urmărim concepția lui Bradley despre cunoașterea absolutului. O astfel de cunoaștere trebuie să fie reală prin definiție, căci numai ceea ce este real este lipsit de contrazicere, se susține și există de fapt. Absolutul este însăși realitatea. Putem noi însă să-l cunoaștem în mod desăvârșit? Desigur nu, răspunde Bradley, dar putem să ajungem la absolut, să-i percepem esența, chiar dacă nu suntem în stare a-l cuprinde decât în mod incomplet. Și aceasta numai dacă ținem seama de distincția între aparență și realitate, între ce apare și ce există, între ce este contradicție și ce este armonie, în sfârșit între parte și tot. Astfel deosebirea între cei doi termeni ne duce la stabilirea unui criteriu, care ne face să evităm confuziile și antinomiile interente oricărei speculațiuni asupra absolutului.

Criteriul residă atât în natura gândirii noastre cât și în natura realității. A gândi înseamnă a judeca, și a judeca înseamnă a critica, iar a critica înseamnă a întrebuința un criteriu al realității. Când respingem inconsistentul ca aparență, aplicăm o cunoaștere pozitivă a naturii lucrurilor. Realitatea este așa alcătuită încât nu se contradice. Aici vede Bradley un criteriu sigur. Incercând să-l negăm sau chiar numai să ne îndoim de el, noi îi asumăm în mod tarcit valabilitatea (pp. 136 urm. și p. 153).

Importanța unui asemenea criteriu pentru cercetarea adevărului și cunoașterea realității este evidentă. Criteriul neagă inconsistența ca ceva nereal și afirmă consistența ca atribut al realului. Prin urmare, ori de câteori un lucru este contradictoriu și inconsistent, putem concluda cu siguranță că nu este real.

Dar însăși aparența poate fi reală dacă ea reprezintă realul, sau dacă ea este emanația adecută a realității. De fapt toate aparențele aparțin realității mai mult sau mai puțin, fiindcă realitatea este ceea ce face să apară. În această privință nu există fenomen care, într'un fel sau altul, să nu aparțină realității. Dar aparența, pentru a fi adevărată, trebuie să reprezinte realul într'o formă consistentă, fără contradicere. Căci, adaugă Bradley, „caracterul realului este să poseadă orice lucru fenomenal într'o formă armonioasă” (p. 140).

În lumina acestor considerațiuni, conceptele cu cari gândim despre realitate sunt pline de contradicere. Astfel calitățile primare și secundare ale lucrurilor nu corespund unei deosebiri reale. Calitățile primare, socotite de materialisti ca reprezentând însușiri reale, nu sunt mai mult decât aparente, cari depind de calități secundare. Așa, extensiunea nu este niciodată liberă de senzație, adică de calități secundare. Sau mai concret, forma unui corp, pentru a fi percepută, trebuie să aibe o culoare sau un miros sau altă calitate secundară. De unde se vede că „extensiunea” nu este decât o abstracție bazată pe calități secundare, adică pe aparențe (pp. 16—18, Cf. p. 490 urm.)

Tot așa substanța cu calitățile ei, spațiul și timpul, activitatea, mișcarea și schimbarea, causalitatea, identitatea lucrurilor și a persoanelor, lucrul în sine, toate sunt noțiuni cari nu se susțin în fața analizei obiective, implicând contradicere. Ele sunt, prin urmare, incapabile să reprezinte realitatea absolută. În cazul cel mai bun, asemenea noțiuni nu pot fi întrebuințate pentru cunoașterea realității integrale.

Dar lumea fenomenală pe care o cunoaștem prin mijlocirea noțiunilor pomenite, deși e plină de contradicere și deși este numai aparență, există totuși. Ea nu poate fi despărțită de realitate. În sensul acesta spuneam mai sus, când defineam noțiunea de aparență, că pentru Bradley aparența există fiindcă realitatea apare. Astfel nu există un *hiatus* între lumea aparențelor și lumea realității. Căci

însăși realitatea, pusă la o parte de aparență, nu ar însemna nimic pentru noi și nici nu ar avea vre un sens să existe ca atare. De aceea pentru Bradley aparența se leagă organic de realitate. Chestiunea este de a ști cum și în ce grad aparențele aparțin realității (p. 132).

Răspunsul îl găsim în analiza pe care o face Bradley asupra naturii realității. Am văzut mai sus că unul din atributele esențiale pe cari le posedă realitatea este de a fi unitară. Realitatea este una și aceeași pretutindeni. Unitatea aceasta este inerentă totului absolut. De aceea absolutul este individual și „un sistem”. Ceea ce înțelege Bradley prin „sistem” este mai întâi ceva abstract și formal: realitatea este un tot armonios, în care multiplicitatea infinită a formelor în cari ea apare se dîsolvă într'un tot armonios. În mod concret, natura sistemului este înfățișată prin experiență. Totul, adică sistemul, este „plin de experiență”, cum se exprimă Bradley, experiența care înseamnă un fapt „dat și prezent”. Noi ne dăm seama că a fi real sau numai a exista înseamnă a simți. Experiența capabilă de senzație și simțire (*sentient experience*) este realitate¹). Sau, în alte cuvinte, putem spune că nu există ființă sau fapt în afară de ceea ce se numește de obicei „existență psihică”. Simțire, gândire și voință, adică cele trei grupuri în cari clasăm fenomenele psihice, formează întregul material al existenței. Nu există un alt material decât acesta, nici actual și nici măcar posibil. Aceasta este atât de evident încât orice parte a existenței, orice fapt pe care-l întâlnim nu este altceva decât experiență. Un lucru nesimțit sau neperceput, devine fără înțeles, inexistent, spune Bradley aproape în cuvintele lui Berkeley. Și după cum nu putem să încercăm a gândi despre un lucru fără a ne da seama că nu gândim de fel sau că gândim despre el în contra voinței noastre, putem spune că experiența este același lucru cu realitatea (pp. 144—145).

Bradley este conștient că o asemenea concluzie ar putea fi înțeleasă în sensul că subiectul care percepe este despărțit de univers, ca ceva independent de tot. Dar această interpretare ar fi în contra doctrinei emise. Când căutăm realitatea prin experiență, nu găsim nici subiect, nici obiect sau altceva stînd separat. Ceea ce găsim este un tot în care pot fi distincții, dar în care nu există divizii. Căci simțirea nu poate fi separată de lucrul simțit, după cum dorința de lucrul dorit sau gândirea de lucrul gândit. Astfel pentru Bradley a fi real înseamnă a simți, fiindcă realitatea este experiență (p. 146)²).

1) Termenul *sentient* înseamnă propriu zis a avea facultatea senzației și a percepției, a poseda conștiință sau simțire. În acest sens îl întrebuințează psihologii anglo-saxoni, dela cari Bradley îl adoptă. Expresia *Sentient experience* nu poate fi tradusă decât prin „experiență capabilă de senzație (*sensation*) și simțire (*feeling*)”, acesta fiind și înțelesul pe care i-l dă Bradley în text.

2) Cf. studiul lui Bradley, „On our Knowledge on immediate Experience” în *Mind*, New Series, No. 69 (1909), pp. 40—64.

5. Realitatea este însă experiență nu numai prin simțire, ci și prin gândire. Relația între gândire și realitate formează un punct esențial în Metafizica lui Bradley. Într-o asemenea relație se reflectă problema absolutului cu toate motivele care determină contradicțiile lumii fenomenale.

Orice lucru, spune Bradley, considerat ca real, posedă două aspecte inseparabile: un „ce” (*what*) și un „că” (*that*), o existență și un conținut. E imposibil să obținem pe „ce” singur sau pe „că” singur. Nici unul din aceste două aspecte nu se poate isola, fiindcă ambele aparțin laolaltă în realitate. Căci ele sunt numai aspecte distincte, nu și divisibile. Cu toate acestea, gândirea consistă tocmai în divisibilitatea lor. „Căci gândirea este în mod clar, până la un anumit punct cel puțin, ideală. Fără o idee nu este gândire, și o idee implică separația conținutului de existență”¹⁾. Cât timp însă acel „ce” nu este decât o idee, nu există, iar dacă nu se înfățișează astfel, nu poate fi numit ideal, dat fiind că idealitatea residă întotdeauna în despărțirea calității de ființă (*being*). Adevărul este că o parte din „ce” al unui fapt dat trebuie să fie înstrăinat de „că” în sensul ca să lucreze dincolo de el sau să se despartă de el. Căci o asemenea „mișcare” constituie idealitatea.

Aceasta se poate înțelege mai bine când considerăm natura judecății, adică a acelei forme în care gândirea ni se înfățișează mai deplin. „In judecată” ne spune Bradley, „o idee este predicată despre realitate”. Ceea ce este predicat nu este însă o imagine mentală sau un fapt din capul nostru, pe care judecata voește să-l atașeze la un alt fapt din afară, ci un „ce”, adică ceva din conținut, care califică pe „că” al subiectului. Astfel, când spunem, de ex. „acest cal e un mamifer”, judecata adaugă un adjectiv la realitate, un adjectiv care este o idee, pentru că aceasta este o calitate separată de existența ei proprie. Tot așa, când considerăm celalt aspect, adică pe „că”. Dacă în propozițiunea „acest cal e un mamifer” predicatul nu e un fapt, ci o idee, în schimb subiectul este o existență. Acesta este cazul cu orice judecată, în care se afirmă realitatea asupra unui lucru, sau se califică un „că” prin un „ce”. Într-un cuvânt, în fiecare judecată găsim un aspect al existenței, „absent în predicat dar prezent în subiect”, iar sinteza acestor două elemente formează esența judecății. Sau „judecata este esențial reunirea a două părți, „ce” și „că”, înstrăinate în mod provizoriu”. Idealitatea gândirii constă tocmai în alienarea acestor aspecte (pp. 162—165).

Pe baza acestor considerații, Bradley ajunge la noțiunea adevărului ca obiect al gândirii. „Scopul adevărului e să califice existența

1) Termenul „*idea*” este aici folosit de Bradley în sensul de concept. Il traducem însă cu „idee” pentru a lăsa forma în care el se exprimă. Dealtfel „*idea*” e întrebuițat de filosofii englezi când ca „reprezentare” (Locke), când ca „concept” (Hume).

în mod ideal", sau să dea „un caracter" realității. „Adevărul este predicarea unui astfel de conținut încât, când e predicat, este armonios și înlătură inconsistența și cu ea neliniștea". Dar cum realitatea dată nu e niciodată consistentă, gândirea e obligată să ia calea expansiunii. Gândirea nu izbutește însă a avea un predicat consistent și în agrement desăvârșit cu subiectul. De aceea, fiindcă alienarea între cele două părți nu este înlăturată, gândirea nu poate fi mai mult decât ideală (p. 165).

Caracterul ideal al gândirii înseamnă însă pentru Bradley și idealitatea faptelor date, fiindcă „natura esențială a finitului este ca pretutindeni unde se prezintă, caracterul său trebuie să alunece dincolo de limitele existenței sale". Iar adevărul nu este altceva decât elor-tul de a remedia această insuficiență. De aceea gândirea trebuie să accepte idealitatea celor „date", lipsa lor de consistență și transcendența lor. Gândirea încearcă să împingă această transcendență până la ultimul punct pentru a găsi liniștea. Astfel subiectul este desvoltat până ce nu mai este cea ce e dat, devenind întreg universul, crescând într'un fel de tot cuprinzător. Dar, pe de altă parte, gândirea consimte o abnegare parțială când califică această realitate, recunoscând separarea lui „ce" de „că" și neputând să lege aceste două aspecte în așa fel încât să se dispenseze de idei și să ajungă la realitate. Căci gândirea se mișcă și trăește numai prin idei sau concepte.

În sensul acesta susține Bradley că gândirea aplică un conținut realității, care conținut nu are existență veritabilă (*genuine*). Conținutul acesta este un adjectiv separat de „ce" al său și care în judecată, oricât de completă ar fi aceasta, nu devine niciodată unitate. „Astfel adevărul aparține existenței, dar nu există ca atare". El are un caracter care posedă de fapt realitate. Dar acest caracter, ca adevăr și ideal, a fost separat de existență și nu este niciodată reintegrat la existență în așa fel încât să iasă împreună singur și să devină fapt. „De aceea adevărul arată o disecție și niciodată viață actuală. Predicatul lui nu poate niciodată să fie echivalent cu subiectul lui. Și dacă ar deveni așa și dacă adjectivele sale ar putea deodată să fie consistente și reunite în existență, el nu ar mai fi advăr. El ar fi trecut atunci într'o altă și mai înaltă realitate" (pp. 166—167).

Cum vedem, gândirea nu ne poate da niciodată realitatea întreagă. Aici trebuie întâmpinată obiecțiunea că, dacă realitatea e mai mult decât gândire, atunci cum e posibil ca gândirea să se pronunțe în această privință. Este obiecțiunea veche în contra lucrului în sine, obiecțiune ridicată, cum știm, încă de pe vremea lui Kant. Bradley răspunde că e o eroare a crede că nu suntem în stare să spunem că există în realitate mai mult decât gândire. Despre lucrul în sine nu putem spune nimic, chiar dacă ar exista. Căci a gândi despre ceva care există în afară de gândire este imposibil. Dar, adaugă Bradley, dacă gândirea este un element în tot, atunci nu se poate susține că

restul acestui tot trebuie să stea aparte și ca ceva independent. Prin urmare, lucrul în sine nu poate exista ca atare, ci numai în legătură cu însăși gândirea, adică în legătură cu elementul care aparține totului. De aceea nu e nici imposibil și nici contradictoriu a susține că gândirea există ca ceva mai puțin decât universul sau totul.

Mai departe, analiza asupra naturii gândirii ne face să înțelegem și mai bine pentru ce nu putem cunoaște și cuprinde întreaga realitate. Prin cele două aspecte ale realului, existență și caracter, gândirea trebuie să lucreze în lăuntrul acestei distincții. Faptul este că gândirea nu poate depăși dualismul între „ce” și „că”. Sau, cum am văzut, în nici o judecată subiectul și predicatul nu sunt identici. Dar chiar dacă gândirea ar dori să depășească această distincție, nu ar face-o decât cu prețul distrugerii proprii. Căci numai prin judecată, sau numai judecând, putem gândi. În judecată găsim distincția faptului și a adevărului, a ideii și a realității. „Adevăr și gândire nu sunt lucrul în sine, dar sunt din el și despre el”.

Dar dacă subiectul ar fi același ca și predicatul, dacă ar fi identitate între ele, nici nu ar mai fi nevoie să judecăm, adică să gândim. Natura judecării ne desvăluie natura gândirii în sensul că ambele sunt posibile numai pe baza distincțiunii între subiect și predicat, între realitate și idee. Judecata e diferențierea unui tot complex, în care se află atât analiză cât și sinteză. Ea separă un element dela baza lui concretă și-l reintegrează la loc. Situația judecării față de gândire în această privință se poate înfățișa printr'o dilemă: dacă nu e judecată nu e gândire; și dacă nu e o deosebire, nu e judecată; dar dacă este o deosebire, atunci subiectul se află dincolo de conținutul predicat (pp. 168—170).

Chiar dacă admitem, spune Bradley mai departe, că dualismul inerent gândirii, a fost transcendent, cum susțin unii filosofi, vedem și mai bine imposibilitatea unui sistem închis, în care gândirea să cuprindă fără rest realitatea. Cum s'ar explica atunci disarmoniile simțirii? Intr'un sistem armonios, care ar cuprinde întreaga realitate, asemenea fenomene ar trebui să lipsească. Că nu lipsesc, totuși, e o dovadă că ele aparțin altei realități decât aceleia creată de gândire. Simțirea, sau aparține sau nu aparține gândirii. Dacă însă ea aparține, atunci gândirea devine ceva deosebit de ceea ce este de fapt, adică își pierde natura ei, caracterul ei discursiv și relațional. În cazul acesta gândirea ar înceta de a mai predica sau de a mai gândi (pp. 170—177. Cf. p. 360 urm.).

Nici în conștiința de sine nu putem avea experiența unei stări în care adevărul și existența să fie identice, sau în care subiectul și obiectul să însemne același lucru. O asemenea stare, chiar dacă ar deveni posibilă, ne-ar lăsa tot într'o dilemă. „Căci sau nu este nici o deosebire și prin urmare nici o distincție și nici o conștiință, sau este o distincție și prin urmare o deosebire între subiect și realitate” (p. 174).

Vedem că pentru Bradley există mai mult decât gândire și că realitatea nu poate fi cuprinsă integral de gândire. Chestiunea rămâne a lămuri în ce sens trebuie înțeleasă această îngrădire. Pentru ce nu putem obține identitate între gândire și existență? Am văzut că în orice judecată predicatul nu este niciodată același cu subiectul. Evident că putem face abstracție de aceasta, gândind numai idei despre subiect sau realitate. Dar toate aceste idei nu sunt identice cu subiectul pe care-l predicăm. Dacă putem gândi despre subiect orice voim, nu putem însă substitui conținutul gândirii pure pentru el. Căci în practică gândirea este găsită împreună și apare cu altceva. Acest altceva face imposibil identificarea realității cu gândirea pură. Chestiunea este dacă aceasta implică o contradicție. Dacă gândirea ar afirma existența unui conținut care nu este un obiect posibil de gândire, atunci desigur că afirmația de mai sus ar fi contradictorie. Dar acel „altceva” nu este un asemenea conținut, nici nu se află în afară de inteligența noastră. În tot cazul, dacă acel „altceva” există, trebuie să fie ceva.

Dacă examinăm mai de aproape o judecată, găsim întotdeauna că subiectul are mai mult conținut decât predicatul. Subiectul are în același timp o pluralitate de caracter, care însă, față de ceea ce este dincolo de conținut, nu depășește un număr finit. Sau, în conținutul lui dat, el are relații care nu se termină în acel cuprins, ci se referă la ceva atot cuprinzător. Al doilea caracter consistă în ceea ce numește Bradley „imediatație” (*immediacy*). Subiectul pare să aibe caracterul unei ființe de sine stătătoare, în care cele două aspecte, „ce” și „că” nu par să fie despărțite, ci date în conținutul lui ca un tot întreg. Ambele caractere lipsesc în predicat. Aici întrezărim natura celui „altceva”. Gândirea dorește să ridice deosebirea între subiect și predicat. Ambele părți ale judecății trebuie să fie reformate în așa fel încât conținutul predicatului să fie făcut consistent cu individualitatea imediată a subiectului, iar subiectul să fie schimbat în așa fel încât să devină consistent cu sine. Dar, recunoaște Bradley, aceste reforme sunt imposibile. Căci subiectul trebuie să treacă în judecată, devenind astfel infectat cu forma relațională și pierzând cele două caractere speciale.

Faptul rămâne că gândirea nu poate să obțină conținutul într'un sistem armonios. Și chiar dacă ar izbuti să-o facă, acel sistem nu ar fi subiectul, ci numai un maldăr de relații, sau altfel ar pierde forma relațională. Procesul acesta ar reprezenta adevărul deosebit de realitatea lui și ar suprima orice deosebire între subiect și predicat. Dacă în acest caz gândirea ar deveni imediată, ea și-ar pierde în schimb cu desăvârșire caracterul ei propriu, ne mai fiind un sistem de relații, ci numai o experiență individuală. Iar gândirea însăși ar fi înghițită și topită în acel „altceva” (pp. 176—179, Cf. p. 278). Forma relațională în care se exprimă gândirea, ne indică, așa dar,

imposibilitatea de a cuprinde realitatea integrală. Această formă este un fel de „compromis” prin care se desvoltă gândirea, „o încercare de a uni deosebirile”, cari izvorăsc din totalitatea simțită, „un compromis între pluralitate și unitate” (p. 180).

6. Din cele expuse până acum reiese că pentru Bradley absolutul e cunoscut în sensul că gândirea noastră cade în cuprinsul lui, ca parte a totului. Evident că e imposibil a arăta pentru ce univerval sau absolutul este așa alcătuit încât existența finitului îi aparține. Explicarea acestui fapt ar presupune o înțelegere a totului, nepracticabilă pentru o parte, sau o percepere a finitului din punctul de vedere al absolutului. Dar o asemenea înțelegere ar fi și inutilă. Nu trebuie să alegem, spune Bradley, între a explica orice și a admite imposibilitatea de a o face, ca o dovadă în contra doctrinei absolutului. Căci incapacitatea de a explica unele fapte poate fi datorită lipsei de informații și detalii, iar nu falsității principiilor pe cari se razimă doctrina absolutului. În acest sens, pentru Bradley eroarea și răul nu sunt dovezi în contra experienței noastre despre absolut. Cert e că nu cunoaștem ca finitul să fie în conflict cu absolutul, fiindcă ambele formează un tot armonios. De aceea eroarea nu poate exista de fapt, deși e compatibilă cu absolutul, cum vom vedea îndată.

Eroarea ocupă o poziție specială prin caracterul ei paradoxal în complexul realității. Ea poate părea că există, fără însă a exista de fapt. Într-o aparență falsă e ceva, care se atribue realului fără a-i aparține de fapt. Dar dacă aparența nu este reală, atunci ea nu este aparență falsă, ci nimic. Dar pe de altă parte, dacă ea nu este falsă, atunci ea trebuie să fie realitate adevărată, fiind ceva care există de fapt. Într'un cuvânt, o aparență, care există, trebuie să aparțină realității. Dar eroarea, tocmai pentru că e falsă, nu poate aparține absolutului și nici subiectului finit, care este cuprins în absolut. Astfel eroarea nu are nici un loc în existență.

Cu toate acestea, eroarea există, cum am spus, într'un fel sau altul. Problema eroarei nu poate fi elucidată decât pe baza distincții între idee și realitate, între concept și existență. Evident, spune Bradley, eroarea e un fel de aparență falsă. Cum știm, aparența este un conținut în disonanță cu existența, un „ce” separat de „că”. Acum aparența devine adevărată când conținutul e referit la un fapt care așteaptă calificarea. „Ideea adevărată este aparență cu privire la ființa ei proprie ca fapt sau întâmplare, dar e realitate în legătură cu o altă ființă pe care o califică. Eroarea, pe de altă parte, e conținut desfăcut de realitatea lui proprie și legat la o realitate față de care este discrepant. Este respingerea unei idei de către existență, care nu e existența unei idei separate. Este repulsiunea de către un substantiv a unui adjectiv liberat. Astfel ea este o aparență care nu numai apare, dar e falsă. Ea este în alte cuvinte coliziunea unei idei pure cu realitatea” (p. 188).

Dacă eroarea nu este nici conținut în armonie cu ființa lui proprie, nici un adjectiv al realului, trebuie să ne întrebăm pentru ce nu poate fi acceptată de realitate și pentru ce ea poate, totuși, în mod actual, să aparțină realității. În ceea ce privește prima întrebare, răspunsul este evident. Eroarea nu e acceptată de realitate pentru că aceasta este, cum știm, armonioasă, pe când eroarea e contradictorie și discordantă. Întrebarea, pentru ce eroarea poate, totuși, să aparțină realității, reflectă însă relația ei cu absolutul. De fapt eroarea residă în modul de a privi realitatea. În acest sens Bradley spune că „eroarea este adevăr”, adică un adevăr parțial și fals numai pentru că e lăsat necomplet. Pe lângă aceasta, absolutul are toate calitățile și întocmirile pe cari noi i le atribuim prin greșeala noastră. Căci „realitatea posedă discordanța și discrepanța aparenței false; dar ea posedă de asemenea altceva mai mult în care acest caracter discordant e înghițit și disolvat în armonie desăvârșită”. Și deși nu suntem în stare, ca ființe finite, să înțelegem toate elementele absolutului și cum armonia lui poate cuprinde fiecare discordie, putem, totuși, să ne dăm seama în general ceea ce nu putem vedea explicat în detaliu (pp. 188—192).

Astfel pentru Bradley dilema cu privire la aparența falsă este soluționată. Eroarea există, cum am văzut, și totuși ea nu este ca atare reală. Situația ei devine adevărată într-o ordine mai înaltă, unde contradicția se disolvă în armonie, dispărând într-o experiență mai înaltă. Evident, Bradley admite că nu se poate arăta în detaliu cum fiecare eroare devine adevăr și se integrează în tot, nici măcar cum forma ei relațională este absorbită. Soluția oferită e însă posibilă și în concordanță cu natura absolutului, ca sistem armonios. „Căci ceea ce e *posibil* și ceea ce e un principiu general ne forțează să spunem *trebuie* să fie. aceea desigur este” (p. 196)¹).

În același sens Bradley discută problema răului față de armonia și perfecțiunea absolutului. Dificultatea problemei residă în ideea că absolutul ar fi o persoană morală. Răul e înțeles de obicei în trei feluri: 1) ca durere, 2) ca neputință de a realiza scopul, și 3) ca imoralitate. În ceea ce privește durerea, chestiunea este, ca și în cazul eroarei, a se ști dacă natura ei poate fi disolvată în tot. Când examinăm o durere în relație cu întreaga noastră stare, constatăm că ea încetează de a mai fi aceeași, disolvându-se în ansamblul condițiilor, al căror rezultat arată o balanță în favoarea plăcerii. Tot așa constatăm în lume mai multă plăcere decât durere, deși e greu de stabilit exact balanța în această privință. Astfel putem susține ca o posibilitate că durerea să înceteze ca atare de a exista în absolut, o posibilitate care se verifică până la un punct

1) Cf. studiul lui Bradley, „On Appearance, Error and Contradiction” în *Mind*, New Series, No. 74 (1910), pp. 153—185, unde se găsește o întregire a vederilor sale asupra naturii eroarei.

și în experiență. Și aici Bradley aplică principiul de mai sus că ceea ce *poate* fi, dacă și *trebuie* să fie, desigur este.

Acelaș raționament ne explică răul ca neputință de a realiza un scop. Ceea ce numim noi un scop nerealizat este de fapt un scop ales de noi în mod greșit, ceva parțial și unilateral, care însă, dacă îl cuprindem într'un scop mai larg, încetează de a mai apare astfel. Ca și în cazul eroarei și al durerii, scopul nerealizat se disolvă în tot, devenind un element în armonia absolutului. În sfârșit. Și în cazul imoralității, condițiile sunt aceleași. „Răul moral există numai în experiența morală, și acea experiență în esența ei este plină de inconsistență”. Căci moralitatea dorește în mod inconsistent să devină cu desăvârșire supramorală, când cere supresiunea răului. Dar și aici conținutul răului poate intra ca un element într'o ordine mai înaltă, contribuind astfel la armonia absolutului (pp. 198—203). În sfârșit, în acelaș sens se disolvă în absolut, ca atot cuprinzător, aparența temporală și spațială, precum și distincțiile de „aceasta” și „al meu”, cari reflectă particularitatea simțirii în experiență (pp. 206—240).

Prin urmare, pentru Bradley noțiunile de eroare, rău, timp, spațiu și determinările de „aceasta” și „al meu”, cari par a contrazice natura absolutului, sunt compatibile cu realitatea în sensul că toate, ca părți ale întregului, aparțin în mod armonios absolutului. De unde urmează că realitatea, deși este una, nu exclude diversitatea, ci o include în așa fel încât îi transformă cu desăvârșire caracterul. Astfel Bradley susține că nu există lucru care să cadă în afară de absolut. Din aceleași considerații reiese clar că „absolutul este experiență, fiindcă aceasta este în mod real ceea ce înțelegem când predicăm sau vorbim despre orice lucru. El nu este experiență unilaterală, ca voință sau gândirea pură; ci este un tot superior și cuprinzând toate formele incomplete de viață. Acest tot trebuie să fie imediat cu simțirea, dar nu ca simțirea, imediat la un nivel sub distincție și relație. Absolutul este imediat ca fiind și transcendând aceste deosebiri. Și pentrucă el nu poate să se contrazică și nu suferă o divisiune a ideii de existență, are prin urmare o balanță de plăcere peste durere. În orice sens el este perfect” (p. 241 urm.). În acest pasagiu avem exprimată relația absolutului față de pluralitatea fenomenelor, esența lui unitară, în care diversitatea, fie ca durere, fie ca eroare sau altă formă parțială și unilaterală, se disolvă și se armonizează cu totul. În sfârșit, analiza diferitelor forme ale finitului a mai dovedit că absolutul e posibil și necesar. Deși nu cunoaștem cum el absoarbe toate aceste forme în armonie, nu avem totuși nici un motiv de a ne îndoii de o asemenea posibilitate.

7. Mai departe Bradley urmărește rezultatul analizei asupra realității în legătură cu diferitele aspecte și probleme ale lumii, pe

cari le crează cugetarea omului. Astfel el discută pe rând chestiunile Solipsismului (idealism subiectiv), a noțiunii de natură, a relații între corp și suflet.

La întrebarea, dacă avem un motiv să credem că există ceva dincolo de eul nostru, pe care și-o pune idealismul subiectiv, Bradley răspunde că problema derivă dintr-o teorie falsă. Mai întâi e o iluzie a crede că conștiința mea, căreia fenomenele aparțin ca adjective, este dată prin experiență directă. Căci o asemenea experiență nu ne poate da nici o realitate dincolo de aceea a momentului. Iar distincția subiectului de obiect nu este dată. Oricare ar fi părerea noastră, spune Bradley, despre modul original de simțire, avem câteva stări cari nu se referă de fel la subiect. Și dacă asemenea simțire reprezintă adjectivele unei realități a subiectului, acest caracter nu este dat, ci trebuie inferat. Dar chiar dacă admitem că distincția între obiect și subiect e dată, nu urmează că numai unul din aceste două lucruri e real și că restul e atributele lui. Această distincție e de fapt rezultatul reflecției și al inferării. Ceva mai mult, în contra Solipsismului pledează și incertitudinea cu privire la limitele eului. De aceea, dacă această doctrină e să se susțină, trebuie să transcendă experiența directă. O asemenea transcendență e posibilă și necesară, dar ea nu e în stare să ajute concepția subiectivă despre lume. Căci transcendența ne duce la realitatea universului, ceea ce e în opoziție cu afirmația Solipsismului (pp. 247—250). Cu toate acestea, deși doctrina e falsă, cum am văzut, ea ne îngăduie să vedem anumite aspecte ale adevărului, pe cari le ignorăm uneori. Dacă experiența mea nu e întreaga lume, totuși acea lume apare în experiența mea. Apoi, calea contactului nostru cu realitatea este printr-o deschizătură limitată, neputând să ajungem la ea decât printr'un „acesta“ (*this*) simțit. Restul, deși nu mai puțin real, este „o expansiune a esenței comune pe care o simțim arzător în acest focar“. Astfel, pentru a cunoaște universul, trebuie să ne întorcem tot la experiența personală și senzație. În sfârșit, deși conștiința mea nu e absolutul, totuși, fără ea absolutul nu ar fi ceea ce este. Solipsismul e îndreptățit numai întrucât accentuează legătura esențială a realității cu conștiința individuală (p. 260, Cf. p. 523 urm.).

Cu privire la noțiunea de natură, Bradley spune că ea este plină de contradicții. În înțelesul de lume fizică, natura reprezintă o abstracție a relațiilor între lucrurile fizice. Dar lumea materială este aparentă contradictorie și unilaterală a realității. „Este reacțiunea a două lucruri necunoscute, lucruri cari, pentru a fi legate, trebuie fiecare să fie ceva prin sine însuși, și totuși, aparte de relația lor, sunt nimic“. Sau, lumea materială este o diversitate nereală, care totuși intră în viața universului. Mai precis, natura este pentru Bradley numai o parte a totului simțit, pe care-l separăm prin ab-

stracție și din necesitate teoretică. Ea nu există ca ceva independent, fiind numai un fragment, o manifestare parțială și imperfectă a absolutului, o construcție intelectuală a condițiilor aparenței (pp. 264—267).

Este evident că natura există numai în legătură cu gândirea noastră. Dar gândirea, deși nu ne dă realitatea desăvârșită, cum am văzut, totuși nu poate da un conținut actual. În acest sens natura există și posedă un caracter pozitiv. Iar în absolut, unde orice conținut e refăcut cu existență, natura pe care o gândim, capătă o formă intuițională și face parte din întregul univers (p. 278). Pentru știință însă, natura concepută cu ideile de forță, materie și mișcare, are o îndreptățire practică. Aici separarea unui element de tot e chiar necesară, fiindcă ne înlesnește studiul și înțelegerea fenomenelor în spațiu. Dar a lua aceste condiții convenționale drept realități independente, este în contra esenței absolutului. Căci „natura aparte și în afară de absolut e nimic”. (p. 293, Cf. p. 494 urm.).

Problema relații între corp și suflet, insolubilă până la un punct, are pentru Bradley valoarea unei confirmări a doctrinei sale asupra realității. Ca distincții în tot, corpul și sufletul sunt aparențe, a căror relație nu ar putea fi înțeleasă decât numai dacă am fi în stare să știm cum ele se transformă în unitatea absolutului, ceea ce este, cum am văzut, imposibil pentru facultățile noastre de a cunoaște realitatea.

Dificultățile cu privire la relația între corp și suflet sunt datorite faptului că ambele sunt privite ca realități independente. În acest caz legătura este de neînțeles și nici influența unuia asupra celuilalt. Corpul nu este însă decât o parte din natură, care la rândul ei nu este, cum am văzut, decât aparență. El este „o construcție intelectuală dintr'un material care nu e de sine stătător”, un material implicat în senzație și simțire. Acest material este, bine înțeles, separat de totul dat printr'un proces necesar, dar plin de contradicții, care nu ne dă decât aparență. Tot așa și sufletul nu este decât „o existență pur fenomenală, incompletă și inconsistentă și cu nici o putere de a se menține ca un „lucru” independent” (pp. 295—298, Cf. p. 358).

În sfârșit, relația între corp și suflet nu poate fi decât o relație de fenomene. Legătura causală între ele este aceeași ca aceea a întâmplărilor în timp. Ambele serii de fenomene se influențează reciproc în sensul că schimbările dintr'o parte sunt inseparabile de schimbările din cealaltă parte. Dar toate aceste manifestări se disolvă în absolut, unde își pierd caracterul lor special (p. 341 urm.).

8. Am văzut că pentru Bradley gândirea, exprimată în judecată, nu ne poate da niciodată întregul adevăr sau întreaga realitate. Fiecare judecată nu este decât mai mult sau mai puțin valabilă. În acest sens adevărul și realitatea ni se înfățișează în diferite

grade de valabilitate față de totalitatea absolută. Chestiunea „gradelor de adevăr și realitate” formează o problemă din cele mai interesante în Metafizica lui Bradley. Evident că nu poate fi vorba de gradație în sfera absolutului, care este prin definiție perfect, ci numai în lumea aparenței, unde există diferite grade în perceperea adevărului și realității și unde distincția de „mai mult și mai puțin” are un înțeles. În această privință trebuie să ne amintim de natura gândirii și a judecății. Știm că gândirea consistă în separarea lui „ce” de „că”, sau a existenței de conținut. Ea renunță de a produce un fapt real și se limitează la conținut sau la concept. Dar cuprinzând această separare, gândirea încearcă să restaureze totul rupt și să găsească o ordine consistentă a ideilor, fără însă a izbuti pe deplin. Căci în totdeauna rămâne o deosebire între subiect și predicat, care arată o insuficiență a gândirii noastre, dar care, dacă ar fi cu desăvârșire înlăturată, ar însemna distrugerea esenței specifice a gândirii.

Putem înfățișa situația gândirii față de realitate și în alți termeni. Orice judecată categorică trebuie să fie falsă, fiindcă subiectul și predicatul nu pot fi la urma urmelor identici. Dacă ne oprim însă de a merge așa de departe, atunci judecata noastră nu obține adevărul, iar dacă ajungem la limită, atunci termenii și relația lor încetează de a mai fi. În acest sens, spune Bradley, judecățile noastre, pentru a fi adevărate, trebuie să devină „condiționale”, adică ipotetice, ceea ce înseamnă că predicatul nu se susține decât prin „altceva”, care nu poate fi însă exprimat în așa fel încât să cadă în el un predicat nou și condițional. Și nici măcar afirmațiile metafizice asupra absolutului nu sunt strict categorice.

Judecățile sunt, prin urmare, condiționale în sensul că ceea ce ele afirmă, este ceva incomplet, care nu poate fi atribuit ca atare realității până ce nu se adaugă ceva. Acest adaos rămâne însă necunoscut și nici nu putem spune cum ar acționa și ar altera predicatul. În lumina acestui rezultat nici un adevăr nu poate fi cu desăvârșire adevărat, după cum nici o eroare nu poate fi total falsă. E o chestiune de mai mult sau mai puțin. Și chiar dată din anumite motive practice putem considera judecățile noastre ca fiind cu desăvârșire false sau adevărate, nu le putem socoti față de absolut decât în gradație. Căci judecățile nu pot ajunge niciodată la un adevăr perfect, ci trebuie să se mulțumească cu o valabilitate mai mare sau mai mică. Această gradație trebuie însă înțeleasă în sensul că judecățile pot lua locul realului în diferite grade, posedând în ele mai mult sau mai puțin din natura absolutului. Astfel adevărurile sunt adevărate în măsura în care e nevoie mai mult sau mai puțin de a le converti în realitate. De unde rezultă că adevărul e relativ și imperfect când îl măsurăm după criteriul absolutului (pp. (359—363).

Numai referindu-ne la acest criteriu, putem ști ce înseamnă a fi mai mult sau mai puțin adevărat. Cu cât intervalul între adevăr și tot e mai mic sau mai mare, cu atât acel adevăr e mai puțin sau mai mult adevărat. Sau, din două aparențe, cea mai cuprinzătoare și mai armonioasă e și cea mai reală, fiindcă se apropie mai mult de individualitatea a tot cuprinzătoare a absolutului. Și pe baza gradelor de realitate și adevăr vedem că în metafizică nu poate fi nici o distincție absolută între adevăr și falsitate. În fiecare afirmare chestiunea se pune cât va fi rămas din ea dacă presupunem că a fost convertită în adevăr ultim. Ceea ce supraviețuește în asemenea caz ne dă măsura gradelor de realitate și adevăr (pp. 363—365 și p. 375 urm.).

Mai departe putem constata că gradele de posibilitate și conțință sunt aceleași ca și gradele de adevăr și realitate. Ceea ce este mai mult posibil este, sau mai armonios și inclusiv, adică mai aproape de totalitatea completă a cuprinsului, sau este parțial realizat într'un număr mai mare de grupuri ideale. Fiecare contact înseamnă o legătură cu un grup concret de relații. De aceea cu atât mai mult posibil e ceea ce găsește o sumă mai mică de conținut în afară de sfera proprie, fiind în același timp mai individual, mai adevărat și mai real (p. 394).

Pe baza acelorși considerații, „argumentul ontologic” apare pentru Bradley ca un prilej de a evidenția și mai bine teza sa despre realitate. Dacă identificăm realitatea cu existența spațială sau temporală și dacă înțelegem prin gândire ideea unui oarecare obiect finit, atunci ideea apare ca ceva numai din capul nostru. Dar când o idee califică universul, atunci ea trebuie să aparțină în mod necesar realității, adică să existe în afară de capul nostru. În adevăr, o idee separată de orice relație cu lumea reală, este o abstracție falsă sau contradictorie, fiindcă orice gândire se susține numai în legătură cu realitatea. Or, în cazul argumentului ontologic, ideea (conceptul) nu se referă la realitate și nici nu o califică. Nici subiectul și nici predicatul nu posedă în mod real natura care i se atribuie. Subiectul e luat ca ceva sensibil, iar predicatul ca o parte cuprinsă în acel fapt, fără însă ca argumentul să fie îndreptățit. Ideea calificată ca existând în ceva sensibil este predicatul care e afirmat despre absolut. Dar, fiindcă nu astfel de predicat e o abstracție și fiindcă esența lui este determinată de ceea ce cade în afară de ființa lui proprie, el este prin urmare inconsequent cu sine și contrazice propriul lui subiect (pp. 395—399).

9. În penultimul capitol al operei sale metafizice (XVI), Bradley aruncă o privire generală asupra naturii absolutului și aparențelor lui, întregind astfel concepția sa despre realitate. Am văzut că pentru Bradley realitatea este una și ființa ei consistă în experiență. „Totul este experiență, și de asemenea experiența este una”: acesta

este adevărul care s'a dovedit întemeiat în analiza realității. Chestiunea este de a ști, sub cari aspecte se manifestă experiența? Bradley răspunde că sunt două moduri sub cari se manifestă experiența: percepție și gândire de o parte, voință și dorință de altă parte. Mai este atitudinea estetică, apoi plăcerea și durerea cari nu cad în nici unul din cele două moduri. Mai departe este simțirea, luată în două sensuri, ca stare generală a sufletului și ca stare particulară, fără unitate diferențiabilă. Fiecare din aceste moduri fizice nu poate fi redus la celelalte și nici unitatea totului nu poate consta în una din ele. Căci fiecare din ele este ceva incomplet și unilateral. Astfel plăcerea și durerea nu sunt decât abstracții din ceva plăcut și dureros, adică stări cari nu există independent. Ele sunt de fapt „aparențe și adjective unilaterale ale universului și sunt reale numai când sunt luate și topite în acea totalitate”. Acelaș lucru se poate spune și despre simțire (pp. 458—460).

