VOL. XVI (Seria nouă) Nr. 1 IANUARIE—MARTIE 1931

302

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR
C. RĂDULESCU-MOTRU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

S U M A R U L

STUDII

Creaţie şi vocaţie . . . . . *C. Rădulescu-Motru*
„Il Principe" (urmare şi sfârşit) . . . . . *C. Antoniade*
Memoriile lui Wilhelm Wundt . . . . . *I. Nisipeanu*
Contribuţii la psihologia Yoga . . . . . *Mircea Eliade*

DISCUŢII

Orientare şi selecţie profesională . . . . . *Const Georgiade*

RECENZII

G. G. Antonescu: Pedagogia generală (N. Bagdasar).—*G. C. Dragu:* Cât ştim şi cum ne reprezentăm astăzi lumea (A. Manoil).— *Dimitrie Cantemir:* Metafizica, trad. de N. Locusteanu (N. Bagdasar). — *A. Manoil:* Psihotehnica. Probleme şi metode, rezultate şi interpretări.— *André Lalande:* Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation. *Emile Boutroux:* La philosophie allemande au XVII-e siècle.— *Bertrand Russell:* Méthode Scientifique en Philosophie.—*Bertrand Russell:* Introduction à la philosophie mathematique (Nicolae Tatu).— *Jacques Maritain:* Religion et culture (A. Zorileanu). — *W. Stern:* Studien zur Personwissenschaft.— *W. Koehler:* Gestalt Psychology (N. Mărgineanu).

NOTE ŞI INFORMAŢII

O lămurire (L. Bologa).— Conferinţa d-lui I. Petrovici la Viena.— Mişcarea filosofică în 1930.—Omagiu d-lui Prof. C. Rădulescu-Motru. Centenarul lui Hegel.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREŞTI

Preţul 65 Lei

BCU Cluj / Central University Library Cluj
Biblioteca Universităţii Regele Ferdinand I.
Sibiu
919 22
L. 154

VOL. XVI (Seria Nouă) No. 1 IANUARIE—MARTIE 1931

REVISTA DE FILOSOFIE

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

CREAŢIE ŞI VOCAŢIE

1. Inţelesul cuvântului creaţie în filosofia lui Kant. Abuzul în întrebuinţarea acestui cuvânt. — 2. Afirmaţia: spiritul creiază este un semi-adevăr primejdios. — 3. Creaţia spiritului este o simplă realizare a vocaţiei. — 4. Spiritul creator întregeşte natura. — 5. Vieaţa culturală şi determinarea producţiei de opere culturale. — 6. Falşa teorie a antagonismului dintre cultură şi civilizaţie. — 7. Rolul invenţiei şi al tradiţiei în producerea operilor de cultură. — 8. Civilizaţia precedă culturei. — 9. Concluzie.

1. — O jumătate de adevăr ţine în loc progresul adevărului adeseori mai mult decât eroarea, lipsită de orişice urmă de adevăr. Explicarea acestui paradox aparent este uşor de dat. Eroarea nu suggerează drumuri, pe care poate să rătăcească progresul adevărului, pe când jumătatea de adevăr este o ispită de mari rătăciri. Dacă metafizica lui Aristotel a ţinut în loc ştiinţa atâtea secole, cauza a fost că această metafizică nu era nici mitologie curată, nici ştiinţă curată, ci era semi-ştiinţă, adică o ispită de rătăcire păgubitoare ştiinţei.

Un asemenea semi-adevăr primejdios pentru progresul adevărului în filosofie este înţelesul care se dă astăzi, în mod obişnuit cuvântului de creaţie. In filosofia secolelor trecute prin cuvântul creaţie se înţelegea mai mult producţia imaginativă a artistului. Artistul, şi în special artistul genial, era creatorul plăsmuirilor, adăogate ca opere de artă, la producţiile reale ale naturii. In scrierile filosofilor clasici din secolul al 17-lea şi al 18-lea cuvântul aproape că lipseşte. Pe atunci, creaţia era, una şi singură, aceea pe care biserica creştină o admitea între atribuţiile atotputerniciei divine. Filosofii cari nu făceau teologie evitau cuvântul. Creaţia, cu înţeles filosofic, s'a introdus în limbajul filosofilor, după scrierile lui I. Kant, şi în special după *Critica raţiunei pure*. Pentru I. Kant condiţiile de validitate ale adevărului ştiinţific nu stau în lumea externă materială, ci în categoriile minţii omeneşti. Iar pentru explicarea categoriilor minţii omeneşti, Kant postulează: spontaneitatea creatoare a conştiinţei în genere. Conştiinţa omenească, după legile sale apriorice, îşi crează experienţa obiectivă şi prin urmare ştiinţa...

Astfel îşi făcu cuvântul de creaţie intrarea sa în filosofie. Ca un postulat logic; ca un „Als ob"; ca o metodă euristică...; ca un semi-

adevăr! I. Kant nu arată nicăieri în ce consistă spontaneitatea creatoare a minţii omeneşti, sau a unităţii aperceptive a acestei minţi, cum o numeşte dânsul în termeni mai precişi. Nici o pagină din scrierile sale nu explică cum se manifestă această spontaneitate creatoare din punct de vedere psihologic sau istoric. Conştiinţa, prin categoriile sale, este creatoare şi atâta tot; căci dacă n'ar fi creatoare, n'am putea avea primul postulat al validităţii adevărului!

Filosofia de astăzi recunoaşte, în acest înţeles al cuvântului creaţie, o insuficienţă vădită. Creaţia în înţelesul lui Kant nu are o existenţă de sine stătătoare, adică ea nu adaogă ceva positiv la aceea ce ştim despre validitatea adevărului, ci numai ne dă o perspectivă pentru integrarea adevărului într'o unitate logică. Creaţia, în înţelesul lui Kant, este un postulat formal, şi nici de cum un fapt real, studiat şi definit ştiinţificeşte. Este, precum am zis, un semi-adevăr [1]).

De aci provin toate rătăcirile în care au căzut urmaşii lui. Kant a fost consecvent şi s'a menţinut la înţelesul formal al creaţiei; aceia cari au venit în urmă au întins înţelesul cuvântului peste câmpul experienţii întregi, atât a celei interne cât şi a celei externe. Romanticii au ajuns la idealismul magic, adică la un fel de confuzie totală între vis şi realitate. Iar după romantici, cu toate progresele ştiinţelor experimentale şi cu toate progresele psihologiei, sunt şi astăzi filosofi cari întrebuinţează cuvântul de creaţie în mod abuziv. Intre acei cari au vina acestei abuzive întrebuinţări, se află şi compatriotul nostru d-l D. Drăghicescu, care prin scrierile sale, *Le problème de la conscience* şi *L'Idéal créateur*, publicate la 1907 şi 1914 în editura librăriei Felix Alcan din Paris, a făurit tiparul multor clişee pe care le repetă astăzi, în mod imitativ, o mulţime de publicişti de importanţă mai mică. Aceiaş vină se poate reproşa şi marelui filosof H. Bergson, care în toate scrierile sale întrebuinţează cuvântul de creaţie, fără ca vre-odată să se oprească asupra unui fapt real de creaţie. Unde însă abuzul ajunge la ultima extremitate, este în filosofia post-belică; în scrierile unui Oswald Spengler, unui Hermann Keyserling şi unui Nicolae Berdiaiev, unde înţelesul cuvântului alunecă de pe terenul filosofiei pe terenul inconsistent al diletantismului poetic. De altfel, pentru mai toţi aceşti scriitori, filosofia este un fel de poezie, în care îşi poate încerca imaginaţia orişice suflet atins de vraja misterului [2]).

2. — Este inutil să insistăm mai pe larg asupra teoriilor pe care le urzesc aceşti filosofi prin mijlocirea creaţiei. Este destul să spunem, că ele se reduc la o singură afirmaţie repetată sub cele mai diferite

1) Mai pe larg în scrierea noastră, *Elemente de Metafizică* (Editura Cassa Şcoalelor, Bucureşti).

2) O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Vol. I (München 1921); H. Keyserling, *Schöpferische Erkenntnis* (Darmstadt, 1922; N. Berdiaiev, *Der Sinn der Geschichte* (Darmstadt, 1925).

forme şi anume: spiritul creiază realitatea. Pentru unii, spiritul creiază realitatea, fiindcă el este liber; pentru alţii spiritul creiază realitatea, fiidcă el are în puterea sa desfăşurarea timpului, — căci timpul după filosofii citaţi, există ca o creaţie a sipiritului, întocmai cum şi pânza de păianjen există ca o creaţie a păianjenului; în sfârşit, pentru toţi, spiritul creiază realitatea, fiindcă spiritul dă semnificaţia vieţii, şi fără semnificaţia vieţii nu este cultură, nu este lume, nu este realitate! Tot ce este realitate, este o încarnare de spiritualitate. Când moare spiritualitatea, moare şi realitatea!