În ceea ce privește aspectul percepțional sau teoretic și aspectul practic al lucrurilor, fiecare din acestea se deosebesc de cele două aspecte pomenite prin faptul că implică o distincție între subiect și obiect. La început partea percepțională este dată în unire cu partea practică, dar ea se diferențiază din ce în ce, arătându-ne o natură specifică. Caracterul distinct e că relația percepțională cade cu totul în afară de esența obiectului. În adevăr, inconștientul realului ca percepție sau gândire este că esența lui depinde de o calificare printr-o relație pe care o ignorează. Realitatea ca percepută sau gândită este și în acelaș timp ea este de sine stătătoare. Dar caracterul ei de sine stătător include o relație cu alte relații, de cari se deosebesc. De unde conținutul alunecă dincolo de existența lui și devine astfel ceva ideal în care realitatea apare. Evident că în asemenea condiții această aparență nu poate fi cu desăvârșire adevărată, nefiind identică cu realitatea. Ea trebuie să fie corectată până când încetează să fie falsă în conținutul ei. Dar această corectare e numai ideală, consistând tot într'un proces în care conținutul e separat de existență. „De aceea”, spune Bradley, „dacă adevărul ar fi complet, nu ar fi adevăr, fiindcă acela e numai aparență; și în locul al doilea, pe când adevărul rămâne aparență, el nu poate fi complet. Obiectul teoretic se mișcă către o consumație în care orice distincție și orice idealitate trebuie să fie suprimată”. Dar atitudinea teoretică dispare când ajungem la o asemenea operație. De unde urmează că percepția și gândirea trebuie sau să se razine pe imediația simțirii, sau, măturând că sunt unilaterale și false, trebuie să caute o completare dincolo de ele (pp. 460—462).

Atitudinea estetică, ca aspect al lucrurilor, pare să transcendeze opoziția între idee și existență și să se ridice de asupra conștiinței relaționale, pe care celelalte aspecte nu sunt în stare să o depășească. Acest privilegiu al atitudinii estetice mai consistă în

faptul că prin ea reținem caracterul imediat al simțirii, având un obiect care nu este ideal. De aceea o asemenea atitudine pare să satisfacă mai mult decât aspectul teoretic sau practic al lucrurilor. Cu toate acestea, ea nu este o soluțiune pentru problema cunoașterii realității. Căci, examinând mai de aproape obiectul atitudinii estetice, frumosul, constatăm că el nu are o existență independentă, ci depinde tot de relații în afară și este, prin urmare, ca și celelalte aspecte, numai aparență (pp. 463—466).

Cum vedem, analiza diferitelor sfere de experiență și a diferitelor aspecte ale lucrurilor ne arată că fiecare din ele nu cuprinde decât o parte din absolut. Fiecare aspect, luat singur, este inconsistent și implică pe celelalte. Pentru a deveni realitate, el trebuie să includă pe toate celelalte, căci realitatea este conținută numai în totalitatea lor, iar fiecare din ele nu reprezintă decât o aparență parțială a absolutului. Aspectele teoretic, practic și estetic ale lucrurilor sunt de fapt încercări de a remedia divergența între existență și idee. Fiecare din ele purcede din simțire, care rămâne astfel unitatea acestor deosebiri, „o unitate care nu poate găsi expresia ei complectă în vreuna sau în toate din ele” (p. 467). Prin urmare, deși știm că diferitele aspecte ale experienței se implică reciproc și indică o unitate care le cuprinde și le desăvârșește, nu putem cunoaște această unitate. Noi nu ne aflăm niciodată într-o stare care să fie unitatea perfectă a tuturor aspectelor. O explicare adecvată ar însemna reducția pluralității lor la unitate în așa fel încât relația între unitate și varietate ar fi înțeleasă, ceea ce e imposibil.

Ar mai fi de considerat dacă realitatea poate fi explicată ca identitate între gândire și voință. Dar și în acest caz rezultatul nu ne dă decât o concepție unilaterală și parțială. Voința și gândirea sunt de fapt tot aparențe, sau „două nume pentru două feluri de aparență”. Nici una din ele nu poate aparține, ca atare, realității ultime. Și nici unitatea lor nu poate forma un punct sigur la care să se reducă diferitele aspecte ale lumii. Pe lângă aceasta, voința și gândirea nu sunt primare, ci depind de legături antecedente, cari sunt externe și împrumutate. Astfel gândirea se dezvoltă din idealitate. Divisiunea conținutului de existență nu este însă creată, ci crește și se dezvoltă din condiții externe. Gândirea se razimă pe legile asociației și derivă din ele procesul ei caracteristic. De aceea se poate spune că „gândirea proprie este rezultatul și nu creatorul funcțiilor idealizante”. Tot așa și voința nu este primară, ci dezvoltată și derivată din condiții externe. Ea este bazată pe asociații, psihice și fizice sau chiar numai pe legături fiziologice, pe cari le presupune și le implică în manifestarea ei (pp. 469—481).

Concluzia că totul e aparență și că nici o aparență și nici o combinare a acestora nu este aceeași cu realitatea integrală, nu poate fi însă decât o jumătate din adevăr. Bradley consideră că e

necesar să privim și cealaltă latură a problemei. Absolutul e desigur în toate aparențele lui, dar nu este, cum am văzut, vreuna din ele ca atare. Apoi nu toate aparențele sunt egale, ci una e mai reală decât alta, cum a reieșit din doctrina gradelor de adevăr și realitate, care rămâne pentru Bradley soluțiunea problemei. Astfel se poate spune că nimic nu e perfect singur și ca atare, și totuși, orice lucru conține într'un oarecare grad funcțiunile perfecțiunii absolutului. „Fiecare atitudine a experienței, fiecare sferă sau nivel al lumii, este un factor necesar în absolut. Fiecare în felul ei proprie satisface până când e comparată cu aceea care este mai mult decât ea însăși. De aceea aparența e eroare, dar nu fiecare eroare este iluzie. La fiecare treaptă este involvat principiul a ce este mai înalt, și fiecare treaptă... este deja inconsistentă. Dar pe de altă parte, luată pentru sine și măsurată prin ideile ei proprii, fiecare treaptă are adevăr. Ea întrunește, putem spune, propriile ei pretenții, și se dovedește falsă numai când e încercată prin ceea ce este deja dincolo de ea. Și astfel absolutul este immanent deopotrivă prin fiecare regiune a aparențelor. Sunt grade și ranguri, dar, unul și tot, ele sunt deopotrivă indispensabile” (p. 487). Astfel, pentru că absolutul se află pretutindeni și în fiecare aparență, „e adevăr în fiecare idee, oricât de falsă, e realitate în fiecare existență, oricât de slabă”. Iar „aparența fără realitate ar fi imposibilă, căci ce ar putea atunci să apară? Și realitatea fără aparență ar fi nimic, căci nu e desigur nimic în afară de aparențe”. Așa dar, pentru Bradley absolutul rămâne un tot, o individualitate perfectă și atotcuprinzătoare, în care fiecare parte, fiecare „subiect-sistem” poate avea o îndreptățire, ca un atribut sau o calitate a realității, fără însă să-o cuprindă în mod desăvârșit. Sarcina metafizicii este tocmai a explora câmpul aparențelor, a măsura pe fiecare din ele prin ideea individualității perfecte și a le rândui într'o ordine și într'un sistem de realitate (pp. 487—489).

Bradley își mai pune întrebarea dacă există progres în univers sau dacă absolutul este mai bun sau mai rău într'un timp dat decât într'altul. Evident, răspunsul nu poate fi decât negativ, fiindcă atât progresul cât și regresul sunt incompatibile cu ideea de perfecțiune a absolutului. Putem gândi, firește, că există progres și regres în lume, dar nu putem gândi că totul se mișcă înainte sau înapoi. „Absolutul nu are nici o istorie proprie, deși el conține istorii fără număr”, construite numai pe anumite părți finite, cu aspecte parțiale în regiunea aparențelor temporare. Iar adevărul și realitatea lor nu pot fi decât relative. Dar o asemenea concepție, dacă se ciocnește cu credința practică, este numai prin greșeala noastră. Căci nu trebuie să introducem în lumea lucrurilor relative idei cari aparțin numai totului. Morala și religia nu pot fi întinse pe tot cuprinsul absolutului, fără a înceta de a mai fi ceea ce sunt în lumea parțială a aparențelor (pp. 499—501).

În sfârșit, Bradley se simte dator să ne spună câteva cuvinte și asupra nemuririi sufletului. Într'un sens imortalitatea pare imposibilă. Universul e incapabil de a se mări. A presupune o cantitate crescândă de suflete nepieritoare înseamnă să ne creem o dificultate fără soluție. Dar, dacă luăm chestiunea în general, nu putem nega posibilitatea unei vieți după moarte, nici măcar pe baza materialismului. S'ar putea, spune Bradley, ca după un interval oarecare să se desvolte un alt sistem nervos asemănător cu al nostru, în care ar lua naștere o memorie și o identitate personală. Un asemenea caz poate fi neprobabil, dar nu e nici o rațiune a-l considera ca imposibil. Și chiar e de conceput ca un număr nelimitat de asemenea corpuri să existe, nu numai în succesiune, ci chiar împreună cu toate dintr'odată. Dar astfel de posibilități nu au o mare valoare pentru noi, ele referindu-se la o regiune pe care o ignorăm. Evident că un suflet fără corp e posibil de gândit, dar nu putem vedea o altă rațiune pentru o asemenea concepție decât aceea că nu e lipsită de înțeles sau că nu e imposibilă. Chestiunea, totuși, naște: cum un suflet imaterial ar fi nemuritor, sau, pentruce după moarte noi să avem o continuitate fără corp? În tot cazul răspunsul nu poate fi în favoarea imortalității, când încercăm să judecăm cu elementele cunoscutului regiunea necunoscutului (pp. 502—506).

10. Ajuns la sfârșitul analizei asupra realității, Bradley se întreabă întrucât rezultatele speculațiilor sale pot fi considerate ca sigure. De altfel capitolul care încheie opera sa metafizică este intitulat „Ultime Indoeli” (*Ultimate Doubts*). Este realitatea așa cum a fost descrisă, sau e posibil a o concepe și altfel? Bradley admite că obiecțiunea e serioasă și încearcă să răspundă prin mai multe argumente, pe cari le redăm pe scurt. 1) În primul rând trebuie să admitem că în teorie nu putem persista cu consecvență în scepticism. Altfel nu putem să judecăm. Chiar cel mai extrem scepticism este bazat pe o oarecare idee acceptată asupra adevărului. Căci însăși îndoiala, pentru a fi exercitată asupra unor adevăruri, trebuie să presupună un principiu înfalibil, pe baza căruia se exprimă judecata. De aceea, a porni dela failibilitatea noastră generală și a infera pe baza ei nesiguranta oricărui rezultat posibil, este nerațional. 2) O posibilitate afirmată trebuie să aibe un înțeles, să ne prezinte o idee actuală. Căci numai o vorbă goală nu e o posibilitate. 3) O idee actuală trebuie să nu se contrazică, să fie posibilă, căci numai o posibilitate califică realul. 4) Nu ne putem îndoii în mod rațional când avem numai o idee, căci îndoiala implică două idei. 5) Când avem o idee și nu ne putem îndoii, trebuie în mod logic să afirmăm. 6) Acela care dorește să se îndoiască când nu are două idei sau acela care vorbește de ceva posibil care nu e bazat pe cunoștiință asupra realității, acela își razimă poziția pe incapacitate. 7) Și în contra scepticismului derivat din reflecție asupra judecății privative se

poate răspunde că o cunoștiință a privațiunii este, ca oricare altă cunoștiință, tot pozitivă. Căci nu putem vorbi de ceva absent până când nu asumăm ceva prezent undeva, după cum nu putem presupune ignoranța noastră ca o rațiune de a judeca o cunoștiință ca incompletă până când nu avem deja ceva cunoștiință despre o regiune pe care o ascunde acea ignoranță. 8) Dacă universul cunoscut ar fi un sistem perfect, atunci nu ar putea nicăeri să ne indice că e incomplet. Orice îndoială dedusă din privație și bazată pe ignoranță ar dispărea aici cu desăvârșire. 9) Noi știm, totuși, că un asemenea ideal nu e un fapt real. Ca să existe o astfel de ordine ar trebui ca intelectul nostru să aibe altă poziție și să se găsească în altă relație cu celelalte aspecte ale experienții. Universul în diversitatea lui rămâne inexplicabil. Într'un sistem incomplet trebuie să existe, bine înțeles, o regiune a ignoranței. Cum subiectul și predicatul nu coincid, rămâne o margine necunoscută. Aici e loc destul pentru îndoială. 10) Dar chiar într'o lume incompletă, ca aceea care apare în condițiile cunoașterii noastre, atât ignoranța cât și caracterul incomplet sunt parțiale, fiindcă ele nu sunt valabile în orice privință (pp. 512—516).

Caracterul absolutului, așa cum se desprinde din analiza realității, este pentru Bradley ceva atât de sigur încât nu poate fi chestiune de a concepe altă posibilitate. Rezultatul analizei conține toate posibilitățile și orice deviere dela el nu poate fi decât sau ceva contradictoriu sau ceva cuprins în el. Realitatea este una singură, fiindcă pluralitatea se contrazice sau implică relații, cari întotdeauna presupun o unitate superioară. Am văzut că avem o idee despre această unitate, deși nu știm cum diversitatea devine unitate. „Experiența noastră este întotdeauna din timp în timp o unitate care, ca atare, este distrusă când devine un obiect. Dar un astfel de tot emoțional în distrugerea lui dă loc în mod inevitabil unui alt tot. Și de aceea ceea ce simțim, cât timp durează, este simțit întotdeauna ca unul, dar nu ca simplu nici ca rupt în termeni și relații” (p. 522).

Doctrina emisă, se întreabă Bradley, poate fi numită realism sau idealism? Chestiunea nu importă. Un lucru e sigur: doctrina nu pune ideile și gândirea înainte, dar nici nu îngăduie să afirmăm că altceva decât atât e mai real. Concluzia la care am ajuns ne lasă să admitem că ceea ce cunoaștem este aproape nimic în proporție cu lumea ignoranței noastre. Nu știm ce este unitatea absolutului decât într'o formă vagă, și nici pentru ce ea apare în formele noastre de pluralitate. Avem astfel destul spațiu pentru îndoială. În această privință ne spune Bradley că el admite „scepticismul sănătos pentru care orice cunoștiință într'un sens este vanitate, care simte în inima lui că știința e un lucru sărac dacă o măsurăm prin bogăția universului real”. Putem înțelege de asemenea năzuința omului de a cutreera cu gândirea „dincolo de lumina de zi a lumii noastre și a urma potecile cari

duc în regiuni pe jumătate cunoscute, pe jumătate necunoscibile. Concluzia noastră, în scurt, a explicat și a confirmat impresia irezistibilă că totul e dincolo de noi" (p. 549).

Dar toate aceste considerații nu trebuie să fie luate ca o aprobare sau o încurajare pentru mințile comode, cari se mulțumesc cu anumite atitudini cunoscute în filosofie. E un lucru ușor, ne spune Bradley în ultimele pagini ale operei sale, a găsi că realitatea e nescrutabilă și a percepe că orice aparență, care nu e realitate, e într'un sens falacioasă. Asemenea adevăruri e la îndemâna oricărui om. Și tot așa de simplu e să tragi concluzia că realul stă deoparte și nu descinde în fenomene. Pe de altă parte, e de asemenea nu mai puțin ușor și simplu a susține că realitatea e imanentă și prezentă în toate aparențele ei. Astfel fiecare lucru pare să fie atât de fără valoare de o parte și atât de divin de altă parte încât nimic nu poate fi mai comun sau mai sublim. În contra ambelor acestor atitudini, adică în contra „transcendenței goale" și a „panteismului superficial" se ridică Bradley în mod categoric. El rezumă concepția sa despre realitate în următoarele cuvinte: „Relația pozitivă a fiecărei aparențe ca un adjectiv al realității, și prezența realității printre aparențele ei în grade diferite și cu valori diverse — acest dublu adevăr l-am găsit să fie centrul filosofiei. E pentru că absolutul nu este abstracție separată, ci are un caracter pozitiv, e pentru că acest absolut însuși este în mod pozitiv prezent în toate aparențele, că aparențele însăși pot să posedă adevărate deosebiri de valoare. Și, aparte de această fundație, la sfârșit suntem lăsați fără un criteriu solid de valoare sau de adevăr sau realitate. Această concluzie — necesitatea de o parte pentru un criteriu, și imposibilitatea de a-l ajunge fără o cunoaștere pozitivă a absolutului — așa îndrăsnii să accentuez asupra oricărui adorator al necunoscutului" (p. 551).

Concluzia lui Bradley e clară. Realitatea nu e nimic în afară de aparențele ei, fiindcă nu e altă cale de a o califica decât prin aparențe. Realitatea e de fapt criteriul nostru pentru orice deosebire de mai bun sau mai rău, de frumos și urât, de adevăr și fals, un criteriu prin care aparențele se deosibesc. Numai pe baza unui asemenea criteriu putem cunoaște ceea ce ne este îngăduit să cunoaștem. Realitatea e o experiență atot cuprinzătoare. În ea ni se revelează perfecțiunea. Caracterul ei e de fapt „singura realizare perfectă a spiritului". În acest sens „realitatea spirituală" e singura realitate desăvârșită și pentru Bradley, ca și pentru Hegel, la care se referă când ne spune că „în afară de spirit nu este și nu poate fi nici o realitate, și, cu cât mai mult orice e spiritual cu atât mai mult este în mod veritabil real" (p. 552) ¹).

1) Pentru întregirea vederilor lui Bradley sunt de consultat următoarele două studii ale sale: „On Truth and Coherence" și „Coherence and Contradiction", apărute în *Mind*, New Series, No. 71 și 72 (1909).

11. Sugestiile pe cari le-a primit Bradley dela alți filosofi sunt multiple. Stabilirea filiației gândirii lui ar fi interesantă pentru istoria filosofiei, dar inutilă pentru înțelegerea concepției lui despre lume. Bradley însuși nu a ținut să ia poziție față de nici un filosof, nici chiar față de Hegel și Lotze, cu cari a avut multe puncte comune. Unele aluzii la Descartes, Spinoza, Berkeley, Kant, Herbart și Schopenhauer sunt destul de evidente în opera lui metafizică, dar fără nici o indicație precisă. Se pare că faptul e semnificativ. Ideile diferiților filosofi exercitând într'un fel sau altul o înrăurire, sunt asimilate și prelucrate de Bradley până la punctul unde contopirea lor cu gândirea proprie devine o legătură organică între împrumut și creație¹⁾.

Preocuparea lui Bradley a fost să ia atitudine față de problemele filosofiei. În această privință opera lui metafizică este o enciclopedie a tuturor chestiunilor fundamentale, pe cari le ridică filosoful în căutarea adevărului. Ceea ce îl interesează, este să explice realitatea, așa cum ni se desvăluie prin mijloacele de cunoaștere ale vieții noastre psihice. Cum a evoluat această problemă în decursul istoriei, nu cade în obiectul propriu al metafizicii. Și de aceea pentru Bradley chestiunea nu se pune cine a formulat întâia oară cutare soluție, bună sau rea, ci cum se prezintă problema însăși în stadiul actual de dezvoltare al filosofiei. De unde lipsa totală de referințe directe la filosofii din trecut, încadrarea lor în problemă, chiar atunci când expunerea ne face să ne gândim în mod necesar la anumiți filosofi (de ex. problema voinței schopenhaueriene, pp. 469—481, sau problema idealismului berkeleyan, pp. 247—260).

Idealismul lui Bradley înseamnă idealitatea gândirii, adică facultatea de a reflecta realitatea în condițiile intelectului nostru. Înrăurirea idealismului german nu poate fi tăgăduit. Este cea mai evidentă influență pe care o constatăm în opera lui Bradley. Dar chiar în acest punct cugetarea filosofului englez nu urmează calea înaintașilor săi. În locul unei construcții a absolutului, el ne dă o explicație a dualismului între gândire și realitate, între concept și existență. Identitatea nu este posibilă decât în unitatea pe care ne-o indică simțirea totului în experiență. Este experiența care, oricât de fragmentară ar fi, ne implică în mod necesar în complexul realității. Problema existenței lumii din afară, „scandalul filosofiei”, cum o numea Kant, se soluționează astfel pentru Bradley nu în cuprinsul conștiinței, ci cu ajutorul acesteia, ca o parte integrantă a totului.

1) Interesant de relevat aici este răspunsul lui Bradley la invitația de a colabora la colecția de filosofi englezi a Profesorului Muirhead printr'o autobiografie în care să arate cum a ajuns la concepția lui despre lume. Într'o scrisoare datată 10 Iunie 1923 el mărturisește că o asemenea expunere, dacă nu ar fi de interes general, i-ar da cel puțin prilejul să mulțumească pentru tot ce datorește în privința concepției sale filosofice, dar că încercarea ar fi acum dincolo de puterile lui. Vezi: *Contemporary British Philosophy*, edited by J. H. Muirhead (London, 1924), vol. I, p. 10.

Armonia sau liniștea, pe care filosoful o caută, ne-o dă numai reintegrarea spiritului în realitate. Prin aceasta percepem legătura organică între parte și tot. Dacă gândirea nu poate îmbrățișa absolutul în mod integral, ea ne dă în schimb posibilitatea de a-i bănuși existența. Căci gândirea ne face să înțelegem relația între pluralitatea aparentei și unitatea realității.

Cum vedem, idealismul lui Bradley nu părăsește realitatea pentru a construi o concepție subiectivă despre lume. Experiența este realitatea: în această porposițiune se rezumă filosofia lui Bradley. Gândirea nu este înaintea realității, deși nu poate fi nimic mai real decât ceea ce percepem prin mijlocirea ei în sfera experienței.

12. Metafizica lui Bradley este o încercare de a întemeia cunoașterea absolutului în cuprinsul datelor experienței. Am văzut însă că o asemenea cunoaștere rămâne pentru Bradley limitată tot la condițiile gândirii, care nu poate depăși în mod desăvârșit antinomia între existență și concept, între subiectul și predicatul unei judecăți. Dar, deși nu ne este dat să reducem fără rest pluralitatea lumii fenomenale la un principiu unitar, totuși, necesitatea gândirii ne face să căutăm un astfel de principiu și să aspirăm spre o cunoaștere sau cel puțin spre o apropiere a absolutului. Și acest absolut ni se revelează în experiența simțită, care în totalitatea ei se reflectă în cele trei elemente fundamentale ale vieții psihice, în simțire, gândire și voință. „Imediația” simțirii ne dă ideea totului, în ea ne simțim ca parte integrantă a absolutului.

Dar Metafizica lui Bradley rămâne tot o „critică” și o „idee” în sensul lui Kant. Că absolutul poate fi cunoscut sau simțit prin experiență, aceasta formează oarecum partea pozitivă a analizei realității. Că o asemenea cunoaștere însă e departe de a fi desăvârșită și că, în condițiile naturii omenești, ea nu este niciodată adecuată obiectului ei, reprezintă partea negativă a concepției lui Bradley.

Dificultățile pe cari le implică cunoașterea absolutului sunt însă atenuate prin doctrina gradelor de adevăr și realitate, care doctrină e inspirată în parte din Hegel, cum o mărturisește însuși Bradley (p. 359), în parte poate și din Spinoza.

Acest mijloc dialectic îi servește filosofului englez să pătrundă mai adânc în natura elusivă a realității. „Mai mult și mai puțin” înseamnă aici ritmul în care ni se desvăluie realitatea și diferitele trepte de cunoaștere pe cari le prezintă experiența. Soluția e ingenioasă în sensul că ne face să ne dăm seama de caracterul relativ al oricărui adevăr parțial asupra realității, ferindu-ne astfel de dogmatism și schematizări rigide. Însăși afirmația absolutului capătă pentru Bradley, cum am văzut, caracterul unei judecăți ipotetice. Cu aceasta Bradley aduce în metafizică suflul larg al științei, care reduce formularea celor mai

generale adevăruri la condițiile unui complex infinit de posibilități. În judecata hipotetică se exprimă astfel și unele probleme metafizice.

În această privință Bradley se deosebește de inspiratorul său Hegel. Prea pătruns de spiritul științific, el nu urmează calea metafizicii vechi. În fața infinitului care trebuie scrutat și înțeles, el alege calea analizei critice. De aici lipsa pe care o simțim în speculațiile sale, lipsa de ilustrare în sistem a principiilor. E drept că Bradley regretă această lipsă, dar nu poate fi îndoială că antinomia între finit și infinit, între o redare parțială și o realizare totală, îl face să renunțe de a încerca ceace alți filosofi au încercat înainte. Căci experiența absolutului, oricât de sigură ar fi, rămâne pentru Bradley ceva inadecuat realității atot cuprinzătoare. A o exprima în mod complet e imposibil, a o reda parțial ar fi o îngrădire a ideii de absolut. De aceea, în locul unei concepții închisă în sistem, Bradley ne dă o concepție critică despre realitate, o concepție care ne face să înțelegem și să simțim absolutul în toată infinitudinea lui.

Prin urmare, ceace pare o lipsă în concepția lui Bradley despre lume, este în fond rezultatul criticii pe care el o exercită asupra gândirii, ca element al cunoașterii. Caracterul incomensurabil între concept și existență, reflectat în forma judecății, excludea orice construcție. A explica însă relația între gândire și realitate însemna a percepe nu numai imposibilitatea unei cunoștințe totale a absolutului, ci în acelaș timp a stabili relația care ne leagă în mod organic, ca ființe finite, de totul infinit. Contribuția originală a lui Bradley constă tocmai în faptul de a fi arătat ce este natura judecății și procesul prin care gândirea încearcă să cuprindă existența.

NICOLAE PETRESCU

ESTETICA ANTICĂ

INTRODUCERE

O istorie a doctrinelor de estetică pare a postula trei propoziții, pe care este bine să le examinăm din capul locului: mai întâi, că știința estetică ar fi nimerit dela început domeniul ei propriu de cercetare și că niciodată în decursul evoluției ei nu l-a părăsit, cu alte cuvinte că estetica dealungul veacurilor ar fi avut un domeniu autonom pe care altă știință filosofică nu putea să-l studieze, încât erau necesare punctul de vedere și metodele ei speciale. În al doilea rând, o lucrare asupra istoriei doctrinelor de estetică presupune că problemele mai noi și soluțiile lor s'au dezvoltat din vechile probleme și din vechile soluții, ceiace ar însemna că există o continuitate genetică între diferitele aspecte ale estetică în decursul veacurilor. În sfârșit, o lucrare ca cea de față presupune că în soluțiile pe care feluritele probleme de estetică le-au căpătat există un progres necurmat. Iată trei afirmații de bază pe care o scriere de istoria doctrinelor de estetică pare a le presupune de la început, dar pe care trebuie să le verificăm, pentru a nu lăsa în rândul celor dela sine înțelese, lucruri care trebuie nuanțate sau chiar tăgăduite cu toată hotărârea.

Așa dar, reluând prima întrebare: a ocupat estetica dintru început un domeniu autonom, și-a descoperit ea deodată obiectul și în jurul acestui obiect au continuat să se desvolte silințele ei în decursul tuturor secolelor în care problemele ei s'au impus cercetării filosofice? Este incontestabil că din primele timpuri ale gândirii europene, atitudinea creatoare a artistului și atitudinea amatorului în fața frumuseții naturii și a operii de artă au constituit un obiect al reflexiunii filosofice. Cu unele soluții de continuitate, această problemă a preocupat neconținut pe filosofi. Din acest punct de vedere există fără îndoială o unitate în domeniul estetică. De cât că problema atitudinii creatoare și a atitudinii noastre în fața operei creatorului sau în fața

naturii, a fost considerată când ca o problemă aparținând teoriei cunoașterii, când ca una aparținând psihologiei. În antichitate, de pildă, problema estetică era o problemă de teoria cunoașterii. Abia Kant a arătat că activitatea estetică nu este o activitate de cunoaștere, că valorile câștigate prin intermediul ei sunt cu totul deosebite de valorile teoretice. Astfel, cel puțin din punct de vedere al limitelor sale cu cunoștința, Kant a organizat autonomia domeniului pe care o știință a esteticei ar trebui să-l ia în cercetare.

Nu tot astfel însă a reușit Kant să delimiteze problema estetică față de domeniul psihologiei. Și înainte, dar mai cu seamă după Kant, problema estetică a fost considerată multă vreme ca o problemă a psihologiei. În adevăr, printre reformele pe care le-a introdus Kant este și aceea care constă în considerarea frumuseții nu ca pe o însușire a obiectelor, cum era părerea foarte generală înainte de el, ci ca produsul unei atitudini subiective. Și atunci, dacă ceiace atribuim lucrurilor ca însușiri de frumusețe sunt numai reflexul unui joc al puterilor noastre sufletești, atunci psihologia, care în vremea aceasta continua să crească până la a ocupa o situație predominantă în întregul domeniu al cercetărilor filosofice, și-a spus că problema frumosului cade fără îndoială în competența ei, că ea este o problemă psihologică. Abia în timpul nostru, eforturile în vederea autonomizării domeniului estetic au devenit ceva mai riguroase. Astfel școala fenomenologică a încercat cu o deplină cunoștință a limitelor care trebuiesc păzite, să stabilească autonomia problemelor de estetică atât în raport cu problema teoriei cunoașterii cât și în raport cu problemele psihologiei.

Această scurtă expunere arată însă că postulatul prim de care este condiționată deobiceiul o lucrare consacrată istoriei doctrinelor de estetică este destul de șubred, deoarece domeniul estetice, unitar în ce privește materialul de interpretare pe care estetica și l-a asumat în decursul istoriei ei, este destul de variat întrucât privește metoda și punctul de vedere din care a fost abordat. Paginile de istoria doctrinelor care vor urma sunt înjghebate deci cu această conștiință.

A doua întrebare pe care ne-am pus-o este relativă la dezvoltarea problemelor noi din cele vechi. Există o continuitate genetică între vechile probleme și problemele noi ale estetice? Aici afirmația poate fi mai categorică. Ba chiar dacă nu ținem seamă de această continuitate, toate vederile afirmate de estetică apar mai mult sau mai puțin arbitrare. Dar această observație valorează pentru întregul domeniu al filosofiei. Intru cât disciplina lucrării de față îmi îngăduie să depășesc limitele propriu zise ale obiectului special de care mă ocup, pentru a căuta analogii în alte domenii, voi spune că și în metafizică sunt vederi, pe care dacă le considerăm fără ca înțelegerea noastră să fie pregătită în mod istoric, ne apar într'un fel, care poate face pe cineva să se întrebe cum au putut să răsară chipuri de a vedea atât

de neașteptate? Caracterul arbitrar al multor sisteme filosofice pentru percepția comună, rezultă din faptul că ele nu sunt încadrate în evoluția care le-a produs, că nu sunt percepute istoric. La fel se petrec lucrurile în domeniul istoriei estetice. Iată, de pildă, deosebirea pe care o face în istoria estetice, Eduard von Hartmann între „idealismul abstract” al lui Schopenhauer și Schelling și „idealismul concret” al lui Hegel. Opera de artă pentru Schopenhauer și Schelling este ocaziunea de a contempla o idee pură; la Hegel însă ideea frumosului nu transcende obiectul, ci este întruchipată într’un material sensibil și într’o aparență particulară, cu alte cuvinte obiectul estetic nu mai este un simplu vehicul, care ne poartă către cerul platonician al Ideilor, ci este însuși mediul în care Ideia se întrupează. Cineva ar putea însă să se întrebe dacă această distincție nu este cu totul arbitrară. Dar ea va fi mai ușor de primit pentru acela care își va spune că între aceste două puncte de vedere, între „idealismul abstract” pe de o parte și „idealismul concret” pe de alta, se continuă două directive antice ale filosofiei, una desprinzându-se din filosofia lui Platon și alta din filosofia lui Aristotel. Platon este cel dintâi care consideră frumusețea ca ocaziunea trăirii unei realități care depășește condițiile noastre aparente, pe câtă vreme Aristotel deschide drumul după care frumusețea înseamnă însăși imanența ideii într’un aspect particular. Concepută astfel, în raport cu această îndoită tradiție, distincția dintre Schopenhauer și Hegel apare mai explicabilă, mai clară, mai ușor de a fi înțeleasă. Arbitrarul care ne izbvia la prima impresie, pare că se risipește și că intrăm în familiaritate cu sensurile mai adânci ale acestei distincții, grație încadrării ei în mișcarea istorică a ideilor. Impresia își are fără îndoială temeiul ei.

Problemele filosofice și soluțiile care le răspund rezultă din două operații ale spiritului și anume dintr’o confruntare naivă cu obiectul, apoi dintr’o încadrare a efortului nostru de cunoaștere într’o tradiție, pentru a folosi o anumită experiență filosofică și o anumită tehnică a gândirii. Nu există filosofare în afara de această încadrare în tradiția filosofiei. Fără îndoială că elementul cel mai prețios, cel mai autentic, acela care caracterizează talentele filosofice profunde, este făcut din poziția naivă în fața obiectului, din confruntarea personală cu el, din uimirea care în aceste împrejurări se naște în noi și din răspunsul pe care încerc să-l scot din întreaga bogăție a experienței personale și din fondul rațiunii proprii. Acestea sunt operațiile primordiale ale oricărui om care vrea să filosofeze în mod original. Dar pentru ca produsul acesta să devină limpede, ca să-l pot transmite, trebuie să-l socializez. Socializarea operii gândirii stă în încadrarea rezultatelor mele în limbajul tradițional al științei, în folosirea unei tehnice transmise, în asimilarea unor rezultate mai vechi și înrudite, cu alte cuvinte în integrarea ingeniului personal în mișcarea gândirii umane. Există printru-mare un element naiv și un element constructiv în fi-

losofie și pentru a înțelege o gândire filosofică este cu totul necesară plasarea ei în perspectiva genetică și tradițională care a contribuit s'o formeze.. Ajungând la această constatare, este îndreptățit să spunem că o lucrare de istoria doctrinelor de estetică prezintă un interes deosebit, pentru că ne face să le înțelegem pe fiecare din ele mai bine, contribuind să îndepărteze elementul arbitrarului din impresia cu care le primim.

Dar să ne oprim la a treia întrebare pe care ne-o pusesem și care este poate cea mai dificilă: există oare un progres necurmat în estetică? Dar există oare un progres neîntrerupt în filosofie? În ce privește de pildă înaintarea în cunoștința naturii ar fi poate îndreptățit să vorbim de un progres. Dar într-un sistem de estetică, putem deosebi două aspecte: un aspect pur teoretic și unul normativ. Un sistem de estetică nu înfățișează numai cum se prezintă realitatea frumosului și a artei, ci chiar atunci când nu mărturisește, el sugerează și cum ar fi de dorit ca ea să se întâmple. Un sistem de estetică nu se poate opri de a recomanda și fixa o țință atitudinii și creației artistice. Se spune atunci că estetica este normativă și poate că prin firea ei nu poate fi altfel decât normativă, pentru că obiectul de care estetica se ocupă nu se poate delimita, decât prescriindu-l. Obiectul esteticii este în adevăr o valoare și o valoare nu poate fi definită, decât punându-o în raport cu o dorință de-a noastră și prinurmare recomandând-o. În asemenea condiții este necesar să distingem între ceiace în estetică oglindește un aspect pur existențial, adică acel fel al lucrurilor aflătoare în afară de prețuirea mea și între ceace rezultă din atingerea acelor lucruri cu năzuințele mele, pentru ca această conjunctură să producă o normă, o prescripție. În stăpânirea acestei distincții, putem spune acum că se poate vorbi de un progres al esteticii. Așa de pildă problema simpatiei estetice s'a impus atenției cugetătorilor numai în ultimele decenii ale veacului al XIX-lea dar primele rudimente ale acestei teorii se pot întâlni la Plotin și chiar la Platon. Comparați însă ce se găsește în tratatele acestora din urmă, cu acea descriere amănunțită, adânc analizată a fenomenelor, pe care au dat-o esteticienii simpatiei estetice în vremurile noastre. Există în aceștia din urmă un progres al descrierii, pe care nu putem să ni-l ascundem.

Sunt în adevăr probleme care așteaptă multă vreme, uneori sute de ani, până să vină momentul aprofundării și metodei lor. Problema simpatiei estetice de pildă nu și-a putut găsi desăvârșirea decât cu ajutorul metodei psihologice. Până când gânditorii n'au reflectat cu metode psihologice asupra condițiilor simpatiei estetice, acest fenomen n'a putut să fie deplin organizat științificește. Numai când istoria doctrinelor de estetică a ajuns la această fază psihologică, metoda și mijloacele întrebuințate s'au adaptat complet problemei și teoria care a rezultat a însemnat fără doar și poate un progres. Există

prin urmare un anumit moment pentru fiecare problemă și în venirea acestui moment se recunoaște semnul unei înaintări a științei noastre.

Din punct de vedere normativ însă, din punct de vedere al acelei laturi a tuturor sistemelor de estetică care nu se mulțumesc cu simpla descriere a fenomenelor, pentru a trece la normalizarea lor, mi se pare că nu se poate vorbi de niciun progres al esteticii. Nu știu de pildă dacă cineva ar putea afirma că estetica romantică se găsește în progres sau în regres față de estetica epocii clasice. Într-aceste două atitudini nu există nici un progres și din acest punct de vedere istoria esteticej apare mai de grabă cu o serie discontinuă de păreri. Dacă am privi istoria doctrinelor de estetică drept o istorie a normelor estetice felurite, atunci ea n'ar mai putea lua caracterul care este propriu tuturor încercărilor istorice și care constă în legătura causală, genetică dintre treptele pe care le studiază. Dar trebuie să mărturisesc că tocmai această stare de lucruri este de un interes capital pentru studiul esteticii. Considerată ca o serie discontinuă de sisteme, istoria esteticej este o disciplină ajutătoare de cea mai mare importanță pentru ceiace se numește „tipologia estetică”. Căci dacă este adevărat că prin partea lor normativă, cu fiecare sistem de estetică se pronunță un alt ideal de artă, punându-mi problema relativă la felurile și tipurile structurilor estetice umane, unde pot găsi materialul cel mai interesant pentru constituirea acestei tipologii, decât într-un studiu de istoria doctrinelor de estetică? Este în adevăr evident că fiecare estetician a avut în fața ochilor un anumit ideal de artă, care a fost de obicei acela al timpului său. Astfel dacă doresc să-mi dau seama care e varietatea idealurilor estetice, unde pot să constat și să studiez această varietate faptică a feluritelor idealuri de artă dacă nu în istoria doctrinelor care le-au sistematizat. Pentru tipologia estetică, istoria doctrinelor devine astfel un instrument de prima mână.

Dar și alte avantagii mai rezultă din această deosebire a aspectului teoretic și a aspectului normativ într-un sistem de estetică. Atunci când constat că o părere contemporană a mai fost reprezentată cândva în trecutul esteticej, găsesc aci un argument nou pentru validitatea ei. Sensul citației este totdeauna acesta: de a sprijini o vedere proprie printr'o vedere străină, cu scopul de a proba vederea proprie prin faptul confluentei ei cu vederea străină. Consensul spiritelor dacă nu este o dovadă perfectă, este un element de dovadă destul de important în stabilirea unui adevăr. Când însă constat că istoria doctrinelor de estetică este în acelaș timp și o lungă istorie a contradicțiilor în materia părerilor despre artă și frumos, când constat că doctrinele de estetică mai de grabă diferă decât converg, pot scoate un rezultat instructiv de mare preț și anume că relativismul istoric al normelor trecute trebuie să mă ferească de parțialitatea dogmatică a propriei vederi. Experiența relativității trecutului îmi impune în-
doială cu privire la întrebarea dacă nu cumva orice afirmație nor-

mativă peremptorie în materie de estetică nu este decât un reflex al acelor realizări artistice care aparțin contimporanilor. Iată prin urmare care sunt temeiurile și semnificațiile felurite ale unei lucrări de istoria doctrinelor, cum este aceea care urmează.

I. NAȘTEREA ESTETICEI

Dacă Antichitatea a cunoscut sau nu estetica sau dacă această știință este numai produsul tardiv al culturii contimporane, a format adeseori obiectul unei îndârjite controversă. Cu toate că Antichitatea poate enumera numele unui Platon, al unui Aristoteles și al unui Plotin, s'a observat totuși că într'o epocă artistică, prin predispoziția ei fundamentală, cum a fost Antichitatea, reflecția asupra artei era firesc să fie mai slabă și că dimpotrivă, interesul pentru problema artistică nu putea să apară decât odată cu răgazul oferit de slăbirea și intermitența ritmului creator în perioada contimporană.

Nu din motive de ordin filosofic-istoric ca acestea, ci pur și simplu din considerația că Antichitatea a înțeles greșit funcțiunea artei, aduce o soluție negativă în problemă, B. Croce¹⁾). Noi nu putem însă admite vederea lui Croce, ba o invinovățim chiar de o foarte elementară greșeală. Căci nu în momentul când s'a ajuns la cea mai justă vedere asupra funcțiunii și naturii artei, poate fi așezat momentul nașterii Estetice, ci în clipa când inteligența a formulat termenii unei noi probleme, în fața căreia speculația filosofică nu se mai oprise înainte. Lucrul acesta s'a întâmplat fără îndoială în Antichitate și anume în scurtul interval de timp care-l cuprinde pe Platon și pe Aristoteles, deși pentru moment noua problemă părea că ține de sfera întrebărilor mai vechi ale metafizicii. Am spune așa dar că în Antichitate, estetica se naște ca problemă, dacă nu ca știință și lucrul poate părea cu atât mai curios dacă ne gândim că Platon, după cum vom vedea îndată, isbutise să distingă ce este original și autonom în valoarea estetică.

Este în adevăr meritul lui Platon de a fi afirmat cel dintâiu independența frumosului. Pe când Socrates identifica încă frumosul cu utilul, lămurind că „și un coș de gunoi este frumos, iar un scut de aur urât, când cel dintâiu este potrivit pentru scopul său, iar cel de-al doilea nepotrivit”²⁾), Platon cel dintâiu recunoaște existența unui „fru-

1) *L'Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, trad. franc., pg. 151.

2) Cuvintele lui Socrates ne sunt transmise de *Xenophon*, în *Memorabilele* lui (III, 8).

mos în sine" adică a unei realități a cărei valoare nurezultă din raportarea la o altă ordine de valori. Silințele lui Platon pentru autonomizarea frumosului sunt evidente și înconjurate de mari griji metodologice. Călăuzit de o înțelegere a problemei care poate servi încă de exemplu, Platon pricepe că din două părți poate fi amenințată autonomia frumosului: din aservirea lui unui scop eterogen, din confuzia cu plăcerea. Cea dintâiu din aceste primejdii, Platon o ocolește într'un chip care a putut surprinde. Vorbind despre „frumusețea în sine” a figurilor, Platon observă în „Philebos”: „Ocupându-mă despre frumusețea figurilor, nu vreau să vorbesc despre acelea la care se va gândi mai întâiu mulțimea, cum sunt formele ființelor vii sau figurile din tablouri; eu mă gândesc numai la ceiace este drept sau curb, plan sau spațial, obținut prin compas, riglă sau echer... Căci numai acestea nu sunt frumoase la ceva, ci în sine și prin origină”. Înțelegând astfel să se ocupe numai de formele abstracte și îndepărtând formele organice, Platon socotește să ajungă la o considerare a frumosului independentă de orice idee de scop.

Gândul lui Platon a fost însă interpretat uneori și într'un sens mai larg. Astfel după J. Walter, care a dat cea mai bine informată istorie a esteticei în Antichitate, restricția platoniceană trebuie înțeleasă nu ca o mărginire a obiectelor care cad în sfera frumuseții, dar ca o precizare a atitudinii pe care apoi o putem lua față de toate plămuirile realității. Textul lui Platon, trebuie așa dar înțeles ca și cum el ne-ar sfătui: „considerați toate figurile ca și cum ele ar fi drepte sau curbe, corpuri sau planuri, obținute prin compas, riglă sau echer”¹⁾. Nu numai deci formele geometrice intră în domeniul Esteticei, ci orice alte forme intrucât sunt considerate ca și formele geometrice, sub raportul „egalității”, „proporțiunii”, etc.

Interpretarea lui Walter poate apărea totuși prea modernă, intrucât accentuează factorul psihologic al unei atitudini estetice, pe când în realitate frumusețea, pentru Platon, era mai de grabă o însușire obiectivă a lucrurilor. Această nouă trăsătură se vede bine în felul în care Platon caută să asigure autonomia frumosului față de plăcerea, care îl însoțește dar nu-l constituie. „Ar fi nebunesc, spun: în această privință el în „Philebos”, să credem că binele și frumosul n'ar fi în corpuri, ci numai în suflet și aici numai în plăcere”. Frumosul este astfel considerat ca o însușire obiectivă a lucrurilor. Intr'atât de înrădăcinată deveni părerea aceasta, încât mult mai târziu, în secolul al XVIII-lea, când paralel cu progresul studiilor psihologice, estetica încearcă să-și precizeze domeniul ei în legătură cu viața și reacțiunile subiectivității, englezul Francis Hutcheson postulează existența unui „simț estetic”, adică a unei sensibilități specifice menită să înregistreze calitatea frumoasă a obiectelor.

1) J. Walter, *Geschichte der Aesthetik im Altertum*, pg. 174.

Conștiința independenței frumosului o unește Platon cu aceea a dependenței artei. Și în această privință stabilește el un principiu — arta este imitație — care domină istoria esteticii timp de mai multe mii de ani. Artă este deci imitația unor umbre, imitația unor imitații, cum sunt de fapt lucrurile acestei lumi, față de Ideile care se reflectă în ele. Astfel, în raport cu modelele eterne ale lucrurilor, produsele artei reprezintă o degradare a originalității. Și cum realitatea este un atribut al desăvârșirii, irealitatea un semn al imperfecțiunii, Platon ajunge la vestita sa condamnare metalizică a artei.

Un alt motiv al condamnării artei îl găsim în cartea III-a a „Republicei”, unde se discută oportunitatea studiilor literare și artistice în educația tineretului și se conchide la necesitatea unei stricte supravegheri a lor, ca nu cumva pe deoparte indiferența lor în a reprezenta binele laolaltă cu răul, pe de altă obiceiu imitației și deci al disimulării, înrădăcinându-se, să nu corupă simplitatea și rectitudinea caracterelor. În fața acestui rigorism nu găsesc grație nici poezii tragici și comici, nici muzica moleșitoare, nici chiar însuș eposul homeric. O artă în slujba filosofiei și servind ca mijloc de educație etică ar dori Platon, dar pentru că exemplul ei pur e greu de găsit, mai de grabă dorește el înlăturarea artei din buna cetate a viitorului. Astfel ajunge Platon la afirmarea unei eterenității artistice, la viziunea unei arte cu finalități în domeniul educației și al moralei, în vreme ce preocuparea sa de a funda autonomia frumosului era atât de atent urmărită și încoronată cu atâta succes.

De o altă prețuire se bucură însă frumosul. În el se resfrânge însăși structura lumii; legea universului ¹⁾. Această deosebită atitudine față de artă și față de frumos, poate din nou să trezească mirarea dacă ne gândim că și figurile frumoase sunt produse ale acelei activități omenești, în prelucrările căreia realitatea Ideilor pălește și decade. Mirarea se risipește de sigur spunându-ne că nu felul procedurii, ci conformitatea cu originalele eterne ale lucrurilor hotărăște asupra gradului mai mic sau mai mare de realitate și prinurmă de perfecțiune. Adâncirea punctului de vedere platonician ducea însă necesar la ideea că stă în puterea unei activități omenești specifice — activitatea artistică — să purifice lucrurile de elementele lor reflexe, să le apropie de modelele lor eterne, să le sporească realitatea. Și de fapt, chiar în generația următoare, Aristoteles recunoaște aceasta, în legătură cu poezia.

Dacă Platon arăta o mare incomprehenșiune pentru artă, pe care o considera o simpă imitație în care realitatea substanțială a lumii slăbește și degenerază, și pentru artiști, pe cari îi identifică cu simplii meseriași și cu cei mai dăunători dintre ei, nu aceeași este

1) J. Walter, op. cit., pag. 337 și urm.

aşa dar atitudinea lui faţă de frumuseţe. Ba chiar se poate spune că locul pe care îl acordă el frumuseţii în sistematica sa, este cu deosebire privilegiat şi accentele pe care expunerea sa le capătă în aceste ocazii, dovedesc un sentiment romantic al frumosului, o capacitate de a se exalta, care îndrituieşte vorba lui Max Schasler ¹⁾ că dacă Platon mare artist el însuş, ia o atitudine negativă faţă de artă, împrejurarea se explică prin aceea că arta nu devenise încă problemă pentru el, că artist şi tiu al unei mari culturi artistice, pururi vibrând de sentimentul cald al frumosului, reflecţiunea intelectuală asupra menirii artei trebuia în mod firesc să rămână la el inferioară.

Frumuseţea este pentru Platon ocazia care pune pe om în contact cu Absolutul. Lucrul se vede limpede din mitul pe care Socrates îl povesteşte în dialogul „Phaidros”. În carul lui Platon — ni se spune — dus de doi telegari, dintre cari unul se avântă mereu mai sus şi celălalt nărăvaş, cată spre pământ, stă sufletul şi priveşte ...dreptatea, aci priveşte el măsura, aci recunoaşte sufletul, nu cea ştiinţă care se schimbă cu obiectul şi cu ceiace noi numim real, ci ştiinţa cea adevărată şi eternă. Şi după ce a privit această lume şi din adevăr s a hrant, coboara sufletul din nou şi revine acasă; vizitiul îşi duce telegarii în grajd, le pune ambrozie înainte şi le astâmpără setea cu nectar.... Din sufletele oamenilor, numai acele asemeni zeilor se ridică şi înconjură cerul cu ei. Dar caili le supără mereu şi numai cu spaimă şi osteneală pot ele privi Fiinţa”. Intors pe pământ, de câte ori sufletul se găseşte în faţa Frumuseţii, nostalgia Fiinţei adevărate, întrezărite odată, îl apucă de inimă. „De câte ori un om priveşte pe pământ frumosul, îşi aminteşte de adevărata Frumuseţe şi aripi îi cresc şi ar dori să sboare; dar pentrucă aripile nu-l poartă atât de sus, priveşte în cer întocmai ca o pasăre şi uită cele ce sunt sub el şi seamănă cu un om bolnav... Dacă vede o faţă frumoasă, în care se oglindeşte Frumuseţea eternă sau un corp frumos, începe să tremure şi turburarea trecută îl câştigă din nou”.

Ce putem reţine din aceste romantice pagini spicuite în dialogul „Phaidros”? Mai întâi că printre infăţişările pământesti, singură frumuseţea stăpâneşte puterea de a ne pune în directă legătură cu lumea eternă în care rezidă Ideile şi anume pe calea iubirii care aprinde sufletul. Apoi că dacă sufletul dovedeşte şi năzuinţă şi capacitate de a adora frumosul, împrejurarea o explică natura şi origina acestui suflet: explicaţie în care reapare aşadar cunoscutul motiv al reminiscenţei platonice. Frumuseţea este deci pentru Platon ocaziunea pasiunii mistice prin care sufletul, urmând indicaţiile naturii şi originii sale, ia contact cu lumea eternă a Ideilor.

Un alt text interesant al esteticei platonice este dialogul „Ion”.

1) Istoricul hegelian al esteticei, autorul renumitei *Kritische Geschichte der Aesthetik*, 1872.

Ion este rapsod din Ephes. Ion se laudă deci a cunoaște bine pe Homer și a ști să-l interpreteze, dar că în materia altui poet, în Archiloch de pildă, competența sa este mai mică. Acest lucru i se pare ciudat lui Socrates, pentru că cineva care de pildă își dă seama că o doctorie este bună, că o mâncare este bună sau că un cal este bun de călărit, trebuie în același timp să cunoască și doctoria, mâncarea sau caii care nu sunt buni pentru funcțiunea lor respectivă.

Astfel vrea să ajungă Socrates la constatarea că cunoștința este un lucru cu totul deosebit de inspirație, căci dacă Ion este priceput homerist, fără a fi expert în Archiloch, lucrul nu se datorește cunoștințelor sale, cum se afirma la început, ci unei alte puteri și anume inspirației. Prilej prin urmare pentru a defini ceea ce este această inspirație. Astfel obținem descrierea interesantă a unui fenomen estetic și psihologic în același timp, fenomenul inspirației artistice. „Văd, Ion, și am să-ți explic numai decât ce să fie asta. Talentul tău de a vorbi cu îndemănare despre Homer, nu e o artă cum spuneam și adineauri, ci o putere divină care te pune în mișcare, o putere la fel cu aceea din piatra pe care Euripide o numește magneziană, iar poporul heracleiană. Piatra aceasta nu numai că atrage inelele de fier, dar le dă și lor puterea de a face la rândul lor același lucru ca și magnetul, adică să atragă alte inele, încât uneori un lanț foarte lung de inele stau suspendate unele de altele. Și puterea tuturor acestora provine din piatra aceea. Tot astfel și Muza însuflă unora entuziasm și de acești inspirați atarnă lanțul alcătuit din ceilalți entuziaști, căci toți poezii buni își fac poemele lor frumoase nu prin ajutorul artei, ci în prada inspirației și stăpâniți oarecum de o putere divină. Și tot astfel și componiștii adevărați. Căci precum cei stăpâniți de delirul corybanților când dansează nu sunt în toate mințile, tot astfel și componiștii nu-și compun cântecele lor frumoase, când sunt cu mintea trează, ci când se cufundă în ritm și armonie, lăsându-se obsedați în prada delirului, ca și bacantele, care numai cât timp sunt posedate, scot miere și lapte din fluvii și-și pierd această putere când își vin în fire. Același lucru face și sufletul cântăreților, cum de altfel recunosc și ei”.

Ori unde se întâmplă acțiunii epopeii bate inima rapsodului. Simpatia estetică este astfel descrisă de Platon în trăsătura ei fundamentală: „Ei bine, ia spune-mi, Ion, și te rog să nu-mi tănuiești răspunsul la ce te voi întreba: Când recitezi frumos versuri epice și faci cea mai puternică impresie asupra spectatorilor sau când cânti pe Ulise sărind pragul, arătându-se peștorilor și imprăștiind săgeți în fața lui, ori pe Ahile repezindu-se asupra lui Hector sau tânguirile Andromahiei, ale Ecubei sau ale lui Priam, ești tu atunci în toate mințile sau îți ieși din fire, pe când sufletul tău inspirat dăinuește pe lângă scenele pe care le recitezi, fie în Itaca, fie în Troia sau ori unde se întâmplă acțiunea epopeii?”

Dar simpatia estetică este descrisă de Platon și în spectatori, când le atribue convorbitorilor cuvintele : „Socratēs : Și apoi știi că și pe mulți din spectatori îi faceți să pățească la fel cu voi. Ion : Cum să nu știu? Căci de sus de pe tribună, îi văd de atâtea ori minunându-se rînd pe rînd, de cele recitate. Ba chiar trebuie să fiu cu foarte multă luare aminte la ei, fiindcă dacă îi fac să plîngă, la urmă eu rîd și iau dela ei mulțime de bănet, pe când dacă îi tac să rîdă pe socoteala mea mă aleg eu cu plînsul și cu banii pierduți” (trad. rom. Bezdechi).

Aceste importante câștiguri ale esteticii lui Platon trebuiau să fie adăugite chiar în generația următoare.

II. IUBIREA CA ATITUDINE ESTETICĂ LA PLATON

Am spus că pentru Platon frumusețea este ocazia care face pe cel ce este atins de raza ei să ia contact cu modelele eterne ale lucrurilor. Frumusețea terestră a aparenței este, prin urmare, ocazia: ținta sunt ideile ; dar mijlocul care ne poartă dela simpla percepție a frumuseții terestre la aprehendarea realității ultime este iubirea, entuziasmul care incendiază sufletul. Vom spune atunci că iubirea în filozofia lui Platon este o atitudine estetică. Acest lucru poate să pară ciudat unei conștiințe moderne. Ceiace frumusețea trezește în sufletul nostru, noi spunem că este sentimentul estetic, mai ales atunci când frumosul este intrupat artistic, când este realizat într'o operă de artă. Când frumosul este însă aparența naturală a unui om, spunem atunci că încercăm admirație pentru acel aspect, nu iubire. Admirația este un sentiment estetic ; iubirea însă este un sentiment etic. Chiar atunci când ni se pare că frumusețe, frumusețea despre care este vorba nu are o valoare estetică. Dacă aceiași frumusețe, acelaș ansamblu al părților și aceiași unitate a lor, ar fi atribuită unei alte persoane, ea ar putea să ne inspire și mai departe admirație estetică, dar nu și iubire.

Iubirea despre care socotesc, prin urmare, că este provocată de frumusețe, este în realitate, pentru sentimentul modern, descătușată de expresia unei anumite finalități de ordin moral în raportul dintre acela care iubește și acela care este iubit. Astfel nu calitatea estetică provoacă iubirea în sufletul omului modern, chiar atunci când el, abuzând de termeni, spune că iubește pe cineva pentru că este frumos, ci altceva, care își are sediul său dincolo de suprafața aparentă unde de obicei valorile estetice se localizează. În felul acesta deosebim

noi hotărît între frumusețe și iubire. Iubirea nu mai este pentru noi o atitudine estetică. Ea este altceva și vom vedea îndată ce. Atunci nu cumva iubirea despre care vorbea Platon este altceva decât iubirea modernă? Nu cumva există deosebiri esențiale între erosul platonician și erosul modern? Este o întrebare pe care și-a pus-o, puțin înaintea de a muri, filozoful german Simmel, care a consacrat acestei comparații un studiu apărut în cartea sa postumă *Fragmente und Aufsätze*, 1923.

Simmel începe cu observația că iubirea platoniciană se în dreaptă către general. Individul nu este, pentru amantul platonice, decât un fel de poartă de trecere către ceva care îl depășește. Când iubirea se aprinde în sufletul platonician, ea adoră o valoare generală, Ideea de frumusețe sau chiar Ideea de bine care strălucește ca o rază proiectată dintr'un focar înalt pe chipul iubit. În felul acesta e îndreptățit Simmel să spună că valoarea iubită se găsește dincolo de individ și deasupra lui, în sfera generalului. Dar tocmai această stare de lucruri precizează contrastul cu concepul modern al iubirii, așa cum a fost analizat de cei mai adânci filozofi ai problemei, precum Scheler, Spranger și Simmel în „Fragmentele despre iubire”, publicate în revista „Logos”, dar și în cartea pe care am citat-o.

Ceiace este caracteristic conceptului modern de iubire — după toți acești gânditori — este iubirea individualului. Marea revelație a dragostei este revelația individualului. S'a observat că părintele poate să aibă față de copilul său două atitudini: să vrea să-l știe asemenea cu desăvârșire cu sine, să-l anihileze printr'un gest simbolic de strângere în propria sa individualitate, să-l reducă la propria sa unitate, să-l facă acelaș cu sine. Toți psihologii moderni au observat că aceasta nu este iubire adevărată, ci mai degrabă o formă învăluită a egoismului. Iubirea adevărată — ne-o spune și Scheler și Spranger și Simmel — se bucură dimpotrivă de valoarea caracterului individual. de ceea ce este cu desăvârșire particular în aspectul iubit. O mamă care își iubește într'adevăr copilul, îl iubește pentru ceea ce este deosebit în ei, nu pentru ceea ce poate avea comun cu sine. De aceia în iubire, unul din isvoarele cele mai generoase de farmec este uimirea, descoperirea continuă, aflarea în persoana pe care o iubești a unor aspecte noi, a unor lucruri care îi aparțin numai ei, a unor laturi absolut particulare. Iată deci o deosebire esențială între erosul platonician dirijat către general și erosul modern orientat către particular, către individual.

Fiind îndreptată către general, iubirea platoniciană nu este exclusivă. Acela care iubește după spiritul platonice poate să dea obiecte felurite și simultane aspirației sale. Unul dintre obiectele iubirii nu înlătură alte obiecte posibile ale ei. Cel care iubește în spirit platonice, poate iubi mai multe ființe dintr'odată, de vreme ce în fiecare deopotrivă el întrevede acea răsfrângere a generalului, a ideii.

Iubirea modernă însă este exclusivă pentru că se îndreaptă asupra individualului, care este în acelaș timp unic și de neînlocuit. De aceea putem să completăm observația lui Simmel, spunând că ceea ce alcătuiește un atribut esențial al conceptului modern de iubire, este imperativul fidelității, al atașării de obiectul prețuit ca individual, unic și de neînlocuit.

În sfârșit, iubirea platonice se îndreaptă asupra unei însușiri precise a unei ființe și anume asupra frumuseții sale. Altfel se întâmplă însă în erosul modern: aci punctul de aplicare al sentimentului nu este nici odată o însușire precisă, ci este totalitatea care alcătuiește cea ființă. Chiar dacă iubirea a putut să fie trezită la început de anumite însușiri, ea continuă, dovedindu-și astfel adevărata ei fire, chiar atunci când acele însușiri au dispărut. De aceea o temă foarte des reprezentată și una dintre cele mai mișcătoare ale literaturii moderne, este tema iubirii continuate dincolo de dezastrele vârstei. Dincolo de pierderea însușirilor care au sedus odată, iubirea persistă pentru că nu este legată de aceste însușiri, ci de totalitatea persoanei. De aceea iubirea în sensul modern rezistă și decepțiilor celor mai cumplite. Chiar atunci când subiectul iubirii se dovedește nedemn, inferior, iubirea stăruie să vibreze în sufletul omului modern, pentru că el se leagă de ființă ca totalitate, nu de anumite atribute care i-ar fi aplicate oarecum din afară. Aci întâmpinăm o latură profund mistică a erosului modern. Intervine în această iubire ceva din vechea vorbă a lui Eckhart, misticul dela sfârșitul Evului Mediu, care spunea că trebuie să jubim pe Dumnezeu nu pentru că are cutare sau cutare însușire, ci numai pentru că El este, există. Ceea ce îmbrățișezi în iubirea pământească este deasemeni faptul simplu și nud al existenței. Gândiți-vă la iubirea tragică, des-nădăjduită a unei mame pentru copilul ei lipsit cu totul de orice însușiri, care poate fi debil mental, rău sau chiar scelerat și care persistă cu toate acestea, pentru că ea se îndreaptă către existență, nu către atributele sale.

Ultima caracteristică de căpetenie pe care o pune în lumină Simmel, este aceea că iubirea platonice nu cere reciprocitate. Fiind orientată către general și către niște însușiri care pot să nu aibă nimic comun cu centrul însuș al persoanei, erosul platonice nu cere nici reciprocitate. Este adevărat că în Platon există un pasagiu care ar dovedi totuși că în conceptul antic al iubirii există și noțiunea unei relații și anume mitul pe care în „Banquet” (Symposion) îl povestește Aristofan. După Aristofan ființele ar fi fost duble, dar printr-o voință a Creatorului ele s'au separat la un moment dat, de unde nostalgia și neliniștea perpetuă a omului de a-și găsi jumătatea cu care a fost întrunit cândva în aceeaș ființă. S'ar părea deci, interpretând spiritul acestei vechi legende, că în iubirea platonice există o conștiință a unei relații, conștiința comunicării a două individualități,

destul de asemănătoare cu imperativul reciprocității în iubirea modernă. Ceiace este interesant însă, observă Simmel, este că fuziunea acestor individualități tinde să integreze ceva general și superior, în care individualitățile ca atare se anulează și dispar. Dimpotrivă, erosul modern fiind legat de totalitățile vii și insolubile ale indivizilor pe care raportul iubirei îi unește, reclamă reciprocitatea și se simte nedreptățit când aceasta lipsește.

Iată câteva trăsături care într'adevăr deosebesc erosul platonician de erosul modern, câteva trăsături culese din analizele lui Platon și care într'un mod foarte sugestiv pot fi puse în paralelă și contrast cu alte trăsături pe care Simmel le recunoaște că sunt proprii și esențiale iubirii moderne. Dacă lucrurile stau însă așa, atunci înțelegem de ce iubirea putea să fie atitudine estetică la Platon. Ce caracterizează în adevăr atitudinea estetică, mai ales ce caracterizează acea atitudine estetică proprie conștiinței antice? Anticii din punct de vedere al tipologiei estetice stau în unghiul apolinicului, ceea ce înseamnă că pentru ei frumusețea este o valoare care se găsește la o anumită distanță de subiect, iar raporturile pe care anticul le întreține cu obiectul artei sau al frumuseții, sunt raporturi de contemplație distantă și oarecum rece.

Dar și în iubirea platoniană găsim acea dimensiune care separă pe individ de obiectul iubirii sale. Iubirea în felul acesta poate fi considerată într'adevăr ca un act de contemplație, la fel cu acela care se desvoltă în fața frumosului. Această situație însă s'a pierdut pentru moderni și de aceea ne este nouă atât de greu să asimilăm atitudinea estetică cu iubirea.

Iubirea — în conceptul modern — este neapărat legată de ideea unei diferențe între mine și obiectul pe care îl iubesc; ea se desăvârșește totdeauna sub semnul unei conștiințe luminate asupra diferenței dintre propriu și eterogen. Cu toate acestea, individualul, asupra căruia se îndreaptă iubirea modernă, degajează un fel de intimitate, o căldură de interior care anulează distanța mândră și rece de obiectul iubit și care în antichitate putea să inspire în raport cu el o adevărată atitudine estetică.

Iubirea modernă, desăvârșindu-se în atmosfera de intimitate a individualului, nu poate să se satisfacă în simpla contemplație estetică; ea cere solicitarea celui individual. În ultima intenție a iubirii moderne, se recunoaște dorința de a ajuta ca acea viață individuală cu caracterul ei propriu, să înflorească cât mai deplin în originalitatea ei și de aceea iubirea modernă devine activă, intervenind uneori eroic, pentru a ocroti aspectul individual fermecător care a cucerit inima noastră. Iubirea modernă vrea să vadă crescând, desvoltându-se, prosperând mănunchiul de însușiri individuale asupra căruia s'a dirijat raza ei. În intenția iubirii moderne e un factor activ, generos. În stărsu, îndreptându-se asupra individualului, iubirea modernă găsește aci ter-

menul mediu care îi permite extinderea asupra aspectelor celor mai particulare ale naturii și asupra întregii creații, chiar a celei mai umile. Această tendință a iubirii moderne a degajat-o și a ilustrat-o ca nimeni altul marele erou al creștinismului apusean, sfântul Francisc din Assisi. Iubirea în sens modern nu mai are astfel răceala care ne isbește din aspectele ei antice. Ea este o iubire pătrunsă de sens altruist, care cere intervenție de fapt, cheltuială de sine, pentru ca prin eforturi concentrate, valoarea individuală să nu mai fie dată ca hrană contemplației, ci să fie propusă ca o temă efortului nostru de creație.

III. PLATON ȘI ARISTOTEL CATHARSISUL ARISTOTELIC

Dela Aristotel nu ne-a rămas o scriere de estetică generală, ci numai una de estetică aplicată, „Poetica” sa. Desvoltările aplicative ale „Poeticei” afirmă însă două propoziții principale: pe de o parte, Aristotel adăra la punctul de vedere al teoriei imitației; pe de altă parte, cu ocazia comparației dintre istorie și poezie, Aristotel afirmă și un alt punct de vedere decât acela al imitației, anume acela al unei arte concepute ca o prelucrare a realității în sensul unei reliefări mai intense a caracterelor ei necesare. Astfel, întrebându-se dacă poezia este superioară istoriei sau dimpotrivă, Aristoteles răspunde că superioritatea este a acelei dintâiu, pentru că istoria înfățișează lucrurile așa cum s'au întâmplat, pe câtă vreme poezia așa cum ele ar fi trebuit să se întâmple. Poezia prelucreză deci realitatea, apropiind-o de idealul ei etern și necesar.

Dar deosebirea dintre estetica lui Aristoteles și a lui Platon pentru a fi bine înțeleasă, trebuie pusă în legătură cu deosebirea generală dintre sistemele lor filosofice. Este necesar deci să spunem câteva cuvinte despre relațiunile sistemului lui Platon cu acel al lui Aristotel, ca din această confruntare să vedem mai limpede care sunt contribuțiile estetice lui Aristoteles.

În explicația generală a naturii, Platon a întrebuințat mijloacele pe care Socrates le preconizase mai înainte pentru cunoștința vieții morale. După cum Socrates năzuia în toate împrejurările să obțină definiții, pentru ca înzestrat cu acestea să poată ajunge la norme de acțiune, tot astfel de definiții încearcă să obțină Platon, numai că el le hipostazează în forma unor idei eterne, adevărata realitate.

Deși ca disciplină generală, Aristoteles menține ca obiect al științei preocuparea de a stabili tipuri generale ale lucrurilor, totuși pe acestea nu le mai concepe ca existențe superioare și independente de existența obiectelor, ci le concepe ca pe niște produse ale minții noastre.

Care sunt principalele argumente ale filozofiei lui Aristoteles în „Metaphysica” sa I, 9; XII, 13; XIII—XIV în împotrivirea ei față de teza platoniciană? Mai întâi, spune Aristoteles, calitățile comune și persistente pe care le definesc Ideile, pot fi nu numai substanțe, ele pot fi și cantități sau calități. Dar Ideile de calitate, cantitate și relații pot fi substanțe? După spiritul platonician nu, de vreme ce numai Ideia de substanță poate fi ea însăși substanță.

Dar mai departe. O definiție este compusă dintr-un gen și o diferență. Spunem de pildă că omul este un animal biped. Atunci omul ar ține de două substanțe și prin urmare unitatea Ideii sale ar fi compromisă prin multiplicitatea atributelor pe care nu le poate deține decât dela o altă serie de Idei.

Apoi, Ideia fiind unitatea lucrurilor asemănătoare observăm că un obiect și Ideia sa sunt și ele două lucruri asemănătoare, și atunci ar trebui ca din această clasă compusă din doi membri, să extragem un al treilea termen care să fie substanța acestor două realități comparate între ele. Să presupunem că obținem o Idee care ar generaliza asupra grupeii omul și Ideia sa, nimic nu ne împiedică să căutăm Ideia substanțială care ar corespunde la rândul ei acestor trei obiecte ale gândirii. Tendința de a stabili Idei față de situația care constă în multiplicarea obiectelor prin Ideile lor, se prelungește la infinit și face imposibilă cuțetarea lor.

În sfârșit, existența Ideilor permanente și eterne nu explică variabilitatea aspectelor sensibile. Căci teoria platoniciană nu explică este trecerea dela unitatea și eternitatea Ideilor la variabilitatea lumii concrete. Lumea sensibilă era explicată de către Platon prin participarea lor la un principiu superior și transcendent dar această participare nu explică și schimbarea obiectului, variațiile sale, evoluția lucrurilor și atunci o reformă devenia necesară. Platonismul trebuia întrecut și încercarea o execută Aristotel, când spune că „substanța realității este ființa ca ființă”. Nu printr-un principiu superior și transcendent obiectelor sensibile încearcă Aristotel să explice această realitate, ci printr'unul activ în interiorul realității. Acest principiu activ este cauza care face realitatea să promoveze neconținut către stări de determinare din ce în ce mai precise.

) Procesul realității este prin urmare un proces evolutiv, constând într'o trecere treptată dela potență la entelehie, într'o realizare continuă într'o actualizare necurmată. Pentru a face sensibil acest punct de vedere, Aristotel—împrejurarea este importantă și sugestivă pentru noi—folosește tocmai exemplul operei de artă care actualizează o formă în blocul mai înainte amorf al marmorei.

În felul acesta, deosebirea dintre estetica lui Platon și a lui Aristotel se încadrează bine în deosebirea care separă filosofia lor generală. Arta este pentru Aristotel de formă mai precisă iar pe de altă parte la un nivel de idealitate mai înaltă. Se înțelege că atâta vreme cât nu se situa într'un punct de vedere asemănător, Platon nu putea vedea care să fie utilitatea artei. Platon nu putea găsi nici o utilitate acestei arte, care nu părea a face decât să dubleze obiectele simțurilor noastre, ele însele umbre fugitive ale Ideilor. Această lipsă de utilitate a artei compromise demnitatea sa, de unde și condamnarea filosofică a artei, pe care Platon o pronunță cu o severitate care a uimit veacurile.

Când însă arta apare ca un moment în procesul evolutiv al realului, rostul ei se justifică: ea nu mai este acum o dedublare a realității, ci este o etapă nouă în cuprinsul ei. Astfel punându-ne în trebarea, la care din cele două poziții afirmate de Aristoteles trebuie să ne fixăm ca la aceea care îi corespunde mai bine: la punctul de vedere al teoriei imitației sau la punctul de vedere al idealismului imanent, trebuie să clarificăm că acestea din urmă se încadrează cu mult mai bine în filosofia lui generală.

Dar în textul al „Poeticii” lui Aristoteles cuprinde afară de astfel de păreri asupra naturii poeziei și o serie de detalii aparținând unei estetice obiective, — cum am numi-o azi: — ca atunci când fixează câteva din condițiile de structură ale operei poetice. Dar pentru că acestea nu ating chiar problemele de estetică generală pe care le urmărim aci, le vom lăsa la o parte, rămânând să ne ocupăm de a treia latură a esteticii lui Aristoteles, contribuția sa în estetica subiectivă.

Care este deci pentru Aristoteles efectul poeziei în sufletul nostru? Deși Aristotel se ocupă de totalitatea genurilor poetice, în aceasta din urmă privință nu se pronunță decât cu ocazia tragediei și anume în cap. VI. § II, unde scrie: „tragedia este imitația unei acțiuni grave și complete, având o întindere limitată, prezentată într'un limbajiu plăcut și într'un fel care permite ca părțile care se combină să subsiste în mod separat, dezvoltându-se prin personaje care acționează, nu prin intermediul unei narațiuni și operând prin milă și teamă curățirea pasiunilor de aceiaș natură”.

Termenul de curățire sau purgare, pe care îl întrebuințează Aristotel aci, este termenul grecesc de „Catharsis”, în jurul căruia se cunoaște în istoria esteticii o lungă, amplă și destul de confuză desbatere.

Efectul tragediei este însă un efect plăcut ca al poeziei în genere și Aristotel trebuia neapărat să se oprească în fața întrebării: cum niște pasiuni în împrejurările comune ale vieții atât de turburătoare, ca mila și teroarea, pot în împrejurarea tragediei să devină plăcute? Această situație paradoxală o observase mai înainte și

Platon când în „Republica” sa scrisese : „Atunci când ascultăm pe un tragic care ne înălțășează un erou îndurerat, ne bucurăm și însoțim pe acest erou cu mila noastră și admirăm pe poet cu atât mai mult cu cât a reușit să obțină în mod mai puternic acest efect ; în cazul suferinței noastre însă, ne facem o mândrie din a rămâne bărbați ; ceiace în cazul tragediei este un izvor de satisfacție, de plăcere, de bucurie, în viața practică ne împinge mai degrabă către jale și către lacrimi”.

Prin urmare două contrarietăți observă Platon : pe de o parte ciudata reacțiune care ne face ca pentru niște lucruri care în viața practică ne îndurerază, să resimțim plăcere când le întâlnim transpuse în tragedie, iar pe de altă parte, împrejurarea după care în tragedie consimțim la durerea, căreia în viața practică căutăm să ne împotrivim, rămânând bărbați.

Problema era pusă, trebuia însă rezolvarea ei, iar rezolvarea sta tocmai în fenomenul acesta al „curățirii”. Ce fel de curățire însă? Aci textul rămâne obscur. Aristotel ne spune că tragedia operează prin milă și teamă curățirea pasiunilor de aceeași natură. Este vorba însă de curățirea pasiunilor de elementul impur care s'ar găsi în ele ori de curățirea de pasiuni a sufletului? Ni se spune anume că în fenomenul cathartic elementele impure ale pasiunilor sunt expulzate, mila și teama rămânând curate sau ni se afirmă că toate pasiunile sunt isgonite prin efectul tragediei și că în felul acesta sufletul ajunge la o sublimă insensibilitate? Aceasta este problema împrejurul căreia au variat interpretările catharsisului aristotelic.

Despre „catharsis” Aristoteles mai vorbește în „Politica” sa. Este cu totul necesar citirea acestui capitol (al VII-lea din cartea VIII) pentru a vedea în ce împrejurări mai apare o nouă aluzie la fenomenul cathartic și pentru că pasajul este menit să completeze ideile noastre asupra esteticii lui Aristoteles, întru cât aci este vorba de efectele pe cari muzica poate să le producă în sufletul omenesc și de justa atitudine, pe care morala și educația trebuie să le solicite în fața ei. (Pasajul se găsește în traducerea Bezdechi în cartea V, cap. VIII). „Ne însușim — spune Aristoteles — diviziunea cântecelor făcute de către filosofi; și vom distinge ca și ei cele etice, practice (animate) și cele entuziaste. În teoria acestor autori fiecare dintre aceste cântece corespunde la o armonie specială, care îi este potrivită. Plecând dela aceste principii, credem că se poate trage din muzică mai multe feluri de foloase; ea poate servi în același timp să instruiască spiritul și să purifice sufletul, dar vom reveni mai clar cu privire la acest subiect în studiile despre „Poetică”. În al treilea loc muzica se poate întrebuița ca recreațiune și poate servi să destindă spiritul și să-l odihnească de lucrările sale. Evident va trebui să ne servim de o potrivă de toate armoniile, însă în scopuri deosebite pentru fiecare din ele. Pentru studiu, se vor alege

cele mai etice; cele mai animate și cele mai entuziaste vor fi alese pentru concerte, unde cineva poate auzi muzică, fără să facă el însuși. Aceste întipăriri pe care câteva suflete le încearcă așa de puternic, sunt simțite de către toți oamenii, deși în grade deosebite; toți, fără excepție, sunt inspirați de către muzică spre milă, teamă, entuziasm. Câteva persoane, continuă Aristoteles, sunt mai simțitoare la aceste întipăririi decât altele; se poate vedea cum, după ce au auzit o muzică care le-a sgudivit sufletul, ele se cămează de o dată, ascultând cântecele sfinte; este pentru ele ca o vindecare și o purificare morală. Schimbările acestea brusce se petrec și în sufletele acelora, care s'au lăsat, în voia farmecului muzicii, să simtă mila, groaza sau oricare altă pasiune. Fiecare auditor este mișcat, după cum aceste senzațiuni au lucrat mai mult sau mai puțin asupra lui, însă toți, cu foarte mare siguranță, au încercat un fel de purificare și se simt ușurați mulțumită plăcerii pe care au gustat-o. Pentru același motiv, cântecele cari purifică sufletul ne dau o bucurie nevătămătoare; de aceia armoniile și cântecele prea mișcătoare trebuie să le lăcăm în seama artiștilor ce execută muzica la teatru".

Iată prin urmare câteva interesante idei, nelipsite de contradicții de altfel, asupra rolului cathartic al muzicii. Pasagiul din „Poetica” prin urmare, consemnează fenomenul purgării sufletului prin muzică, pasagiul respectiv din „Poetica” consemnează același fapt pentru împrejurarea tragediei și împrejurarea apropierii dintre muzică și tragedie alcătuește o adâncă și productivă idee, însă mecanismul interior al catharsisului, al purgării sufletului de anumite pasiuni sau al purgării acestor pasiuni, nu este explicat nicăieri de către Aristotel.

Care sunt deci tipurile de interpretare ale catharsisului aristotelic? Pedeoparte, interpretarea clasică franceză, dată de Corneille (*Discours sur la poésie dramatique*, II, *De la Tragedie*) și adoptată de mulți scriitori mai apoi, după care tragedia reușește să combată în noi pasiunile care au dus la ruina eroului tragic. Dacă o tragedie expune deci împrejurările nefaste ale avariției sau ale geloziei sau ale setei nesățurate de glorie, spectacolul rețelilor care decurg din aceste pasiuni, trezind milă și teroare, reușește să combată în mine însumi gelozia, avariția, setea nesăbuită de glorie. Tragedia ar fi un fel de fabulă inventată pentru a ne arăta efectele unor pasiuni primejdioase pentru a le putea combate în propriul nostru suflet.

O altă interpretare celebră a catharsisului este aceea pe care a dat-o Lessing în „*Hamburgische Dramaturgie*” (Abs. 74 și urm.), o interpretare făcută anume pentru a se împotrivi vechei interpretări clasice franceze, dar care în esența ei rămâne tot o interpretare moralizatoare a fenomenului cathartic. Catharsisul aristotelic, spune Lessing, nu devine limpede, decât reflectând la împrejurarea că mila este și ea

un fel de teamă și anume teama pentru soarta proprie. Prin urmare, dacă tragedia degajează în noi aceste două afecte, înseamnă că în realitate ea reușește să echilibreze teama de destinul propriu cu teama pentru destinul străin; cu alte cuvinte ea corectează ceea ce în noi ar fi egoism nesimțitor pentru soarta străină, dar în același timp temperează și ceea ce în noi ar fi exaltare, lepădare exaltată de noi înșine în împrejurarea solidarității totale cu destinul unui semen. Evitând ambele aceste extreme, sufletul reușește să ajungă în cazul catharsisului la un fel de frumos echilibru moral. Perfecția caracterului ar fi consecința ultimă și cea mai adâncă pe care catharsisul aristotelic, după interpretarea lui Lessing, ar provoca-o în noi.

Dar pentru că aceste interpretări se grupează mai degrabă în categoria mai largă a catharsisului înțeles ca o purgare a sufletului de pasiuni, este necesar a fi amintită și cealaltă înțelegere tipică a fenomenului. Astfel pentru H. Siebeck (Aristoteles, 1899) catharsis-ul tragic n'ar fi altceva decât purgarea pasiunilor însăși, temperarea mîlei și teroarei prin chiar însăși virtutea prezentării lor estetice.

În sfârșit, în epoca contemporană, am mai avut o nouă interpretare a catharsisului aristotelic, de data aceasta nu provenind de la un poet cum a fost Corneille, sau de la un filosof și estetician ca Lessing, ci pornind de la un filolog clasic. Este interpretarea pe care o găsim în cartea lui Jacob Bernays: „Zwei Abhandlungen ueber die aristotelische Theorie des Drama“, apărută în 1880.

Contribuția lui Bernays este importantă pentru că ea a arătat că termenul de catharsis este împrumutat nomenclaturei medicale. Aci ar fi vorba însă de întrebuintarea metaforică a termenului și anume în sensul eliberării sufletului de un element pasional, care se găsește în oricare din ele. Bernays vorbește chiar de o substanță afectivă a sufletului („Mitleidstoff“) pe care tragedia n-o răscolește, decât pentru a o elimina mai ușor.