Această afirmaţie, pe care o găsim la filosofii de după răsboi, citaţi mai sus, nu este câtuş de puţin originală. Ea este veche, poate mai veche decât însăşi filosofia. Originală apare această afirmaţie numai acelora care nu cunosc credinţele mitice dela obârşia culturei popoarelor şi în special credinţele continentului asiatic. Omenirea, de la început a crezut în puterea de creaţie a spiritului. Afirmaţia filosofilor noştri se găseşte în credinţele primitive ale multor popoare. Dar aceste credinţe, ori şi cât de răspândite au putut fi ele, nu prefac afirmaţia puterei de creaţie a spiritului într'un aedvăr. Adevărul are drept caracteristică să fie unul şi numai unul. O afirmaţie devine adevăr, dacă alături de ea, asupra aceluiaş obiect, nu se mai poate face o a doua afirmaţie. Spiritul creiază realitatea, aceasta este o simplă afirmaţie şi nu un adevăr, câtă vreme alături de ea se mai poate face şi o altă afirmaţie deosebită. Şi în cazul nostru, această posibilitate rămâne deschisă. Sunt mulţi filosofi, ba chiar şi teologi, cari tăgăduiesc spiritului omenesc puterea de creaţie, pentru a rezerva această putere divinităţii. Apoi, care spirit omenesc este creator? Spiritul care consistă în funcţiuni logice, cum credea Kant, sau spiritul care se confundă cu dinamismul psihologic? Intrebările nu se sfârşesc aci. Mai putem întreba: dacă spiritul are personalitate, sau n'are personalitate? Tot aşa: dacă creaţiile spiritului se opun materiei, sau nu; aceea ce ne-ar duce în sfârşit la întrebarea: dacă sunt mai multe categorii de spirite înzestrate cu putere de creaţie? Spirite bune şi spirite rele, bunioară, cum cred încă multe popoare pe faţa pământului.

Câtă vreme aceste diferite întrebări se pot pune, afirmaţia că spiritul creiază, fără să fie o eroare, nu este încă un adevăr. Din nenorocire, este un semi-adevăr primejdios, care opreşte găsirea adevărului întreg.

3. — Pentru a nu lungi prea mult aceste consideraţii filosofice, ne grăbim să arătăm de îndată în care înţeles trebuie luat cuvântul de creaţie, pentru a evita rătăcirile în care au alunecat mulţi publicişti, şi mai ales pentru a pregăti acestui cuvânt o întrebuinţare corectă în argumentarea ştiinţifică.

Creaţia, în înţelesul de activitate ieşită din neant, sau din pură libertate, cu o existenţă deasupra timpului şi spaţiului, este o pură ilu-

zie; pentru adevăr egală cu sunetul gol al vocei. Cuvântul „creaţie" sună, în adevăr, frumos; dar frumuseţea sunetului nu cuprinde în sine nimic utilizabil pentru ştiinţă. Creaţia are un înţeles, utilizabil pentru ştiinţă, numai când este luată ca o activitate condiţionată de celelalte date ale existenţei; în termeni mai precişi, şi în vederile expuse de noi în *Personalismul energetic:* creaţia este o activitate determinată de faptul vocaţiei, şi anume este activitatea de realizare, care urmează vocaţiei. Despărţită de vocaţie, creaţia spiritului este fără înţeles precis. Spiritul nu intră în activitate decât chemat de condiţiile istorice ale omenirei. Creaţia spiritului este o simplă realizare a vocaţiei, după cum vom vedea îndată.

Un raţionament foarte simplu ne va învedera adevărul spuselor noastre. Legăm acest raţionament de un exemplu, pe care îl întâlnim foarte des în scrierile filosofilor cari vorbesc de puterea creatoare a spiritului, şi care este în special exemplul favorit al lui Keyserling. Iată, zice Keyserling (nu odată, ci la orişice ocazie, în scrierile sale), stă înaintea noastră un manuscript cu litere înşirate pe rânduri... In ce stă realitatea acestui manuscript? In litere? Nu. Literile stau de sine, fiecare în parte, fără legătură reală între ele, pe cât timp nu intervine spiritul, care le dă înţelesul. Spiritul creiază legătura reală dintre litere. Spiritul dă realitate conţinutului din manuscript. Nu este spiritul creator?

Răspundem, liniştit, în cazul acesta spiritul nu este de loc creator, căci el nu face altceva decât regăseşte o realitate veche pe care compozitorul manuscriptului o pusese în conţinutul acestuia. Dar atunci a fost creator acela care a compus manuscriptul? Nici el, căci el în manuscript a pus aceea ce a fost înţeles de contimporanii săi, sau cel mult aceea ce contimporanii săi aşteptau să înţeleagă dela dânsul. In două cazuri numai s'ar putea vorbi de puterea de creaţie a spiritului în faţa manuscriptului; în două cazuri însă absurde pentru logica omenească. Anume, când acela care a compus manuscriptul a aruncat literile la întâmplare, neînţelese de contimporanii săi, dar totuşi cu posibilitate să fie înţeles odată şi odată de urmaşii săi, şi în al doilea caz când acela care descifrează manuscriptul cu toate că nu are o cunoştinţă de uzul literilor, şi nici nu bănuieşte ce ar putea ieşi din legătura literilor, găseşte totuşi un înţeles în manuscript printr'un fel de iluminaţie cerească. Sunt două cazuri absurde, sau dacă nu absurde, insuficiente cu desăvârşire pentru a explica puterea de creaţie a spiritului.

Raţionamentul nostru se poate extinde asupra tuturor exemplelor pe care le găsim la filosofii cari vorbesc de creaţia spiritului. Spiritul nu creiază din nimic, ci vine, cu activitatea sa, să realizeze o operă de aşteptare, adică să răspundă unei vocaţii. Spiritul este în funcţie de realitatea istorică existentă. Nici un spirit nu se ridică deasupra timpului, dar sunt spirite cari înţeleg mai mult şi spirite care înţeleg mai puţin chemarea pe care le-o face timpul.

4. — Această conclusie nu va surprinde deloc pe aceia cari sunt în curent cu rezultatele ştiinţei contimporane. Pe măsură ce cineva, ziceam cu altă ocazie [1]), ia cunoştinţă de ultimele rezultate ale geologiei, paleontologiei, geochimiei, sistematicii animalelor şi biogeografiei, sporeşte în sufletul lui şi convingerea că momentul apariţiei omului pe pământ, — şi acum adăogăm: momentul apariţiei spiritului omenesc creator, — este strict determinat de întregul mers al naturei materiale. Toate sunt pregătite ca omul să apară. Este pregătit lutul pământului, în care corpul omenesc este menit să crească; este pregătită atmosfera, pe care va avea omul să o respire; sunt pregătite perioadele climatului, în care va avea omul să se mişte; sunt pregătitite formele organice, pe care embrionul uman va avea să le repete în cursul vieţii sale uterine; sunt pregătite, în sfârşit, toate condiţiunile necesare activităţii omeneşti. Şi după ce omul apare, alt fapt şi mai semnificativ! Se constată că prin apariţia omului, natura îşi serveşte propria sa finalitate. Era tocmai nevoie de activitatea unui animal inteligent şi liber pentru ca evoluţia pământului să se întregească. Ca un cerc de fier, faptele de dinainte de apariţia omului, cu acelea de după apariţia omului, se unesc şi se sprijină reciproc. O singură lege peste toate. Omul, dacă n'ar fi apărut, evoluţia naturii ar fi suferit un hiatus, şi este cazul de a zice, că el ar fi trebuit să fie inventat pentru a completa unitatea.

Cadrul, în care omul se mişcă şi creiază, este fixat mai dinainte în legea unităţii naturei. Salturi în această lege nu există. Spiritul omenesc creator vine la momentul când este chemat de condiţiunile sale istorice, întocmai cum şi simţul ochiului omenesc se deschide pentru a primi razele de lumină, numai după ce natura a încercat structura lui în mii şi mii de forme animale, care i-au precedat apariţia. Spiritul omenesc este creator sub condiţia de a realiza o operă la care era mai dinainte predestinat. Adică el este realizatorul unei chemări, sau vocaţiuni.

5. — Să părăsim însă, perspectiva cea vastă a înlănţuirei creaţiunilor spiritului în unitatea naturei, perspectivă în care se pierde rostul propriu zis al vocaţiunei, pentru a veni pe un teren mai apropiat, în care rostul vocaţiunei este bine înţeles de toată lumea. Să verificăm conclusia noastră de mai sus prin experienţa pe care o dă vieaţa culturală.

In această vieaţă întâlnim producţiile spiritului creator şi verificarea prin aceste producţii este cea mai sigură garanţie a adevărului. De altmintreli acesta este şi terenul pe care se pun toţi filosofii, cari ne vorbesc de puterea de creaţie a spiritului.

Dacă spiritul creator ar fi independent de condiţiile istorice ale

1) *Personalismul energetic* (Edit. Casei Şcoalelor) pag. 112.

timpului său, şi ar produce după inspiraţia sa arbitrară şi nu după inspiraţia aşteptărilor pornite înaintea lui spre realizare, atunci n'ar fi pe lume ceva mai asemănător haosului decât vieaţa culturală. Ar trebui să găsim aci numai ţâşniri spirituale fără continuitate; să întâlnim: creator după creator, fiecare independent şi fiecare cât mai excentric. Planând pe deasupra timpului, operile de cultură ar trebui să fie înţelese numai de spiritele congeniale autorului lor şi ar trebui să moară deodată cu aceştia. Vieaţa culturală ar fi, cu un cuvânt, o desfăşurare de producţii apocaliptice.

Realitatea este cu totul alta. Vieaţa culturală are o producţie ordonată, şi cu atât mai ordonată, cu cât ea este mai înaintată. Spiritul cel mai extraordinar, care s'ar produce astăzi, n'ar putea să înceapă o nouă artă, o nouă ştiinţă, sau o nouă religiune, ci el trebuie să continue lanţul operilor de cultură ale trecutului. De zeci de secole vieaţa culturală s'a diferenţiat în ramuri de activitate, cu caractere bine definite, pe care nimeni pe lume nu le mai poate suprima sau înlocui. In artă, creaţiunea trebuie să utilizeze anumite mijloace; în ştiinţă, anumite alte mijloace, în religie, anumite alte mijloace; un spirit creator, oricât de extraordinar ar fi, nu poate face artă cu mijloacele ştiinţei, şi ştiinţa cu mijloacele artei. Prin urmare există o limitare pentru puterea creaţiunei, când ea se manifestă în cultură.

Limitarea nu se opreşte aci. In fiecare ramură mare de activitate culturală sunt subdiviziuni care şi ele trebuie să fie respectate de spiritul creator. Fr. Schiller a scris drame şi tragedii, dar nu şi comedii; Molière a scris comedii şi nu tragedii. Poincaré a creat în matematică, dar nu în ştiinţa experimentală ca Pasteur. Ford raţionalizează industria, dar nu religia. Subdiviziunile acestea au o fixitate aşa de pronunţată, în cât unii le-au asemănat speciilor şi genurilor din vieaţa animală. Asupra fixităţii speciilor şi genurilor în vieaţa animală s'au putut ridica îndoieli în ceeace priveşte vechimea lor, dar niciodată în aceea ce priveşte viitorul lor. Unii naturalişti au susţinut că omul se trage din maimuţă, iar maimuţa din mamifere inferioare, nimeni n'a susţinut însă, că astăzi sau în viitor toate animalele vor ajunge pe suprafaţa globului pământesc să ia forma de oameni. Tot aşa este logic să admitem că vieaţa culturală, cu cât trece timpul, cu atât se diferenţiază, limitând sfera de creaţie a spiritului. Creatorii multilaterali, cu posibilitate de producţie artistică, ştiinţifică, religioasă, la întâmplare, sunt mai mult legende decât realităţi; în orişice caz ei nu pot exista decât într'o vieaţă culturală rudimentară, când caracterele diferitelor ramuri de activitate nu s'au fixat încă. In mod normal creaţiunea implică specializarea producţiei sale.

După aceste considerente teoretice, dacă examinăm în parte operile datorite spiritelor creatoare, constatăm că fără excepţie ele se îmbină în ordinea istorică a vieţii culturale. Nu este operă care poate fi mutată, dela un popor la altul, sau dela un secol la altul.

fără ca să-şi piardă valoarea. Fiecare operă are o valoare, întrucât s'a produs în momentul istoric, în care ea a fost aşteptată. Aceea ce se numeşte originalitatea unei opere, nu consistă în abaterea dela cursul istoric al culturei unui popor, ci în adâncirea acestui curs. In operile cu adevărat originale se recunoaşte mai bine decât în oricare alte opere, firea unui popor. In primul moment al apariţiei lor, unele opere, mai ales de artă, apar ca fiind cu totul deosebite de acelea care constituiau până aci patrimoniul cultural, şi de aceea se şi vorbeşte de revoluţii şi de renaşteri în vieaţa culturală a popoarelor, dar după ce operile acestea s'au învechit puţin, se constată totdeauna că în ele au fost realizate tocmai tendinţele trecutului. Operile cele mai revoluţionare nu fac decât să afirme caracterul permanent al poporului şi evoluţia istorică a acestuia. Totdeauna, creaţia originală este determinată de momentul dinamic al vieţii culturale trecute; este o realizare chemată de acest moment, este fructul unei vocaţii.

6. — Acestea sunt, după noi, adevăruri banale, care se verifică peste tot în vieaţa culturală a popoarelor. De ce „în ciuda lor totuşi" se menţine la unii filosofi părerea, că spiritul este creator, în înţelesul de creator fără îngrădire, fără alegere de timp şi loc, necondiţionat?

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Fiindcă adevărurile pe care le-am numit noi banale sunt reduse în puterea lor de convingere, printr'o teorie filosofică foarte răspândită astăzi; o teorie care falşifică cu anticipaţie înţelegerea vieţii culturale, din ale căreţ fapte ar trebui să verificăm natura creaţiei spiritului. Scrierile unui Spengler, unui Keyserling şi a unui Berdiaiev nu ar fi avut ecou dacă n'ar fi fost precedate de scrierile multor alţi filosofi cari au popularizat teoria falşe despre cultură, asupra căreia ne propunem să insistăm acum mai pe larg, înainte de a merge mai departe.

Din discuţia acestei teorii ne vom lămuri şi mai bine asupra raportului dintre creaţie şi vocaţie.

Prin ideia de cultură, se înţelege de obiceiu condiţiunile sufleteşti, în care se desfăşură continuitatea şi propăşirea activităţei spirituale a unui popor. Dar unii înţeleg ceva mai mult decât atât. Unii înţeleg să afirme prin cultură o funcţiune specială de originalitate a fiecărui popor. Şi, ca şi cum o asemenea afirmare n'ar fi destul de riscată, ei introduc şi o ierarhie în producţiile vieţii culturale. Unele dintre acestea, ieşite mai direct din funcţia originalităţii, sunt culturale şi nobile; altele ieşite indirect, sunt de civilizaţie, mai puţin nobile. De aci, un pas numai şi venim la teoria populară a antagonismului dintre cultură şi civilizaţie: teoria despre care spuneam că aduce falşificare înţelesului de cultură. După această teorie, cultura ar însemna perioada de ascensiune în desfăşurarea originalităţii, iar civilizaţia perioada de degenerare sau de sterilitate. Popoarele cu orignalitate au

cultură, iar cele fără originalitate au numai civilizaţie. Operile de cultură ţâşnesc din adâncul personalităţii popoarelor, pe când operile de civilizaţie sunt simple îndemânări technice, fără adâncime sufletească. Cele dintâi sunt creaţiuni, care se nasc şi mor deodată cu originalitatea poporului, pe când cele din urmă sunt aplicaţii materiale, care se pot împrumuta dela popor la popor şi trăiesc ca o sgură lăsată de focul originalităţii.

Această teorie şi-a făcut pentru prima oară apariţia în literatura romantică germană. Houston Stewart Chamberlain i-a dat apoi un vestmânt filosofic, dela care i-a venit şi prestigiul [1]). Astăzi ea este pentru mulţi o dogmă indiscutabilă. Spengler, Keyserling şi Berdiaiev citaţi mai nainte, fac din ea baza întregii lor filosofii. Pentru câte-şi trei, civilizaţia este moartea spiritualităţii, pe când cultura este vieaţa!

Se înţelege dela sine, că prin această teorie rolul funcţiunii creatoare este ca şi dumnezeiesc.

Să vedem însă pe ce fond de adevăr se sprijină aceste afirmaţiuni.

7. — Nepreciziunea termenilor n'a oprit niciodată pe filosofi să discute cu aprindere, şi chiar să adopte cu entusiasm o teorie. Este în natura discuţiilor filosofice ca ele să depăşească definiţia stringentă a terminilor. Cu toate acestea, o neprecisiune dusă aşa de departe, ca în cazul de faţă, aproape că nu întâlnim în tot cursul istoriei. Antagonismul dintre cultură şi civilizaţie, pluteşte într'un vag aproape mistic. Ce face să se deosebească o operă de cultură de o operă de civilizaţie; care este origina superbă o uneia şi care este origina umilă a celeilalte, pentru ca pe urmă să se ajungă la antagonismul lor, nici unul dintre filosofii citaţi nu ne lămureşte; dar aceasta nu-i împiedică totuşi ca ei cu toţii să conchidă la condamnarea civilizaţiei.

Pentru a pune o ordine în discuţie să încercăm noi, pe baza ultimelor cercetări ştiinţifice, să dăm termenilor o precisiune cât mai suficientă.

In producţia orişicărei opere culturale se pot deosebi, la prima vedere, doi factori de muncă. Unul personal inventiv şi altul colectiv, tradiţional. Factorul personal joacă un mare rol în artă; în schimb factorul colectiv joacă un mare rol în ştiinţă, în technică, în instituţiile juridice, şi religie. In toate ramurile de activitate culturală, amândoi factorii sunt nelipsiţi. In cea mai personală poezie, unde se exprimă sentimentul trecător al unui moment de viaţă, există, alături de invenţia personală a poetului şi tradiţia limbajului, fără de care poetul n'ar putea să se exprime. Poetul nu inventează decât în măsura în

1) H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (Mai multe ediţii, München).

care poate utiliza tradiţia limbei sale materne. In toate celelalte opere de artă, acelaş lucru; cu singura deosebire, că în pictură, în sculptură, în muzică factorul tradiţional este constituit din alte elemente. In ştiinţă factorul personal inventiv este cu mult mai redus. Omul de ştiinţă inventează numai în colaboraţie strânsă cu factorul tradiţional. De regulă, omul de ştiinţă se mulţumeşte a poseda ştiinţa timpului său. Inventivii în ştiinţă sunt rari; aceştia rari se numesc genii. In technică şi vieaţa instituţională, invenţiunea este mai totdeauna produsul unei colaboraţii. In religiune, invenţiunea apare ca o erezie, atât de dominant este aci factorul tradiţional.