Această interpretare, pentru timpul nu prea îndepărtat al lui Bernays putea fi surprinzătoare, pentru noi a devenit însă familiară și ușor de înțeles, pentru că între timp, cineva care nu pornea de la estetică și nici de la studiul filosofiei vechi, medicul Freud, dezvoltând conceptul catharsis-ului, l-a retransformat într-o noțiune medicală aducându-l oarecum la sensul lui propriu. Mecanismul eliberării de anumite complexe comprimate în inconștientul nostru, prin difuziunea largă de care ideile lui Freud s'au bucurat, este astăzi ușor de înțeles de noi și ne face receptivi pentru interpretarea pe care Bernays o dăduse mai înainte catharsis-ului tragic.

IV. PLOTIN

Deosebirea dintre Platon și Aristoteles a fost caracterizată uneori ca aceea care separă idealismul transcendent de idealismul immanent. Și această deosebire a fost concepută ca una menită să sistematizeze întregul domeniu al istoriei doctrinelor de estetică. În expunerea acestui domeniu întâmpinăm acum un estetician care întrece oarecum contrastul dintre idealismul transcendent și idealismul immanent și care ne dovedește prin exemplul său că acest contrast nu este ireductibil și că termenii lui pot intra într'o sinteză nouă.

Esteticianul care pare să se fi însărcinat cu această dovadă este filosoful Plotin (apr. 204—270 p. Chr.). Activitatea literară a lui Plotin începe târziu; abia după vârsta de 50 de ani începe el să-și redacteze sistemul, care după moartea sa este grupat și organizat de un școlar devotat al lui (care i-a scris și viața, *Porphyros*), în șase eneade, adică în șase grupe de câte nouă cărți. Viața sa curată, firea sa mistică și am spune, romantică, a impus multă stimă contemporanilor și el a rămas în istoria filosofiei cu aurzola unei vieți de un înalt eticism¹⁾.

Tratatul despre frumos, a fost considerat de către unii dia comentatorii lui Plotin ca o simplă parafrază a unora dintre pasajele cuprinse în „*Ehaidros*”, textul principal al esteticii lui Platon. De curând însă cercetătorii istoriei filosofiei au dovedit în combinația gândirii lui Plotin urma unor influențe aristotelice chiar în constituirea esteticii sale și prin însăși unirea acestor înrăuriri, ideile lui despre frumusețe și artă merită să fie studiate cu atenție.

Contrastul dintre unitate și multiplicitate este problema esențială a gândirii grecești. Încă din zorii acestei gândiri, dela filosofii eleați, s'a observat că lumea înșelătoare a simțurilor, este o lume multiplă și variabilă, iar căderea filosofică si-a fixat încă de pe atunci scopul de a se ridica peste această variabilitate înșelătoare, pentru a surprinde unitatea în care aceasta se poate sistematiza, făcând astfel din cunoștința unității lucrurilor adevăratul obiect al filozofiei.

Unitate urmărește să obțină în diversitatea efectivă a opiniilor morale Socrates. Tendința către unitate inspiră teoria Ideilor a lui Platon. Unitate, însăfârșit, este pentru Plotin, adâncul cel adevărat al lumii, pe care filosofia trebuie să-l atingă. Unitatea însă

1) Textele cari privesc estetica se găsesc în I-a Eneadă, cartea VI-a, (constituind tratatul „despre frumos”), dar și în alte părți ale Eneadelor, precum în cartea VIII-a din Eneada V-a

nu se poate manifesta, ea nu se poate ridica cu ultimul triumf peste multiplicitate, decât găsindu-se confruntată cu aceasta din urmă. Deaceia unitatea, care în cugetarea lui Plotin se confundă cu conceptul suprem al Divinității, emană din sânul său multiplicitatea. Lumea este pentru Plotin o emanație reprezentând o succesiune de hipostaze felurite, printre care spiritul sau rațiunea, sufletul și materia.

Conceptul de emanație seamănă oarecum cu conceptul modern de evoluție. O deosebire importantă există însă între ele și ea trebuie precizată, pentru că numai în felul acesta ideea de emanație devine la rândul ei mai clară. Și în evoluție avem o succesiune de forme, dar în trecerea de la una la alta, forma care produce o formă următoare se pierde odată cu producerea celeia, pe câtă vreme în teoria emanației unitatea care emană felurile diverse ale realului nu se pierde, ci continuă să existe neschimbată.

În oricare dintre hipostazele sale, realitatea păstrează însă nostalgia unității din care s'a desprins altădată și atunci un mobil activând puternic în oricare dintre planurile realității este reîntoarcerea către unitatea din care ele au emanat. Procesul realității se deslășoară prin urmare pe două brațe, dintre care unul este regresiv, însemnând trecerea de la unitate către multiplicitatea din ce în ce mai vastă și mai haotică, dar și dintr'un braț progresiv constând din aspirația acestora către unitatea primitivă. În sufletul omenesc acest îndemn de a recuceri unitatea de care sufletul își reamintește este ceia ce Plotin numește extazul. Extazul este expresia înapoierii în sânul unității divine. Interesant este de observat că și Plotin pune ca ultim scop al filosofiei cunoașterea Ideilor, revenirea la patria eternă înrudită cu sufletul omenesc, în care Ideile rezidă. Dar atitudinea sufletului înapoiat la locul său originar nu era pentru Platon extaz, ci contemplație, iar când spunem contemplație înțelegem în acelaș timp și distanța menținută între subiectul care contemplă și obiectul contemplat. În Platon nu mai este vorba de contemplația Unității, dar de confundarea cu ea, un fel de asimilare a ființei proprii cu substanța unității divine.

Estetica lui Plotin așa cum este expusă în feluritele locuri ale Eneadelor, dar mai cu seamă în cartea a șasea din prima Eneadă, începe prin distincția dintre frumusețea sensibilă și frumusețea morală. Despre cea dintâi varietate a frumosului, despre frumusețea obiectelor, Plotin începe prin a arăta că ea este o frumusețe prin participare, pe câtă vreme frumusețea morală, adică frumusețea faptelor, frumusețea virtuților, frumusețea științelor, este o frumusețe în sine. Chiar din această simplă distincție se poate presimți încotro va merge preferința lui Plotin și înerarhizarea acestor felurite varietăți ale frumosului, care dintre ele va ocupa planul celei dintâi prețuiri. Acest plan va fi ocupat fără îndoială de către frumusețea

morală. Dar că frumusețea sensibilă este ea însăși o frumusețe prin participare la un principiu spiritual, această stare de lucruri caută s'o dovedească Plotin prin următoarele trei argumente.

Mai întâi, o părere foarte răspândită în vremea sa era că frumusețea constă în niște simple însușiri ale obiectului frumos, ca de pildă acordul sau simetria părților între ele și cu întregul. Încă din timpurile acestei antichități târzii întâlnim astfel propoziția care va caracteriza în veacul nostru punctul de vedere al esteticei formaliste. Dacă însă acordul părților între ele și cu întregul ar fi rațiunea suficientă a frumuseții, atunci frumos ar putea fi și un obiect ale cărui părți ar fi urâte. Am putea vorbi de pildă de frumusețea sufletului unui criminal sau a unui om pervers, numai cu condiția ca elementele perverse și scelerate ale acelui suflet să se găsească între ele într'un just acord.

Apoi dacă rațiunea frumuseții este de un caracter pur formal, atunci nu se explică cum putem vorbi de frumusețea unor însușiri simple, ca atunci când amintim despre un sunet frumos, o culoare frumoasă, frumusețea luminii soarelui sau a focului. Aceste însușiri simple nu sunt combinații de elemente și, prin urmare, frumusețea în ele nu poate să rezulte din acordul părților care le compun. Evident, acest argument, în lumina analizei științifice moderne, este ceva mai slab, deoarece calitățile simple ale sunetului sau luminii sunt ele însele în realitate produsul unui acord între părți, a unui acord de vibrații atmosferice sau eterice și din care se dezvoltă un efect total.

În sfârșit, dacă rațiunea frumuseții sensibile ar rezulta din niște raporturi pur formale, atunci nu se explică împrejurarea care permite să acordăm calificativul de frumos atât unor obiecte sensibile, cât și unor manifestări ale vieții morale. Frumusețea obiectelor sensibile prin urmare, se produce prin participare și în felul acesta ajunge Plotin să determine caracterul de spiritualitate al frumuseții, nu numai în manifestările sale morale dar și în aspectele sale sensibile.

Cum se produce însă această frumusețe? Prin intervenția Ideii, răspunde Plotin. Insușirile formale de unitate și acord sunt, fără îndoială, caracteristice pentru frumusețea obiectelor, decât că aceste însușiri nu sunt la rândul lor decât produsul intervenției Ideii în lumea materială. Lumea materială, după natura ei, este o lume a multiplicității haotice, confuze. Când Ideia intervine în această lume materială, ea introduce unitatea ei intrinsecă în această multiplicitate și atunci sufletul recunoaște prezența unui principiu înrudit cu sine, prezența Ideii sau cum o mai numește el a „formei interioare” (endon eidos) care a unificat materialitatea dispartă. În acest punct ni se pare că se întrunește în mod armonios, vechiul motiv al reminiscenței platoniciene, cu motivul prin excelență aristotelic

al imanenței Ideii. În acest punct se declară sinteza platonico-aristotelică pe care estetica lui Plotin reușește s'o realizeze.

Cum se va situa într'acestea arta în sistemul lui Plotin? Vom întâlni la el vechia condamnare platoniciană a artei sau dimpotrivă vom întâlni aceiaș înțelegere și prețuire înaltă a ei, care a alcătuit unul dintre principalele merite ale contribuției lui Aristotel? Arta este prețuită într'un grad înalt de către Plotin și motivul filosofic al acestei prețuiri stă tot mai în elementele aristotelice pe care el a isbit să le asimileze în propria sa cugetare. Arta reprezintă un grad superior de unificare și realitate; ea este o etapă nouă în creațiune, nu o simplă imitație, așa cum lucrurile erau înfățișate mai înainte de către Platon. Aci însă o înovație foarte interesantă și unul dintre caracterele de seamă ale esteticii filosofului nostru. Pentru Plotin, elementul de unificare în cazul artei nu este însă Ideia ca forță metafizică, activând în real, ci este însuși sufletul artistului. În această privință, textul lui Plotin este cum nu se poate mai clar, când în cartea a VIII-a din Enzada a V-a ne spune că : „frumusețea provine dela formă, care din principiul creator trece în creatură, după cum în artă, frumusețea trece din artist în opera sa". Energia care unifică materialul difuz al unei opere de artă este așa dar, pentru Plotin, propriul suflet al artistului.

Consecința acestei ușoare modificări este de o importanță foarte mare, căci artistul era considerat în trecut mai de grabă ca un element inferior al societății. Artistul era pentru Platon un meseriaș de un grad ceva mai înalt, dar a cărui operă nu atingea în demnitate nici de cum pe aceia pe care o execută filosofi, politici sau militarii. Precizarea pe care Plotin o aduce acum este una dintre primele ilustrații ale unei noi orientări a opiniei, în sensul stimei și entuziasmului pentru artist și pentru marea lumină de idealitate pe care o răsfrânge din sufletul său. Este aci fără îndoială un semn că vechia concepție a artizanatului artistic se găsea în declin și că ne aflăm în zorii unei prețuiri mai drepte pentru ființa și opera creatorilor de artă.

Ori care ar fi prețuirea pe care Plotin o acordă artei și creatorului său, stima sa cea mai mare merge însă către frumusețea morală, nu către frumusețea sensibilă și în această privință el ne reamintește exemplul, devenit de atunci retoric și școlar, al celui erou al virtuții și înțelepciunii antice, al lui Ulyse, care a reușit să se desfacă de farmecele Circeei sau ale lui Calypso, pentru a urma căile virtuții. Exemplul este de sigur invocat pentru a stimula în noi hotărârea de a ne abate dela frumusețea sensibilă a cărei frecventare poate să aibă urmări fatale pentru dezvoltarea și puritatea sufletului nostru și pentru a ne îndruma către cealaltă frumusețe care este mai prețioasă și mai adevărată, pentru că cea dintâi își extrage valoarea sa abia prin participarea la cea din urmă. Vechia prejudecată plato-

niciană împotriva artei isbutește astfel să strecoare chiar în sufletul lui Plotin o anumită îndoială.

Aci intervine însă o nouă trăsătură importantă a esteticii lui Plotin. În estetică, chiar astăzi, domnește părerea că satisfacția artistică este o situație omenească universală, că oricine o poate simți vibrând în el, că este suficient să ne găsim în fața obiectului estetic, pentru ca situația estetică subiectivă să apară și că în definitiv această situație are în ea un caracter necesar și universal. Kant, care a sistematizat părerile cele mai răspândite în materia noastră, a formulat și acest punct. Iată însă că această părere atât de generală, nu este și părerea lui Plotin: nu toți oamenii, după el, sunt în stare să se apropie de frumusețe și să se bucure de ea. Pentru aceasta, Plotin ne asigură că este nevoie de o anumită predispoziție sufletească și pentru a întări această părere, Plotin invocă exemplul celor care iubesc.

Sunt astfel anumite aparențe frumoase ale corpului, care nu se impun însă în întreaga lor valoare ochilor indiferenți care le privesc dar care atrag numai privirile celor care se uită cu niște ochi inspirați de dragoste. Entuziasmul este condiția înțelegerii frumuseții tainice pe care obiectul îndrăgit îl posedă. Tot așa este nevoie de o stare de productivitate, de entuziasmul care să-ți facă privirea receptivă pentru spectacolul frumuseții sensibile și morale. Mai cu seamă pentru priveliștea frumuseții morale, această stare de exaltare a tonului etic, trebuie să fie împinsă până la un înalt grad; deaceia Plotin ne îndeamnă să ne perfectăm lăuntric, pentru a putea deveni mai în urmă sensibili la frumusețea morală. Entuziasmul etic era la Platon o consecință a întâlnirii cu frumusețea; la Plotin este însă o condiție. „Niciodată ochiul, spune Plotin, n'ar putea privi soarele dacă n'ar fi devenit asemenea lui, nici sufletul n'ar putea privi frumusețea, dacă n'ar fi el însuși frumos. Orice ființă să devie mai întâi divină și frumoasă, dacă vrea să contemple pe Dumnezeu și Frumusețea”. Ideia a răsunat peste veacuri în versurile lui Goethe :

*Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken ;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft
Wie könnt' uns Göttliches entzücken !*

Această disolvare a stării estetice în starea de entuziasm moral, nu este însă ideia cea mai de preț, deși rămâne ideia centrală

a lui Plotin, pentru că ea a fost reprezentată și în trecut și anume cu o strălucire incomparabilă de către Plotin. În acest punct Plotin este într'adevăr un simplu tributar al esteticei platoniciene. Mai caracteristic pentru Plotin este conceptul „forme interne”, despre care e necesar acum să notăm unele lucruri.

Conceptul de „formă internă” a avut o carieră dintre cele mai frumoase. El alcătuiește una dintre noțiunile pe care, moștenind-o din antichitate, modernii au considerat-o mai atent și într'adevăr o vedem apărând în feluritele momente ale istoriei doctrinei de estetică, la un Shaftesbury, la un Winckelmann, la un Herder, la un Goethe, dar și ca idee centrală a unui sistem sau mai de grabă a unei tentative de sistem estetic, cum este acela, interesant mai ales pentru intențiile sale, pe care l-a încercat Lippold în lucrarea sa „Bausteine zu einer Aesthetik der inneren Form”, 1920.

Pentru că despre ceilalți teoreticieni ai „forme interne” va mai veni vorba în cursul acestei expuneri, să ne întrebăm deocamdată ce devine ea la Goethe? Conceptul goethian de „formă internă” este construit prin analogie cu conceptul central al filosofiei sale naturale. Acesta este conceptul de „Urphänomen”, adică fenomen originar și în același timp fenomen primitiv și tipic¹⁾.

Goethe pretindea că în lumea organică, procesele sunt dirijate de anumite cauze finale. Explicațiilor mecaniciste care începeau să isbândească în vremea sa în toate științele naturii, li se opune Goethe, întinzând punctul de vedere al explicației finaliste. Dar cauza finală, activă în plâsmuirile vieții, este un model pe care ele caută să-l realizeze atât în totalitatea lor cât și în fiecare dintre părțile lor componente. În felul acesta observă Goethe că în cazul părului, aceeași formă pe care o găsim în silueta generală a acestui pom, îl regăsim și în forma fructului pe care acesta îl poartă și în forma frunzelor lui. Dimpotrivă, mărul are o coroană de o altă formă care se repetă în frunza și în fructul său. Este ca și cum un model lucrând ca o cauză finală, ar determina deopotrivă aspectele naturii în totalitatea și în detaliul lor. Artă, spune Goethe, respectă aceleași procedee ca natura. Și în artă avem o cauză finală, o entelehie, care determină și felul întregului, dar și felul părților.

Această cauză finală este natura conținutului pe care arta îl exprimă și care impune acesteia din urmă o formă sau alta. Astfel socotește Goethe că nu orice întâmplare poate deveni o dramă, după cum de fapt „fabula lui Esop cu lupul și mielul nu se poate transforma într'o tragedie în cinci acte”. Forma artei nu este deci determinabilă

1) Traducerea cuvântului de „Urphänomen” este dificilă: prin particula „ur” se exprimă și originea, fără îndoială, dar în cazul aplicației speciale pe care Goethe a dat-o acestei particule, el vrea să desemneze în același timp și imanența unui model în obiectele realității.

din afară după cum socoteau toți autorii de Poetice, începând cu Aristoteles. Regulele și canoanele artistice rămân astfel inoperante. Conformându-se întregii sale înțelepciuni organiciste, care îl făcea altădată să scrie:

*Natur hat weder Kern noch Schale
Alles ist sie mit einem Male*

Goethe socotește că și aparența concretă a artei nu este decât o altă față a continentului ei și că, prinurmare, adevărata ei formă este „internă”. Vechiul concept neo-platonician devenia astfel un instrument de eliberare al inspirației poetice, revoltată împotriva rigidului formalism clasic. Dar dezvoltând aceste gânduri, Goethe ajunge cu timpul să stabilească el însuși condiții ale genurilor literare, ca în corespondența pe care o întreține cu Schiller și în articolul pe care îl consacră poeziei epice și dramatice, silindu-se de fiecare dată să lămurească ce este tipic în acestea. Preceptele la care ajunge Goethe pe această cale, sunt însă expresia unei necesități interne a genurilor, care nu trebuiesc însă confundate cu prescripțiile tiranice ale tradiției și școlii. Există în adevăr o „formă internă” a eposului și a dramei și a o recunoaște, pentru a o adopta, înseamnă mai de grabă a câștiga acea libertate, pe care nu ne-o poate dărui decât recunoașterea și adoptarea legii naturii¹⁾.

Ce este însă forma internă la Lippold? Textele acestuia din urmă sunt mai de grabă difuze. Cartea sa cere interpretarea cuiva care să țină seamă de materialul culturii sale de filolog și de om trăit în atmosfera mai mult psihologică a timpului nostru. Forma internă devine astfel pentru Lippold, motivul tipic care călăuzește opera ea este acel sâmbure embrionar, față de care opera în varietatea elementelor sale nu reprezintă decât o multiplicată variație a unei teme unice, profunde și originare și anume a ceiace numește el, în legătură desigur cu termenul goethian, „Urthema”. Opera n'ar fi decât o reluare, o dezvoltare a acestei teme interne, originale și generatoare a operei.

Reducând forma interioară la o astfel de temă lăuntrică și originară, Lippold întrebuițează o idee care circulă în filologie, ideea de temă. Dar pe lângă aceasta, influența psihologică se vedește în altă măsură a concepției sale și anume în faptul că această „Urthema” este la Lippold un fel de atitudine sufletească elementară, cum este și

1) Asupra „forme interne” la Goethe, vd. O. Walzel, *Gehalt und Gestalt*, 1923, pg. 157 urm.

aceia pe care o subînțelege Wagner, care vorbește undeva de un anumit punct condensat și comprimat din care se dezvoltă întreaga materie a operei de artă. Este cu alte cuvinte în sufletul oricărui creator un sentiment fundamental, dar primitiv, de o bogăție virtuală infinită și din care poate crește întreaga masă de reprezentări, sentimente și tendințe a unei opere artistice. Forma internă n'ar fi altceva.

Dar acest fel de a o interpreta reprezintă de sigur contribuția modernă a psihologiei.

V. SFT. AUGUSTIN

SOARTA ESTETICII ÎN EVUL MEDIU

Sfârșitul antichității aduce contribuția unui alt elev al școlii neoplatoniciene, filosoful Longin, cu tratatul său „Despre sublim”. În ce privește conținutul acestui tratat ne mulțumim deocamdată să spunem că el stabilește cu exemple împrumutate uneori textelor sfinte ale creștinismului, că emoția sublimă se exprimă, în modul cel mai potrivit, într'un fel simplu sau naiv. Punctul de vedere al lui Longin nu s'a putut desigur impune nici în epoca sa, nici în aceea care se pregătia, a retoricii creștine. Abia mai târziu și anume prin traducerea lui Boileau și prin comentariile pe care acesta i le adaugă, problematicul tratat al lui Longin devine o carte vie, cuvântul și exemplele ei intrând în formațiunea idealului clasic francez. Asupra lui Longin va trebui deci să revenim atunci când va veni vorba despre acesta.

Indrumându-ne cu expunerea noastră către Evul Mediu trebuie să spunem dela început că această epocă istorică, plină de vii preocupări filosofice, a trecut însă estetica printre grijile ei cele mai moderate. S'a spus că simpatia pentru un obiect al cercetării întărește și interesul pentru cercetarea respectivă. În momentul în care simpatia, entuziasmul pentru frumusețe, sentimente care intrau mai de grabă în compoziția spirituală antică, se atenuiază, în același timp interesul teoretic pentru problema frumuseții trebuia să scadă în consecință. Estetică, mai mult în forma aplicativă a teoriilor de poetică și a teoriilor relative la detaliile construcției în arhitectură sau în muzică, se face destulă în Evul Mediu. Cu toate acestea nu aici trebuie căutat aspectul cel mai caracteristic al cugetării medievale. Cine vrea să capete o iconă

despre multiplicitatea lucrurilor care s'au spus fără originalitate în estetica acestei epoci, poate să consulte cartea de erudiție migăloasă a lui Karl Borinski „Die Antike in Poetik und Kunsttheorie“ (2 vol. 1924), o lucrare căreia îi lipsesc perspectivele sintetice, dar care poate aduce servicii însemnate întru cât totalizează materialul difuz al cugetării estetice în această epocă și mai târziu și în măsura în care aceste epoci continuă moștenirea antichității.

Consultând cartea lui Borinski cineva poate să obțină cu ușurință impresia că Evul Mediu n'a cugetat original probelele de estetică, ci că a reluat mai de grabă punctele de vedere ale antichității, ale unui Platon, Aristoteles și Plotin, dar că în tot cazul problemele estetice i s'au pus adeseori. Totuși cercetând aspectele pe care filozofia generală le ia în timpul Evului Mediu, trebuie să reținem cel puțin pe unele din ele ca având un interes oarecare pentru estetică. Astfel distincția unui Abelard sau Duns Scotus între cunoștința clară și confuză și dintre procedeele lor respective, va juca odată un rol oarecare în constituirea modernă a științei noastre. Expunerea de față va trebui deci să ne înapoeze către aceste lucruri.

Nici Sf. Augustin, cu care antichitatea se încheie și începe noua eră a creștinismului, nu este un cugetător original în estetică. Și el este în cea mai mare parte un tributar al teoriilor antice. Ceiace este însă interesant în cazul Sft. Augustin, este conflictul dintre punctul de vedere al anticului, încă entuziast pentru obiectul estetice și punctul de vedere al creștinului, așa cum el dorea mai curând să se abată dela cultivarea vechilor idealuri. Texte interesând estetica Sfântului Augustin se găsesc deopotrivă în unele pasagii din „Confesiunile“ sale și în altele răspândite în scrierea sa „De civitate Dei“. Sf. Augustin a scris însă și un tratat de estetică, o carte afectată în mod special problemelor ei. Această scriere a conceput-o el în tinerețe, în epoca sa pre-creștină. Este tratatul care se numea „De pulchro et apto“ (Despre frumos și potrivit). Dar acest tratat s'a pierdut, încât în momentul în care Sf. Augustin îi menționează, el nici nu-și mai amintește câte cărți cuprindea (due aut tres libri). Ba chiar în acelaș pasagiu din „Confesiuni“ (IV, 12—13), în care vorbește de acest tratat al tinereții, el lasă a se înțelege în pierderea lui realizarea unei voințe a lui Dumnezeu: căci, fără îndoială, pe vremea aceia ignora adevărul că temeiul oricărei iubiri stă în Dumnezeu, socotind împreună cu păgânii, că el poate fi căutat în frumusețea sensibilă. Dumnezeu și-a manifestat voința făcând să dispară din viața Sfântului urmele acestei profunde erori.

Ceiace este interesant mai departe este însă că arta care a alcătuit obiectul vestitei condamnări platoniciene și care era de atâtea ori condamnată în această epocă a începuturilor creștinismului, este mai degrabă iertată de către Sf. Augustin. Că mediul creștin era ostil artei, o dovedesc atâtea pasagii consemnate în

cartea lui Borinski, încât nu este nevoie să insistăm prea mult asupra acestui punct. Este suficient de amintit în această privință niște cuvinte ca acele ale lui Tertulian, în cartea sa „Despre spectacole”, în care pronunță, reluând tocmai vechiul motiv al condamnării platoniciene a artei, aspra judecată: „Creatorul adevărului nu iubește falsul și orice imaginație este pentru El falsificare; acela, în ochii căruia este blestmată orice ipocrizie nu poate numi bun pe cineva care-și preface și glasul și sexul și vârsta și iubirea și mânia și suspinul și lacrimile”.

Dar am spus că arta condamnată de Platon și atât de des de către ceilalți gânditorii creștini, găsește grație în ochii Sf. Augustin. Așa de pildă, într'un interesant pasaj din „Confesiuni” (III, 6) el stabilește că ficțiunile pe care le înfățișează arta sunt inocente, deoarece ele nu se dau niciodată drept adevăruri. Cu mult mai primejdioase sunt acele ficțiuni ale credințelor greșite, cum sunt de pildă ficțiunile maniheilor, care se dau în același timp drept adevărate. „Chiar dacă ași fi cântat, se plânge Augustin, sborul Medeei, n'ași fi crezut că e adevărat și n'ași fi crezut-o, nici dacă alții ar fi cântat-o. Dar învățăturile Maniheilor le-am ținut odată drept bune. Vai, vai mie, pe ce trepte mă coborisem în adâncimea Iadului”. Iată în adevăr niște inspirații primejdioase pe care creștinismul trebuie să le respingă.

În aceste observații din „Confesiuni” două lucruri sunt interesante: mai întâi o indulgență față de artă și poate o simpatie față de ea; iar pe de altă parte, ideea că arta nu e decât o ficțiune care nu se dă drept adevăr, care păstrează conștiința de sine. Este de menționat această idee din urmă pentru că ea face parte din primele antecedente ale curentului care va avea o epocă de înflorire în veacul al XVIII-lea, dar care va atinge culmea ei cu gânditorii care reprezintă arta ca o iluzie conștientă de sine, precum un Konrad Lange, Groos, ș. a.

Măsurate însă cu primejdia iluziilor care pretind a fi adevărate, sunt unele forme de artă împotriva cărora Sf. Augustin împărtășește severitatea generală. O astfel de formă este teatrul, care este condamnat de Sf. Augustin, mai ales în formele reprezentațiilor religioase, ca unele care amestecă nevinovăția cu minciuna și falsul. Ar trebui să înlăturăm, ne sfătuiește Sf. Augustin, contrastul dintre aceste două lucruri: minciuna teatrului cu adevărul etern al credinței.

Dar contribuțiile Sf. Augustin în problemele estetice pot fi căutate și în altă parte. Interesantă este de pildă deosebirea pe care o face el între forma externă și forma internă, despre care vorbise și Plotin. Într'un capitol din „De civitate Dei”, Sf. Augustin observă astfel că una este forma adăugată exterior unei oarecari materii corporale; alta este însă forma pe care o imprimă Dumnezeu

în actele creației sale. „Căci, spune Sft. Augustin, există o formă exterioară care este ca vestmântul materiei, formă pe care industria sau arta o pot reproduce, fie că omul modelează un vas de argilă, fie că înfățișează pe pânză sau pe piatră corpurile însuflețite; dar există o altă formă ale cărei cauze eficiente atârnă de profundele și neînțelesele decrete ale Aceluia care are în sine viața și inteligența și căruia nu numai formele naturale ale corpurilor, dar și suielele animalelor îi datoresc existența, pe care El nu și-o datorește decât sie” (De civ. Dei, XII, 25).

În legătură cu aceste preocupări relative la ideea de formă trebuie să se fi produs pierdutul tratat al lui Augustin „De pulchro et apto”. Ce este frumosul și ce este potrivitul augustinian? Noțiunea de apt, de potrivit, apăruse în estetică mai înainte, la Cicerone, unul din maestrii mărturisii ai lui Augustin, care în scrierea sa „De oratore” (II, 4) definise noțiunea „apt” ca aceea care exprimă adecuarea unei părți la alta. Acelaș este înțelesul pe care îl dă și Sf. Augustin noțiunii, pentru a o pune în contrast cu aceea de pulchrum (frumos), care nu mai este adaptarea părților între ele, ci a părților la întreg. Frumusețea rezultă prin urmare din acea integrare totală a elementelor difuze ale materiei într'un întreg plin de economie, în care fiecare element e adecuat nu numai vecinului său, dar totului din care laolaltă fac parte. (Conf. IV, 13).

Față de atâtea elemente pe care Sf. Augustin le însumează din tradiția estetică antică, mai trebuie observat încă unul și anume încă un element neoplatonician. Într'adevăr în „Cetatea lui Dumnezeu”, Sft. Augustin observă că toate ființele, chiar și cele lipsite de viață și lipsite de rațiune și că toate formele lumii, chiar cele mai de jos, precum ierburile, frunzele și florile, participă la o frumusețe inteligibilă și inefabilă. Întreaga creațiune este frumoasă pentru că în întregimea ei se exprimă principiul de spiritualitate al Dumnezeirii. Frumusețea prin urmare este concepută în sensul neoplatonic al imanenței unui principiu activ în realitate, care o pătrunde de întreaga sa forță și semnificație. „Plotin, spune Sft. Augustin, discutând asupra Providenței, dovedește prin frumusețea florilor și frunzelor, că din înălțimile frumuseții inteligibile și imuabile ale Divinității, aceasta se întinde asupra ultimelor obiecte ale creației, plâpânde și trecătoare creaturi care, după el, n'ar putea oferi această armonioasă proporție a formelor lor, dacă ele n'ar împrumutat-o formeii inteligibile și imuabile, principiu al oricărei perfecțiuni” (De civ. Dei, X, 14 Cp. XII, 4).

Dealtfel înțelegerea estetică a lumii nu era posibilă decât din punctul de vedere al acestui panteism păgănesc. Numai câtă vreme în mod explicit sau implicit se admitea propoziția că lumea întreagă este străbătută de o forță imanentă divină, numai atâta timp lumea putea fi privită cu ochiul esteticului. Totdeauna estetismul, adică

acea atitudine care recunoaște pretutindeni valori și intenții estetice, se întâlnește în unitatea aceleiași structuri morale cu o tendință religioasă panteistă. Când însă tendința panteistă dispare, toată structura sufletească se modifică și atunci dispare și interesul estetic cu care întâmpinăm viața. Acest proces trebuia neapărat să se întâmple în Evul mediu. Evul mediu mai curând sau mai târziu trebuia să se pronunțe împotriva punctului de vedere panteist, pe care deocamdată îl găsim totuși, în ciuda atentei sale ortodoxii, la Sf. Augustin. Ajungând însă la o deplină originalitate, la o totală conștiință de sine, creștinismul va abandona poziția panteistă, recunoscând poziția sa proprie, care nu poate fi decât transcendentă, afirmând adică un Dumnezeu superior și exterior creației. Când panteismul va ceda transcendentismului creștin, este natural ca omenirea să renunțe la punctul de vedere al înțelegerii estetice al vieții și odată cu aceasta va trece și meditația asupra artei și frumosului printre preocupările sale mai puțin urmărite.

TUDOR VIANU

TEORIA ORIENTĂRII ȘI SELECȚIUNII PROFESIONALE ¹⁾

Critica procedeeilor actuale.

Desigur că orice critică s'ar aduce astăzi problemelor de psihotehnică, trebuie să țină, până la un punct, seamă, că această nouă disciplină se află abia în prima fază a ei de dezvoltare și că are, prin urmare, să lupte cu dificultățile inerente unui început.

Să-mi fie însă permis să susțin aci că nu totdeauna se urmează, în psihotehnică, calea adevăratei științe, care să asigure progresul noii discipline.

Astfel, e un lucru bine cunoscut că, pentru practica profesiei sale, orice psihotehnician își are, sau nădăjduiește să-și aibă, testele lui, aparatele lui (pe cât posibil invenții personale) și chiar metodele lui speciale de lucru, de preferință cât mai originale. (Cășicum orientarea și selecțiunea profesională ar fi treburi personale, fără valorificări obiective!)

Aceasta ne arată, dintru început, arbitrarul care domnește în „știința psihotehniceii”.

Și mai ciudat decât atât se arată însă faptul că, trecând totuși în domeniul valorificărilor obiective, mulți dintre psihotehnicieni nu recunosc vre-o valoare și altor procedee, decât a'lor lor, fiind încredințați că testele, aparatele și metodele lor sunt cele mai „bune”.

Aceasta ne arată, de astă dată, lipsa unui spirit obiectiv, cauzată de lipsa de pregătire științifică serioasă a unora dintre psihotehnicienii actuali, improvizați ²⁾.

1) Lucrarea va apare și în limba germană, sub titlul: „Gestalttheorie und Psychotechnik”. A fost susținută, la universitatea din Berlin, în zilele de 12, 19 și 26 Februarie 1930.

2) Știința psihotehniceii, apărută de curând, reclamând cunoștințe diverse, uneori din domenii aparent neadecvate (de pildă psihologie și matematici), a surprins o generație de psihologi nepregătiți, în majoritate, pentru acest scop. Rupp se pronunță în acelaș sens, atunci când pomenește despre „diletanți” în psihotehnică. (Vezi: Psychotechnische Zeitschrift V, 1, 1930, pag. 39 și 59).

Totuși nu se poate susține că ar fi un lucru neproductiv faptul că un psihotehnician s'ar îndeletnici cu inovări de teste sau aparate; dimpotrivă: testele și aparatele sunt mijloace fără de care nu s'a putut întemeia știința psihotehnice și nici nu va putea merge mai departe. Numai că pentru unii dintre psihotehnicienii actuali aceste mijloace sunt luate drept scop; acești psihotehnicienii se îndeletnicesc cu inovări de teste și aparate, nu atât de dragul științei (în noua știință domnește deocamdată, în bună parte, arbitrarul), ci mai curând din simpla dorință de a se bucura de prestigiul de inventator în domeniul psihotehnice.

Căci valorificarea științifică a acestor teste (întrucât au ele sau nu importanță pentru o profesiune dată) nu este încă riguros realizată; ea va avea loc numai pe calea aplicării *principiilor structurale* ale profesiunilor, chestiune nerezolvată deocamdată științificește în „știința psihotehnice”. După acest punct de vedere, valoarea unui test nu va mai fi definită de valoarea sa prognostică, dupăcum se crede astăzi în psihotehnică¹⁾, ci va fi dată de valoarea prognostică a „formulei structurale” a profesiei considerate²⁾.

Pentru a ilustra și mai bine arbitrarul, care domnește astăzi în domeniul psihotehnice, în privința testelor și aparatelor întrebunțate și pentru a dovedi insuficiența și contradicțiile cu realitatea, la care conduc procedeele actuale, în orientarea și selecțiunea profesională, voi porni dela un exemplu. Critica ce voi întreprinde va servi, în lucrarea de față, drept punct de plecare pentru stabilirea unei baze științifice și a unei teorii a orientării și selecțiunei profesionale.

Să presupunem că este vorba de un examen, cu un număr anumit de candidați, în scopul selecțiunii. Psihotehnicianul posedă un tabel, stabilit de alții, sau de preferință de el însuși, al aptitudinilor psiho-fiziologice elementare și speciale, ale profesiei considerate³⁾. Aci s'a comis o primă eroare în practica psihotehnice căci, pe deo-

1) Fiecare psihotehnician se mulțumește astăzi să ne dea valori prognostice foarte mari ale testelor lui.

2) De pildă: A, B, C fiind trei teste, dintre care A și B având valori prognostice foarte mari, pentru o profesiune dată, iar testul C o valoare prognostică mai mică, dacă testele A și B prezintă între ele, o corelație foarte mare, iar testul C prezintă corelații foarte mici, în raport cu A și B, este, în adevăr posibil, ca, în „formula structurală” a profesiei, testul C (cu valoare prognostică mai mică) să aibă un coeficient de structură mai însemnat, adică o importanță mai mare, decât testele A și B. Căci testele A și B fiind foarte strâns corelate, ele se raportă, prin aplicarea lor, unor laturi psiho-fiziologice înrudite, pe când testul C vizează o latură nouă, neexploatăată de celelalte două teste. (Despre formulă structurală și coeficienți de structură a se vedea în cele următoare).

3) Tabelul se stabilește, de obicei, pe cale de anchetă (prin întrebări), sau pe calea unei analize psiho-fiziologice (bazată pe observări interne sau externe), etc.

parte, astăzi psihotehnicienii nici nu sunt de unanim acord asupra aptitudinilor unei profesii (fiecare căutând să-și aibă originalitatea sa), iar pe de altă parte, chiar dacă ar fi de acord, e greșit să credem că, în stadiul actual al psihologiei, putem defini aptitudini psihice (căci psihologii, de astădată, nu sunt încă de acord asupra noțiunilor în psihologie); și, în sfârșit, chiar dacă s'ar realiza vre-odată acest lucru, adică noțiunile psihologice s'ar raporta unor lucruri foarte bine definite, totuși, trebuie să ținem seamă că aptitudini concrete, pe care le-am traduce prin noțiuni generale, ca acuitate vizuală, atenție, voință, inteligență,... etc. au atâtea nuanțe de deosebire, în raport cu profesiunea considerată, încât este o iluzie să credem că urmând drumul mai sus expus, în psihotehnică, să putem cândva evita eroarea arătată.

○ a doua eroare intervine, în practica psihotehnică, — de astădată eroarea se justifică pe o cale inversă cu cea de mai sus — atunci când psihotehnicianul își propune să realizeze un test cu care să măsoare aptitudinea psiho-fiziologică, dată de o noțiune, ca, de pildă: acuitate vizuală, atenție, voință, inteligență, etc. Aptitudinile, definite de aceste noțiuni, au, pentru fiecare profesiune, în parte, nuanțe de deosebire și deci aceste aptitudini nu pot fi prinse într'un test unic.

○ a treia eroare intervine, adeseori, în valorificarea probelor, la care sunt supuși subiecții; se știe că sunt diverse metode de valorificare și că datele lor se contrazic. Cercetând, în cele ce urmează criteriile logice, care stau la baza sistemului de valorificare a probelor psiho-fiziologice, se conchide că singura metodă justă este a procentelor sau a *percentilelor* și că toate celelalte procedee, dintre care multe astăzi încă în uz, sunt eronate.

În sfârșit, o a patra eroare, și pe aceasta o consider fundamentală, din punctul de vedere al teoriei orientării și selecționii profesionale, se face în prelucrarea materialului obținut din valorificarea testelor, prin mijlocul unei formule, care sintetizează datele parțiale și pe care, anticipând nomenclatura din teoria pe care o voi expune, o voi numi *formula structurală* a profesiei considerate.

După procedeul actual, formula structurală este dată de media aritmetică a valorilor testelor.

Pentru simplificare de expunere, voi înlocui, în cele ce urmează, noțiunea de test, prin aceea de *determinantă* și voi înțelege, după caz, de asemenea, prin determinante psiho-fiziologice, nu numai laturile psiho-fiziologice la care se raportă testele, sau laturile explorate de teste, dar chiar și valorificările asupra lor, prin metoda procentelor¹⁾.

Astfel: X_1, X_2, \dots, X_n fiind n determinante ale unei aptitudini

1) Dupăcum se va vedea, nu există un pericol de confuzie a noțiunilor.



generale, sau profesioni date, după procedeul actual, al psihotehnice, formula structurală a aptitudinii generale (sau profesiei) este dată de media aritmetică::

$$\frac{x_1 + x_2 + \dots + x_n}{n}$$

În cazul exemplului de mai sus — era vorba de un examen, cu un număr anumit de candidați, în vederea selecționii profesionale — formula structurală, adică media aptitudinilor cerute, reprezintă un criteriu de valorificare și clasificare a indivizilor, în scopul selecționii lor.

Pentru cazul unui număr dat de determinante, cîteimea n fiind o constantă, formula structurală a unei aptitudini generale poate fi redusă la o sumă de aptitudini elementare :

$$X_1 + X_2 + \dots + X_n$$

Aci stă eroarea fundamentală : căci dacă, pentru psihotehnica actuală, o aptitudine generală nu este altceva decât suma unor aptitudini elementare, înseamnă că ea (psihotehnica) se scaldă în plină psihologie a elementelor, și cu aceasta intră în conflict cu teoriile de psihologie modernă, dela *William James* încoace, în special cu aceia a structurii (*Gestalttheorie*), a lui *Wertheimer* și *Koehler*, după care se afirmă categoric și se dovedește că întregul psihic, sau biologic, prezintă calități primare și că este cu totul altceva decât o sumă de elemente sau părți componente.