Aceşti doi factori sunt deosebiţi însă numai în aparenţă. Ei nu numai că există împreună, dar se şi susţin reciproc; unul fără altul n'ar duce la producţiunea unei opere de cultură. Factorul tradiţional are nevoie de factorul personal pentru ca să intre în sufletul producătorului şi să fie utilizat. Chiar când factorul tradiţional consistă numai în cuvintele limbei materne, chiar şi atunci producătorul, utilizându-l, nu se poate dispensa de sforţări personale. Limba maternă nu intră cu deasila în suflet, ci trebuie învăţată, adică trecută prin conştiinţă. In toate celelalte ramuri de activitate culturală, raportul este acelaş. Cunoştinţele ştiinţifice ale timpului, chiar când ele sunt numai transmise dela o generaţie la alta, nu se pot lipsi de funcţiunile inventive ale sufletului în care intră aceste cunoştinţe. In cea mai banală învăţare de lucruri ştiute se cuprinde totdeauna şi o muncă personală. In activitatea religioasă chiar, tradiţiunea nu se urmează decât în urma procesului de asimilare sufletească interioară, care este totdeauna de natură personală.

Cu un cuvânt, invenţia şi tradiţia merg, nu numai împreună, dar formează un tot dinamic. Cei mai mari inventatori, când au reflectat asupra momentelor lor de muncă inventivă, au recunoscut că îşi datorează succesul unor factori inconştienţi, cari le-au dirijat inteligenţa. Aceşti factori inconştienţi sunt tocmai aceea ce numim tradiţia, adică fondul pe care inventatorul îl găseşte acumulat de experienţa trecută. Nu este nici o operă culturală, care să poată fi atribuită exclusiv tradiţiei sau exclusiv invenţiei. Cel mult sunt opere în care invenţia, sau tradiţia, să fie una sau alta, mai caracteristică.

Dacă aşa stau lucrurile în realitate, şi de aceasta nici un istoric al culturei nu se îndoieşte, atunci este o greşeală de a se despărţi operile de invenţie de operile de tradiţie. Pe această eroare se bazează însă în mare parte deosebirea dintre cultură şi civilizaţie.

In mare parte, dar nu în totalitate. Teoria antagonismului dintre cultură şi civilizaţie se mai fundează şi pe o altă consideraţie de mare importanţă care este următoarea:

8. — Factorul inventiv, zic aceia cari susţin antagonismul, are şi un rol social, pe lângă cel psihologic. El primează în anumite epoci

și la anumite popoare. Fără să se despartă de tradiție, invenția câteodată domină tradițiunea. Atunci avem epocile de cultură propriu zise: epoca culturei clasice eline; epoca romantismului german, și alte câteva epoce, dealtmintreli puțin numeroase. În aceste epoce, invenția, de natură mai mult artistică, este trecută prin prisma sufletească a poporului în mijlocul căruia ea se produce. Epocile de cultură sunt epoci de artă națională. Când invenția este redusă, ne găsim în perioada de civilizație. În această perioadă popoarele colaborează deopotrivă la acumularea fondului științific, technic, instituțional juridic și religios, care va constitui apoi aceeace am numit fondul tradițional al omenirei. Astfel, după cultura clasică elină a venit civilizația alexandrină. În locul originalității naționale, munca filologică și științifică cu caracter universal; în locul spiritelor creatoare, bibliotecile publice.

Factorul inventiv, când este privit așa dar din punctul de vedere social, apare ca o spiritualitate creatoare, și atunci el explică pentru ce se poate vorbi de un antagonism între cultură și civilizație.

Mărginindu-l numai la atât, antagonismul dintre cultură și civilizație, ar fi acceptabil într'o oarecare măsură. Am putea denumi epoci de cultură, epocile de productivitate națională, bogate în opere de artă, în deosebire de epocile celelalte obișnuite, în care producția culturală își urmează cursul său normal cu colaborația tuturor popoarelor, fără deosebire. Dar în filosofia postbelică, pe care am citat-o, înțelesul antagonismului nu se mărginește numai la atât. Oswald Spengler pretinde că civilizația reprezintă sfârșitul culturei, chiar moartea culturei; că apariția civilizației corespunde la decadență, pe când cultura la ascensiune. În felul acesta, înțelesul antagonismului se schimbă. El ajunge și echivalează cu o condamnare a civilizației și cu recunoașterea artei naționale, ca singurul izvor de viață originală pentru omenire.

Este justificată oare această interpretare dată deosebirei dintre epocile de cultură și epocile de civilizație? Câtuși de puțin. O argumentare, făcută în condițiuni de strictă logică, ne duce, dinpotrivă, la o interpretare contrară. În desvoltarea popoarelor, ca stare normală este civilizația, iar nu cultura; — (bine înțeles, întrucât păstrăm uneia și alteia înțelesurile pe care i le dau susținătorii antagonismului) — și aceasta din cauze că factorul tradițional al civilizației, are de partea sa marele avantaj de a fi în continuă creștere, pe când factorul inventiv al culturii este intermitent. În special apoi, afirmația că civilizația vine după cultură, ca o perioadă de degenerare, este cu desăvârșire în desacord cu faptele. Dinpotrivă, civilizația constitue fondul permanent, pe care se ridică în mod vremelnic epocile de cultură. Civilizația americană există, fără să poată fi pusă pe seama degenerării vreunei culturi americane. Pe pământul României de astăzi, o civilizație românească a existat de mii de ani, după cum

se constată din varietatea şi calitatea instrumentelor de muncă, deşi cultura românească a început abia din secolul trecut. Civilizaţia este averea colectivă a omenirei, şi ca atare merge încet dar sigur, într'o continuă ascensiune, pe când cultura este un moment fericit de oscilaţie, moment sclipitor, însă trecător.

Când examinăm cu atenţie începuturile vieţii sociale a omenirii, descoperim în manifestările sufleteşti ale oamenilor primitivi un argument hotărîtor în favoarea acestei de a doua interpretări dată raportului dintre cultură şi civilizaţie. Intr'adevăr, aci cultura şi civilizaţia se găsesc la începuturile lor. Dacă ar fi adevărată teoria, că civilizaţia este un produs degenerat al culturei, ar trebui atunci să găsim la primitivi o superioritate vădită a operilor de creaţie artistică asupra operilor de simplă tehnică tradiţională; ar trebui, în orişice caz, să găsim la ei viaţa practică şi tehnică, mult inferioară vieţii lor intelectuale. Cu toate acestea găsim ceva cu totul contrariu. In speculaţiunile lor mintale, primitivii sunt lipsiţi de bun simţ; ei au credinţele cele mai absurde despre suflet şi despre natură; factorul inventiv la ei dă o producţie cu totul desordonată; pe când aceiaşi primitivi, în viaţa lor practică, şi mai ales în întrebuinţarea instrumentelor de muncă sunt cu bun simţ şi cu prevedere. De altmintreli, cum este cu putinţă să existe mai întâi deprinderile de originalitate creatoare, şi numai pe urmă, ca o degenerescenţă a acestora, să se producă deprinderile braţelor la muncă? In desfăşurarea funcţiunilor sufleteşti, originalitatea personală este ultima care vine la rând. Vieaţa sufletească începe cu instinctele tehnice, se continuă cu imitaţia, pentru a se înălţa la conştiinţa personală. Tradiţia precedă conştiinţii personale. Adică, civilizaţia precedă culturei. De aceia, în înţeles larg, se poate vorbi de inteligenţa animalelor, de tehnica animalelor, şi până la oarecare punct de viaţa socială a animalelor, dar niciodată de cultura originală a animalelor. Civilizaţia este mai direct legată de realitatea naturei decât cultura; ea este sufleteşte mai adâncă. Invenţiunile tehnice şi chiar invenţiunile teoretice ale ştiinţei pornesc din suggestiunea directă a faptelor naturei. Instrumentele de muncă sunt, precum ştim, prelungirea organelor biologice, iar începuturile raţionamentului omenesc s'au produs prin transpunerea în simboale mintale a operaţiunilor văzute în natură. Raţionamentul ştiinţific omenesc a şi rămas totdeauna în directă legătură cu experienţa naturei. In aşa măsură, că el este cu atât mai bine făcut cu cât este mai obiectiv, adică mai puţin personal. Ca ideal, raţionamentul ştiinţific se poate chiar concepe, ca făcându-se prin o maşinărie, adică prin o instrumentare curat naturală, aşa cum se fac astăzi socotelile aritmetice; ideal care nu se poate concepe însă niciodată pentru funcţiunile de originalitate ale culturei artistice.

In rezumat aşa dar, nimic mai eronat de cât afirmarea că între cultură şi civilizaţie ar exista un antagonism, şi că ivirea civilizaţiei

ar fi un semn de degenerare a culturei. Amândouă pot coexista. Ceva mai mult: dacă prin cultură este să înțelegem funcțiunea originalității în special, atunci cultura adevărată nu poate să vină de cât în urma unei civilizații. Numai după ce omul se ridică, prin tehnică, prin igienă, prin instituții juridice și prin tradiția religioasă, la o anumită stăpânire asupra naturei și asupra instinctelor bestiale, numai atunci se poate vorbi de posibilitatea originalității sale culturale. Teoria care susține raportul invers între cultură și civilizație, nu corespunde întru nimic adevărului și nu face decât să falsifice înțelesul vieții culturale.