Dimpotrivă, locul părților într'un întreg, precum și importanța lor, sunt definite, după această teorie, de însăși natura întregului. (Teoria structurii nu neagă posibilitatea unor părți naturale ale întregului ; ele sunt anume acelea care prezintă, într'un anumit grad, o oarecare independență față de întreg, precum și o oarecare independență între ele¹).

Așadar : după metoda actuală, pentru selecționea profesională, determinarea formulei structurale se face pe cale de simplă însumare a aptitudinilor elementare ; nu se ține seamă nici de importanța pe care o prezintă o determinantă psiho-fiziologică pentru aptitudinea generală (profesiunea) considerată și nici de faptul că determinantele unei aptitudini generale nu sunt părți independente, ci dimpotrivă, sunt legate între ele funcțional, sau, cantitativ privind, prin grade mai mari, sau mai mici, de corelații.

Și pentru a dovedi, de îndată, contradicția evidentă cu reali-

1) *W. Koehler* : „Komplextheorie und Gestalttheorie“, in *Psych. Forsch.* Bd. 6, pag. 390.

tatea, la care conduce formula structurală sumativă, voi proceda printr'un exemplu numeric :

Să presupunem că este vorba de un examen psihotehnic, pentru selecțiune de șoferi și că, din mulțimea de candidați, doi dintre ei, X și Y, au obținut următoarele valorificări, în procente, asupra testelor soluționate (presupunem circa 5 determinante) : X, pentru toate testele, câte 79%, iar Y, pentru patru teste câte 100% (de pildă :: inteligență, viteză de reacțiune, rezistență la oboseală, etc.), iar pentru al 5-lea test, care se rapoartă orientării spațiale vizuale, candidatul Y fiind foarte slab, a obținut un calificativ foarte mic: la limită, admițând că subiectului îi lipsește complectamente această calitate, că, de pildă, ar fi, să zicem, „orb“, vom nota aptitudinea cu aprox. 0%.

Trecând la calculul mediei aritmetice a determinantelor, după procedeul obișnuit în psihotehnică, pentru stabilirea selecționii, găsim, pentru candidatul X: 79%, iar pentru Y : 80 ! Cu alte vorbe, după metoda actuală sumativă, un candidat „orb“ ar putea, în anumite condiții (ca în cele de mai sus), să fie selecționat, pentru a deveni șofer, înaintea altui candidat X, ale cărui aptitudini sunt, pe toată linia, socotite cu 79%, adică prezentând toate aptitudinile, cel puțin cu calificativul „bine“!

S-ar putea aduce argumentul că un asemenea caz nu s'a întâmplat și nici nu se va putea întâmpla vre-odată în practică. Este indiferent acest lucru: exemplul ne arată doar că formula nu este aplicabilă pentru anumite cazuri extreme; dar nimeni nu ne dovedește în ce limite poate fi ea valabil aplicabilă pentru alte cazuri.

Voi cita aci două exemple, foarte sincere, relevate de psihotehnicieni ¹⁾, care dovedesc, că în practica psihotehniciei actuale sunt, în adevăr, surse de erori, dintre cele mai sus semnalate, care pot compromite rezultatele :

a) Astfel *Hildebrandt* destăinuiește că în examenele de selecțiune ale ucenicilor, la firma Borsig, din Berlin ²⁾, întrebându-l, după procedeul obișnuit, teste cunoscute, asupra următoarelor aptitudini : aprecierea mărimilor, destoinicia mișcărilor mâinilor, inteligență generală, spirit tehnic și reprezentări spațiale — și stabilind, după o jumătate de an, dela admiterea ucenicilor, clasificarea după aptitudinile de atelier și corelând această clasificare, pe rând, cu fiecare dintre clasificările probelor psihotehnice, a găsit rezultatul surprinzător că, pentru meseria de lăcătuș, valorile prognostice ale testelor pentru : aprecierea mărimilor și a destoiniciei mișcărilor mâinilor, sunt

1) Fiecare psihotehnician inovându-și singur testul, aplicându-l și verificându-l tot el, ne declară, de obicei, pur și simplu, că este „cel mai bun“, fără însă să poată face și dovada obiectivă a acestei afirmații.

2) *H. Hildebrandt* : „Beiträge zur Methodik und Praxis der psychotechnischen Eignungsprüfungen auf Grund von Untersuchungen bei Firma A. Borsig, Tegel“, în *Psychotechnische Zeitschrift* I, 2, 1926. pag. 49.

nule, sau chiar negative (Corelațiile $-0,22$ și $-0,18$). *Rupp*, în cercetările făcute asupra selecționării ucenicilor, la firma Siemens-Schuckert, din Berlin, a găsit rezultate contrare ¹⁾.

De aci se vede că noțiunile: „aprecierea mărimilor” și „destoinicia mișcărilor mâinilor” sunt prea vagi și nu închid în ele și nuanțele de deosebire ale determinantelor unei aptitudini generale, sau profesiuni, date. (Erorile 1 și 2 semnalate mai sus).

b) În sfârșit voi cita cazul petrecut în anul 1923 în Moscova: conferința asupra circulației tramvaielei, care tocmai avea loc în capitala Sovietelor, trimite 10 candidați, laboratorului de psihologie industrială, depe lângă comisariatul muncii, pentru a-i examina, dacă sunt apti sau nu, pentru profesiunea de watman. Membrii conferinței fuseseră însă dintru început înțeleși să trimită, drept candidați, pe 5 dintre cei mai buni watmani și 5 dintre cei mai slabi, cu intențiunea de a examina, nu pe candidați, ci, de astădată, însăși pe psihotehnicieni, ca să știe, în definitiv, ce încredere să le acorde lor și metodelor lor. Rezultatul a fost dezastruos: căci, dintre 10 candidați, numai unul însur a fost apreciat conform cu aptitudinile lui, dovedi e în practică, în timp ce ceilalți 9 candidați au fost apreciați perfect contrar cu realitatea, adică: cel bun a fost luat drept *slab* și cel *slab* drept *bun* ²⁾.

Ținând seamă că dela 1923, până astăzi, nu s'a produs nici o modificare esențială în teoria și practica psihotehniceii ³⁾, suntem îndreptățiți să credem că asemenea cazuri s'au mai repetat și nu sunt excluse nici de aci încolo, căci, dupăcum am dovedit, procedeele actuale asupra orientării și selecțiunii profesionale, închid o serie de erori, care conduc inevitabil la contraziceri cu realitatea.

Asupra bazelor științifice ale orientării și selecțiunii profesionale.

Să presupunem, deocamdată că cele *n* determinante ale unei

1) *Rupp*: „Untersuchungen zur Lehrlingsprüfung bei Siemens-Schuckert, Berlin”, în *Psychotechnische Zeitschrift*, I, (1), 1925—26, pag. 59.

2) Asupra acestei comunicări, dimpreună cu mențiunea textului original, în limba rusă a se vedea în: *F. Baumgarten* „Die Berufseignungsprüfungen”, Muenchen 1928, pag. 268.

3) Principiile călăuzitoare, în materie de selecțiune profesională, au rămas, până astăzi, cele rezumate în 1921 de *Rupp*, în lucrarea sa: „Grundsätzliches ueber Eignungsprüfungen”, în *Beihefte z. Zeitsch. f. angew. Psych.* Nr. 29. De curând *Rupp* a încercat totuși să aducă o complectare metodei sale (vezi: *R. Auderith* und *H. Rupp*: „Die Lehrlingsprüfungen bei den Oesterreichischen Bundesbahnen” în *Psychotechnische Zeitschrift*, V, 2, 1930). Complectarea constă în aceia că în afara examenului obișnuit, prelucrat după procedeele sumativ, etc. supune pe candidați și unei noi probe, individuale, orale, pentru a constata și pe cale de „intuire”, dacă fiecare dintre candidați, corespunde, sau nu, scopului. E suficient, cred, să fac observația că acest procedeu nu aduce nici o modificare esențială clasificării obținute de candidați pe baza vechei metode.

aptitudini generale, sau profesioni, considerate, sunt cunoscute și să le notăm cu X_1, X_2, \dots, X_n .

Aplicate unui individ, ele se exprimă în procente.

Aceste determinante, raportându-se unor anumite funcțiuni psiho-fiziologice, ale unui organism, nu pot fi considerate, în studiul formulei structurale, independente între ele, așa cum se obișnuiește astăzi în psihotehnică, ci trebuie ținut seamă că ele prezintă anumite legături funcțional-biologice; altfel spus, ele prezintă, luate două câte două, anumite grade de corelații.

Interdependența determinantelor se poate însă defini și în genere, pe calea corelațiilor multiple și o voi exprima prin coeficienți speciali, pe care îi voi numi *coeficienți de distanță*.

De asemenea importanța pe care o prezintă fiecare determinantă pentru întreg (adică pentru aptitudinea generală, sau profesiunea, considerată), este cunoscută; ea este dată de valoarea prognostică a acelei determinante și o voi exprima prin *coeficienții de importanță*.

Pe baza coeficienților de distanță și de importanță, care rezolvă problema legăturilor dintre părți (determinante), precum și a legăturilor dintre părți și întreg, voi defini coeficienții speciali de *structură*.

Determinantele, prevăzute cu coeficienții respectivi de structură, ne lămuresc, în definitiv, asupra structurii însăși a aptitudinii generale (sau profesiei) considerate, așa că drumul pentru stabilirea *formulei structurale* este deschis ¹⁾.

Despre valorificarea probelor.

Valorificarea probelor de psihotehnică constituie o problemă de „structuri statistice”. În adevăr, când spunem că o activitate, a unui individ, este bună (resp. mijlocie sau slabă), înseamnă că am raportat acea activitate unui colectiv; de acord cu teoria structurii (*Wertheimer, Koehler*), valorificarea nu este dată, pur și simplu, de măsura fizică a activității, ci de locul pe care activitatea (partea) îl ocupă în colectiv (întreg).

Pentru valorificarea probelor se cunosc și se practică astăzi, în psihotehnică, diverse metode, care conduc, de obicei, la rezultate contradictorii. De aceea îmi propun să cercetez fundarea logică a sistemului de valorificare și să întreprind, totodată, o critică asupra metodelor existente. Cercetările ne vor conduce, dupăcum vom vedea, în susținerea metodei de valorificare pe baza rangului (metoda lui *Galton*).

1) Despre posibilitatea aplicației teoriei structurii în psihotehnică, a anticipat *F. Baumgarten*, în cartea citată, pag. 64, precum și *M. Viteles*, în articolul: „Die Gestalt-Betrachtungsweise in der angewandten Psychologie” (*Zeitsch. f. angew. Psychol.* Bd. 36, 1930).

O metodă de valorificare trebuie să aibă, la bază, un principiu de simetrie; adică, notând într'un colectiv, activitatea maximă cu 100%, cea minimă cu 0%, problema se reduce în a determina activitatea, din colectiv, care trebuie să fie valorificată cu 50%. (Pentru valorificarea activităților intermediare, se urmează aceiași cale).

Simetria poate fi de mai multe feluri: geometrică, mecanică și funcțională.

Simetrie geometrică avem atunci când valorificăm cu 50% activitatea definită, în reprezentare grafică, de mijlocul segmentului cuprins între activitatea minimă și cea maximă: *simetrie mecanică* avem atunci când valorificăm cu 50% media aritmetică a tuturor activităților din colectiv (o numesc simetrie mecanică pentru că punctul determinat de media aritmetică a argumentelor, unui colectiv, este însuși punctul de echilibru al unei bare, pe care s'ar așeza greutateți egale, în punctele determinate de valorile argumentelor); și, în sfârșit, prin *simetrie funcțională*, în valorificarea probelor, voi înțelege acel principiu, după care valorificăm cu 50% activitatea din colectiv, pentru care, independent de mărimile fizicale ale argumentelor, avem aceeași probabilitate $\frac{1}{2}$ de a fi depășită sau nu¹⁾. (Așa dar după principiul simetriei funcționale valorificarea cu 50% cade asupra valorii centrale).

În cele ce urmează voi arăta că, în afară de unele procedee, cu totul arbitrare, metodele actuale pentru valorificarea probelor de psihotehnică, au, la bază, un principiu de simetrie, dintre cele arătate mai sus: geometrică, mecanică, sau funcțională. Voi dovedi nevalabilitatea, în psihologie și biologie, a valorificării pe baza principiilor de simetrie geometrică și mecanică și voi arăta, din contra, temeiurile pentru valorificarea pe baza simetriei funcționale, după metoda rangului, întregind totodată această metodă, cu unele chestiuni și comentarii noi.

Între metodele arbitrare voi cita pe aceia de a valorifica probele de psihotehnică prin note, pe cale de simplă apreciere (Ca la școală!). Unii psihotehnicieni propun o altă metodă, tot atât de arbitrară cași cea precedentă: ei au cercetat cataloagele școlare și au constatat, de pildă, ca *Bobertag*²⁾, că: notele 1 și 2 sunt date, procentual, de 25,7 ori, nota 3 de 50,8 ori și notele 4 și 5 de 23,5 ori. (Sistemul de notare este cel german, în care notele merg dela 1 —

1) Noțiunea de simetrie funcțională, întrebuințată aci, corespunde principiului de „legături funcționale”, introdus de *Koehler*, în lucrarea sa: „Die physischen Gestalten”, 1919.

2) *Bobertag*: „Ueber Intelligenzpruefungen”. Zeitschr. f. angew. Psychol. Bd. 6, 1912. Vezi apoi: *Wilhelm*: „Beitraege zur Begabungspsychologie auf Grund der Lehrerurteile”, Zeitschr. f. angew. Psychol. Bd. 19, 1921; *Sost*: „Wesen und Bedeutung der Schulzeugnisse”, in Neue Beitrage zur Erziehungswissenschaft, Heft 1. Paderborn, 1926; *Heilandt*: „Beitrag zur einheitlichen Benotung” in Technische Erziehung, IV. 1. 1919.

cea mai bună, până la 5 — cea mai slabă). Acești cercetători conchid că în probele de psihotehnică trebuiesc aplicate aceleași norme. Procedeu este însă neștiințific, întrucât însuși sistemul de notare în școală este arbitrar. (Probă este faptul că acești autori propun fiecare câte o metodă proprie, adică au constatat date procentuale diferite).

Alții dau notele după „curba lui Gauss”, în felul următor: împarte abscisa determinată de cele două capete ale curbei de frecvență, într-un număr de părți egale (de pildă 5) și dau, pentru fiecare clasă astfel obținută, câte o notă : 1, 2, 3, 4, 5.

Astfel *Riebesell*¹⁾ găsește pentru cele 5 note frecvențele : 3, 24, 46, 24, 3.

*Rupp*²⁾ și de acord cu el și *Lietzmann*³⁾ se pronunță pentru frecvențele : 10, 20, 40, 20, 10.

Metoda nu se susține, de oarece, pe de o parte, se știe că fiecare curbă de frecvență își are o dispersiune anumită, deci nu avem, în genere, frecvențe constante în clase, — iar pe de altă parte, chiar în cazul când am socoti frecvențele empirice exacte, pentru fiecare curbă în parte, am face eroarea fundamentală de a socoti *notele*, adică măsurile psihice, proporționale, în înțeles matematic, cu randamentul fizic corespunzător. Astfel conchidem la baza acestui procedeu principiul simetriei geometrice. Ori, însăși autorii mai sus citați aduc argumente contra unei relații de proporționalitate matematică între măsurile psihice (notele) și cele fizice⁴⁾.

Chestiunea conduce însă și la o controversă celebră în psihotehnică : se știe că, în anumite cazuri, o determinantă psiho-fiziologică, definită printr-o curbă de frecvență a „randamentului”, cu argumentele : X_1, X_2, \dots, X_n , poate fi definită simultan și de curba „timpului”, cu argumentele

$$\frac{1}{x_1}, \frac{1}{x_2}, \dots, \frac{1}{x_n}.$$

Procedând, după metoda de notare, expusă mai sus și în această curbă, la împărțirea în clase egale, vom obține desigur surpriza că unui subiect, căruia îi corespunde o notă anumită în curba randamentului, îi corespunde o altă notă în aceiași timpului !

Un raționament analog ne arată că la aceeași controversă ne conduce și metoda dării notelor pe baza mediei aritmetice a argumentelor, adică a metodei fundată pe principiul simetriei mecanice.

Controversele se elimină, după cum vom vedea, dacă considerăm sistemul notării pe baza rangului.

1) *P. Riebesell* : „Die mathematischen Grundlagen des Zensurensystems”. Mitteilungen der mathematischen Gesellschaft in Hamburg, Bd. V, 1919, pag. 269.

2) *H. Rupp* : „Ueber Haeufigkeitskurven” in Psychotechnische Zeitschrift, IV, 5, 1929, pag. 136.

3) *Lietzmann* : „Ueber die Beurteilung der Leistungen in der Schule”. Leipzig 1927.

4) *H. Rupp* : op. cit., pag. 134.

Metoda rangului a fost formulată de *Galton*, care a aplicat-o, în domeniul biologiei propriu zise ¹⁾; aceiaș metodă a fost propusă, de către *Claparède* și principiile ei s'au consacrat astăzi și în psihotehnică ²⁾.

Metoda lui *Galton*, a rangului, numită încă și a „percentilelor”, constă în valorificarea numerică a unei determinante anumite biologice, corespunzătoare unui subiect, prin *percentilul*, adică prin rangul pe care îl ocupă subiectul, într'un colectiv de 100 subiecți, clasificați pe baza rezultatelor obținute în urma unei cercetări în massă. (Clasificarea se raportează, bineînțeles, la acea determinantă biologică).

Pentru a stabili practic percentilul unei determinante biologice oarecare, se procedează în felul următor :

X_1, X_2, \dots, X_n fiind, în ordinea mărimii, argumentele determinantei considerate, corespunzătoare celor n subiecți, se construiește așa numita *curbă integrală* ³⁾ și se împarte ordonata maximă a acestei curbe în 100 părți egale.

Percentilul corespunzător unui argument X_i este dat de ordonata curbei integrale, corespunzătoare acelui argument, măsurată la scara 100—1 depe ordonata maximă.

Remarcă că, în mod riguros, prin activitate maximă și minimă într'un colectiv, trebuie să înțelegem „limitele” către care tind activitățile maxime și minime.

De aceea la construcția graficului, se va avea în vedere că curba integrală trebuie să fie tangentă la axa absciselor în origină ⁴⁾; în cazul când curba de frecvență nu se raportează direct randamentului, ci timpului, atunci curba integrală devine tangentă axei absciselor la infinit.

Bineînțeles că gradarea se va face și în fracțiuni de unitate.

Trec acum la expunerea unei formule elementare, aplicabilă pentru anumite cazuri ce nu pot fi soluționate prin metoda grafică. Totodată voi arăta și principiul logic care stă la baza sistemului de valorificare :

1) *Galton* : „Inquiries into Human Faculty” London 1883.

2) *Claparède* : „Profils psychologiques gradués d'après l'ordination des sujets”. Arch. de Ps. XVI, Nr. 61. 1916.

3) Această curbă este definită algebric prin integrarea curbei de frecvență; practic, o ordonată Y_i a curbei integrale corespunzătoare argumentului X_i (i reprezintă rangul de clasificare, socotit dela slab către bun), este, la o scară oarecare :

$$Y_i = i$$

De aceea curba integrală se mai numește și curba sumei subiecților.

4) În cercetările obișnuite, de biometrie și psihotehnică, faptul nu prezintă aproape nici o importanță; considerările teoretice asupra acestui caz limită sunt însă absolut necesare pentru promovarea studiului ce am întreprins.

Să presupunem că am clasificat subiecții unui colectiv, după un anumit criteriu, al unei determinante: mărime, forță, iușeală, calitate,... etc. Admițând că clasificarea se raportă la un număr n de subiecți (n se numește cuprinsul colectivului) — că n ar fi un număr foarte mare și că subiecții sunt foarte diverși (luați la „intâmplare”, cum zic statisticienii), — vom valorifica numeric determinanta biologică cea mai slabă (la limită „nulă”) cu o (zero) procente¹⁾ și determinanta care stă în fruntea clasificării cu 100%. Tuturor celorlalte determinante ale subiecților, le vor corespunde, drept măsură, procente cuprinse între 0 și 100.

Care este subiectul cărui îi corespunde 50%? Vom uza de principiul simetriei funcționale. Pentru a-l determina facem, pe baza legii statistice, a numerilor mari, următorul raționament: să presupunem că venim cu un nou subiect, luat la „intâmplare” și ne întrebăm unde se va clasifica el printre ceilalți subiecți?

Deoarece noii subiecți au tendința de a urma aceiași lege statistică, răspunsul este: el are aceiași probabilitate $\frac{1}{2}$ de a se clasifica sau în jumătatea inferioară, sau în cea superioară a șirului obținut pe cale experimentală.

Prin urmare subiectului care reprezintă rangul mijlociu, — al cărui argument determină astfel ceia ce se numește valoarea centrală sau medianul — îi corespunde 50%²⁾.

Analog se determină subiecții cărora le corespund, de pildă: 25% (subiectul corespunzător medianului între subiecții valorificați cu 0% și 50%); de asemenea 75%,... ș. a. m. d.

Voi da problemei următoarea soluție algebrică: n fiind numărul subiecților clasificați, procentele P corespunzătoare subiectului de rang R , sunt date de formula³⁾:

$$P = 100 \left(1 - \frac{R}{n+1} \right)$$

1) În studiul de față voi înlocui, după cum se obișnuiește astăzi în psihotehnică, procentele, prin procente, pentru motivul că sunt mai „intuitive”. Ele au la bază, același principiu logic de calcul, după metoda rangului. Deosebirea dintre ele este doar că, pe când procentele P se socotesc, în ordine crescândă, dela 0 (zero) la 100, procentele P' se socotesc invers, adică dela 100 la 0 (zero). Relația dintre ele este deci:

$$P + P' = 100$$

2) *Fechner* a arătat în lucrarea sa: „Ueber den Ausgangswert der kleinsten Abweichungen” (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. 11, 1874, pag. 29), că medianul unui colectiv se bucură de următoarea proprietate importantă: el este valoarea în raport cu care suna abaterilor, considerate în valori absolute, ne dă un minim.

3) Formula se stabilește pe cale de interpolare, pornind dela considerația că n subiecți, luați „la intâmplare” și clasificați, determină între ei salturi egale biologice, din punctul de vedere al unei determinante, deci corespund respectiv notărilor determinate de mijloacele a n segmente egale, în intervalul dela 0% la 100%.

Rangul, în funcție de procente, este :

$$R = (n + 1) \left(1 - \frac{P}{100}\right)$$

De aci se vede că valorificarea activității unui individ depinde numai de rangul de clasificare al individului între 100 indivizi dupăcum rezultă din metoda percentilelor (Galton), ci și din numărul total al indivizilor în colectiv¹⁾.

Mai precis se pot determina însăși erorile probabile ale procentelor date de formulă. (Pentru motive de simetrie a curbei de frecvență, valorificările simetrice în raport cu medianul 50% au aceeași eroare probabilă). Aceste erori sunt respectiv²⁾:

pentru 10 ⁰ / ₀ și 90 ⁰ / ₀	și 90 ⁰ / ₀	eroarea prob.	1,7094	$\frac{\mu}{\sqrt{n}}$
„ 20 ⁰ / ₀ „ 80 ⁰ / ₀	„ „	„	1,4288	$\frac{\mu}{\sqrt{\mu}}$
„ 30 ⁰ / ₀ „ 70 ⁰ / ₀	„ „	„	1,3180	$\frac{\mu}{\sqrt{n}}$
„ 40 ⁰ / ₀ „ 60 ⁰ / ₀	„ „	„	1,2680	$\frac{\mu}{\sqrt{n}}$
„ 50 ⁰ / ₀	„ „	„	1,2533	$\frac{\mu}{\sqrt{n}}$

în care μ înseamnă dispersiunea.

Este important de remarcat faptul că dacă numărul n al su-

1) O formulă analogă, însă mai puțin riguroasă, citează Claparède în cartea sa : „Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers” Paris 1927, pag. 69. Formula este :

$$\text{Rang} = 1 + (n - 1) \frac{\text{Percentil}}{100}$$

care ne dă, de asemenea :

$$\text{Percentil} = 100 \frac{\text{Rang} - 1}{n - 1}$$

Considerăm 2 subiecți, luați la întâmplare și ne întrebăm care sunt percentile cele mai probabile, corespunzătoare lor, din punctul de vedere al unei determinante biologice oarecare. După formula citată de Claparède obținem percentile 0 (zero) și 100, lucru neadmisibil, de oarece aceste două cazuri limită se obțin, în genere, numai când frecvența colectivului este foarte mare.

Dimpotrivă, după formula noastră obținem procentele : 33,33... și 73,33... ceiece corespunde cu principiul logic admis la baza sistemului de valorificare.

2) Calculul matematic al acestor erori, pornind dela împărțirea curbei integrale în „decile”, se află tratat în cartea lui Czuber : „Die statistischen Forschungsmethoden” Viena 1927, pag. 223.

biecțiilor, în colectiv, devine foarte mare, erorile probabile în calculul procentelor, tind către zero. Putem deci vorbi, cu încredere științifică, despre o limită, adică despre o valoare, de eroare probabilă nulă, a valorificărilor, pe calea procentelor.

Formula dată mai sus prezintă avantaj asupra metodei grafice, în două cazuri: 1) când avem a face cu cercetări în masă și dorim să știm de îndată procentele corespunzătoare unui subiect, pe baza clasificății lui, și 2) în special când avem a face cu cercetări asupra unor elemente calitative ale unui colectiv, asupra cărora nu putem efectua măsurători directe sau indirecte, ci putem stabili numai clasificări, după anumite puncte de vedere.

Notă. S'a adus și metodei rangului următoarea obiecție¹⁾: în regiunea centrală a curbei, în care frecvența este maximă, o mică variație în măsura argumentului unui subiect dă diferențe mari de rang, ceiace nu se întâmplă și în partea periferică a curbei.

Obiecția privește însă numai eroarea probabilă în calculul procentelor, datorită variației rangului și nu atacă principiul logic al acestei metode.

Contra constanței rangului, principiu admis, de altfel, la baza oricărei metode de valorificare, pledează, în adevăr, faptul că subiecții, supuși de mai multe ori unei aceleiași probe, ocupă ranguri, uneori cu totul diferite.

De curând însă *Benno Hern* a dovedit, în lucrarea sa: „*Wirkungsformen der Uebung*” (Muenster, 1930), că pe calea exercițiului unui test, subiecții ajung, în adevăr la o constantă a rangului lor în cuprinsul colectivului. Utilizând așadar, pentru valorificarea probelor, rangurile fixe, obținute pe calea exercițiului, conchid că critica de mai sus, bazată pe „variația rangului”, cade.

O altă critică ce se aduce metodei rangului, este următoarea: diferențele argumentelor a doi subiecți consecutivi, în colectiv, sunt odată minimale (în regiunea centrală a curbei, unde frecvența este maximă), și altădată apreciabile, sau chiar enorme (în partea periferică a curbei); totuși după metoda rangului se socotește că între subiecții clasificați sunt trepte biologice egale.

Nici această obiecție nu atacă principiul logic al metodei rangului. Faptul că odată diferențe minimale, între argumente (în centrul colectivului) și altădată diferențe apreciabile (în partea periferică) ne dau trepte biologice egale, este analog cu acela al treptelor subiective egale (creșteri minimale) după legea psihofizică a lui *Feshner-Weber*. Astfel se știe că considerând două greutateți, de pildă de 50 grame și 50 kilograme, adaosul necesar fiecăreia dintre ele, pentru a obține creșteri minimale subiective, asupra simțului de greutate, ar fi respectiv cam 30 grame și 10 kilograme!

1) O. *Lipmann*: „*Abzählende Methoden und ihre Verwendung in der psych. Statistik*”, Leipzig, Barth, 1921. Vezi de asemenea *H. Rupp*, articolul citat, pag. 134.

Analog se întâmplă și în cazul treptelor obiective egale (biologice), determinate după metoda rangului.

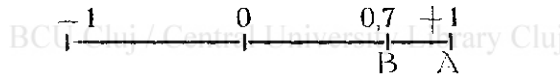
Deosebirea între legea psihofizică a lui *Fechner-Weber* și legea „rangului”, pe care o voi numi legea *biofizică* a lui *Galton*, este că treptele egale sunt privite, în primul caz în mod dinamic — subiectiv (psihic) și în al doilea în mod statistic — obiectiv (biologic) ¹⁾.

Coefficienți de distanță.

Legătura între două determinante A și B, se socotește prin coeficientul r de corelație, dintre ele. Acest coeficient se exprimă, dupăcum se știe, prin valori cuprinse între $+1$ și -1 .

Pe baza corelației între două determinante A și B, îmi propun să definesc și să determin *distanța* dintre aceste două determinante. Pentru aceasta recurg la următoarea considerație topologică ²⁾:

Corelația între determinantele A și B fiind, de pildă 0,7, luând determinanta A drept sistem de referență, avem următorul grafic :



de unde conchidem că *distanța* între determinantele A și B socotită prin *distanța* lineară, depe grafic, este :

$$1 - 0,7 = 0,3$$

De asemenea, dacă corelația între A și B ar fi, de exemplu: $-0,5$, am avea *distanța* :

$$1 - (-0,5) = 1,5$$

1) *Lazarsfeld*, în articolul său : „Die Bedeutung der normalen Verteilungskurve fuer die Leistungsmessung” (Psychotechnische Zeitschrift, 4, IV, 1929), crede că ar exista o legătură matematică între legea psihofizică a lui *Fechner-Weber* și legea rangului, de valorificare a probelor în psihotehnică. Chestiunea prezintă numai analogie ; o legătură directă matematică nu este posibilă, de oarece legea lui *Fechner-Weber* este de natură cauzală (vezi : *W. Koehler* : „Die physischen Gestalten”), iar legea de valorificare a probelor, după cum am arătat mai sus, este de natură statistică. Ori, se știe că între legile cauzale și legile statistice nu există o corespondență directă, cunoscută în științe. (Vezi : *Mises* : „Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit”, Viena 1928).

2) Introducerea noțiunilor de topologie în psihologie se datorește profesorului *Kurt Lewin*, dela Universitatea din Berlin. (A tratat asemenea chestiuni, cu deosebire, în prelegerile sale: un studiu de detaliu nu a publicat încă). După *Lewin* putem, între altele, să reprezentăm grafic, determinantele A și B prin puncte mai apropiate, sau mai depărtate, după cum gradul de înrudire dintre determinante este mai mare, sau mai mic. O aplicație numerică a acestor principii topologice, în psihologie, prezint în studiul de față, pe baza corelațiilor.

Așa că, în genere, distanța între determinantele A și B, care prezintă între ele coeficientul de corelație r , este definită prin expresiunea:

$$\text{Dist.} = 1 - r$$

Astfel, de exemplu, pentru :

$$r=1$$

distanța între determinante este nulă; pentru valorile 0 și -1 ale coeficientului de corelație, distanța este respectiv $+1$ și $+2$.

Pentru calculul coeficientului de distanță se admite că salturilor numerice egale, ale corelației, le corespund salturi egale ale distanței, socotită lineară, între natura determinantelor.

S eștie însă că coeficientul de corelație r dat de formula lui *Bravais*, ne arată numai date de clasificare; pentru a obține unități de măsură în exprimarea gradului de dependență, voi recurge la coeficientul raportului de corelație, luat la pătrat, n^2 , dat de *Pearson*¹⁾:

$$n^2 = \frac{\sigma_{my}^2}{\sigma_y^2}$$

unde :

$$\sigma_{my}^2 = \frac{\sum [n_x (\bar{y}_x - \bar{y})^2]}{n}$$

n_x arată frecvența unui șir, \bar{Y}_x media aritmetică a șirului, \bar{y} media aritmetică a tuturor cazurilor, iar σ_y^2 pătratul dispersiunii, după y .

Coeficientul lui *Pearson* mai are avantajul că rezolvă problema corelației în genere și pentru cazul când regresiunea între determinante ar fi alta decât cea lineară, care este presupusă în stabilirea formulei lui *Bravais*.

Pentru cazul când regresiunea are, de pildă, forma unei parabole de gradul al doilea, raportul de corelație devine²⁾:

$$n^2 = r_{1,1}^2 + \frac{(r_{2,1} - r_{3,0} r_{1,1})^2}{r_{4,0} - r_{3,0}^2 - 1}$$

în care :

$$r_{f,g} = \frac{\mu_{fg}}{\sqrt{(\mu_{2,0})^f (\mu_{0,2})^g}}$$

iar :

$$\mu_{fg} = E(x^f y^g)$$

1) *Pearson*: „On the Theory of Skew Correlation and Non-linear Regression”. *Drapers Biom. Ser.* 2, 1905.

2) *Tschuprow*: „Grundbegriffe und Grundprobleme der Korrelations-theorie”, Leipzig 1925, pag. 55. — În această lucrare autorul dă o nouă fundare teoriei corelațiilor, pe baza calculului probabilităților.

Cu E ($X_i Y_i$) s'a notat speranța matematică a produsului $X_i Y_i$.

În cazul regresiei lineare, care, cu puține excepții, s'a dovedit că are loc între determinanțele biologice ¹⁾ formula raportului de corelație conduce la relația simplă: ²⁾

$$n^2 = r^2$$

după care: *pătratul raportului de corelație se exprimă prin pătratul coeficientului de corelație* ³⁾.

Cazurile pentru care regresivitatea poate fi considerată lineară, sunt în definitiv, date de neegalitatea: ⁴⁾

$$\frac{1}{2} \sqrt{n^2 - r^2} \cdot \frac{\sqrt{n}}{0,67449} < \sqrt{2}$$

Așadar *coeficientul de distanță* d. între două determinante A și B, se stabilește în funcție de pătratul coeficientului de corelație r. Aplicând formula stabilită mai sus, asupra „distanței”, între două determinante și ținând seamă de semne, conchidem:

$$d = 1 - r |r|$$

în care cîteimea $|r|$ înseamnă coeficientul de corelație r, luat în valoare absolută.

Pentru cazul când regresivitatea nu este lineară, coeficientul de distanță se calculează după formula:

$$d = 1 \pm n^2$$

Să presupunem acum că este vorba, nu numai de două determinante A și B, ci de n determinante psiho—fiziologice: $\varkappa_1, \varkappa_2, \dots, \varkappa_n$, ale unei aptitudini generale, sau profesioni date.

Notând cu R_i corelația multiplă între determinanta \varkappa_i și grupul tuturor celorlalte (n—1) determinante ale aptitudinii gene-

1) W. Betz: „Ueber Korrelation”, Leipzig 1927, pag. 22.

2) Tschuprow, op. cit. pag. 55.

3) Un exemplu: dacă se aruncă două zaruri, dintre care unul alb și altul negru, suma y, arătată de zarul alb, este, în medie, jumătatea sumei x, dată de ambele zaruri. Coeficientul de corelație r, după formula lui Bravais, este: $\pm 0,7071$, pe când pătratul raportului de corelație (aci identic cu pătratul coeficientului de corelație) ne dă: $r^2 = \frac{1}{2}$ (Baur: „Korrelationsrechnung”, Leipzig 1928, pag. 37).

4) Blakeman: Biometrika 4, 1905, pag. 332—350.

rale, coeficientul de distanță d_i al determinantei X_i , va fi dat de formula ¹⁾:

$$d_i = 1 \pm R^2$$

în care corelația multiplă ²⁾, pentru cazul :

$$i=1$$

are următoarea expresiune (Pentru toate celelalte cazuri se procedează pe calea permutațiilor) :

$$R^2_1 = 1 - (1 - r^2_{12}) (1 - r^2_{13,2}) (1 - r^2_{14,23}) \dots \\ \dots (1 - r^2_{1n,23\dots n-1})$$

În această expresiune, simbolul : $r_{12, 34\dots n}$ se numește corelația parțială ³⁾ și este definit de expresiunea :

$$r_{12, 34\dots n} = \frac{r_{12, 34\dots n-1} - r_{1n, 34\dots n-1} r_{2n, 34\dots n-1}}{\sqrt{(1 - r^2_{1n, 34\dots n-1}) (1 - r^2_{2n, 34\dots n-1})}}$$

Aci se vede că avem aface cu o formulă de recursiune, care se reduce, în cele din urmă, la următoarea, cuprinzând coeficienții de corelație cunoscuți, ai lui *Bravais* :

$$r_{12,3} = \frac{r_{12} - r_{13} r_{23}}{\sqrt{(1 - r^2_{13}) (1 - r^2_{23})}}$$

Formula aceasta ne dă, pe cale de simple permutări ale indicilor, formulele tuturor coeficienților de corelații parțiale, reduse prin recursiune, care definesc corelația multiplă ⁴⁾.

Coeficienți de importanță

Nu toate determinantele psiho-fiziologice ale unei aptitudini generale (sau profesioni), au aceeași importanță pentru acea aptitudine (sau profesie).

1) O formulă simplă, pentru coeficientul de distanță, al unei determinante X_i , în raport cu grupul tuturor celorlalte $(n-1)$ determinante, ale colectivului, este dată de media aritmetică a coeficienților de distanță, dintre determinanta X_i și fiecare dintre celelalte $(n-1)$ determinante.

2) Despre corelații multiple a se vedea în *H. Garret* : „Statistics in Psychology and Education” Chicago 1926, pag. 239. De asemenea în *E. Czuber* : „Die statistischen Forschungsmethoden” Wien 1927, pag. 161.

3) Teoria matematică a corelațiilor parțiale se datorește lui *Yule* : „On the significance of Bravais formulae of regression”, Proc. Roy. Soc. Bd. 60, 1897.

4) Teoria corelațiilor multiple, pentru cazul general al regresiei neliniare, a fost tratată de *Isserlis* (Biometrika, 10, 1914, pag. 391).

Chestiunea este în directă legătură cu teoria structurală a lui *Wertheimer* și *Koehler*. Această teorie susține că nu întregul organic este definit de părțile sale, ci însăși părțile sunt definite de întreg. Așadar pentru determinarea rolului, sau importanței, unei determinante (părți), în întreg, nu mai este posibil drumul de la parte la întreg, care se obișnuiește în concepția mecanicistă și de aceea trebuie urmat aci drumul de la întreg la parte, propus de structuriști.

Chestiunea este, de altfel, în parte, cunoscută: importanța unei determinante este dată de locul pe care îl ocupă acea determinantă în cadrul aptitudinii generale, sau profesiei, considerate, adică, în limbajul psihotehnic: importanța este dată de însăși valoarea prognostică a determinantei. Ea se reprezintă prin corelația între clasificările unui colectiv, realizate în două moduri diverse: a) clasificarea din punctul de vedere al determinantei considerate (această clasificare se obține pe baza soluționării testelor, cu ocazia unui examen de selecție profesională) și b) clasificarea din punctul de vedere al aptitudinii generale, sau profesiei considerate (obținută după un anumit timp, în exercițiul acelei aptitudini generale, sau profesiei). Așadar coeficientul de importanță g este dat de corelația r , între cele două moduri de clasificări: α și β ale unui colectiv.

Mai precis: de oarece coeficientul r nu conține adevărate unități de măsură, voi recurge, cași în paragraful precedent, la pătratul raportului de corelație n^2 , așacă, socotind cazul elementar al regresiei lineare, după care:

$$n^2 = r^2$$

voi exprima coeficientul de importanță g_i al determinantei X_i ($i=1, 2, \dots, n$) prin pătratul coeficientului de corelație respectiv r_i , adică ¹⁾:

$$g_i = r_i^2$$

Coeficienți de structură

Coeficienții de distanță și de importanță rezolvă problema structurii, adică a legăturilor dintre părți (determinante), precum și a legăturilor dintre părți și întreg.

Pentru motive de simplificare voi exprima acești doi coeficienți, printr'un coeficient global de structură; d_i și g_i fiind coeficienții de distanță și de importanță, ai unei determinante psihofiziologice oarecare X_i , voi defini coeficientul de structură K_i , al determinantei X_i , prin formula:

1) Bineînțeles că, pentru calculul coeficientului de importanță, consider numai cazul în care determinanta are o valoare prognostică pozitivă.

$$K_i = \frac{d_i g_i}{d_1 g_1 + d_2 g_2 + \dots + d_n g_n}$$

În cele următoare voi stabili *formula structurală* a unei aptitudini generale, sau profesiuni, în funcție de determinantele ei și de coeficienții respectivi de structură.

Formula structurală

Determinarea cantitativă a întregului, pe calea *formulei structurale*, pe care o voi nota prin simbolul F , în raport cu determinantele sale X_1, X_2, \dots, X_n și a coeficienților respectivi de structură: K_1, K_2, \dots, K_n , se face pe baza următoarelor postulate:

I. Formula structurală, a unei aptitudini generale, nu conține în ea principii sumative (*Wertheimer, Koehler*);

II. Determinantele psiho-fiziologice pot avea rolul de factori în formula structurală¹⁾;

III. Formula structurală reprezintă o medie oarecare a determinantelor, de așa natură încât, când determinantele prezintă coeficienți de distanță și coeficienți de importanță egali:

$$d_1 = d_2 = \dots = d_n ; \quad g_1 = g_2 = \dots = g^n$$

atunci avem simetrie structurală, în raport cu determinantele, deci și expresiunea matematică F este simetrică în raport cu variabilele: X_1, X_2, \dots, X_n .