9. — Ajunși aci, avem înaintea noastră limpezită calea pentru a reveni la explicarea raportului dintre creație și vocație, în felul cum am făcut-o mai sus.

Omul a avut totdeauna iluzia să se creadă în stăpânirea unei puteri creatoare. Această iluzie era naturală. Lipsit de o cunoștință mai adâncă despre rostul vieții și al lumii, el era nevoit să înlocuiască cunoștința prin o atitudine. Opunându-se naturei, el a crezut prin aceasta că își întărește poziționea. Și-a însușit lui funcțiunea de creațiune, cum a însușit și pământului pe care îl locuește locul de centru al universului.

Astăzi, această iulzie și-a pierdut orișice legitimație. Cunoștința omului despre viață și lume nu este nici astăzi prea adâncă, dar este suficientă pentru a-l dispensa de această iluzie. Rolul omului apare mai grandios, când intră în ordinea naturei, de cât atunci când se îmbracă în aparența de a fi ordonatorul naturei. Intrat în ordinea naturei, rolul omului este o himeră. Creațiunile unei spiritualități culturale, care disprețuește civilizația timpului, care nu adaogă nimic la această civilizație, sunt ca și grămezile de nisip făcute la întâmplare de bătaia vântului. Durabile sunt creațiunle cerute de timp; creațiunile care realizează posibilitățile pe care natura le-a sădit în sufletul omenesc, prin personalizarea treptată a energiei cosmice ; sunt, cu un cuvânt, creațiunile pe care le realizează vocațiunile.

C. RĂDULESCU-MOTRU

„IL PRINCIPE"

(Urmare și sfârșit)

IV. — Procesul *Principelui*. Istoricul judecăților divergente: Primele ediții; părerea contimporanilor. Ofensiva teologilor catolici și a jezuiților: punerea la Index. — Ofensiva protestantă: Gentillet. Atacuri din partea publiciștilor. — Apărători: suverani și publiciști. Justus Lipsius și Bacon. Apologia lui Alberigo Gentile. Amelot de la Houssaie; Pierre Bayle. — Frederic II: *Antimachiavel*. — J. J. Rousseau și înțelesul ascuns al Principelui. — Montesquieu. — Sec. XIX: școala critică germană. Ranke; Leo. — Macaulay. — Direcția nouă a studiilor machiavelice: Villari și Tommasini.

V. — Imprejurările istorice și scopul scrierii. Scrisoarea către Vettori. Inchinarea Medicilor. Intențiile lui Leon X pentru Giuliano și Lorenzo. Patriotismul lui Machiavelli contestat; cinstea lui politică. Scopul adevărat al cărții. Carte de „ocaziune".

VI. — „Imoralitatea" Principelui. — Separarea politicei de morală. Explicări: prin oglinda timpului; prin necesitatea metodologică. Cum trebue pricepută *la verità effettuale*. Ințelesul separării politicei de morală: stadiul virtuții utilitare, stadiul moralității superioare într'un *vivere civile*.

IV.

Acesta e „monstrul". Un lucru e cert: cu toată claritatea expunerii, cartea nu se explică prin ea însăș. Cititorul de bună credință citind întâia oară *Principele*, fără să cunoască altceva din opera machiavelică și fără să știe nimic din imprejurările în care s'a născut scrierea, nu poate să nu fie izbit de „imoralismul" ei. Ce este acea lipsă de orice preocupare morală și apologia continuă a energiei virile (*virtù*) îndreptate spre un singur țel: întemeierea stăpânirii și menținerea ei? Ce sunt sfaturile acelea de prefăcătorie, de violență și cruzime, fie ele chiar „bine întrebuințate?" Apoi calmul imperturbabil al scriitorului, indiferența lui în alegerea mijloacelor politice, teribila lui „obiectivitate"? Toate îți dau impresia a ceva inuman, ceva „deasupra binelui și răului". Și totuș, cu tot sentimentul de inconfort ce aduce, cărticica e extrem de impresionantă. Cea mai impresionantă din tot ce a scris Machiavelli. In toate timpurile a izbit și izbește și acum închipuirile. Nu e greu de priceput cum a fost dat ca opera lui cen-

trală, cum tot Machiavelli a fost redus, pentru cei puțin informați, la *Principe*.

Ce a vroit Machiavelli cu acest *Principe?* Care e rostul adânc al cărții? Intrebarea s'a pus de când opera a ieșit la iveală și răspunsurile au fost date în toate felurile. O problemă care durează de patru sute de ani și care s'a rezolvit, de cele mai multe ori, cu condamnarea aspră a autorului. Șirul anti-machiaveliștilor e lung și impozant, în toate timpurile. Au pledat însă și mulți *pentru* Machiavelli dar rari cei care au îndrăznit apologia lui; cei mai numeroși au invocat scuze și circumstanțe atenuante; și chiar cei care înaintau mai adânc in pricepere, s'au simțit obligați să facă rezerve. Intrucât ne privește, în cazul *Principelui* credem că, lăsând deoparte și condamnarea și absolvirea, esențialul este să *pricepem*. Priceperea e tocmai ceeace a sosit mai târziu, după invective ori apologii fără dibăcie. Cum am mai notat, soarta acestei cărți e fără păreche în istoria literară. Un scurt istoric al judecății ei, dealungul secolelor, nu este fără de folos. Ne va sluji să îndreptăm o sumă de interpretări eronate, să completăm pe cele fragmentare și să ajungem, de e posibil, la o explicare plauzibilă a cazului *Principelui*.

Din scrisoarea către Vettori rezultă că opusculul a fost scris în cursul anului 1513; în tot cazul, în decemvrie era terminat și autorului îi rămăsese numai să-l „lustruiască" și să îngrijească de închinarea lui Medicilor. Machiavelli nu l-a publicat — vom vedea de ce — cât a trăit. Prima ediție e imprimată în 1532 la Roma, de Antonio Blado, cu privilegiul acordat de papă; deci cinci ani după moartea scriitorului. In acelaș an apare ediția florentină a lui Bernardo di Giunta, care e urmată de numeroase ediții succedându-se repede, mai ales la Veneția. Semn sigur de succes. Și edițiile continuă chiar după 1559, când *Principele*, împreună cu toată opera lui Machiavelli, e pus la Index. După 1532 împrăștierea scrierii nu numai în Italia, dar în tot Apusul, e fără îndoială. Dar în timpul vieții lui Niccolo? Deși nepublicată, e sigur că a circulat în manuscris și a fost cunoscută nu numai de intimii lui, un Vettori, un Buonaccorsi, un Casavecchia, un Guicciardini, dar și în alte cercuri de politici, istorici și literați. O dovadă e faptul că în 1523 un anume Agostino Nifo publică la Napoli, închinându-l lui Carol Quintul, un tractat pe latinește *de regnandi peritia*, care nu e decât un plagiat grosolan al *Principelui*. Plagiarul expune în forma scolastică învechită tot miezul opusculului lui Machiavelli, însă toate calitățile artistice ale originalului dispar în greoaia proză latinească a pedantului [1]).

1) Primul care a dat pe față acest faimos plagiat e scriitorul francez Nourrisson (*Machiavel*. Librairie Académique. Paris. 1883). Cartea lui, fără mare valoare pentru studiile machiavelice, căci autorul nu face decât să reediteze vesnicele declamațiuni contra florentinului, conține detalii interesante asupra lui Nifo (cap. XI—XIV) și asupra flagrantului său plagiat.

Vâlva stârnită mai târziu de *Principe* nu se manifestă cât trăiește Machiavelli. Nu e niciun semn ca scrierea să fi căşunat, în cercul cunoscuților, fie admirație peste măsură, fie scandal. Contimporanii pricepând mai bine ca posteritatea semnificarea operei nu par să fi fost surprinşi de teoriile machiavelice. In 1532 papa Clement VII acordă fără nicio opunere privilegiul de tipărirea *Principelui* editorului roman. Acelaş papă nu ezită, cunoscând ideile lui Machiavelli, să-l facă istoriograf oficial al casei Medicilor. Guicciardini, care nu era totdeauna de acord cu teoriile amicului său şi-l considera *„ut plurimum* estravagante di opinione della comune, e inventore di cose nuove ed insolite", se simțise dator să combată unele idei din *Discorsi* care nu se potriveau cu ale sale; de *Principe* nu se scandalizează deloc şi nu găseşte că Machiavelli se desparte aci de „opiniunile comune" ori caută „lucruri noi şi insolite". Acestea ne fac să credem că contimporanii pricepeau intențiile scriitorului şi că în fond erau de aceeaş părere cu el.