După postulatul al doilea, de mai sus, formula structurală F se poate scrie astfel:

$$F = X_1^{p_1} \cdot X_2^{p_2} \dots X_n^{p_n} \cdot \varphi (X_1, X_2, \dots, X_n)$$

în care $\varphi (X_1, X_2, \dots, X_n)$ este o funcțiune anumită în raport cu variabilele X_1, X_2, \dots, X_n .

Însă după postulatul întâi (*Wertheimer, Koehler*), funcțiunea F neadmițând principii sumative, rezultă că și funcțiunea $\varphi (X_1, X_2, \dots, X_n)$; așadar și în această funcțiune, variabilele au rolul de factori; adică:

$$\varphi (X_1, X_2, \dots, X_n) = Q \cdot X_1^{q_1} \cdot X_2^{q_2} \dots X_n^{q_n}$$

1) Într'un exemplu, citat mai sus, am arătat că lipsa unei calități esențiale, a unui individ, pentru o profesiune dată, atrage după sine anularea formulei sale structurale, pentru acea profesiune.

Aşa că funcțiunea F se poate scrie, în genere, sub forma unui produs:

$$F = Q \cdot X_1^{p_1} \cdot X_2^{p_2} \dots X_n^{p_n}$$

Conform postulatului al treilea, în cazul simetriei structurale, adică pentru:

$$p_1 = p_2 = \dots = p_n$$

considerând formula structurală exprimată în procente, adică la aceeaşi scară de măsură caşi determinantele, pentru cazul când, de pildă:

$$X_1 = X_2 = \dots = X_n$$

trebuie să avem:

$$F = X_1 = X_2 = \dots = X_n$$

adică:

$$Q = 1; p_1 = p_2 = \dots p_n = \frac{1}{n}$$

şi formula structurală devine:

$$F = (x_1 \cdot x_2 \dots x_n)^{\frac{1}{2}}$$

adică: în cazul simetriei structurale, formula structurală este dată de media geometrică a determinantelor.

Pentru a rezolva problema în cazul general, pornesc de la următoarele considerații:

Media aritmetică a câtimilor $X_1, X_2, \dots X_n$ este dată de formula:

$$\frac{x_1 + x_2 + \dots + x_n}{n}$$

Media geometrică corespunzătoare este:

$$(x_1 \cdot x_2 \dots x_n)^{\frac{1}{2}}$$

În cazul când câtimile au coeficienți de importanță diferiți: $g_1, g_2, \dots g_n$, media aritmetică devine:

$$\frac{g_1 x_1 + g_2 x_2 + \dots + g_n x_n}{g_1 + g_2 + \dots + g_n}$$

iar cea geometrică:

$$(x_1^{g_1} \cdot x_2^{g_2} \dots x_n^{g_n}) \frac{1}{g_1 + g_2 + \dots + g_n}$$

În cazul când socotim pentru cîtemile X_1, X_2, \dots, X_n și coeficienții de distanță d_1, d_2, \dots, d_n , — pe considerația că acești coeficienți au acelaș rol în formulă cași coeficienții de importanță¹⁾ — media aritmetică va fi:

$$\frac{d_1 g_1 x_1 + d_2 g_2 x_2 + \dots + d_n g_n x_n}{d_1 g_1 + d_2 g_2 + \dots + d_n g_n}$$

și cea geometrică:

$$(x_1^{d_1 g_1} \cdot x_2^{d_2 g_2} \dots x_n^{d_n g_n}) \frac{1}{d_1 g_1 + d_2 g_2 + \dots + d_n g_n}$$

Să punem:

$$\frac{d_i g_i}{d_1 g_1 + d_2 g_2 + \dots + d_n g_n} = k_i \quad (i = 1, 2, \dots, n)$$

Cîteimea K_i este *coeficientul de structură*.

În aceste condiții media aritmetică este:

$$K_1 X_1 + K_2 X_2 + \dots + K_n X_n$$

Media geometrică, adică însăși *formula structurală* F , în cazul general, devine:

$$F = x_1^{k_1} \cdot x_2^{k_2} \dots x_n^{k_n}$$

Am stabilit așadar *formula structurală* F , a unei aptitudini generale, sau profesiuni, în funcție de *determinantele psiho-fiziologice* X_1, X_2, \dots, X_n și de *coeficienții respectivi de structură* K_1, K_2, \dots, K_n .

1) În adevăr, în media aritmetică „cântărită”, se poate înlocui greutatea (importanța) prin distanță și viceversa.

Selecția, pentru o profesiune dată, se face pe baza clasificării indivizilor, din punctul de vedere al formulei structurale; *orientarea profesională*, pentru un individ, se face pe baza valorilor pe care le ia formula structurală, pentru diverse profesii (valoarea maximă determină, în principiu, profesiunea), în urma examinării unui număr suficient de mare de determinante psiho-fiziologice.

Observări. 1. Determinantele având rolul de factori, în formula structurală, aceasta ar putea uneori, în practică, să conducă foarte ușor la compromisuri, în cazul când, pentru un subiect, una sau mai multe determinante ar lua „din întâmplare” valori foarte mici. Astfel, formula structurală devine nulă dacă, din întâmplare o determinantă este nulă.

Dificultatea se elimină considerabil, în formulă, pentru fiecare determinantă, media, exprimată în procente, a unui grup de teste, raportându-se toate, pe cât posibil, unei laturi psiho-fiziologice bine definite. (Adică teste care prezintă corelații mari între ele).

Procedeu nu înseamnă o revenire la formula structurală sumativă, ci înseamnă numai că, în practică, neputând exprima determinantele decât prin măsuri, care închid în ele anumite erori probabile, inevitabile, nu ne rămâne decât o singură cale: să le exprimăm prin măsurile cele mai probabile, adică prin valori medii; cale cunoscută, de altfel și în determinarea măsurilor fizice.

2. Se înțelege că formula structurală, stabilită pe cale statistică, nu prezintă o valoare absolută matematică, ci cuprinde, în aplicațiile ei, o eroare probabilă; această eroare este însă cu atât mai mică (la limita nulă), cu cât valoarea prognostică a formulei este mai mare¹⁾.

1) În lucrarea sa: „Die Gestalt-Betrachtungsweise in der angewandten Psychologie” (Zeitsch. f. angew. Psychol. Bd. 36, 1930), M. Viteles atrage atenția asupra posibilităților de aplicație ale teoriei structurii (Gestalttheorie) în psihologia practică. În afară de realizările pe care le-am obținut în studiul de față și pe care Viteles le prevede în lucrarea sa, autorul crede că soluționarea problemelor de psihologie practică s’ar putea realiza cândva pe calea unor principii dinamice, care să evite „erorile probabile”, pe care le închid procedeele statistice. Eu cred însă că o cale eminentemente ne-statistică, adică o cale care să ne dea rezultate fără erori probabile, nu este posibilă, având în vedere, pe de o parte, complexitatea fenomenelor (numărul condițiilor care hotărăsc asupra structurii dinamice este infinit de mare), iar pe de alta, faptul că însuși punctul de plecare în selecția profesională trebuie să fie dat de anumite valorificări, sau mai exact zis, măsurători și acestea, după cum am arătat, nu pot avea loc decât pe cale statistică, după un procedeu (metoda rangului), care se justifică pe baza însăși a teoriei lui Kochler. Se știe, de altfel, că și în fizică măsurătorile se bazează pe principiul percepției simțurilor și că prin urmare și acolo avem aface cu erori probabile. Remarc. în sfârșit, că formula structurală, stabilită mai sus, nu se raportează numai unei simple constatări statistice, ci prezintă și un caracter determinist, prin faptul valorii ei prognostice, cu care este prevăzută. Ea corespunde așadar și principiului dinamic de „direcțiune” a fenomenelor, formulat de Kochler (în Wilhelm Roux’ Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen, Abt. D der Zeitschrift für wissenschaftliche Biologie, Bd. 112, 1927, pag. 315).

În cazul orientării profesionale, avem puțința să restrângem erorile probabile ale formulei structurale, pe baza unei stări de fapt, constatată din: certificate diverse de aptitudini, lucrări proprii, etc., pe care candidatul le prezintă. Un dezacord între starea de fapt și rezultatul examenului se va soluționa, procedându-se cu atenție la noua examinare ale candidatului, asupra aptitudinilor respective.

Despre stabilirea determinantelor psiho-fiziologice

În studiul formulei structurale am presupus că determinantele psiho-fiziologice, ale aptitudinii generale, sau profesiunii, considerate, sunt cunoscute. Practic însă, aceste determinante nu pot fi stabilite înainte de a nu se cunoaște configurația însăși a formulei structurale, căci, pe baza transienței acestei formule (adică a aplicării ei la realitățile structurale), se aplică și aci, de bună seamă, principiul, după care părțile sunt definite de însăși întregul.

După procedeul cunoscut, până astăzi, în psihotehnică, determinantele se stabilesc prin încercări experimentale, asupra unui colectiv, după valorile lor prognostice; cu cât aceste valori sunt mai mari, cu atât și determinantele au o importanță mai mare pentru aptitudinea generală (profesiunea) considerată.

Se vede însă clar că importanța unei determinante¹⁾, în formula structurală, este dată de mărimea coeficientului de structură; așadar nu numai valorile prognostice ale determinantelor hotărăsc asupra importanței determinantelor, pentru scopul propus, ci și faptul că, simultan cu aceasta, determinantele să prezinte și coeficienți de distanță cât mai mari, adică să fie cât mai diferite între ele²⁾.

O altă condiție pentru a obține o valoare prognostică cât mai mare a formulei structurale, este ca aceasta să cuprindă cât mai multe determinante. Căci cu cât sunt explorate mai multe laturi psiho-fiziologice ale unei aptitudini generale (sau profesiuni), cu atât ne putem da seama mai bine de acea aptitudine.

Așadar formula structurală conținând, de pildă, p determinante, are o valoare prognostică mai mare decât dacă ar conține numai n dintre acestea ($p > n$).

Considerând că în practica selecțiunii profesionale, una din con-

1) În practică, pentru a evita, pe cât posibil, erorile probabile, în calculul determinantelor, după cum am arătat și mai sus, voi înțelege, prin determinantă, în formula structurală, o latură psiho-fiziologică, exprimată în procente, rezultată din valoarea medie a unui grup de teste, care se raportează acelei laturi (adică teste care prezintă corelații mari între ele).

2) În psihotehnică se obișnuiește, în adevăr, să se considere determinante cât mai diverse, pentru selecțiunea profesională. Chestiunea a fost însă tratată, până astăzi, numai aproximativ, fără să se fi realizat și coeficienții speciali de distanță.

dițiile esențiale este ca examenul să nu treacă peste o durată de timp dată, rezultă că și numărul n , al determinantelor este limitat.

De aci se conchide următoarea metodă pentru stabilirea determinantelor psiho-fiziologice ale formulei structurale: din totalul de p determinante probabile¹⁾, cu care s'a experimentat asupra unui colectiv, în scopul selecțiunii profesionale, se formează grupări de câte n determinante; dintre toate grupările posibile, soluția problemei este dată de acea grupare, pentru care valoarea prognostică a formulei structurale devine maximă²⁾.

Întâmplător s'ar putea să obținem o aceeași valoare maximă, a valorii prognostice a formulei structurale, pentru două sau mai multe grupări diferite de câte n determinante; în genere există însă numai o singură grupare, așa că există o singură soluție științifică a problemei.

Se vede dar că pe viitor problemele de selecție profesională nu vor mai putea fi considerate drept „treburi personale”, cași până acum³⁾; metodele personale vor ceda în folosul metodei științifice. Desigur că ele vor păstra totuși meritul de a fi reprezentat un început în știința psihotehniceii.

În legătură cu stabilirea determinantelor psiho-fiziologice, voi discuta încă următoarele două dificultăți care se propun: a) asupra determinantelor caracterologice și ale personalității; b) asupra aptitudinilor generale (sau profesiunilor) fără determinante.

a) Privitor la primul punct:

Aptitudini ale caracterului, sau ale personalității, atâta vreme cât au valori prognostice evidente, sunt condițiuni de care trebuie să se țină seamă în orientarea și selecțiunea profesională. Se susține însă că asemenea aptitudini nu ar fi măsurabile (neavând corespondente geometrice sau mecanice) și că rămân deci în afara formulei structurale. Orientarea și selecțiunea profesională nu ar mai comporta așadar o soluție riguros științifică și va trebui să se realizeze numai aproximativ, pe cale psihologică; de aci numele de: orientare profesională psihologică⁴⁾.

Prin „determinante” am înțeles însă orice stare, sau însușire a subiecților, care ne dă posibilitatea unor clasificări ale lor, în cuprinsul

1) Adică determinante cât mai diferite între ele și cu valori prognostice cât mai mari.

2) Valoarea prognostică a formulei structurale este dată de corelația dintre clasificarea colectivului din punctul de vedere al formulei structurale, precum și clasificarea aceluiaș colectiv, după un timp dat în exercițiul profesiei considerate.

3) În adevăr, fiecare psihotehnician își are astăzi metodele sale originale; iar mai multe metode, pentru o aceeași profesiune, ne dau, de bună seamă, date, care se contrazic.

4) Bogen a scris o eminentă lucrare în acest sens: „Psychologische Grundlegung der praktischen Berufsberatung”, Langensalza 1927.

colectivului. Pe baza clasificării rezultă valorificarea în procente, a aptitudinilor considerate ¹⁾; problema determinantelor psiho-fiziologice, deci și a formulei structurale, este aplicabilă așadar și în domeniul aptitudinilor caracterologice și ale personalității, căci și aci putem avea clasificări, după anumite puncte de vedere, puncte care ne definesc însăși determinantele. (Observ că nimic nu se opune ca determinantele, în formula structurală, să fie nu numai de natură psihică, în înțelesul restrâns al cuvântului, sau fiziologică, ci și de natură etică. Considerând, după *Dilthey* și *Spranger*, că psihologia cuprinde și știința psihologiei valorii, voi denumi așadar, determinantele, în genere, extinse în acest sens, prin aceeași formulă pe care am întrebuințat-o și până acum: *determinante psiho-fiziologice*).

Desigur că dacă, în afară de însușirile de specialitate, necesare unei profesii, ținând seamă și de calitățile caracterologice și ale personalității subiecților, unii psihotehnicieni (ca de pildă, *Bogen*, în Germania) au obținut succes practic, pe calea orientării profesionale psihologice, cu atât mai mult chestiunea prezintă o soluție științifică, tratată pe calea formulei structurale.

Formula structurală, închinând în ea însăși aspectul formal-structural al unei aptitudini generale, sau profesii date, aplicată indivizilor, soluționează implicit și problema tipurilor de personalitate ²⁾.

b) În privința ultimei chestiuni, adică a profesiunilor fără determinante ³⁾, voi face următoarea observație: să admitem că în adevăr, cu toate combinațiile și încercările posibile, pe care le-am face cu un număr n de diverse determinante, în formula structurală, această formulă nu ne dă, pentru o profesiune anumită, a valoare prognostică suficientă pentru scopul practic. Într'un asemenea caz nu rezultă însă că formula structurală ar fi în contradicție cu realitatea; cazul ne arată numai că deocamdată nu suntem în posesiunea a n determinante esențiale. Selecția și orientarea profesională se vor face, în asemenea cazuri de pildă, pe baza unor probe directe asupra unor profesii. (Astfel, pentru profesiunile de actor, sau ziarist, se recomandă astăzi, de către

1) Desigur că o valorificare, pe bază de principii geometrice sau mecanice, a aptitudinilor caracterologice și ale personalității, nu este posibilă. Am arătat însă, în altă parte, că tocmai acest procedeu este fals și că dimpotrivă, valorificarea trebuie să aibă loc după metoda rangului, care se bazează pe principiul, admisibil în biologie, al simetriei funcționale.

2) În afară de tipurile determinante pe profesii, unii cercetători deosebiți și tipuri ideale, ca de pildă: omul teoretic, economic, estetic, social, religios, politic. (*Spranger*, în „*Lebensformen*”, Halle 1921). Structura acestor tipuri se definește după formula structurală a aptitudinii generale considerate. (Despre tipuri de personalitate, în genere, dimpreună cu o bogată bibliografie, tratează *W. Stern*, în lucrările sale: „*Die Psychologie und der Personalismus*”, Leipzig 1917 și „*Die differentielle Psychologie*”, Leipzig 1921).

3) Faptul e susținut de unii cercetători; însă investigațiile experimentale, care ar putea duce la dovadă, nu sunt încă epuizate.

unii psihotehnicieni, pur și simplu procedeul următor ¹⁾): candidatul va învăța și reprezenta o scenă de teatru, sau, respectiv, va compune un articol de ziar). Aci formula structurală este redusă la o singură determinantă, care ne reprezintă o probă asupra însăși a aptitudinii generale, sau profesiunii, considerate ²⁾ cu condiția ca acea probă să aibă o valoare prognostică maximă pentru scopul propus ³⁾).

Cu aceasta, formula structurală rezolvă și dificultatea care a dus la crearea a două direcții opuse în psihotehnică: 1. orientarea și selecțiunea profesională sunt totdeauna posibile, pe calea cercetării unor aptitudini esențiale ale profesiunii considerate; și 2. orientarea și selecțiunea profesională nu sunt posibile decât pe calea examinării candidatului în probe de lucru, absolut identice cu acelea ale profesiunii considerate.

Notă. — Stabilirea formulelor structurale ale diverselor profesii, pe baza principiilor de mai sus, formează obiectul unor cercetări experimentale speciale.

G. ZAPAN

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) Vezi, de pildă, *Bogen*, op. cit., pag. 236.

2) Noțiunea de determinantă psiho-fiziologică nu impune vre-o restricție, în acest sens.

3) Valoarea prognostică maximă este dată de maximul, dintre diversele valori prognostice, care rezultă pentru formula structurală, pe calea tuturor combinațiilor posibile ale determinantelor.

VOCAȚIUNEA ȘI MUNCA PROFESIONALĂ

Conferință ținută la I. R. O. M. în ciclul: Săptămâna raționalizării culturii

1. Profesionistul muncește după interes și în mod forțat. Omul de vocație desinteresat și instinctiv. — 2. Originalitatea în vocație. — 3. Sentimentul de răspundere față de viitorime. — 4. Rolul instinctului în anumite cazuri de vocație. — 5. Problema cultivării vocației. — 6. Selecționarea oamenilor de vocație. — 7. Nimbul unei profesiuni. — 8. Școala de pregătire a oamenilor de vocațiune.

În limbajul zilnic, întrebuițarea cuvântului vocație se face după cum am văzut, în mod destul de corect. Acea ce nu se face corect privește exclusiv explicarea faptului de vocație. Nimeni nu confundă vocația cu simpla aptitudine profesională. A fi bun profesor este una, și a fi profesor de vocație este alta. Profesionistului i se cer multe calități, precum și foarte multe îndatoriri. El trebuie să cunoască în ce consistă tehnica profesiunii sale și să aibă aptitudinile potrivite pentru realizarea acestei tehnici. El trebuie să aibă și un prestigiu personal, fără de care nu se poate menține în stima clienților. În cele mai dese cazuri, atât cunoștințele profesionale, cât și cultivarea prestigiului costă pe profesionist foarte multă osteneală. Și nu numai osteneală pentru a repeta cele învățate de la înaintași, dar și originalitate proprie. Un profesionist rutinar este foarte repede scos din circulație. Prin urmare, a fi bun profesionist — este un lucru destul de anevoios. Și cu toate acestea sunt foarte mulți buni profesionisti și foarte puțini oameni de vocație. În ce s'ă deosebirea? Sunt cunoștințele și aptitudinile omului de vocație câștigate cu mai multă trudă de cât acelea ale profesionistului? De loc. S'ar părea chiar că dimpotrivă. Un ziarist de talent, căruia i s'a recunoscut de mulți contemporani calitatea de a fi ziarist prin vocațiune, Pierre Mille, vorbind de munca sa proprie zice, jumătate în glumă, jumătate în serios: munca prin vocație este aceea care se face mai ușor, „qui vous embête le moins”¹⁾. Și are dreptate. Vocația nu impune o muncă mai grea, de cât o impune profesiunea.

Poate nici mai ușoară. Deosebirea între munca profesionistului și munca omului de vocație stă însă în aceea, că munca celui dintâi

1) Pierre Mille. *Mes trônes et mes dominations* (Editions des Portiques. Paris, 1930).

trebuie continuu susținută prin interogația unor interese externe ei, pe când munca omului de vocație se susține prin impulsul însuși dat de natură. Profesionistul muncește calculându-și câștigurile materiale ce vor ieși din muncă, și în consecință simte greutatea obstacolelor ce i se pun în cale, pe când omul de vocație muncește ca un halucinat care nu vede obstacolele ce-i stau în drum. Unul îi cumpănește interesele și dacă interesele sunt contrarii renunță sau schimbă de profesie, pe când cellalt urmează înainte, contra tuturor intereselor contrarii, fiindcă să simte chemat. Din această cauză munca omului de vocație, oricât de grea ar fi, în realitate apare acestuia ca ușoară, ca mai puțin plictisitoare. Oamenii de vocație, cum s'a zis adeseori, par că se joacă muncind. Ei n'au conștiința dificultăților, cu care au de luptat. Munca lor isvorăște ca dintr'un instinct.

Limbajul nostru zilnic pune în înțelesul cuvântului de vocație toate aceste daosebiri de nuanțe. Fiecare știe că profesionistul este mai mult sau mai puțin interesat, pe când omul de vocație este totdeauna desinteresat. Apoi fiecare știe că dacă între aptitudinile naturale ale profesionistului și îndatoririle profesiunii sale există nepotriviri, profesionistul numai prin practică le poate înlătura, pe când la omul de vocație aceste nepotriviri, și când există, se înlătură de la sine. Omul de vocație, când tiparul profesiunii nu se potrivește cu aptitudinile sale, toarnă un nou tipar de profesiune, după aptitudinile sale. Profesionistul trebuie să se forțeze ca să intre cu deprinderile sale în tehnica primită de la alții, pe când omul de vocație, când tehnica îi este potrivnică, are instinctul să inventeze una nouă pe croiala sufletului său.

2. În sfârșit, limbajul nostru zilnic, în care de fapt se rezumă experiența atâtor generații de oameni cari ne-au precedat, pune în înțelesul cuvântului de vocație și o nuanță de originalitate, pe care nu o pune în cuvântul de profesionist. Profesionistul trebuie să fie și el original. Un profesionist rutinar ar fi, cum am mai spus, curând scos d'n circulație. Dar originalitatea profesionistului nu este aceea a omului de vocație. Originalitatea celui dintâi este mai mult o abilitate, pe când a celui din urmă este o creație. Unul este cu talente; cellalt cu geniu.

Bine înțeles, nuanța originalității este mai greu de prins. Acelaș om, care știe să aleagă în mod corect pe omul de vocație de simplul profesionist, când este vorba de desinteresarea muncii unuia și a altuia, greșește mai totdeauna, când este vorba de originalitate. Originalitatea se confundă prea adeseori cu noutatea, cu extraordinarul și cu excentricul. În literatură mai ales, foarte mulți simpli profesioniști sunt trecuți în rândul celor cu originalitate, și prin urmare celor cu vocație.

3. Nu mai insistăm însă asupra acestor diferențe formale, pe care experiența de toate zilele le-a consfințit de mult în înțelesul cu-

vintelor, și trecem deadreptul la explicarea genetică a celor două tipuri de muncă: profesie și vocație. Care este mecanismul sufletesc intim al acestor două tipuri?

Din observarea atentă a faptelor pe care ni le prezintă biografiile atâtor oameni de vocație, el pare a fi următorul. Mecanismul sufletesc intim al vocației se susține pe o tensiune de natură specială care se colorează ca un sentiment de responsabilitate față de viitorime. Omul de vocație muncește oarecum sub perspectiva judecării viitorului. Pe când profesionistul obișnuit muncește în perspectiva interesului său propriu; este mulțumit sau nenorocit după cum interesele sale sunt sau nu satisfăcute; omul de vocație muncește fără a ține seamă de interesele sale proprii, fiindcă el se identifică întru totul cu scopul însuși al muncii sale.

Acest mecanism sufletesc deosebit la cele două tipuri l-am constatat și mai sus când am vorbit de desinteresarea caracteristică omului de vocație. Dar cu constatarea acestui mecanism explicarea de abia începe. Desinteresarea, ea singură, nu constituie un caracter esențial al vocațiunii. În mod desinteresat muncesc și mulți nătângi. Cine n'a întâlnit în viața sa oameni desinteresați, din cauza unei scrineteli de minte? Marea mulțime a „ratașilor”, adică a neisprăviților și a secăturilor vanitoase, face adeseori o muncă desinteresată. Nimeni nu caută însă în această mulțime pe oamenii de vocație. Desinteresarea la omul de vocație este numai aparentă. Desinteresarea lui, pentru câștigurile personale, vine dintr'un alt interes mai mare și anume unul care trece dincolo de câștigurile așa cum le înțelege profesionistul obișnuit. Omul de vocație țintește spre interese personale mai înalte, fiindcă și conștiința personalității lui este cu mult mai înaltă de cât la profesionistul obișnuit, are o altă simțire de ce este personal al lui și de ce nu-i este personal. Omul de vocație are interesele sociale, drept interesele lui proprii. De aci o totală schimbare de perspectivă în calculul câștigurilor.

Profesionistul obișnuit știe să calculeze perfect pe măsura personalității sale. Acest calcul este mai totdeauna fără risc. Omul de vocație calculează pe măsura personalității sale și face mai totdeauna un calcul riscat. Iată de ce moștenitorilor omului de vocație, în afară de apoteasa numelui, care se reșfrânge și asupra lor, nu le rămâne o avere prea mare de împărțit; pe când de la un bun profesionist rămâne și moștenitorilor câte ceva.

4. Și acum ne apropiem cu explicarea de geneza însăși a mecanismului sufletesc caracteristic vocațiunii. De unde vine diferența de perspectivă în organizarea personalității omului de vocație? Suntem cu el, înaintea unui caz normal, sau anormal de personalitate omenească?

În deslegarea acestor probleme ne ajută foarte mult tocmai comparația omului de vocație cu profesionistul. Diferențele înfățișări

ale muncii profesionale, după timp și loc, pot fi considerate ca fiind tot atâtea experiențe încercate de viața omenirii în producerea vocațiunii.

Dacă oamenii ar munci prin instinct, atunci toți oamenii ar munci prin vocațiune. Fiecare ar fi la locul unde este chemat de instinctul său. Problema orientării profesionale nu s'ar mai pune. Omul nu este însă muncitor prin instinct, ci prin educație, dacă nu chiar prin silnicie. Instinctul ajută muncii omenești prin câte-va tendințe generale, numite inspirații și care sunt operante, numai dacă sunt susținute prin tradiția mediului. Altfel ele se pierd. Iată câteva cazuri când inspirațiile instinctului sunt susținute.

Din tată în fiu, acelaș fel de muncă se desăvârșește în sânul unei familii, în decurs de mai înalte generații. În acest caz, fiul care vine în urmă, este presupus că are în sufletul său tendința să urmeze felul de muncă al părinților. Dacă el va și urmă acestei inspirații, se va vorbi de vocația lui. Locuitorii unei regiuni, prin natura pământului și a relațiilor comerciale, sunt deprinși în curs de câteva secole cu acelaș fel de muncă. Dacă ei continuă acest fel de muncă se va vorbi de vocația lor de: păstori, pescari, comercianți, grădinari, vânători, etc. Un popor, ajuns într'o stare de mare încordare sufletească, în urma unei catastrofe politice sau economice; în urma unui război, sau a unei molime, așteaptă pentru salvarea sa un fapt extraordinar, pe care imaginația lui îl și anticipează printr'un mit, în care mit stă o voință de transformare a realității: omul care va reuși să-și identifice personalitatea cu acest mit inspirator va fi omul său de vocație și se va numi: Jeana D'Arc, Napoleon, Bismarck, Mussolini, etc. după diferitele popoare.

» În toate aceste cazuri geneza vocației stă în instinct. Cum instinctul nu se poate dovedi de cât prin manifestările sale externe, vocațiunea și ea în aceste cazuri nu se poate dovedi decât prin reușita persoanei.

Dintr'o familie, care a avut, printre ascendenții săi, mai mulți artiști talentați, este cu vocație numai acela care manifestă și el un talent. Tot așa, între locuitorii unei regiuni cunoscută ca păstrătoarea unor deprinderi constante de muncă, sunt socotiți cu vocație numai aceia cari profesează munca cea vechie: La oamenii politici de vocație înalte, îndoiala ar fi ridiculă. Dacă Jeana d'Arc, Napoleon, Bismarck, Mussolini, etc. n'ar fi reușit în fapta lor, nimănui nu i-ar fi trecut prin mînte să vorbească de vocația lor.

5. — În afară de aceste cazuri, în care vocația se poate explica prin instinct, sunt oare și alte cazuri, în care vocația este orientată în mod conștient prin mijloacele obișnuite ale educației? Adică, pot fi oamenii educați pentru o vocație, întocmai cum sunt educați pentru o profesie?

Această întrebare, mulți nici n'au curajul să și-o pună, fiindcă

li se pare că ea depășește arta educației. Vocația, ca și apostolatul, ca și eroismul, sunt, în credința celor mai mulți, niște daruri ale naturii, pe care le admiri, când se produc prin întâmplare, dar de pregătit n'ai puterea să le pregătești. Ce nobilă artă ar fi, în adevăr, arta educației, dacă prin ea se pot înmulți oamenii de vocație, cum se înmulțesc simplii profesioniști...

Cu toate acestea, să fie oare așa de desproporționată, față de puterile educației, pregătirea vocației?

Creдем că nu. De fapt, pe educatorii de elită această pregătire nu i-a speriat niciodată, ci dinpotrivă ei au presupus-o ca un ideal. În câte-va cazuri chiar ei au socotit-o ca o datorie curentă în practica lor. Bunăoară, când se face pregătirea viitorului preot, ori a viitorului ofițer, educatorii, vorbim de cei buni, trec peste cadrul pregătirii strict profesionale. Nu sună chiar urât, la urechia oricărui om cult, definiția dată pregătirii preotului că el învață profesiunea altarului?

Preotul va fi slujitorul altarului, va fi apostolul credinței, nu un simplu profesionist. Tot așa, cu militarul. Sunt militari de profesie și militari de vocație. Nimeni nu contestă că educația a ajutat în multe cazuri să se cultive militari pentru vocație.

Prin urmare cultivarea vocației este subînțeleasă în unele cazuri. De ce atunci, nu s'ar pune în discuție problema ei în general?

Din discuția acestei probleme ar rezulta înțelegerea multor lucruri interesante. Am înțelege mai întâi clasificarea profesiunilor după gradul de vocație, pe care trebuie să-l aibă aceia cari le exercită. Apoi vom înțelege mai bine natura însăși a vocației, din compararea ei, în cazuri concrete, cu munca profesională. În sfârșit, discutarea acestei probleme ne va ajuta să înțelegem și valoarea însăși a vocației. Este vocația o pârghie în ridicarea culturii omenești, sau este o creație de lux născocită de imaginația poezilor?

6. — Dacă până astăzi problema cultivării vocației, prin mijloace educative nu s'a pus decât în mod incidental, cauza trebuie căutată de sigur, în primul rând, în însăși organizarea pe care a avut-o școala tradițională. Această școală era organizată în vederea transmiterii cunoștințelor de la o generație de oameni la altă generație de oameni. Centrul de greutate al acestei organizări era căutat în natura cunoștințelor. Școala din zilele noastre este organizată în vederea unui alt scop. Ea tinde la dezvoltarea aptitudinilor de creație a tinerilor ce aparțin generațiilor noi. Centrul de greutate a școlii din zilele noastre cade asupra individualității copilului. De aceea pentru educatorii cari împărtășesc tendințele școlii noi problema cultivării vocației este discutabilă în principiu. Soluționarea ei este chiar pentru unii un desiderat.

Totuși în mod practic ea n'a fost pusă până acum în programele activității școlare, din pricina următoarelor două considerații. Aptitudinea vocațională este o aptitudine greu de diferențiat de aptitudinea

profesională. Această considerație privește factorul subiectiv al vocației. A doua considerație privește factorul obiectiv: rolul social al vocației. Acesta nu apare în viața practică cu aceeași claritate, cum apare acela al profesiunii. Pe când profesiunea apare cu un rol pozitiv și bine fixat, rolul vocației apare vag și intermitent. Oamenii de vocație sunt cu toții solii idealului: vin la întâmplare, și nu pe căile bătătorite ale tradiției profesionale; cum ar putea să intre pregătirea lor în programele activității școlare?

Negreșit, nu cu ușurința cu care intră pregătirea unui profesionist obișnuit. În programul școlii totuși va fi în curând un loc și pentru pregătirea vocației.

Greutățile pe care le întâmpinăm astăzi, la diagnosticarea aptitudinilor de muncă din sufletul copilului, sunt trecătoare. Pe fiecare an, cercetările de psihologie aduc perfecționări la criteriul după care se face această diagnosticare. Nu este departe ziua, când va sta în puterea psihotehnicianului să dea diferențierea aptitudinilor pe care se fundează originalitatea creatoare a viitorului om de vocație. S'a ajuns destul de departe cu diferențierea aptitudinilor pe care se fundează tipul de criminal, de anti-social și de dement, de ce n'ar veni și timpul când să se diferențieze, de omul obișnuit, tipurile de elită ale oamenilor chemați la o muncă de creație?

Inercările numeroase, care se fac în școlile contemporane pentru selecționarea copiilor supra-normali, sunt numai un început în această direcție. Deocamdată se selecționează talentele profesionale, va veni însă rândul și selecționării oamenilor de vocație.

7. — Rândul acestei selecționări va veni, după ce se va fixa în conștiința popoarelor factorul obiectiv despre care vorbeam, adică rolul social pe care îl are vocația de îndeplinit. Acest rol social stă în strânsă legătură cu structura fiecărei profesiuni. Omul de vocație își desfășură activitatea în cadrul unei profesiuni; depășind uneori, reinnoind alteori acest cadru al profesiunii. Când în conștiința popoarelor se va lămurii acest rol pe care îl are vocația, atunci și cererea după selecționarea oamenilor de vocație prin mijloacele educative va deveni cu mult mai imperioasă de cum o constatăm în zilele noastre.

Trebue să mărturisim că această lămurire a rolului vocației se face cu greu. Dar ea va veni cu toate acestea, odată cu o înțelegere mai științifică a istoriei culturai omenești.

Pentru moment să ne mulțumim cu constatarea acestui rol, fără să insistăm în deosebi asupra explicării lui. Vom încerca și explicarea mai târziu.

Intocmai cum în desfășurarea formelor vieții animale, în decursul epocilor geologice, se constată înainte de apariția unei forme noi de specie animală o convergență a variațiunilor speciilor vechi spre forma cea nouă, tot așa înainte de aparițiunea unei deprinderi noi de muncă, unei profesiuni noi, se constată în istoria

culturei o convergență de aspirațiuni între sufletele de elită. Înainte de a apare forma animalelor mamifere, vedem forma reptilelor îndrumată spre forma mamifer; înainte de a apare forma păsărilor, aceleași reptile se îndrumază spre forma păsărilor; pare că ar fi în sânul naturei ceva care împinge la cristalizarea noiei forme, prin încercări de transformare convergentă a celor vechi. Acelaș lucru constatăm și în istoria culturei. Orișice deprindere nouă de muncă, adică orișice profesiune nouă, — este precedată de un fel de val de aspirațiuni în sufletul celor bine dotați. Profesiunea cea nouă se prezintă în ochii acestora cu un nimb deosebit. Acest nimb este un fel de chemare la sacrificiu și la eroism. Noua profesiune își face astfel apariția în viața socială susținută fiind pe oamenii de vocație. Nu numai își face apariția, dar și respectul în ochii publicului și-l datorează profesia tot oamenilor de vocație. Câtă vreme se găsec oameni de vocație în practica unei profesii, atâta vreme profesiunea este atrăgătoare, și profesionistul își face din ea o mândrie. Gradul de vocație, cu cât este mai ridicat într'o profesie, cu atât și aceasta ocupă un loc mai sus în ierarhia muncii omenești; unde rolul vocației a devenit de prisos, acolo profesia a căzut în rutină. Profesia care nu numără printre practicienii ei oameni de vocație, este o profesie fără atracție și cu care nimeni nu se mândrește. Este o profesie fără nimb de glorie.

În zilele noastre, mulți cred că au descoperit, în sfârșit, secretul pentru ce unele profesii au nimbul de atracție și altele nu. Acest secret ar consista, după aceștia, în șansa de câștig material pe care o oferă fiecare profesiune. Mare eroare. Câștigul material nu a devenit un motiv de atracție de cât de foarte scurt timp, și chiar acum nu pentru majoritatea oamenilor. Cele mai vechi profesii, cu deosebire acelea care s'au coninuat cu mai multă tenacitate, nu duc la câștiguri materiale. Perspectiva câștigului material este un nimb foarte recent și încă neasigurat contra fluctuațiilor viitoare. În timpurile vechi el aproape că n'a existat. În tot cursul antichității alegerea profesiei era hotărâtă aproape exclusiv prin ierarhia clasei sociale, din care omul făcea parte. Orișicât de bănoasă ar fi fost profesiunea de bancher, un nobil din Atena sau Roma n'ar fi îmbrățișat-o niciodată. Câștigul material a început să devină un motiv de atracție, numai după ce bogăția materială a reușit să se transforme, în ochii mulțimei, într'un simbol al energiei intelectuale și morale. Dacă profesiunile care aduc câștiguri materiale n'ar fi legate de aceste sfertări intelectuale și morale; dacă vorba populară „toți țigani ar fi plini cu bani” ar fi adevărată, atunci nici un om de elită n'ar mai fi atras către profesiunile bănoase. Este caracteristică, în această privință, starea sufletească a miliardarilor americani. Nici unul nu-și face un merit din posedarea banilor, ci din iscusința cu care a câștigat banii. Câștigul material este numai reflexul strălucirii, în care este văzută de către contemporani stăpânirea asupra naturei, prin tehnica indu-

striei capitaliste. Din momentul ce această stăpânire s'ar putea obține și fără tehnica industriei capitaliste; când bunăoară creditul ar fi la dispoziția ori și cărui muncitor, așa cum visează unii socialiști: atunci și câștigul material ar pierde toată atracția.

Ierarhia profesiunilor se face, nici după câștigul material, nici după alte câștiguri presupuse, cum ar fi ambiția sau vanitatea, și după graiul de vocație pe care profesiunea îl implică. Vocația este nimbul fiecărei profesii. Când în secolul al 18-lea munca de meseriaș se puse în legătură cu comandamentele divine, și se vorbi în biserică de sfințenia muncii manuale, mulți principi și regi învățară câte o meserie simplă de tâmplărie. De când munca intelectuală a savanților s'a ridicat la rangul de vocație, mulți regi și bogătași afectează profesiunea de cărturari. Un bogătaș contemporan, dacă vine ocazia să vorbească la o adunare de acționari, unde se împart dividende grase, nu-și începe discursul prin declarația că este mândru de compania în care se află; însă același bogătaș, dacă este membru la o Academie de cultură înaltă, aproape sigur că își va începe discursul cu o asemenea declarație. Vocația înobilează profesiunea.

Ceva mai mult. Structura tehnicii profesionale, câtă vreme nu este ajunsă la rutină, cere rolul vocației.

Perspectivile pe care unii teoreticieni le pun înainte, că va ajunge un timp, când mașina va face totul în cadrul muncii, iar omul se va mulțumi să învârtască o simplă roată, sunt perspective care nu privesc pe adevărații profesioniști. Niciodată nu se va inventa mașini care să înlocuiască inițiativa omului. Niciodată nu se vor inventa mașini care să se perfecționeze ele însăși.

În această privință, se fac greșeli și în înțelegerea scopului pe care îl are psihotehnica de astăzi.

Dacă ar fi să luăm desideratul unor psihotehnicieni contemporani într'un chip prea riguros, și anume să punem pe fiecare om exact la locul unde îl reclamă aptitudinile sale bine constatate, în multe cazuri ne-am găsi într'o mare încurcătură. Între om și tehnica profesiei se stabilește foarte greu o ajustare riguroasă.

Partea cea nobilă din sufletul omenesc este greu de ajustat. Avântul generos, cinstea, sacrificiul, tenacitatea în urmărirea idealului, bunătatea, spiritul de camaraderie, obiectivitatea lucidă a minții, pătrunderea intuitivă, și multe altele sunt necesare ori și cărei profesii, și totuși ele nu sunt ajustate pe o anumită profesiune. Când ele lipsesc, degeaba are profesionistul o mulțime de alte calități speciale. Este ceva dincolo de specialitate, care face pe profesionist să fie sau nu de valoare; și acest ceva consistă în spiritul de vocație pe care profesionistul are să-l actualizeze. Tehnica unei profesii este ca o vegetație amenințată să se usuce și să putrezească pe câtă vreme semințe noi, pline de viață, nu vin să înlocuiască în mijlocul ei. Semințele noi sunt vocațiunile.

De la profesiunile cele mai simple, în care tehnica este aproape prefăcută într'un mecanism rigid, și până la profesiunile intelectuale libere, în care tehnica este în veșnică prefacere după progresele științei, vocațiunile sunt în continuă activitate. Ele sunt anticipațiunile instinctive ale viații sociale și economice. Ele sunt convergențele dispozițiilor nobile din sufletul omeneș; convergențe care chiamă la viață forme noi de cultură.