Primul semn că scrierea lui Machiavelli începuse să aibă detractori îl avem cu ocaziunea ediţiunii florentine din 1532. Bernardo Giunta, care publicase înainte alte scrieri ale lui Niccolò, întreprinzând acum să publice *Principele*, vroia, după obiceiul timpului, să pună opera subt protecția unui personaj însemnat. In scrisoarea publicată în fruntea noii ediții şi adresată Monsignorului Giovanni Gaddi, „cherico della Camera Apostolica", Giunta închinându-i scrierea, îl roagă să o apere „contra acelora care, din cauza subiectului ei, o sfâşie în toate zilele aşa de aspru": *et lo diferenderà da quelli che per il soggetto suo lo vanno tutto il giorno lacerando si aspramente*. Simptom sigur că o opoziție acerbă se desemnase la Florența contra ideilor lui Machiavelli şi că *Principele*, destul de răspândit atunci, provocase un oarecare scandal. Aşa că bunul Giunta se simte obligat să dea o explicație a intențiilor autorului, care să fie în acelaş timp şi scuza lui. „Cei ce ne învață ierburile şi leacurile, scrie editorul, ne învață şi otrăvurile, pentru ca cunoscându-le să ne putem feri de ele: pe urmă nu e ştiință sau artă care să nu poată fi rău întrebuințată de cei răi; cine va spune că fierul a fost găsit mai ales ca să ucidem pe oameni şi nu ca să ne apărăm de fiare?" In această apologie învăluită găsim sâmburele unei idei care avea să facă un lung drum, aceea a unei intenții ascunse a lui Machiavelli scriind cartea despre Principe.

Când ediţiile cărţii încep să se succeadă fără întrerupere, ofensiva contra autorului se înteţeşte. Inimiciţii se manifestă din toate părţile şi numele lui Machiavelli e hulit în taberele cele mai adverse. Căci situaţia la Florenţa după anii 1530 era cu totul alta decât cea după 1513. *Principele* devenise incomprehensibil. Republica căzuse definitiv, Medicii se instalaseră ca duci de Toscana şi de data asta nu mai apăreau ca protectori discreţi ai instituţiilor republicane ci ca tirani răzbunători. Rezultatul a fost că atât patrioţii florentini, câţi mai ră-

măseseră, cât şi partizanii noului regim se declarară anti-machiavelici. Patrioţii pentrucă Machiavelli vroise să servească pe Medici şi scrisese *Principele*, închinându-l întâi lui Giuliano, apoi lui Lorenzo, ca să-i înveţe cum să domine, ca tirani, patria; partizanii Medicilor, pentrucă nu uitau că Niccolò iubise libertatea „estraordinarissimamente", cum se exprimă florentinul Busini, şi că *Discorsi* conţineau apologia formei republicane a Statului. Ecoul acestor uri încrucişate îl găsim în Istoria Florentină a lui Varchi, scrisă pentru ducii de Toscana douăzeci şi mai bine de ani după moartea lui Machiavelli. Varchi constată că Niccolò era urît de toată lumea, nu numai pentrucă fusese „licenzioso della lingua e di vita non molto onesta", dar mai ales pentrucă scrisese *Principele* şi-l închinase lui Lorenzo „ca acesta să ajungă stăpân absolut peste Florenţa"; operă blestemată care merită să fie nu numai hulită dar distrusă: cei bogaţi vedeau într'însa cum învăţa să li se ia averile, iar cei săraci cum să li se ia onoarea; şi unii şi alţii cum să li se ia libertatea. „Aşa că la moartea lui se întâmplă acest lucru ne mai pomenit că se bucurară şi cei buni şi cei răi: cei buni pentrucă-l judecau om rău, iar cei răi pentrucă-l ştiau nu numai mai rău ca ei, dar şi mai valoros". (*Storia Fiorentina* di messer Benedetto Varchi, vol. I p. 210 ed. Milano 1803). Romanul postum al lui Niccolò începe: pentrucă doctrina lui este aşa de execrabilă şi el trebuie să fi fost un om rău şi un ticălos. Şi încă Varchi vrea să păstreze o cumpănă dreaptă între blam şi merit, căci recunoaşte deoparte că Machiavelli „a fost unul din oamenii cei mai rari în lucrurile politice nu numai ai Florenţei dar ai vârstei noastre", iar de alta îl declară demn „ca natura să-i fi dăruit ori mai puţin talent, ori o minte mai bună". Se opreşte deci pe calea invectivei. Alţii aveau să meargă până la capăt. Erau totuşi la Florenţa şi oameni drepţi care-şi aminteau de patriotismul secretarului, de viaţa lui săracă şi cinstită, de republicanismul lui: aceştia nu ajungeau să-şi explice cum acest om putuse să scrie manualul tiraniei şi să-l închine unui pricipe care tindea să ajungă tiranul patriei lui şi al Italiei. Atunci se va fi născut explicaţia printr'o intenţie ascunsă a cărţii: dând pe faţă regulele tiraniei, Machiavelli vroise să arate poporului cum să se apere de tirani, şi dacă împinsese pe un Medici să încerce a ajunge stăpân pe Italia era ca să-l ducă spre o grabnică ruină. Primul care culege ecoul acestor explicaţii, pe care de altfel le pune, fără nicio referinţă, pe socoteala unor declaraţiuni ce însuş Machiavelli ar fi făcut, este cardinalul englez Reginald Pole, unul din primii adversari ai florentinului, într'o călătorie ce face la Florenţa şapte ani după moartea autorului Principelui [1]).

Ofensiva cea mare împotriva lui Machiavelli o pornesc scriitorii

1) Textul lui Pole e citat de *Burd* în introducerea la ediţia oxfordiană a *Principelui* (1891) p. 37 şi de *Villari* II p. 421.

catolici. După marea schismă a Reformei, Roma renunţă la eleganta indiferenţă din vremea papilor Renaşterii. Un Leon X şi un Clement VII puteau să citească, fără supărare ori teamă, atacurile unui Machiavelli contra puterii timporale a papilor şi contra corupţiei clerului. Nu mai e posibilă atâta îngăduinţă când Biserica catolică e silită să se reformeze singură, să şteargă abuzurile, să-şi recapete autoritatea pierdută, să ajungă din nou conducătoarea conştiinţelor creştine, fără să renunţe la supremaţia politică. Oamenilor care întreprind această operă de ridicare, înainte şi după Conciliul dela Trento, un Machiavelli care spusese de atâtea ori că Biserica fusese cauza ruinei Italiei şi clerul pricina corupţiei lumii, nu putea să le fie decât odios. Şi astfel începe şirul interminabil al detractorilor catolici ai florentinului. Niciunul nu întreprinde o critică adevărată a ideilor lui, un studiu cinstit al operei ce combat. Argumentarea lor e mai ales pe bază teologică şi metoda să ia pasagii izolate, de ici de colo, în special din *Principe*, şi să le interpreteze în felul lor. In realitate adevăratul Machiavelli nu e atins prin acest fel de critică şi cucernicii scriitori se războiesc cu o fantasmă creată de ei înşişi. Şi dacă primii oponenţi îşi daseră osteneala să citească măcar *Principele*, cei următori nu se mai cred obligaţi să-i cunoască scrierile. Este sigur că mulţi l-au combătut fără să fi avut înaintea ochilor o carte a lui Niccolò. Arma lor de căpetenie şi toată tăria le stă în invectivă. Intr'asta sunt neîntrecuţi. Cardinalul Pole, pomenit mai sus, găseşte că Machiavelli e un duşman al neamului omenesc care vrea să distrugă orice religie, orice pietate, orice virtute, iar cartea lui e scrisă de degetul Satanii şi plină de toată răutatea acestuia. „Dacă Satana ar domni pe pământ şi ar avea un fiu căruia să-i lase domnia, nu i-ar putea da alte sfaturi", decât cele din *Principe*. După cardinalul englez vine episcopul italian Caterino Politi şi cel portughez Osorio, reeditând fiecare aceleaşi injurii şi înfăţişând pe Machiavelli ca duşmanul de moarte al religiei, al moralei, al oricărui bine. Alături de aceşti înalţi prelaţi, ordinul Jezuiţilor, de curând creat, începe alt rând de ofensivă: Machiavelli e ars în efigie la Ingolstadt, şi un Possevino, un Paolo Giovio, spaniolul Pedro Ribadaneira, un Bozio da Gubbio, un Lucchesini grămădesc tractate peste tractate, pe latineşte, italieneşte ori spanioleşte, ca să distrugă hidra machiavelică. Rezultatul a fost că întreaga operă a lui Machiavelli e pusă la Index în 1559. In primul *Index librorum prohibitorum* publicat (1559), Machiavelli figurează printre scriitorii opriţi oricărui bun catolic. E de altfel în bună tovărăşie: cu Boccaccio, cu Savonarola, cu Erasm din Rotterdam. Astfel Biserica oprea lectura şi circulara *Principelui*, tipărit douăzeci şi şapte ani înainte cu un privilegiu papal, ca şi a *Istoriilor* plătite de papa Clement VII şi închinate lui. Interzicerea Inchiziţiei romane nu interzice nimic: opera lui Niccolò continuă să fie tipărită şi citită pretutindeni.