Acesta este rolul vocației.

Utilitatea acestui rol nimeni nu-l poate tăgădui, deși explicarea lui este încă foarte greu de dat astăzi în mod științific.

8. — Dacă rolul omului de vocație este util, rămâne să vedem prin ce mijloace educative se pot pregăti pentru acest rol elementele de elită ale fiecărei generații noi.

În mod statistic este dovedit, că în fiecare grupă de copii, care constituie aceea ce numim o clasă a școlilor noastre, se găsesc într'o proporțiune constantă un număr mic de copii supradotați, cărora le corespunde un număr iarăși mic de copii puțin de tot dotați, și că media cea mare a clasei o formează apoi copiii normali, nici prea mult nici prea puțin dotați. Viitoarele vocațiuni sunt printre copiii supra dotați. Cum le putem veni acestora în ajutor pentru a le înlesni desfășurarea posibilităților de muncă cu care i-a înzestrat natura?

Trebuie să-i alegem, negreșit. Aceasta nu se discută. Școlile viitorului vor avea clase, dacă nu pentru supranormali stăguri, cel puțin vor avea clase pentru copiii cari sunt deasupra mediocrității. Odată aleși, viitorilor oameni de vocațiune le trebuie găsite metodele potrivite de educațiune. Aci va fi o mare greutate. Copiii supradotați nu vin pe lume cu anumite dispoziții specializate. Ei nu se nasc cu înzămănări speciale pentru a inventa de la început, într'o anumită profesiune, ci se nasc cu dispoziții globale pentru mai multe posibilități de muncă. Aceea ce face caracterul lor distinctiv este ușurința cu care își perfecțiunează deprinderile de muncă. În sufletul lor este înăscută tendința spre originalitate. Au în ei instinctul formal al muncii creatoare.

Acest instinct trebuie dirijat. Cum?

Unii educatori s'au gândit la exercitarea acestui instinct în cadrul unei activități pur formale; sau, cu alte cuvinte, ei sfătuiesc să se organizeze înaintea școlii de specializare, o școală de cultură formală. Acest gând nu este greșit; este însă greu de realizat în practică, fiindcă este greu de știut ce trebuie pus în programul culturai formale. Dispozițiile globale cu care vine copilul supradotat pe lume sunt mai puțin cunoscute de cât dispozițiile speciale care se cer în fiecare profesiune. Aceste dispoziții globale au nevoie de un exercițiu pe care nu-l prea nimeresc metodele pedagogilor. Greșelile din trecut sunt, în această privință, descurajătoare. În trecut, s'a confundat foarte adese ori formalul cu clasicul, și astfel am avut, în programul viito-

rilor creatori în ale literaturii, limba latină și limba elină, în locul compoziției libere făcute în limba maternă. Alte ori, s'a confundat formalul cu abstractul, și astfel am avut în programul viitorilor creatori în ale tehnicii industriale matematica, cu toate ramificațiile sale, drept pregătire pentru exercitarea îndemănrilor tehnice. Prin aceste confuziuni s'a discreditat foarte mult ideea culturii formale.

Totuși ideea este bună, fiindcă ea este în acord cu realitatea. Vocațiunea este înlesnită prin exercitarea dispozițiilor globale ale copilului supradotat. O școală de cultură formală este necesară. Dar în programul acestei școli n'au ce căuta exercițiile cu teme latine și grecești, în loc de exercițiile libere provocate de imaginația creatoare a copilului. Aceasta, pentru viitorii literați. Pentru viitorii tehnicieni, de asemenea, în programul școlii lor formale n'au ce căuta abstracțiunile matematicii, ci numai exercițiile de raționament funcțional, prin care în adevăr se pregătesc creațiunile în tehnica profesională.

Să sperăm că greșelile trecutului vor înceta pe viitor. Semne prevestitoare în bine se arată din ce în ce mai numeroase. În lumea pedagogilor începe, în sfârșit, să se facă lumină, în aceea ce privește rostul culturii formale¹⁾.

Înainte de toate însă condițiunea pe care școala trebuie numai-decât s'o îndeplinească, pentru a ajuta la pregătirea viitorului om de vocație, este următoarea: școala să țină în jurul copilului bine dotat o atmosferă de sinceritate sufletească. Instinctul creator cere încredere în adevăr, cere încredere în muncă. Profesorii sceptici și oportuniști n'au ce căuta în școala copiilor bine dotați. Pentru a stabili această atmosferă de sinceritate sufletească este de recomandat să se dea cât mai des copiilor ocazie să lucreze împreună. În lucrările colective ale clasei se aleg mai bine de cât în orișicare alte lucrări însușirile speciale ale fiecărui elev în parte. Nu există un judecător mai sigur pentru descoperirea unei viitoare vocații, de cât intuiția camaradului. În lucrările colective ale clasei, când se lasă ca partea de colaborație a fiecărui elev să se aleagă de restul camarazilor, fiecare elev își are atunci colaborația pe care o merită. Instinctul creator rodește în atmosfera de sinceritate a camarazilor congeniali.

C. RADULESCU-MOTRU

1) Sunt fericit să pot cita, din literatura pedagogică nouă, o carte a unui profesor român, d. C. Mureșan, care anticipează mult în această direcțiune. D-l C. Mureșanu în teza sa de doctorat, trecută înaintea Facultății de litere de la Universitatea din Geneva (1930) și publicată sub titlul: *L'Education de l'adolescent par la composition libre*, arată însemnătatea pe care o are asupra educației adolescentului bine dotat compoziția liberă în limba maternă. Cartea sa rezumă o experiență lăudabilă susținută în decursul mai multor ani cu elevii de școală secundară din diferite orase ale României.

R E C E N Z I I

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

Prin repipărirea volumului de față, d-l C. Rădulescu-Motru a adus un mare serviciu cititorilor de filosofie, cari nu-l mai aveau demult la îndemână. *Puterea sufletească* este una din scrierile fundamentale ce conturează personalitatea impunătoare a neobositului filosof, care stăpânește la noi, întreaga mișcare filosofică, prin activitatea sa multiplă. Alături de publicistul fecund și deschizător de drumuri, stă figura maiestooasă a profesorului care a inițiat generațiile noi în ale filosofiei.

În această carte sunt puse și studiate o serie de probleme cari gravitează în jurul unei idei centrale, idee ce caracterizează întreaga atitudine a autorului, și care este urmărită și studiată cu perseverență disciplinată și tenacitate, de ani de zile: valoarea și semnificația personalității omenești.

Munca de-o viață întreagă a savantului și filosofului este concentrată în această direcție bine precizată: fundamentarea sistematică a personalismului, considerat ca sistem de gândire și concepție de viață. Precedente în această ordine de preocupări găsim, și nu prea departe în trecut. Ceeace aparține d-lui C. R.-Motru, este lărgimea punctului de vedere: personalismul nu este întemeiat numai filosofic, ci și științific; fiind confruntat cu actualele rezultate ale științelor, personalismul capătă o alură științifică și realistă. Personalitatea este concepută ca un centru fecund de energie, de transformare și creație.

În partea primă a cărții, este cercetată problema afirmării personalității în momentele principale ale culturii. O analiză genetică a personalității ne pune în fața diferitelor moduri de a concepe personalitatea și valoarea ei în epocile trecute: antichitate, evul mediu și era modernă. Cu acest prilej, d-l C. R.-Motru, scrie o adevărată istorie a culturii omenești, pentrucă, în vederea precizării și reliefării depline a ideii urmărite, răscolește toate creațiile artistice și de cultură cari au trecut în istorie, descifrând, cu simțul critic al cunoscătorului profund, semnificația mișcării ideilor, și desprinzând drumul ce-l parcurge cultura în spre era științei moderne.

Personalitatea omului modern, rezultat al unei îndelungate dezvoltări, prin ce se deosebește de a celui antic? „Omul modern... se deosebește de omul antic, printr-o afirmare d'n ce în ce mai pronunțată a personalității sale”. (197). Anticul nu-și afirmă personalitatea, pentrucă n'a ajuns la conștiința deplină a existenței și valorii ei. Căci ce însemnează o personalitate afirmată? Nimic altceva decât „o caracterizare d'n ce în ce mai adâncă a omului ca individualitate față de mediul naturii și față de celelalte individualități ca și dânsul”. „Omul devine o personalitate d'n ce în ce mai afirmată, cu cât manifestările sale se diferențiază sau se exprimă în mod mai independent de ale celorlalți semen: ai săi” (197).

Manifestări multiple și independente nu avem decât în viața omului de

azi: și asta, în primul rând, pentru că ele presupun un fond sufletească bine constituit, la care însă nu se ajunge decât târziu de tot, după destăsurări numeroase de evenimente în viața speței omenești. Dar personalitatea se mai explică și prin dezvoltarea științelor și modificarea metodei, or de gândire. Până să ajungem la rezultatul complicat al personalității omului modern, în care intră ca pr.nc.pale coordonate ideaurile de cultură și civilizație, avem realizările trecutului, cari nu sunt altceva decât tendințele mereu reînnoite ale omului de a se elibera de sub stăpânirea forțelor apăsătoare ale naturii și a ajunge la cunoștința împede a rostului și valorii sale în lume. Istoria culturii, din antichitate până azi, ilustrează suficient acest adevăr, pe care d-l Prof. C. R.-Motru îl documentează savant. Omul, susține autorul, a trecut printr'o lungă evoluție până a ajuns să poată privi natura, nu ca pe o dușmană a vieții sale, ci ca o lume în care se poate crede. Convingerea aceasta, câștigată după foarte mult timp, are efecte considerabile: este sigur că triumful adevărului științific, care provoacă revoluționarea tuturor concepțiilor despre lume și viață, se datorește acestei convingeri. Iar „triumful științei despre natură merse alături cu triumful personalismului individual în viața politică și economică”. Dezvoltarea personalismului, d-l C. R.-Motru o privește ca fiind absolut inseparabilă de desfășurarea istorică a omenirii.

Raporturile dintre persoană și mediu, privite în lumina judecății științifice, au altă natură, se înfățișează altfel, și prezintă o valoare și semnificație pe cari nu le aveau la antici și medievani. Aceste raporturi derivă din aplicațiile practice ale științei, cari demonstrează o tendință puternică de afirmare a personalității, din ce în ce mai conștientă și mai complexă.

Asupra importante probleme a determinismului din complexul fenomenelor sufletești, problemă a cărei valoare de actualitate este cu atât mai mare cu cât este întrevăzută și studiată numai în urma descoperirilor noi ale științei, cercetările d-lui C. R.-Motru se opresc detaliat. Problema, de însemnătate capitală, a determinismului psihologic, trebuie pusă în directă legătură cu aceea a explicării mecanismului așa de complicat al actului voluntar și al caracterului. Determinismul sufletească precedează, din punct de vedere istoric, determinismul fenomenelor externe. În ce privește activitatea omului, ea este dirijată de determinismul social. Omul trăiește în societate, și, ca atare, va trebui, forțat, să țină seamă de legile ei de trăire și devenire. Cunoașterea determinismului a fost mult ușurată de dogmele religiei creștine, care, după cum dovedește autorul, nu a împiedicat progresele științei, așa cum se crede și se afirmă de anumiți filosofi și savanți, ci le-a susținut. La baza tendinței omului modern de a-și dezvolta personalitatea, stă convingerea lui în determinismul naturii externe.

D-l C. R.-Motru dă o deosebită atenție problemei caracterului, al cărui înțeles este întemeiat pe baza rezultatelor științei psihologice. În explicarea caracterului trebuie să avem în vedere aspirațiile și idealul omului modern. Pentru aceasta însă vechea concepție a idealului trebuie părăsită. Idealul, în decursul timpului, stă în funcție de schimbările sociale și științifice. Dacă idealul, de multe ori stă în conflict cu ceea ce facem și cu caracterul nostru, cauza trebuie văzută în persistența influențelor vechilor culturi și obiceiuri, cari se mai exercită asupra formării lui. Când vom înțelege că timpurilor noi le trebuie idealuri noi, conflictul dintre ideal și știință, uneori sub forme acute, va face loc unui acord între ele. Idealul nou trebuie înțeles în cadrul culturii noastre de azi. Iar cultura să o considerăm ca o putere socială. Faptul, general constatat, al selecționii sociale, își are rolul său, foarte important, chiar în înlănțuirea cauzală a fenomenelor sufletești, și nu numai în lumea socială. Selecționea socială condiționează în mare măsură dezvoltarea științei, a culturii, cari împreună determină și evoluția personalității omului.

Concluzia la care se oprește autorul, după lunga și documentată excursie din istoria culturii, este, că ne apropiem tot mai simțitor de cunoașterea precisă și sigură, a legilor cărora se supune dezvoltarea sufletului. „Când știm legea după care conștientul se înlănțuie cu inconștientul, și ne deprindem a privi mai adânc,

adică mai obiectiv, în înălțuirea puterilor sufletești, atunci evoluția dela credulitatea și dela barbaria trecutului la manierele civilizate ale societății de astăzi nu ne mai apare ca ceva irațional, ci ca tot așa de rațional cum ne apare transformarea omidei în fluturi cu aripi strălucitoare" (397).

Acestea sunt problemele mai ce seamă pe cari d-l Prof. C. R. Motru le-a ridicat și cercetat în *Puterea sufletească*, cu competența și cunoașterea adâncă a unui cărturar care este, totodată savant și gânditor profund și original. În ce privește valoarea scrierii, ea egalează pe aceea a *Personalismului energetic* și a clasicului *Curs de Psihologie*.

N. TATU.

LUCIAN BOLOGA : *Psihologia vieții religioase* (Tip. Românească, 1930, Cluj).

În „concluzii generale”, autorul pune întrebarea : „Corespunde religia unei nevoi biologice în sensul larg al cuvântului ? Fie că se răspunde, a studiat problema din trei puncte de vedere :

1. Influența mediului social și cosmic asupra vieții religioase ;
2. Evoluția credințelor, emoțiilor și motivei lor practicilor religioase ;
3. Sguduiriile religioase, îndoelile religioase și muștrările de conștiință provocate de motive religioase.

Toate acestea au contribuit să clarifice punctul central al problemei : „Legătura vieții religioase cu tendințele generale de dezvoltare și conservare ale organismului psiho-fiziologic”. În „Considerațiuni pedagogice” autorul recomandă : „Religiozitatea cuiva nu se manifestă în cunoștințe religioase-teologice, ci în adevărate trăiri religioase, legate direct de trebuințele individului ; nu acela e religios care știe pe dinafară atribuțiile lui Dumnezeu, șirul nesfârșit al sfinților și preceptele moralei religioase, ci cel ce trăește mai des și mai intens legătura de dependență față de puterile supranaturale”. „Numai cel ce are pe Dumnezeu viu în sufletul său, poate spune că trăește religia, că este om religios”. „De aceea școala este chemată să dea posibilitate ca elevii să aibă cât mai des și în mod efectiv astfel de trăiri religioase...” Autorul nu concepe și nu crede că ar putea exista o viață sufletească în afară de asemenea „trăiri religioase”. Pentru aceasta, studiind concepțiile filsofică și științifică, în legătură cu religia, le înglobează ca și pe cea „teologică” unei dependențe indispensabile de o putere supranaturală. Nu este mulțumit însă cu diferitele definiții date religiei, întrucât nu pun destul punctul de greutate asupra „conținutului noțiunii religiei” și dă una mai bună : „un compartament, uman, individual și social, față de puterea sau puterile supranaturale, în existența cărora omul crede și pe care le consideră ca având o influență hotărâtoare asupra destinului lui și asupra cursului și destinului lumii”. Iar sub „compartament” înțelege „o reacție totală a organismului psiho-fiziologic în fața unei situații date”.

Este interesant cum „reacționează autorul în fața situației specifice a comportamentului religios”.

Vorbind de frecvența îndoelilor, după răspunsurile la chestionarul său, le clasează în felul următor :

Au avut îndoeli în :

Copilarie : 5,88% F. și 5,84% B.

Adolescență : 44,11% F. și 49,39% B.

Maturitate : 20,—% F. și 16,78% B.

Clasându-se îndoelile religioase după „natura” lor, găsim însă că îndoelile maturității devansează pe acelea ale adolescenței.

Astfel :

Indoelile *adolescenței* și ale *maturității*

	Adolescență	Maturitate
Existența lui Dumnezeu	31,81% F. și 23,25% B.	37,50% F. și 22,58% B.
Diferite însușiri ale lui Dumnezeu	18,18% F. și 7,74% B.	12,50% F. și 19,34% B.
Viața după moarte	18,18% F. și 13,95% B.	25,70% F. și 22,58% B.
Isus (divinitatea, minunile, etc.)	4,04% F. și 9,30% B.	12,50% F. și 3,25% B.

Deși indoelile maturității, după statistici, sunt mai numeroase decât acelea ale adolescenței, totuși, numărul indoelilor cari dispar cu sfârșitul adolescenței e mult mai mare decât al acelora care se mențin și după această limită.

Exemplu :

Și-au recăpătat credința	50% F. și 44,24% B.
Li s'a întărit	25% F. și 19,23% B.
Le-a slăbit	7,69% B.
Le-a schimbat	16,67% F. și 1,92% B.
Au pierdut	17,30% B.
Durează indoelile	8,33% F. și 9,62% B.

După care, deși în adolescență, după autor, numărul indoelilor religioase este mai mare decât în maturitate și deși, intrând în maturitate, numărul celor cărora li s'a întărit credința este mai mare decât al acelora cărora li s'a slăbit, în maturitate, după același autor, numărul indoelilor religioase este mai mare decât acela al indoelilor religioase din adolescență !

Autorul mai consideră că numărul „sguduirilor religioase” este mai mare în copilărie decât în adolescență și maturitate. Cu alte cuvinte, dacă adolescentul se îndoiește mai mult decât copilul sau omul matur, în schimb copilul „se zgudue”.

Tabela indică :	B.	F.
Copilărie :	48,30	48,28
Adolescență :	29,66	34,48
Maturitate :	22,03	17,24

Autorul nu vrea să țină seamă că în copilărie sentimentul de teamă e sentimentul dominant și că această teamă nu trebuie confundată cu sentimentul religios, oricât de mult acest sentiment ar purcede din ea. Autorul amestecă și confundă, făcând să se creadă că viața copilului e pur și simplu plină de zguduri religioase. Atunci cum mai rămâne cu „comportamentul” religios, „reacție totală a organismului psiho-fiziologic”, când acest organism nici n'a apucat încă să se statornicească ?

Un punct capital greșit în lucrarea d-lui B. este că a pornit la întocmirea ei, dela un chestionar care, prin răspunsurile primite, nu e de loc îndestulător pentru a determina concluzii. Dela un număr de 205 răspunsuri, care, după indicarea ocupației, se repartizează :

34 de studenți în teologie și 34 studenți dela celelalte facultăți, între cari 6, fără indicații, probabil unii din ei tot studenți teologi. Intre ceilalți : 25 preoți și 44 învățători, adică oameni înglobați într'o pregătire specială, uniformă și limitată.

Cu 34 teologi, 25 preoți și 44 învățători, cum să nu capete concluziile autorului un caracter strict teologic ? Cum să nu se bănuiască un caracter al lor unilateral ? Atunci de ce autorul s'a socotit îndrituit să ajungă la unele rezultate pe bazele unor răspunsuri atât de puțin concludente ? O concluzie se poate scoate numai dintr'o serie de încercări și o medie de participanți. Trebuie ca numărul lor să fie cât mai mare și cât mai just repartizat.

C. IONESCU.

M. MOLDOVAN: *Diramica Muncii*. (Din Publicațiile Institutului de Psihologie dela Universitatea din București, 1931).

Psihologia aplicată la selecțiunea profesională, orientarea profesională, organizarea științifică a muncii etc. câștigă și la noi, pe zi ce trece, tot mai mult teren. Numărul publicațiilor menite a arăta valoarea ei practică și a determina și la noi un început de înfăptuiri practice în stil mare, e în continuă creștere. În șirul lor se inseriază și noua lucrare a D-lui Moldovan.

În prima parte a lucrării, *Introducere și istoric*, sunt tratate o serie de chestiuni preliminare, menite a deschide o mai bună perspectivă de înțelegere a problemelor fundamentale de psihologia muncii, dezvoltate pe larg în cele două părți care urmează. După multă lume munca ar avea la bază un instinct special, sui generis, instinctul muncii. D-l Moldovan în lumina cercetărilor actuale, arată că acesta nu e cazul. Munca e o activitate dobândită, care apare numai la om. Ea e activitatea, pe care individul o săvârșește, sub presiunea unor constrângeri venite din afară, fie dela lumea fizică încunjurătoare (frig, umezeală, întunec, foame, primejdie), fie dela om (stăpân). Scopul ei imediat este asigurarea cât mai mare cu putință a conservării individuale. Ea ia un caracter tot mai definit și mai conturat, în funcție de diferențierea funcțiilor sociale, care duce la apariția noțiunii de profesiune. Cu apariția noțiunii de profesiune, munca se definește clar și precis, ca o activitate bine caracterizată, pe care individul o execută viața sa întreagă.

Munca n'a fost una și aceeași dealungul veacurilor. Ca orice realitate umană, își are și ea evoluția ei. Dealungul întregii lumi antice munca era socotită ca o corvoadă, ca o activitate prin constrângere și în consecință ca ceva dureros, condamnat și rușinos. Ea era apanajul sclavilor. Ei singuri munceau. Această concepție se menține și dealungul evului mediu. Și pentru creștinii evului mediu munca însemnează o activitate grea, ispășitoare, rezervată mai mult păgânilor. Situația se schimbă radical cu apariția vremurilor moderne. Organizarea democrată a acestor vremuri face ca munca să înceteze a mai fi socotită o corvoadă rușinoasă, executată numai de clasa de jos. Munca devine o „datorie” și un drept chiar, al tuturor cetățenilor.

Munca devenind o datorie și un drept pentru toți cetățenii, știința modernă, apărută întâiu de toate pentru asigurarea bunei stări umane, își îndreaptă atenția și asupra muncii, încercând a o studia, cu scopul fixării condițiilor ei optime de desfășurare, așa fel încât rendementul să fie cât mai mare, iar individul să se simtă cât mai bine lucrând și cât mai puțin obosit. Astfel ia naștere „știința muncii”. Epocă cea mai principală, în drumul spre consolidarea științei muncii, o constituie taylorismul. Taylor a fost întâiul, care, mânat de gândul îmbunătățirii și majorării producției, și-a pus problema organizării științifice a muncii. El și-a dat seama că rendementul fabricii și întreprinderii nu depinde numai de mașină, adică de condițiile tehnice, ci depinde într-o măsură neașteptată și de om, de felul cum activitatea sa se desfășoară. El a arătat că printr-o bună organizare rațională a muncii rendementul poate fi dublat. Pentru atingerea acestui scop e nevoie de o selecțiune a lucrătorilor, de o simplificare a organizării raționale a mișcărilor și de o bună organizare administrativă, care să coordoneze cât mai perfect activitatea întreprinderii. Nota specifică a taylorismului e în deosebi simplificarea mișcărilor, aplicând cât mai intens principiul diviziunii muncii. În baza organizării tayloriste a muncii, lucrătorului îi rămâne executarea unei mișcări enorm de simplificate. Prin aceasta s'a ajuns la o puternică mecanizare a muncii, munca fiind descompusă în mișcări cu totul simple și schematice, executabile mai mult automat și inconștient. În acest mod nu mai era de loc nevoie de lucrători mai distinși, cu cunoștințe mai speciale. Ajungeau lucrătorii cu totul necalificați. Lucrătorii calificați erau constrânși să părăsească posturile lor sau să admită o scădere a salariului, acceptând a primi acelaș salariu ca lucrătorii necalificați. Prin această mecanizare a muncii și scădere a salariului s'a ajuns la mari

tulburări în organizațiile muncitorești, ale căror interese erau mult atinse. De aceea taylorismul, care avea în vedere numai interesele patronului, a eșuat. Azi știința muncii încearcă a se constitui pe noi baze, respectând întru toate și interesele muncitorilor. În această nouă fază *psihotehnica*, adică psihologia aplicată la organizarea muncii etc. joacă un rol fundamental.

Chestiunile preliminare fixate, d-l Moldovan trece la partea a doua, *Analiza muncii*, în care încearcă descrierea procesului de muncă, căutând a prinde și fixa natura lui. Analiza muncii poate fi făcută din mai multe puncte de vedere, după cum ea e privită sub unul sau altul din diferitele ei aspecte: aspectul fizic, fiziologic și psihologic. Socotind munca sub aspect psihologic ea e „o activitate efort, creatoare, cu sens și scop propriu, în mod liber intenționată, având o continuitate de desfășurare, într-un anumit timp și după un anumit plan, mai mult sau mai puțin conștient; ea se concretizează în lumea externă, obiectivă, dând pe ce-o parte, sentimentul de proprietate, autorului, iar pe ce alta, aparținând acestei lumi încunjurătoare în care se concretizează, și căpătând prin aceasta diferite valori pozitive, atât pentru creator, cât și pentru societate; munca este, prin produsul ei, în același timp, dovada unor aptitudini, puse de creatorul ei în folosul societății”. Încercăm a desprinde ideile de bază ale acestei definiții. Mai întâi munca e o activitate cu efort. Există activități și activități. Unele sunt cu totul prea ușoare, altele cu totul prea grele. Celea cu totul prea ușoare sunt simple activități. Pentru a deveni muncă, ele trebuiesc să devină mai grele, să fie însoțite de un anumit efort. Dar aceasta nu ajunge. Activitatea însoțită de efort pentru a deveni muncă, trebuie să fie făcută cu un anumit scop, bine și clar intenționat. Conștiința scopului e a doua icoie de bază a noțiunii de muncă. Dar nici cu aceasta n'am terminat. Activitatea cu efort, făcută în direcția unui scop, pentru a deveni muncă, trebuie să producă ceva. Ea trebuie să fie o activitate creatoare. Aceasta e a treia notă caracteristică a muncii. În același timp ea trebuie să fie o activitate liberă și independentă, pe care individul să o execute de bună voie. Deasemenea ea trebuie să însemneze o desfășurare continuă, într-un interval de timp mai îndelungat. Munca, astfel înțeleasă, urmează că ea este o apariție cu totul târzie, caracteristică numai adultului om zilei noastre. Copilul și primatul nu sunt capabili de muncă, nefiind capabili de activități cu efort continuu, făcute în funcție de un scop conștient, creatoare de anumite bunuri. Chiar și activitatea adultului de azi nu se poate numi totdeauna muncă. Așa, nu poate fi socotită ca muncă munca sclavului, munca corvoadă cu totul prea grea, munca cu totul prea simplă, munca lipsită de scopuri conștiente, liber intenționate, munca omului genial etc.

Munca, definită în sensul de mai sus, urmează că ea e întâiu de toate un act voluntar și înțelegerea și explicarea ei e cu puțință numai socotindu-o în această lumină. Deaceia d-l Moldovan se ocupă foarte pe larg de analiza actului de voință și apoi de analiza acestui act, atunci când el devine muncă. Actul de voință are la bază instinctele. Ele sunt adevăratele izvoare de energie ale activității omenești. Activitatea instinctivă, în vederea satisfacerii trebuințelor de bază ale vieții, nu este însă un act de voință propriu zis. Pentru ca ea să devină cu adevărat un act voluntar e nevoie de o serie de noi condițiuni. Așa e nevoie ca pornirea instinctivă să apară în conștiință sub forma unei motivări raționale, avându-se în același timp și conștiința anticipativă a desfășurării actului. Totul trebuie apoi să se desfășoare avându-se pe deplin conștiința libertății și autonomiei. Actul voluntar trebuie să apară ca o manifestare spontană, venită din interiorul nostru intim și cauzată numai de acest interior și nu de lumea încunjurătoare. Actul voluntar trebuie să fie expresia sinceră și fidelă a eului nostru, a pornirilor sale specifice. Intrucât adevăratele acte de muncă sunt acte voluntare, urmează că actele de muncă trebuiesc să întrunească întru toate trăsăturile de mai sus, inerente actului voluntar.

Actul muncii fiind un act voluntar, iar înțelegerea și explicarea actului voluntar fiind în funcție de înțelegerea și explicarea întregului eu, d-l Moldovan

se ocupă în partea a III-a, *Personalitate și Profesiune*, de analiza personalității umane, privită din punctul de vedere al muncii, căutând a fixa posibilitățile ei de cunoaștere. Personalitatea umană este o realitate nespuse de complicată, a cărei cunoaștere e foarte grea. După o serie de precizări asupra naturii personalității și a destășurării ei în actul de voință și muncă, d-l Moldovan se ocupă de posibilitățile ei de cunoaștere. Nu există două personalități identice, ci numai personalități diferite. Diferențele pot fi mai mari sau mai mici. Ele sunt însă totdeauna existente. Așa stând lucrurile, fiecare personalitate trebuie cunoscută în parte. Psihografia (metoda de cercetare a individualității) ne dă această posibilitate. Psihografia înseamnă însă o operație prea complicată și anevoioasă, care cere foarte mult timp. Deaceia aplicarea ei e foarte grea. De fapt ea nici nu e necesară. Pentru viața practică ajunge cunoașterea tipologică. În cazul ei interesează numai caracterele mai generale ale indivizilor, numai tipurile de indivizi. Pentru orientarea unei personalități spre o profesiune sau alta nu ajunge însă numai cunoașterea generală, de ordin tipologic. Mai e nevoie de cunoașterea aptitudinilor speciale. Pentru a face această operație, trebuie să știm însă ce aptitudini sunt necesare diferitelor profesii. Numai astfel putem să știm ce aptitudini trebuie să examinăm în vederea orientării profesionale a individului. În consecință d-l Moldovan se ocupă și de monografia profesiunii, dând câteva modele de atari monografii. Orice fel de activitate și în consecință și munca se exprimă grafic prin curba muncii, care se construiește ținându-se seama de produsul muncii, de rencement. Ultimul capitol din carte e destinat studierii acestei curbe, care, după d-l Moldovan, ar avea o importanță cu mult mai mare decât i-se atribuie.

D-l Moldovan are un fel propriu de a vedea și trata problema, care nouă ni se pare că deschide perspectiva unei largi discuții. Întrucât e vorba de unele probleme relativ noi la noi în țară, a căror precizare și cristalizare e în curs de formație, încercăm a înșira unele din obiecțiunile mai principale, de care concepția d-lui Moldovan e susceptibilă.

După d-l Moldovan munca e întâiu de toate un act voluntar. Iar actul voluntar înseamnă înainte de toate o activitate cu scop conștient, în care se manifestă întregul nostru eu, etc. Precizările aduse de d-l Moldovan în această direcție fac însă să nască o mare nedumerire. Există acte și acte voluntare. Vroim să spunem: fenomenul anticipării conștiente a scopului și cel al participării întregului nostru eu, etc. sunt fenomene, care au o infinită variație. Dela anticiparea scopului făcută foarte puțin clar și lămurit, care doar abia s'a diferențiat de instinctul orb, și dela participarea eului nostru, simțită foarte vag, și până la anticiparea deplin conștientă și la participarea cu adevărat a întregului nostru eu, e un drum cu infinite nuanțe. Un moment nu ne închipuim că d-l Moldovan nu știe aceasta. Fapt e însă că d-sa ține prea puțin seama de ea și că d-sa a înțeles mai mult formele superioare ale actului voluntar și că actul muncii l-a identificat numai cu aceste forme superioare. Ori, acest mod de a înțelege lucrurile are drept rezultat o eliminare din cadrul noțiunii de muncă a foarte multe activități, care sunt totuși și ele „munci”. Acesta e cazul tuturor muncilor speciale de fabrică, care în conformitate cu concepția d-lui Moldovan n'ar mai fi munci, ci simple activități, ori corvoade etc.

Chiar înglobarea actului muncii în actul voluntar face să nască unele îndoieli. Munca sclavilor sau a celor închiși în penitenciare, etc. nu poate fi socotită act de voință, nefiind vorba de ceva liber, ci de ceva silit. De ce totuși activitatea acestor indivizi n'ar fi muncă? Socotim că noțiunea de muncă trebuie luată într'un sens mult mai larg, în sensul unei activități de orice natură, făcută liber sau silit, mai mult sau mai puțin conștient, în vederea unui scop mai mult sau mai puțin precis, etc. care are însă drept țință producerea a ceva, care să însemneze un „bun”, o „valoare” pentru conservarea și dezvoltarea noastră. În orice caz aceasta e accepția mai mult obișnuită între teoreticienii de azi ai științei muncii.

Tot din cauza prea marii limitări a noțiunii de muncă, d-l Moldovan soco-

tește, de ex., că activitatea genială n'ar fi muncă. Adecă Edison n'ar munci? D-l Moldovan vede numai un fel de muncă. E drept cel mai specific. D-sa nu vede însă toate felurile de muncă. E, după părerea noastră, o eroare.

D-l Moldovan se lasă prea mult dus de dorința precizării chestiunilor în legătură cu problema urmărită. Desigur e o dorință cu o motivare real științifică această dorință. Numai că d-l Moldovan adeseori prea e dus de ea în detrimentul precizării problemei imediat urmărite. Unele exemple. După d-sa actul de muncă e un act de voință. Evident, așa stând lucrurile, pentru înțelegerea actului de muncă avem nevoie de înțelegerea actului de voință. O precizare a naturii actului de voință se impune deci. Numai că d-sa, odată plecat pe acest drum, se pierde în incursiuni prea mari în domeniul psihologiei actului voluntar, psihologiei eului și personalității, etc. incursiuni cu totul prea lungi. Înțeleg prea lungi pentru ceea ce d-sa spune despre problema propriu zisă a muncii. Această problemă e prea puțin știută pe planul principal. Incursiuni analoage sunt făcute în legătură cu posibilitățile de cunoaștere ale individualității în vederea operei de selecțiune și orientare profesională, cunoașterea tipologică, etc. Desigur — accentuăm din nou — toate aceste lucruri sunt binevenite pentru lămurirea problemelor științifice ale muncii! Dar atâta vreme cât în întreaga carte nu există un capitol măcar, în care să fie tratate problemele cu adevărat centrale ale muncii (problema mișcărilor, a timpului, mediului, etc.) atâta vreme toate precizările de mai sus sunt oarecum nelaloc. Ai impresia că se tuge de problemă. Ceea ce fără îndoială nu e cazul.

Prea dese incursiuni în precizarea problemelor tangențiale ale muncii au drept rezultat, cum e și natural, o reală diminuare a unității cărții, a sentimentului că problema fixată la început, e urmărită consecvent, cu logică de fer, până la sfârșit. Acest efect se resimte cu atât mai neplăcut cu cât, uneori, nu se încearcă o mai strânsă legătură a capitolelor între ele. Dăm un exemplu dintre altele multe. În partea a II-a a cărții, după analiza și clasificarea muncii, care formează obiectul primului capitol, începe capitolul II, fără nici o legătură cu întâiul. Cităm: „Într'un capitol anterior, am arătat că numai omul muncește. Analizând munca, analizăm de fapt omul în actul de voință. Munca este un act de voință. Trebuie să facem încă distincția dintre ceea ce este înăscut și ceea ce se capătă prin experiență, exercițiu, practica vieții. Aptitudinile sunt înăscute; este o chestiune ce astăzi este admisă de mai toți psihologii” etc. Și apoi se continuă cu o incursiune în domeniul psihologiei funcțiunii și conținutului (subcapitolul I), pentru a se trece la analiza actului de voință și dinamica muncii ca act de voință și a se termina printr'un subcapitol laconic despre: Vocație, natură-om-societate. Nu se poate spune că e absolut cu neputință prinderea legăturii dintre capitole și subcapitole. Această operație e însă așa de grea și anevoioasă. Și uneori realizabilă, poate, numai cu un anumit grad mai mare sau mai mic de probabilitate.

În orice caz, cu toate obiecțiunile de mai sus, cartea d-lui Moldovan, prin natura problemelor tratate și prin felul cum aceste probleme sunt tratate, prezintă un real interes pentru toată lumea cu preocupări psihotehnice.

NICOLAE MĂRGINEANU

NICOLAE MĂRGINEANU: *Psihologia germană contemporană*. (Studii și cercetări psihologice publicate de Institutul de psihologie experimentală, comparată și aplicată al Universității din Cluj. Tip. „Cartea Românească”, Cluj, 1930).

Expunerea sistematică a psihologiei germane contemporane nu este desigur o muncă ușoară. Curente și direcții psihologice sunt așa de multiple și de variate, încât, pentru înțelegerea lor exactă și justa lor apreciere, este necesară o

intinsă orientare. Și ceva mai mult : fiindcă, spre deosebire de celelalte țări, psihologia germană a stat și stă în strânse legături cu speculația filosofică, deoarece nu este teorie psihologică de seamă în Germania care măcar să nu se bazeze pe anumite supoziii filosofice, fără sesizarea cărora sensul ei exact ne-ar scăpa, munca de expunere este cu atât mai grea. Totuși d-l N. Mărgineanu, acest tânăr cercetător, harnic și fecund, a reușit să ne prezinte o lucrare foarte serioasă, dovedind nu numai pregătire de psiholog, dar și o meritorie pregătire filosofică: d-sa s'a silit să aprofundeze filosoficește direcțiile psihologice germane pe care le expune, fără să aducă vreo știrbire caracterului lor pur științific. Dimpotrivă, făcând aceasta, d-sa a știut să pună mai bine în evidență valoarea lor științifică.

Cum e și firesc, d-l Mărgineanu începe cu expunerea psihologiei asociaționiste a lui Ebbinghaus, Mach, Ziehen și G. E. Müller, pentru a trece la ceea ce d-sa denumește „directive intermediare” în care înglobează psihologia lui Wundt, pe aceea a lui Brentano, Stumpf, Lipps, Ehrenfels și Meinong, fenomenologia lui Husserl, psihologia descriptivă și analitică a lui Dilthey precum și școala dela Würzburg. În partea a III-a, d-sa expune, sub denumirea de „directive naturaliste”, psihologia configurației a lui Wertheimer și Koehler și eidetica lui Jaensch; sub denumirea de „directive spiritualiste”, psihologia lui Spranger, Biswanger, Erisman, etc.: sub denumirea de „directivă sintetică intermediară”, psihologia lui T. Krueger; sub denumirea de „directive vitaliste și personaliste”, vitalismul lui H. Driesch, psihologia vieții a lui R. Müller-Freienfels și psihologia personalistă a lui W. Stern; iar sub denumirea de „directive unilaterale”, psihanaliza lui Freud, psihologia individuală a lui A. Adler, tipologia lui Jung și caracterologia. În sfârșit în partea a IV-a, autorul cercetează factorii evoluției psihologiei.

După cum se vede, d-l Mărgineanu îmbrățișează tot aceeace în psihologia contemporană germană înseamnă o contribuție importantă la deslegarea problemelor de psihologie. Ceeace însă formează caracteristica lucrării d-sale este faptul că d-sa nu s'a mărginit numai la o expunere a diferitelor teorii, ci, însoțindu-le pe fiecare de o critică obiectivă, d-sa s'a străduit să arate că fiecare din ele aduce o lămurire asupra unui nou aspect al vieții sufletești și că toate laolaltă ajută la o mai deplină cunoaștere a sufletului. E aici o *atitudine* care merită să fie subliniată.

În ceea ce privește clasificarea pe care d-l Mărgineanu o dă directivelor psihologice, ea este desigur susceptibilă de critică. Nu trebuie însă să se uite că orice clasificare este mai mult sau mai puțin arbitrară și că ceea ce interesează înainte de toate nu este atât rubrica sub care catalogăm diferitele manifestări științifice, cât exactitatea cu care le expunem. Din acest punct de vedere lucrarea d-lui Mărgineanu este mai presus de critică și va fi de un real folos celor care se ocupă cu problemele de psihologie. De aceea ne facem o datorie atrăgând atenția asupra ei, exprimându-ne totodată convingerea că sument îndreptățiți să punem în tănărul psiholog dela Cluj cele mai bune speranțe.

N. BAGDASAR

Dr. IOSIF I. GABREA : *Individualizarea învățământului*. (București. Editura S. Giornei, 1930).

D-l Gabrea se ocupă în publicația aceasta, de problema individualizării învățământului, după însăși indicația titlului : o problemă centrală din pedagogia modernă. Autorul urmărește să arate : „în ce constă individualizarea ; determinantel ei: contribuția psihologiei individuale în realizarea individualizării: condițiile, pe care trebuie să le îndeplinească materia de învățământ (programe), condițiile metodei, concepția, care trebuie să domine organizarea învățământului

în vederea individualizării" (p. 11). Problema este analizată din două puncte de vedere; teoretic și practic, aplicativ. Din punct de vedere teoretic ce înseamnă individualizarea? „în sensul cel mai larg al cuvântului, individualizarea învătământului înseamnă... adaptarea acestuia la realități. E sensul, în care o luăm în lucrarea de față" (15). De problema individualizării se leagă în mod firesc o mulțime altele ca: studiul individualității, atitudinea pedagogului, care va trebui să se sinuagă din dogmatismul în care-l aruncă profesiunea lui; studiul raporturilor dintre individ și massă. Raporturile dintre individ și massă constituie o problemă crucială. Prin pronunțarea individualizării, nu se merge către distrugerea solidarității comunitare?