La atacurile catolicilor, cauzate în primul rând de critica adusă

de Machiavelli puterii timporale a papilor, se alătură, ciudată ironie, ofensiva protestanților, mai ales a protestanților francezi. E știută ura acestora împotriva reginei Caterina, acuzată că a introdus în Franța metodele politicei italiene. Or, Caterina de Medici era fiica lui Lorenzo, cel căruia îi fusese închinat *Principele*. De aci până la a atribui lui Machiavelli nu numai politica Caterinei, care în realitate își apăra domnia ei și a fiilor de disoluția politică voită de hughenoții francezi, dar și tot ce se întreprinsese contra reformaților, inclusiv masacrul din ziua Sf. Bartolomeu, nu era decât un pas. În execrarea regineimame și a Italienilor din jurul ei e târît și Machiavelli cu toată opera lui. Purtătorul de cuvânt al protestanților francezi este Innocent Gentillet, autorul unui voluminos *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté: contre Nicolas Machiavel, florentin* (1576, sine loco). Combătând ideile lui Machiavelli, încearcă să dea un tractat de politică cu adevăratele reguli de purtare ale regilor și principilor. Dar și el culege maxime izolate, separate de context, și-i e foarte ușor, mai ales când le denaturează, să le refuteze pe terenul moralei curente. Machiavelli, *ce chien impur, ce puant athéiste* — invectivele fac cascadă — mai este, după Gentillet, și un prost, om fără nicio judecată. Și opera masivă a hughenotului a ajuns, după vorba lui Robert von Mohl [1]), arsenalul din care și-au scos armele, vreme de două sute de ani, toți anti-machiaveliștii. Dacă „machiavelismul" — creațiune care n'are mai nimic de a face cu adevărata gândire a lui Machiavelli — e deformarea continuă și interpretarea cu rea credință a ideilor florentinului, cartea lui Gentillet e biblia acestui machiavelism. De acum înainte potrivnicii lui Machiavelli nu mai aveau nevoie să-i citească operele: găseau totul deagata în Gentillet.

Atacurile vin nu numai din taberele teologice, fie ele catolice ori protestante. Curând încep și publiciștii și filosofii. Jean Bodin, reluând în *De republica* vechia metodă medievală de a construi a priori Statul, fundând politica pe morala creștină și dându-i ca obiect nu ce se întâmplă în realitate dar ce ar trebui să fie într'un Stat ideal, nu putea fi decât un adversar al florentinului care-și propusese tocmai contrariul. De aci invectivele publicistului contra acestui „om rău", „ateu pervers", care dă ca model al principelui pe fiul unui preot, omul cel mai ticălos depe lume. Călugărul dominican Campanella,

1) Robert von Mohl în vol. III (p. 521—59) din marea sa lucrare *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* dă o bibliografie foarte completă și o analiză pătrunzătoare a tuturor criticilor lui Machiavelli dela origine până în anul 1858. Bibliografia lui e completată de *Villari* în cap. V din cartea II (vol. II) al operei sale; de *Tommasini* în cap. despre Machiavelism din vol. I al biografiei sale; de *Burd* în Introducerea la ediţiunea Oxfordiană a *Principelui* (1891), p. 31 și urm.: *Early Criticism of the Prince*. M'am folosit în largă măsură de indicațiile și citațiile date în aceste importante lucrări, pentru prezenta expunere a criticilor *Principelui*.

filosof de mare merit, dar utopist inveterat în scrierile sale *Città del Sole, Monarchia Messianica,* nu putea fi nici el de acord cu realismul lui Niccolò; de aceea îl sfâşie ca pe inventatorul raţiunii de Stat care pune egoismul suveranului în locul justiţiei eterne şi al altor orori.

Nu numai de detractori a avut parte, în secolele XVI şi XVII autorul *Principelui.* Ceţ care aveau să aplice arta grea a Statului, suveranii şi miniştri, văzură de cât folos le putea fi cărticica blestemată. Mărturii istorice sigure ne spun că împăratul Carol Quintul o studia cu sârguinţă, ca şi fiul şi curtenii săi. Caterina de Medici şi cei trei fii ai ei, regi ai Franţei, de asemenea. Cardinalul Pole ne spune acelaş lucru despre miniştrii regelui Angliei. Cardinalul Richelieu însărcinase un cleric să scrie o apologie a lui Machiavelli. Papa Sixt V scrisese cu mâna lui un rezumat al Principelui. Cristina, regina Suediei, adnotează cu reflexii judicioase un exemplar al cărţii. Admiraţie care se continuă la mulţi oameni de Stat, în secolele următoare, până la Napoleon I. Un singur suveran, cum vom vedea, şi cel mai „machiavelic" dintre toţi, Frederic II al Prusiei, întreprinde refutarea *Principelui.* Alături de oamenii de Stat care gustă pe Machiavelli, se găsesc în acele secole şi filosofi sau publicişti care să-i ia apărarea. Nu totdeauna în mod fericit, dar desigur mânaţi de spiritul de echitate.

Printre publicişti Justus Lipsius e primul care vede superioritatea lui Machiavelli ca scriitor politic; regretă numai că nu duce pe principele lui pe drumul regesc al virtuţii şi onoarei. Un filosof, fundatorul filosofiei experimentale, lord Bacon e cu desăvârşire entuziasmat de politicul florentin în care vede un spirit înrudit cu al său. Sunt numeroase în scrierile englezului referinţele şi aluziile la Machiavelli. Meritul de căpetenie îl găseşte în faptul că a căutat să arate pe faţă şi fără ocol ceeace oamenii obişnuesc să facă, nu ceeace ar trebui să facă. E citată pretutindeni fraza vestită din *De augmentis scientiarum* (l. V. c. 2): „Gratias agamus Machiavello et hujusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quid homines facere soleant, non quid debeant". Bacon a văzut clar că ceeace a scris Machiavelli e determinat în mare parte de metoda experimentală adoptată. O explicare parţială, care, cum vom vedea, nu dă seamă de întregul Machiavelli.

Un viguros apologist e italianul Alberigo Gentile, autorul unei cărţi faimoase *De jure belli,* ajuns profesor la Oxford. In tractatul *De legationibus* (l. III, c. 8) îşi arată fără înconjur admiraţia pentru acest spirit puternic. „Ceice au scris împotriva lui nu l-au priceput şi n'au făcut decât să-l calomnieze". Machiavelli nu era omul fără pietate, fără cinste, fără învăţătură, descris de atâţia alţii. „Machiavellus democratiae laudator et assertor acerrimus; natus, educatus, honoratus in eo reipublicae statu; tyrannidis summe inimicus". Şi dacă a scris pentru tiran — Gentile adoptă teza pusă în circulaţie de cardinalul Pole — este nu ca să-i vie într'ajutor şi să-l instruiască, ci

ca să dea pe față popoarelor intrigile ascunse ale tiranului. Machiavelli e pentru el adevăratul dascăl al noroadelor, *educator ac paedogogus*. Idee care-și face drumul și-și găsește expresia definitivă la Jean-Jacques Rousseau și la unii Italieni din Risorgimento.

Alții, lăsând deoparte ideea unei intenții ascunse, justifică pe Machiavelli în sensul lui Bacon: scriitorul n'a făcut decât să descrie faptele, arătând cum lucrează oamenii, fără să se preocupe de ce ar *trebui* să facă. Regulele date Principelui sunt singurele pe care un monarh se poate bizui în mijlocul greutăților și răutății în care are să lucreze. Acești apologiști sunt partizanii „rațiunii de Stat": principele nu trebuie să aibă în vedere decât salvarea Statului; nici o altă preocupare, teologică ori morală, nu are să intre la cântar. Amelot de la Houssaie în introducerea la faimoasa traducere a *Principelui* exprimă această teză. Machiavelli spune ceeace principii fac, nu ce ar trebui să facă. Maximele lui sunt absolut necesare principilor care, după vorba lui Cosimo cel Bătrân, nu guvernează Statele cu tatăl-nostru. Și dacă condamnăm ce spune Machiavelli condamnăm și ce fac principii, sau mai bine zis ceeace sunt siliți uneori să facă. Mai trebuie ținut seamă, scrie Amelot, că Machiavelli raționează ca politic, adică după interesul Statului, care comandă principilor în chip tot atât de absolut ca și principii supușilor lor; și principii prefer să-și jicnească mai curând conștiința decât să aducă vătămare Statului. Iar în judecata unora din maximele machiavelice trebuie să nu uităm de perfidia și răutatea oamenilor care le fac necesare.

Pierre Bayle, autorul faimosului *Dicționar*, strămoș al enciclopediilor, se ocupă pe lung de Machiavelli. Reproducând imparțial tot ce s'a scris și inventat până în vremea lui contra florentinului ca și tot ce-i venea în favoare, el însuși fiindu-i adversar și declarându-i maximele foarte rele, Bayle declară că nu Machiavelli a inventat o politică periculoasă ca să-i învețe pe principi, ci principii au dictat lui Machiavelli tot ce a scris. „C'est l'étude du monde et non une creuse méditation de cabinet qui ont été les maîtres de Machiavel. Qu'on prêche ses livres, qu'on les réfute, qu'on les commente, il n'en sera ni plus ni moins".