La această întrebare pedagogia modernă răspunde precis, nu. „*Psihologia fiecărui om nu se poate înțelege fără luarea în seamă a poziției lui față de comunitate*" (29). Unul dintre efectele bune ale individualizării este „*că în cadrul preocupărilor de individualizare, factorul cel mai important, asupra căruia se îndreaptă și educația și învățământul, copilul sau elevul, trebuie cercetat și cunoscut în realitatea sa concretă, individuală*" (31).

În aceasta trebuie să subliniem un curent sănătos al pedagogiei timpului, care va reuși poate, să ne scape școala de viciul uniformizării și nivelării inteligențelor și caracterelor. Tot așa de prețios este și faptul că în pedagogia nouă se apreciază așa cum trebuie spontaneitatea în activitate, principiu care poate avea consecințe mari, întru cât activitatea spontană este prima condiție a individualizării și deci a diferențierii calitative. Creșterea personală este înesimțată enorm în modul acesta.

Din punct de vedere practic, autorul arată, că în aproape majoritatea țărilor civilizate s'a realizat mult în direcția individualizării învățământului. În legătură cu aceasta se cercetează și situația, care și în această privință este specială, a școlii românești. La noi sunt multe de făcut în direcția politici școlare. Suntem sensibili mai ales dintr'un anumit punct de vedere: al cantității. Iar „*individualizarea învățământului este o problemă, care privește mai mult calitatea decât cantitatea acestuia*" (79).

În genere, d-l Gabrea arată că individualizarea nu trebuie înțeleasă ca scop în sine, ci ca *metodă*. Pentru că „scopul nu poate fi decât cel social, și anume: punerea la contribuție, în folosul societății, a aptitudinilor valorificate în mod maximal" (107). În prezent, lumea pedagogică este stăpânită de două concepții opuse: „*concepția individualistă (ca metodă) și diferențiatoare a materialului uman, în America și Europa de Apus*"; a doua este, „*concepția m. canonică, nivelatoare și uniformizatoare, care crede că poate realiza „omul colectiv", „omul mașină", prin exterminarea individualismului, reprezentată de pedagogia sovietică*" (108).

Autorul cere să ne orientăm după concepția individualistă și să luăm „*poziție spirituală alături de popoarele culte ale lumii și împotriva regimului, care vrea s'o retrogradeze*" (108).

N. TATU

MIRCEA DJUVARA: *Teoria generală a Dreptului*. (Enciclopedia juridică, 3 vol., București, 1930).

Aspectele variabile ale vieții dreptului își găsesc o sistematizare *materială* în lucrările de doctrină, în care se degajă principiile și se ordonează construcțiile juridice. Enciclopedia dreptului, sau, cum o numește d. Mircea Djuvara, teoria generală a dreptului, are altă menire: aceia de a statoreni elementele permanente și caracteristice ale domeniului de fapte juridice. Ca atare, ea este o enciclopedie *formală*. Indiferent de conținutul regulilor de drept sau al manifestărilor voinții,

care este de altfel veșnic schimbător, această enciclopedie formală are ca obiect să ne arate ce condiții trebuie să avem pentru ca un fapt să intre în domeniul dreptului.

Lucrarea d-lui Mircea Djuvara se caracterizează prin încercarea de a da o cât mai stringentă unitate diferitelor părți ale acestei analize, unitate realizată prin ideea *raționalității dreptului*. Volumul al doilea, care cuprinde materia obișnuită a enciclopediilor dreptului, are originalitatea acestei unități. El tratează despre „realitatea juridică” și elementele care o alcătuiesc. Pentru d. M. Djuvara, această realitate cu origini atât de controversate este de natură logică. Orice normă de drept, este adevărat, vine să se aplice unui fapt, însă dreptul nu începe decât odată cu *aprecierea* pe care o aduce acea normă. *Aprecieria* însă este un proces pur rațional, astfel încât realitățile în drept nu sunt nici materiale, nici psihologice, ci logice. Aplicațiunile acestei constatări servesc d-lui Djuvara la elucidarea celor mai de seamă probleme ale teoriei generale a dreptului. Ca realitate pur logică se explică noțiunea atât de discutată a personalității juridice. Personalitatea juridică nu este legată de o individualitate materială sau psihologică, ci este „un punct logic de convergență al tendințelor juridice, reprezentate prin drepturile și obligațiunile care i se atribuie”¹⁾. Deasemenea, *libertatea* despre care se vorbește atâta în drept este un postulat rațional necesar, independent de soluția pe care o dăm problemei determinismului. Zicem că a fost liber un act voit de o activitate rațională, conștientă de natura și de efectele lui. Tot așa, voința, care joacă un rol covârșitor în domeniul dreptului, nu este voința psihologică, atât de greu de constatat, ci manifestarea ei interpretată din punct de vedere rațional.

Însă natura logică a *aprecierii*, elementul de bază al dreptului, nu ne îndreptățește să credem că normele juridice se pot scoate, printr-o simplă analiză, din rațiunea noastră. D-l Djuvara insistă asupra echivocului posibil, criticând școala dreptului natural. Volumul al treilea al lucrării, consacrat fundamentului ideii de drept, ne înfățișează o analiză amănunțită a diferitelor soluții date problemei precum și o soluție personală care lămurește structura întregii lucrări. Școala dreptului natural a căutat să întemeieze pe rațiune nu procesul de elaborare al normelor juridice, ci însuși conținutul acelor norme. Ideile acestei școli și-au găsit realizarea în Declarația drepturilor omului din 1789, ale cărei pretenții de universalitate și eternitate au fost viu criticate apoi de școala istorică. Reacțiunea pe care a continuat-o școala pozitivistă și sociologică n'a restabilit însă echilibrul, căci limitându-se prea des la simpla *constatare* a faptelor, a nesocotit adevărata natură a realității juridice.

Cunoașterea împrejurărilor de fapt și a evoluției istorice este după d-l Djuvara, esențială pentru jurist. Faptele determină în cea mai mare măsură dreptul pozitiv, la un moment dat. Însă a ne limita la studiul faptelor, este tot așa de arbitrar ca și a renunța la el, pentru a căuta în rațiunea noastră preținoase norme universale. Pentru a înlătura inconvenientele acestor soluții parțiale, d-l Djuvara recurge la distincțiunea kantiană între formă și materie. Materia ne-o dau faptele, însă după cum cunoștința teoretică nu este posibilă, pentru Kant, fără formele a priori ale intuiției și ale înțelegerii, tot astfel trebuie să descoperim forme a priori și în domeniul cunoștinței practice, cărui aparține dreptul. Aceste forme a priori ar fi: ideea de obligațiune, ideea de libertate și ideea de bine moral.

După cum se vede, d-l Mircea Djuvara a căutat să rezolve problema fundamentală a dreptului nu printr-o alăturare a raționalismului cu pozitivismul, ci printr-o punere a lor în relație care se inspiră din soluția criticistă dată de Kant problemei posibilității științei. Întreaga lucrare de altfel este scrisă în spi-

1) Vol. II, pag. 132.

ritul kantian. Pivotalul ei îl formează distincțiunea între constatare și normă, între activitatea teoretică și cea practică, între lumea determinismului și aceea a libertății.

Depășind simpla analiză a elementelor esențiale ale dreptului prin inserarea lor în cadrul larg al filosofiei, lucrarea d-lui M. Djuvara satisface nevoia de orientare. Punând în lumină necesitatea de a determina poziția dreptului în domeniul științelor, ea interesează și pe filosof, nu numai pe jurist.

GEORGE PAPAHAĞI.

N. BAGDASAR: *Filosofia contemporană a Istoriei*. (Editura Societății Române de Filosofie, București 1930).

Filosofia istoriei, în forma încheată sistematic, așa cum o avem astăzi, ca una dintre cele mai importante ramuri de speculație filosofică, își are originile în timpul apropiat de noi al celor din urmă două secole. Preocupări și probleme s'au pus evident și înainte spiritului omenesc. Soluțiile s'au încadrat însă mai mult sau mai puțin în construcții sistematice sau doctrine unitare. Dacă aceste cercetări de filosofie istoriei au fost cultivate cu un interes neconținut alimentat de rezultatele tot mai revelatoare, în Occident, la noi, unde gândirea filosofică n'a cunoscut înfloriri și succese, nici protejări, problemele de filosofie istoriei au fost și mai puțin cunoscute. Înțiativa datorită eminentului cap filosofic A. D. Xenopol în acest domeniu cade, într-un mediu absolut străin de spiritul filosofiei, și este legitimă întrebarea dacă nu cumva, acest filosof tipărind operele în limba noastră, n'ar fi rămas cu desăvârșire ignorat. Faptul e desigur caracteristic și pune în lumină o curioasă insuficiență intelectuală a poporului nostru pentru problemele filosofiei. Există, e drept, o circumstanță atenuantă, în complexul nefavorabil al împrejurărilor istorice și sociale. Explicația ar fi verosimilă dar nu scuzabilă. Apariția unei cărți, care prin natura problemelor atacate, cum este cea de care ne ocupăm azi, care reia firul preocupărilor inaugurate de Xenopol, fir părăsit în acest interval de timp, relativ lung dacă avem în vedere faptul că forțele creatoare ale spiritului nu pot cunoaște în dinamismul lor, pauze, apariția acestei cărți, zic, înseamnă mult. Mult din două motive: în primul rând, pentru că asistăm la o renaștere, la o reînnoire a unor preocupări și studii care nu pot fi decât fecunde în rezultate, pentru că se trezește interesul și atenția pentru problemele cari azi stau în centrul preocupărilor filosofice din lumea întreagă; în al doilea rând pentru că suntem puși în curent cu rezultatele teoretice ale speculației filosofice. În aceasta constă noutatea și valoarea mare a cărții d-lui N. Bagdasar. În cartea de început, căci au să-i urmeze alte două volume, ni se înfățișează în forma sintetică a studiului-analiză, gândirea, ideile cari frământă o parte din categoria filosofilor istoriei secolului nostru și ultima parte a celui precedent. Autorii studiați în categoria care alcătuiește materia primului volum, sunt de mult timp celebri: W. Dilthey, W. Windelband, H. Rickert, A. D. Xenopol, G. Simmel, A. Naville, O. Spengler și N. Iorga.

Înainte de a intra *proprio motu*, în materia ce constituie cuprinsul cărții, o introducere largă ne pune la curent cu începuturile, cu atmosfera în care ia naștere, în care se așează temeliile problematicei generale a filosofiei istoriei.

Ideea centrală care este scoasă în relief însă, în studiile ce urmează, idee care dă unitate subiectului este: istoria este știința particularului, a tipicului, sau ea are ca scop principal stabilirea metodică și exactă a legilor generale, a noțiunilor universale, cărora vor trebui subsumate, ca imaginile conceptului, toate evenimentele și faptele trecutului? Știința istoriei va trebui să se oprească asupra

faptelor concrete, singulare, legate organic de un anumit loc și timp, sau va trebui să stabilească principii: le universale și de valoare generală; va trebui să realizeze tabloul, icona intuitivă a evenimentelor istorice în tot ce au ele mai propriu și singular, sau va avea de construit schema abstractă, cadrul fix ce se desprinde d'n totalitatea privită sintetic, din complexul de fapte istorice? Soluțiile acestei probleme așa de palpante, care domină o parte din filosofia contemporană a istoriei, au fost diferite. În volumul de față sunt studiați autorii cari, prin atitudinea lor, privită în general, au dat un răspuns identic. Toți acești gânditori, cu a căror concepție facem aci cunoștință, s'au oprit asupra aceleiași concluzii: știința istoriei nu poate fi o știință de legi exacte, ci misiunea ei constă în a reda intuitiv faptele istorice nedespuiate de individualitatea care le dă viață și le distinge originar de toate celelalte. Noțiunile generale, sunt pentru știința istoriei nu un scop, ci un mijloc pentru a lămuri prin contrast cât mai complet posibil individualul din faptul istoric, pentru a-l desprinde pregnant, sugestiv și nealterat în toată unicitatea proprie, zice cu drept cuvânt Windelband. Iar Rickert continuând firul de gândire al maestrului său și intrând mult mai adânc în complexul problemelor, fixează metoda individualizatoare ca unica ce poate studia trecutul, și care ne poate duce la cunoștința istorică. Faptul istoric, conchid cei doi filosofi neokantieni, poate fi mai adânc pus în evidență numai prin raportarea la anumite valori, valorile istorice, cari sunt totodată valori umane și criterii de judecăță pentru istorie, istoric fiind numai ceea ce se referă la om. În fine, la Xenopol apare noțiunea de „serie” în istorie problemă esențială în cercetările sale. Rațiunea de repetiție și faptele de succesiune sunt cele două idei cari formează miezul, nervul operii lui, fără a ști nimic de rezultatele din același timp ale lui Rickert.

Natura preocupărilor la Dilthey, Windelband, Rickert și Xenopol, este aproape identică. Odată cu Simmel, d'nt'r'un anumit punct de vedere eșim din sfera ei de influență, pentru a cunoaște mai de aproape raporturile istoriei cu viața sufletească propriu zisă. Căci Simmel nu privește problemele istorice în ele însele, ci le integrează oarecum în complexul mai vast psihologic, oprindu-se mult asupra semnificației lui pentru înțelegerea istorică. Atenția sa, spre deosebire de cei amintiți mai sus, este reținută mai mult asupra mobilelor sufletești, spirituale și a importanței lor în procesul inter'or al istoriei. Pentru a prinde mai plastic diferența subtilă de metodă d'ntre el și Windelband, Rickert, Xenopol, putem afirma că gândirea acestora este orientată mai mult logic și epistemologic, pe câtă vreme la Simmel domină interpretarea psihologistă împregnată de spirit metafizic, fapt ce-și are perfect explicația dacă avem în vedere natura preocupărilor din ultima parte a vieții lui, preocupări orientate în spre metafizica pură.

Spengler, cu care se încheie materia volumului de față, se încadrează aparte, din punctul de vedere al scopului, în problematica generală a filosofiei contemporane a istoriei. Privită în general soluția dată problemelor, este ca și a celor alți filosofi studiați. Ceea ce-l deosebește însă este poziția sa unică, concepția nouă pe care o susține și care este, în structura ei, o filosofie a culturilor.

Un merit ce trebuie pus, cu deosebire, în evidență al lucrării d-lui Bagdasar este acela de a fi sesizat și apreciat la justa lor valoare concepțiile celor doi gânditori români: Xenopol și Iorga, integrându-le în liniile generale ale dezvoltării filosofice europene. Ideile filosofice au această proprietate originală de a nu putea fi limitate din punctul de vedere al valabilității teoretice generale, în cadrul național, ci de a fi considerate ca făcând parte integrantă din patrimoniul comun al omenirii. Ele sunt realități cari intră în țesătura culturii, în corpul ei construit de omenire lent și durabil. Contribuțiile lui Xenopol și Iorga în lămurirea multor probleme esențiale de filosofie istoriei, au fost bine judecate, dându-li-se importanța care li se cuvine în gradul ierarhic al culturii filosofice generale.

În afară de valoarea intrinsecă, ce dovedește cunoașterea profundă a materiei așa de bogată și complexă, ne facem o datorie din a sublinia sobrietatea

de stil în care este concepută și scrisă cartea, D-I Bagdasar a înzestrat literatura noastră filosofică, foarte redusă, cu o operă prețioasă și unică, ce va contribui în măsură largă la mișcarea ideilor filosofice din țara noastră.

N. TATU.

GEORGE ȘTEFĂNESCU: *Charles Renouvier. Teoria categoriilor și a certitudinii*. (Editura Casei Școlilor, București, 1930).

Lucrarea aceasta menită să fie teză de doctorat, din care și numărul trecut al revistei noastre a tipărit un capitol, se impune dela primele pagini cetitorului prin seriozitatea și competența ei. După ce dă câteva date asupra vieții marelui neocriticist francez, autorul trece la expunerea problemei centrale din sistemul lui Ch. Renouvier, care este aceea a categoriilor. El expune aici diferitele faze prin care a trecut gândirea lui Renouvier și insistă îndeosebi asupra categoriei de relație, categorie fundamentală în sistemul său. Deasemeni stăruie asupra noțiunii de infinit, care în toată gândirea lui Renouvier joacă un mare rol. Dar ceea ce este interesant în acest capitol asupra categoriilor, sunt considerațiile critice ale autorului. Sprijinit pe o întinsă orientare asupra problemei categoriilor, autorul arată cari au fost criticile ce s'au adus lui Renouvier, cât și cele ce i se pot încă aduce. George Ștefănescu dă dovadă, în aceste regiuni filosofice așa de abstracte și de aride, de adevărată perspicacitate.

În capitolul intitulat: „Problema certitudinii”, George Ștefănescu expune ideile lui Ch. Renouvier asupra adevărului ca realitate psihologică. El arată cum Renouvier, deși intelectualist în ceea ce privește problema categoriilor, susține totuși în privința certitudinii „că adevărul este un act de credință, colorat afectiv și voluntar de conștiința cercetătorului”. Deaceia, după neocriticistul francez nu există adevăruri abstracte. Autorul arată ce rol joacă noțiunea de libertate și cea de îndoială pentru Renouvier în explicarea certitudinii. „În ipoteza că determinismul este doctrina adevărată, noi nu ne putem explica sentimentele de regret, nu ne putem lămuri de ce credem că anumite evenimente trecute ar fi putut fi altfel. Prin prisma libertății, explicația lor e la îndemâna oricui. Într'adevăr, analizând atenția și reflexia, observăm că voința are puterea de a suspenda unele reprezentări, poate să selecționeze pe unele în dauna altora. Ea contribuie la triumful unora sau la dezastrul altora. Noi regretăm, fiindcă adevărul inevitabil de astăzi era eri la discreția noastră: datorită nouă, el trăește acum, după cum mulțumită nouă l-am fi putut evita în trecut. Teoria necesității, de altă parte, distruge fundamentele certitudinii. Pentru ea adevărul e tot așa de necesar ca falsul, fiindcă lipsese posibilitatea de îndoială, de examen critic al afirmațiilor. Libertatea dimpotrivă ne oferă prilejul să discernem judecățile, să le apreciem valoarea, să refuzăm sau să admitem. Fără libertate nu e posibilă îndoiala, fără îndoială nu există certitudine” (125). Autorul aduce și aici argumente critice întemeiate împotriva teoriei lui Renouvier.

În încheiere se pomenesc gânditorii cari au suferit influențe dela Ch. Renouvier și cei cari prezintă în cugetarea lor idei analoage cu ale neokantianului francez.

George Ștefănescu a fost elev al d-lui Prof. I. Petrovici, căruia dealtminteri îi este închinată această lucrare. Stilul îngrijit și curgător și imaginile pe care le întrebunțează ne fac să surprindem ușor influența pe care gânditorul ieșan a exercitat-o asupra elevului său. Citindu-i lucrarea, te desparți de ea cu convingerea că acest tânăr de valoare, care și-a pus capăt zilelor acum un an aproape, ar fi putut să dea lucrări de seamă și să joace în cultura filosofică românească un rol de frunte. Nevoia de a se informa, perspicacitatea și spiritul critic, năzuin-

tele sistematice, grija de a-și exprima frumos ideile au fost însușirile lui George Ștefănescu. Deaceia toți cei cari urmăresc cu interes mișcarea noastră filosofică, nu pot să nu-și exprime regretul pentru despărțirea lui așa de tragică.

N. BAGDASAR

IMMANUEL KANT: *Critica rațiunii pure*. Trad. de Tr. Brăileanu. (Editura Casei Școalelor, București, 1930).

Monumentala lucrare a lui Kant se află acum, datorită d-lui Prof. Tr. Brăileanu, în limba română. E un eveniment pe care mișcarea filosofică românească îl înscrie cu o legitimă satisfacție. Marele nostru public care nu știe nemțește și franuzește are acum la îndemână, în limba lui proprie, această operă care a revoluționat gândirea filosofică. Meritul d-lui Brăileanu de a ne-o fi tălmăcit în românește nu poate fi deci îndeajuns scos în evidență. Traducerea aceasta nu va întârzia desigur să-și dea roadele. Căci Kant constituie încă un izvor din care filosofia contemporană se alimentează din belsug: Kant n'a devenit „istoric”.

Cași în traducerea „Principiilor metafizice moravurilor”, d-l Brăileanu a căutat să se țină și la traducerea „Criticii rațiunii pure” de construcția frazei germane, ceea ce după noi este un mare neajuns. Se știe doar că structura frazei germane nu se potrivește cu aceea a frazei românești, și că spre a te menține în tălmăcire la același grad de inteligibilitate la care se află originalul e adesea nevoie să pui în românește punct sau punct și virgulă acolo unde în textul german se află numai virgulă; că altminteri spus, suntem siliți, pentru interese de claritate, să facem dintr'o singură frază germană, două sau mai multe fraze românești. D l Prof. Brăileanu este însă de altă convingere: că trebuie să respecte în totul construcția originalului și că traducătorul nu are obligația de a fi mai clar decât autorul însuși. Numai cât această convingere duce la marea dificultate că face traducerea mai obscură decât originalul. La o traducere nu se pune desigur problema de a-l face pe autor mai clar decât este el însuși, dar traducătorul nu are nici voia de a-l face mai puțin inteligibil, numai fiindcă n'a recurs la posibilitățile noastre de exprimare și de gândire. În „Critica rațiunii pure” sunt o mulțime de fraze care au cel puțin zece rânduri și pe care noi, dacă le redăm în românește păstrând punctuația germană, la facem obscure. — Iată de ce, din acest punct de vedere, nu împărtășim convingerea d-lui Prof. Brăileanu.

În afară de aceasta, traducerea d-lui Prof. Brăileanu suferă și prin faptul că întrebuițează o seamă de expresii, care isbesc în spiritul literar al limbii. Iată bunăoară cum traduce d-sa fraza cu care începe Prefața la ediția a doua: „*Ori de prelucrarea cunoașterilor ce aparțin activității rațiunii urmează sau nu drumul sigur al științei, se poate judeca repede după rezultat*” (15). În original este: *Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse.....*” sau la pag. 45: „Dacă să trec peste conceptul A pentru a cunoaște pe un altul B unit cu el, oare ce este aceea pe care mă spr în și prin care devine posibilă sinteza?”. În text: „Wenn ich ausser dem Begriffen A hinaus geben soll. — um einen andern B, als damit verbunden zu erkennen,”. Sau la pag. 88: „Natura noastră aduce astfel cu sine ca.....”; la pag. 98: „O astfel de legătură însă *dă la mână* o regulă după care.....” și acest „*dă la mână*” revine regulat în traducerea d-lui Brăileanu. Sau iată la pag. 108 o frază a cărei înțeles poate fi prins cu foarte mare greutate: „[Asupra acestei table a categoriilor se pot face observații interesante, cari ar putea avea poate că, urmări importante ce au privire la forma științifică a tuturor cunoașterilor raționale”. În textul german fraza sună: „*Ueber diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunftkenntnisse haben können*”.

Nu înțelegem apoi de ce d-l Prof. Brăileanu traduce regulat pe „schon” cu „acuma”, cum face în frazele următoare bunăoară: „Că logica a urmat acest drum sigur acuma din timpurile cele mai vechi.....” (pag. 16). „Dass die Logik diesen sichern Gang schon von den älteren Zeiten...”; „...căci contrarul ei nu cuprinde nici o contradicție, dacă nu se presupune acuma libertatea” (27), „...denn deren Gegenteil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird”.

Dar nu vrem să înmulțim de prisos exemplele. Este explicabil ca o traducere de proporțiile *Criticii rațiunii pure* să se înfățișeze cu insuficiențe, când ea a fost făcută, după cum mărturisește traducătorul însuși, în timp de șapte luni numai. Am ținut să relevăm aceste neajunsuri în convingerea că o nouă ediție românească va fi foarte curând necesară și că la pregătirea ei d-l Prof. Brăileanu va binevoi să țină seamă de aceste observații.

N. BAGDASAR

NOTE ȘI INFORMAȚII

CREAȚIE ȘI FORMA

Dăm mai jos, în traducerea d-lui C. N. Negoită, impresiile filosofului italian G. A. *Borgese*, profesor de estetică la Universitatea din Milano, de la al VII-lea Congres Internațional de Filosofie, ținut în luna Septembrie la Oxford.

„Ah, tu ai distrus această lume frumoasă!... Din ruinele ei va răsări însă o alta, mai frumoasă, și cântece noi vor porni dintr'însa”. Cam astfel spunea, mai demult, un poet.

Lumea frumoasă, universul minunat, dărâmat în acest an, — el care a văzut atâtea alte „vechi scenarii” clătînându-se pe pământ, — este acela al științelor pozitive și mecanice: imperiul universal, în care cauzele și efectele se înșiruiau, în care un determinism infailibil prilejuia evenimentele, precum resortul un ceasornic, triplul regat condus de Natura cu două frunți, cu o față de zeiță nepăsătoare iar cu cealaltă de neînduplecată Meduză.

Eddington, incisiv adesea în metaforele sale, definește această lume apasă ca una în care nu era admisă existența nici unui lucru, după care un inginer nu putea construi un model. Noi vom reaminti ideea lui Renan, care este aproape aceeași, și azi sună cam straniu: că știința nu poate admite existența minciunei fenomen, dacă nu este în stare să-l reproducă prin mijloacele ei experimentale.

Astăzi suntem cu toții de acord că există în cer și pe pământ nenumărate lucruri ce depășesc cu mult puterea inginerilor, și că cele mai importante și mai decisive sunt cele pe care ne este imposibil să le reproducem. Eddington însuși stăruiește în chip sugestiv asupra datei 1927, ca și cum aceasta ar fi deschis o nouă eră. În acest an, fizica nouă răsturnă, fără putință de reabilitare, principiul rigid de cauzalitate în lumea materiei; această detronare este „permanentă”; nu se va mai reveni asupra ei. Astfel s'au deschis stăvilarele între fizică și metafizică, iar Natura a luat oarecare aspecte supranaturale.

Ce vrea să spună aceasta? Că nu mai suntem constrânși de vechea dilemă, după care trebuia să credem că viața spirituală este supusă determinismului materiei, sau că e în stare să treacă peste așa zisele legi inflexibile. Contrastul acesta a fost înlăturat. Materia este eliberată; minunată în totul, ori plină de minuni; spirituală însă. Unei lumi geometrizată de Lege, îi urmează o altă lume, în care Excepția are multe de spus; și în care mai întâi era stabilitatea sau evoluția înțeleasă ca depănarea unui ghem ce la sfârșit n'avea altceva de arătat afară de firul ce-l forma, — iar acum i s'a suprapus, înlăturând orice altfel de gândire, cuvântul Creație.

*

Aceasta este, se înțelege, expresia lui Bergson (după ce a fost, în alte sensuri, expresia altor măștri, și sfinți măștri)!

Dar un congresist dela Oxford, care va fi președintele celui de-al optulea Congres internațional de filosofie în 1934, la Praga, Radl, a spus: „Strălucită.

„idee! Dacă însă și Bergson n'ar fi trebuit să cedeze evoluționismului: *l'élan vital*, „oricum ar fi considerat, este numai o forță a naturii... e prea lipsit de cuvânt, „prea biologic; filosofia lui Bergson este plină de discuții în jurul schimbărilor, „cu desvoltări, cu treceri dela o stare la alta; dar cât de puțină parte i se rezervă istoriei, mai ales celei a literaturii, a științei, a politicei! El este însă „legat de știința secolului trecut...”; de aceea Creația, pe care ar voi s'o elibereze în orice direcție, rămâne încă reprimată, și nu câștigă locul ce din ce în ce îi este mai convenit, istoria umană, în care „prezentul și trecutul nu sunt legate „de evoluție, dar de liberul act al omului care alege din trecut ideile ce-i convin” și pe ele clădește realitatea ce-i place.

Acesta este semnul timpului: încât, privit de fizicieni sau de istorici, din lumea naturii sau din aceea omenească, Bergson apare deopotrivă un blând precursor, un girondin. Noutățile sale profetice erau cu totul moderate, în comparație cu doctrinele din prezent.

Dacă într'o aulă a palatului scolastic din Oxford, filosofii fizicieni, vorbeau despre nemăsuratele forțe ale atomilor și ale acelor *quanta*, într'o altă aulă, filosofii istorici prefăceau în bucăți, am spune, pentru ultima oară, mașinile calculatoare ale istoriei, uneltele dialectice care cereau explicații controlabile, ba chiar deducții riguroase în seria faptelor omenești. Jacques Chevalier, profesor la Grenoble, fost elev al lui Bergson, scotea în relief caracterul original, inventiv, neprevăzut, al unui singur fapt („științele noastre pot prețui o probabilitate a „laptelor posibile, dar nu pot prevedea alegerea ce o va face natura, și care „este faptul însuși”), accentua asupra indeterminismului istoric și asupra importanței întâmplării, concepută ca „un desechilibru creator”, mai aproba, în mod provizoriu, formula lui Fustel de Coulanges, după care faptele istorice au cauzele lor, dar n'au nicio lege după care să se conducă, încheind prin a afirma că istoria nu-și poate afla originea sa nici în sociologie, nici în economie, nici în psihologie, ci numai în metafizică.

Un alt orator, dela aceeași secțiune, Marris Cohen, susținea „posibilitatea în istorie”, adică dreptul istoricului de a studia și a prețui evenimentele, nu numai pe acelea care au fost în realitate, dar și pe cele ce ar fi putut exista dacă anumite împrejurări ar fi avut loc, introducând astfel, pe altă cale, importanța întâmplării, a neprevăzutului, neadmițând că această lume în care trăim ar fi singura posibilă sau cea mai bună dintre lumile posibile.

Care este atât de departe de ceace în general se înțelege prin materialism istoric.

Și cu cât se conciliază gândirea fizicianilor și aceea a istoricilor, cu atât se vede unitatea în direcția gândirii moderne, ori în ce direcție s'ar exercita. În părțile cele mai mici ca și în cele mai mari cunoscute nouă, în particularitățile vieții celei mai apropiate de neexistență, în atomul nemăsurat și în sinteza de viață cea mai asemănătoare infinitului, în totul, ca și în conștiința omenească, aceasta pare sigur: că individualul, unicul, nu cunoaște lege. Atomii nu constituie lumea printr'o exactă necesitate mecanică ce orânduiește voința fiecăruia; mai mult, fiecare ar putea să se comporte în felul său, cufundând lumea în haosul antic, al cărui „prea iubit fiu” este Satana. Și nici oamenii nu pot spune că au construit istoria după o predestinare ce stăpânește voința tuturor, din leagăn până la mormânt. Natura și istoria sunt cuptoare la fel de grozave, din care în fiecare clipă iese ceva nou. Fiecare clipă poate fi o creație *ex nihilo* și o nimicire în *nihilum*.

Și totuși istoria își urmează cursul; din glasurile acestea de nimicire rezultă un cor; o directivă de ansamblu pare că e imprimată acestor milioane și milioane de forțe capricioase. Luată în totul, în mediile statistice, în rezultatele colective, orice s'ar spune, sunt stăpânite de o lege, cu toate că niciun atom și nici un creer nu-s constrânși să o mărturisească.

Există deci, mai mult decât un destin, o Lege ce priveghează la mersul vieții?

Organicitatea Universului ce înfruntă revolta individului și întreține, sau călăuzește, către sfârșit nimicnicia ființei omenești: iată noua înfățișare sub care omenii de azi prezintă misterul.

*

În golul de cataclism, în virtualitatea haotică a lucrurilor, ce vor pune oamenii anului 1930?

Nu mai este adevărat că natura se naște din haos; nu mai este adevărat că natura și istoria nu fac salturi; nu se mai poate concepe că o cauză conține în ea efectele, după cum un evantai cuprinde părțile ce-l compun. Realitatea și-a schimbat înfățișarea, reprezentarea vieții a trecut, printr'o lovitură de teatru, într'o vajnică sbateră de ani, care în chipul acesta violent n'a mai fost văzută în cursul veacurilor.

Dar tendințele gândirii omenești au rămas aceleași, cu aceleași nedumeriri, punându-și aceleași întrebări; nu se poate mulțumi cu limitarea aceasta, menită distrugerii, cu un univers monosilabic, lipsit de orice lege.

În locul în care se aflau doctrinele și ipotezele, astăzi lichidate, în spațiul în care materia, urmărită ca un Proteu, din loc în loc, a sfârșit prin a se refugia în electron, care poate nu este mai mult decât un simbol, în timpul în care cauzele și efectele s'au separat, și travestită în a patra dimensiune, se înfățișează Eternitatea, pe toată această *tabula rasa*, se statornicește gândirea, orânduind primatul omului, suveranitatea conștiinței.

Dealtfel, din punct de vedere material și astronomic, poziția omului în Univers nu mai este aceea care se credea acum un deceniu. Din ce în ce devine mai problematică existența unei alte lumi locuite, la același nivel spiritual cu al nostru sau la un nivel superior; e posibil ca pe planeta Venus să existe o viață, reprezentată de peștii marii, iar pe Marte, de unde așteptăm vești, să nu fie decât iarbă și zăpadă. Ne este admis să presupunem că în tot firmamentul nu s'a născut niciodată un sistem solar și planetar comparabil cu al nostru. Și ne mai este permis să presupunem că „acest grăunte de nisip”, pierdut în Univers, este metropola și încoronarea creațiunii, capodopera unică a naturii, scopul existenței.

În această lume, în al cărei centru biologic se instalează iarăși omul, Spiritul stăpânește din nou. Cu învoirea științelor fizice și naturale, domină haosul și dă formă vieții.

În noua fizică și istorie, cu posibilități nelimitate, se ivește oare din nou necesitatea unui Dumnezeu personal? Radl, venit dela Praga la Oxford, a spus: „Natura însăși poate fi un fapt liber sau o serie de fapte libere, datorite unei ființe responsabile. Poate că va dobândi iarăși un sens propoziția: „*la început Dumnezeu a creat cerul și pământul*”.

Brightman, venit dela Boston, spune: „negăsirea filosofică a unității de conștiință sugerează posibilitatea Dumnezeului personal și a nemuririi individuale.

Oare școala fizico-realistă din Cambridge, azi triumfătoare, nu-si caută și nu-si găsește refugiu în motto-ul metafizic al rivalei sale dela Oxford: *Dominus illuminatio mea!*

*

Totuși, nimeni nu va aștepta prostește o demonstrație fizico-matematică a existenței lui Dumnezeu.

Ceeace este important, e înlăturarea contrastului dintre științele speciale și filosofie, ajungându-se direct la metafizică. Tema și conținutul speculației filosofice vor avea o nouă expansiune, și o multiplă forță, încă de neprevăzut. Și nicidecum nu se pare să zilele îi sunt, cum de-atâtea ori s'a spus, numărate. Poate că zilele-i de mărire îi sunt apropiate; zile de epoeze filozofică și de cosmogonie. Ni se va arăta, ceeace omul din toate timpurile tot mai pasionat a dorit să știe: cum nelișteea necurmată a Creațiunii, tumultul naturii și al sufletului, devine asemănător sieși, devine Legea, Forma Eternă.

* * *

Conferințele Societății Române de Filosofie. Conferințele pe care Societatea Română de Filosofie le-a organizat pentru toamna anului acestuia și care au fost publicate în numărul trecut al revistei noastre, s'au ținut regulat. Nu s'a ținut numai conferința d-lui I. Nisipeanu care la data conferinței se afla în străinătate. D-l Prof. C. Narly a vorbit despre G. Kerschensteiner și nu despre W. Dilthey, cum a fost anunțat.

După 1 Ianuarie 1931, Societatea Română de Filosofie va începe să-și țină regulat ședințele. Membrii vor fi înștiințați din vreme asupra datei și locului unde se vor aduna.

* * *

Federația mondială a asociațiilor de educație, care numără peste 100 de organizații, își va ține congresul său la Denver, Colorado, din Statele Unite, între 27 Iulie și 1 August 1931. Federația invită pe institutorii din toată lumea și pe cei ce se interesează de problemele de educație să participe în cât mai mare număr sau să-și trimită delegați.



SUMARUL REVISTEI DE FILOSOFIE

Pe anul 1930.

S T U D I I

	Pag.
<i>Antoniade C.</i> : Machiavelli despre lume și viață	241—254
„ „ „ „ „Il Principe“	373—389
<i>Eliade Mircea</i> : Problematika filosofiei indiene	50—72
„ „ : Introducere în filosofia Samkhya	152—177
<i>Greenwood Thomas</i> : Invențiune și descrițiune în științele matematice	107—115
<i>Hermann D. A. Dr.</i> : Invățământul	73—82
<i>Mărgineanu Nicolae</i> : Personalismul lui W. Stern	290—314
<i>Narly C.</i> : Freud și educația	116—141
<i>Nestor Marius</i> : Un test psihotehnic	178—184
<i>Nisipeanu I.</i> : John Dewey și școala interesului	315—334
<i>Petrescu Nicolae</i> : Metafizica lui Bradley	390—416
<i>Petrovici I.</i> : Contribuții la filozofia lui Eminescu	231—240
„ „ : Aforismele lui Titu Maiorescu	363—372
<i>Peucescu Matei</i> : O concepție monistă a naturii	142—151
<i>Rădulescu-Motru C.</i> : Școala nouă și dușmanii ei	1—10
<i>Ștefănescu George</i> : O schiță a filosofiei lui Ch. Renouvier	254—289
<i>Tillmann H.</i> : Acțiuni psihice paranormale	335—345
<i>Uță M.</i> : Știința cartesiană	11—49
<i>Vianu Tudor</i> : Estetica antică	417—448
<i>Zapan G.</i> : Asupra unei contradicții în teoria corelațiilor	185—188
„ „ : Teoria orientării și selecțiunii profesionale	449—474

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARA

	Pag.
<i>Rădulescu-Motru C.</i> : Scopul învățământului secundar	73—87
„ „ „: Problema minorităților în România și rolul intelectualilor	189—200
„ „ „: Vocațiunea și munca profesională	475—484

RECENZII

<i>Bagdasar N.</i> : Mihail Rădulescu: Teoria cunoștinței. Introducere în filosofie	88—89
„ „: Șerban Ionescu: Considerații critice asupra eticei materialismului economic	203—204
„ „: M. Geiger: Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik	220—222
„ „: Tudor Vianu: Poezia lui Eminescu	347—348
„ „: Nicolae Mărgineanu: Psihologia contemporană germană	492—493
„ „: George Ștefănescu: Charles Renouvier	498—499
„ „: Im. Kant: Critica rațiunii pure. Trad. de Tr. Brăileanu	499—500
<i>Bontilă George</i> : Dr. Iosif I. Gabrea: Educația și învățământul în Rusia Sovietică	89—93
„ „: Th. Comicescu: Raportul între intuiție și abstracție în învățământ	207—208
„ „: Petre I. Ghiță: Problema claselor sociale	208—209
<i>Brucăr I.</i> : G. G. Antonescu: Buletinul No. 5 al Seminarului de pedologie teoretică	93—94
„ „: Edouard le Roy: Le problème de Dieu	94—96
„ „: Max Scheler: Philosophische Weltanschauung	98—102
„ „: Ioan Petrovici: Studii istorico-filosofice	201—203
„ „: Friedrich Kuntze: Der morfologische Idealismus	222—226
„ „: H. Friedmann: Die Welt der Formen	222—226
„ „: A. Fels: Bernard Bolzano: Sein Werk	358—360
<i>Ciumetti Anton</i> : Simion Mehedinți: Coordonate culturale. Civilizația și cultura	204—206

	Pag.
<i>Georgescu G.</i> : Gerhard von Mutius: Wort, Wert, Gemeinschaft	97—98
<i>Georgiade Const.</i> : Radu Petre: Experimentări și realizări în spiritul școlii active	348—349
„ „ : Pierre Janet: L'évolution psychologique de la personnalité	351—355
<i>Ionescu C.</i> : Ion F. Buricescu: Câteva îndrumări metodice pentru normaliști și învățători	209—210
„ „ : Dan A. Bădăreanu: O sută de ani de naturalism în România	350—351
„ „ : Lucian Bologa: Psihologia vieții religioase	487—488
<i>Mărgineanu N.</i> : M. Moldovan : Dinamica Muncii	489—492
<i>Motru-R. C.</i> : E. Jaensch: Ueber den Aufbau des Bewusstseins	96—97
<i>Papahagi George</i> : Mircea Djuvara: Teoria generală a dreptului	494—496
<i>Tatu N.</i> : Albert Counson: La civilisation, Action de la science sur la loi	212—215
„ „ : R. N. Coudenhove-Kalergi: Héros ou Saint	215—217
„ „ : Ernest Seillière: La sagesse de Darmstadt	218—220
„ „ : I. C. Petrescu: Școala și Viața	249—350
„ „ : James H. Leuba: Psychologie du mysticisme religieux	255—257
„ „ : C. Rădulescu-Motru: Puterea sufletească	485—487
„ „ : Dr. Iosif I. Gabrea: Individualizarea Invățământului	494—495
„ „ : N. Bagdasar: Filosofia contemporană a istoriei	496—498

NOTE ȘI INFORMAȚII

Anul pregătitor înaintea bacalaureatului	105—106
Conferințele Societății Române de Filosofie	361
Congrese	362
Congresul Astei din Sibiu	227

	Pag.
Congresul de psihopatologie și psihologie aplicată din Viena	227—228
Dela Societatea Română de Filosofie	104—105
Formă și Creație	
Mărgineanu N.: O lămurire	103—104
Necrolog	209
Traduceri din clasici	105
Erată	230