Secolul XVIII continuă jocul alternat al detractării fără pricepere și al apologiei pe baze false. Un rege, din cei crescuți în ideologia umanitară a secolului, se crede obligat să răzbune onoarea mânjită a suveranilor și se năpustește, cu pretenții filosofice, împotriva autorului *Principelui*. Frederic II scrie un *Antimachiavel*. Mai puțin informat ca amicul său Voltaire, care revede textul regesc, Frederic de Prusia nu cunoștea decât *Principele* din operele lui Niccolò. Adoptând metoda lui Gentillet, adică extrăgând maxime izolate și considerându-le ca norme de morală, îi e ușor să le combată în numele concepției filosofice curente în timpul său a suveranului nu ca stăpân al poporului ci ca primul lui servitor, suveran care nu trebuie să aibă

în vedere altceva decât mărirea şi fericirea poporului. Şi Frederic creează astfel un Machiavelli imaginar, împotriva căruia declamă cu succes sigur. *L'Antimachiavel* este de o lamentabilă mediocritate de cugetare. Sentimentele expuse de regele Prusiei asupra suveranului luminat şi înalta lui concepţie despre rolul acestuia sunt desigur laudabile; aceste frumoase dispoziţiuni nu l-au împiedicat, lucrând la mărirea ţării lui, să fie în fapt politicul cel mai „machiavelic", cum toată lumea ştie.

Un mare propagator de erori funeste, atât în domeniul ideologiei cât şi în cel al sensibilităţii, Jean-Jacques Rousseau, s'a ocupat şi el incidental de Machiavelli. Spiritul său paradoxal l-a mânat, bine înţeles, spre interpretarea cea mai paradoxală, aceea a unei intenţii ascunse a *Principelui*. Reluând vechia idee a lui Gentillet, Rousseau afirmă în *Contrat Social*, în felul lui gratuit şi fără nicio probă: „En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains". Şi într'o notă adaugă: „Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen; mais attaché à la maison des Médicis il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable héros manifeste assez son intention secrète, et l'opposition des maximes de son livre du *Prince* à celles de ses *Discours* sur Tite-Live et de son histoire de Florence démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus" (Contrat Social, l. III, ch. VI). Câte afirmări fără niciun temeiu şi câtă confuziune. Cea mai mare este aceea a unei opoziţiuni între *Principe* şi *Discorsi*: unul manualul tiraniei, celelalte cartea republicanilor, opoziţie care nu există decât pentru lectorul superficial. Ideea însă a sensului secret al *Principelui* continuă. O regăsim şi la nobilul poet italian Alfieri care, la aurora vremurilor ce aveau să aducă unitatea Italiei, proclamă pe Machiavelli singurul ei filosof politic adevărat şi-l numeşte divin. Crede însă şi el că maximele de tiranie din *Principe* aveau numai scopul să dea pe faţă în ochii popoarelor ce au făcut şi vor face totdeauna tiranii, şi că adevăratul învăţământ e cel din *Discorsi*, şcoala patriotismului şi libertăţii.

Unul din marile spirite ale acestui secol, Montesquieu, datoreşte mult lui Machiavelli. Deşi în scrieri îl pomeneşte cât mai puţin, cum îl studiase foarte temeinic, în rarele locuri unde îl citează transpiră marea sa stimă. Odată îl numeşte „ce grand homme", ceeace era o îndrăzneală în acea vreme; altădată îl pune pe aceeaş linie cu Platon, Aristoteles şi Thomas Moore, iar într'o scrisoare către Madame du Deffand spune: „Parlez aussi de moi à ce président (Hénault) qui me touche comme les Grâces et m'instruit comme Machiavel". Cu drept cuvânt s'a spus că fără *Discorsi*, cartea lui Mantesquieu *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains* nu ar fi fost ce este. Prezidentul meditase adânc cartea florentinului şi punctele de

contact între cele două cugetări politice asupra cazului Romei sunt numeroase. Pe lângă că metoda istorică şi obiectivă le e comună, Montesquieu adoptă, aprofundează şi desvoltă, cu o deosebită strălucire, multe din ideile lui Machiavelli asupra cauzelor grandoarei republicei romane ca şi unele din vederile lui generale asupra societăţilor şi asupra firii umane. Ceeace a mirat mult pe studioşii ambilor politici, care au constatat înrudirea celor două gândiri, este faptul că Montesquieu nu pomeneşte în *Considérations* niciodată numele predecesorului său. Omisiune explicabilă dacă ne gândim că în vremea aceea, şi mai ales în Franţa, apăsa încă, mai bine de două sute de ani, asupra numelui lui Machiavelli reputaţia de infamie şi ignominie. Machiavelli nu era un autor „citabil". În tot cazul, faţă de acesta, spiritul lui Montesquieu era împărţit între admiraţie şi oroare. Admiraţie pentru *Discorsi*, care i-au fost un impuls pentru propria sa cugetare, oroare pentru *Principe*, pe care-l pricepe în felul timpului său şi de care-l îndepărtau ideile sale cele mai scumpe. Prezidentul, în oroarea de orice guvern personal şi partizan al unei monarhii cu diviziunea puterilor, nu putea admite confuziunea dintre monarhie şi despotism care se găseşte implicit în cartea blestemată. De altă parte, cu ideea lui că morala e unică pentru indivizi ca şi pentru popoare, îi era odioasă separarea politicei de morală din *Principe*, distincţiunea între morala privată şi raţiunea de Stat. Este aci distanţa dintre concepţia Renaşterii şi aceea a ideologiei secolului XVIII. De aceea Montesquieu combate „machiavelismul" astfel înţeles în *Esprit des Lois*, tot fără să citeze numele secretarului florentin [1]).

Cu secolul XVIII se închee era invectivelor. Secolul XIX aduce multă lumină asupra cazului Machiavelli. Studii din ce în ce mai temeinice apar în toate ţările de cultură, în Italia, în Franţa, în Anglia, în Germania. Publicarea tuturor scrierilor lui Machiavelli, mai ales a hârtiilor lui intime, a corespondenţii cu amicii şi rudele, cunoaşterea aprofundată a marei epoce a Renaşterii italiene, toate acestea pregătesc drumul spre o judecată mai echitabilă. Lumina nu apare dintr'odată şi divergenţele în aprecierea *Principelui* subsistă şi vor subsista cât se va discuta asupra problemelor politicei. Machiavelli va găsi totdeauna şi apologişti ca şi detractori; însă secolul XIX are meritul să fi încercat explicarea cazului lui. Mai auzim încă apologii, ca acelea făcute de patrioţii italieni şi germani când se luptau pentru unificarea patriilor lor: Machiavelli era profetul lor şi pentrucă anunţase pe principele liberator şi-i arătase mijloacele cu care poate vindeca mizeriile patriei sfâşiate, mergând drept la ţintă, fără sentimen-

1) Un frumos şi complet studiu asupra raporturilor dintre cugetările celor doi politici a publicat în italieneşte E. Levi-Malvano în Bibliothèque de l'Institut français de Florence, subt titlul *Montesquieu e Machiavelli* (H. Champion, Paris, 1912).

talism și ipocrizii, *Principele* se justifică prin înălțimea scopului său, fără să aibă nevoie de nicio scuză sau explicare. In schimb nu mai auzim explicațiuni ale cărții prin natura perversă a scriitorului ori justificări prin scopuri ascunse. Mulți însă continuă să privească *Principele* ca ceva de sine stătător și să explice enigma cărții, ori erorile lui Machiavelli — în tot secolul XIX se vorbește mult de erorile lui Machiavelli — printr'un principiu unic. Astfel pentru germanii Schlegel și Raumer totul se explică prin concepția antică și păgână a Statului care suprima valoarea morală a individului și nu-i lăsa decât forța și inteligența. Mulți alții văd originea erorilor lui Machiavelli în separarea definitivă a politicei de morală, care nu poate duce la alte rezultate decât cele ale *Principelui*. Unii, ca de pildă italianul Mancini, deduc totul din metoda realistă a acelei *verità effettuale* adoptată de scriitor, care-l duce între altele și la separarea politicei de morală. Doctrina machiavelică e examinată deci în ea însăși, fără să se țină nicio socoteală de timpul și condițiile în care a apărut. Pasul cel mare în critica adevărată e făcut însă atunci când se încearcă situarea lui Machiavelli și a doctrinei lui în vremea în care au apărut, când se pricepe că *Principele* nu poate fi înțeles dacă nu se cunosc împrejurările în care a fost scris și scopul practic ce urmărea. Meritul de a fi îndreptat studiile machiavelice pe această cale revine școalei istorice germane.

In 1824 istoricul Leopold Ranke publicând cartea sa *Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber* consacră într'însa un studiu lui Machiavelli. Vreo douăzeci de pagini, dar pline de substanță. E primul care studiază condițiile în care s'a născut *Principele*. Pentru el Machiavelli, în *Discorsi* ca și în celelalte cărți este preocupat mai ales de viitorul Italiei. Dacă studiază pe Titu-Liviu este ca să găsească în grandoarea republicei romane, în experiența trecutului, învățăminte pentru viitor. Dar corupția timpului în care trăiește îl face să vadă că singurul leac este într'un Stat puternic, cu putere absolută. Scăparea Italiei nu stă decât în unificarea ei subt un principe. Ideea unificării obsedase mulți scriitori în timpul Renașterii, Cesare Borgia încercase lucrul și pe vremea lui Leon X se puseseră mari speranțe în neamul Medicilor. *Principele*, după Ranke, nu e un tractat general de politică ci are un scop pur practic. Conține sfaturile ce Machiavelli dă lui Lorenzo, luând ca model pe Cesare Borgia. Cartea a fost nu numai dedicată lui Lorenzo, dar scrisă pentru el (Ranke ignora că fusese întâiu închinată lui Giuliano) într'o vreme când se credea că acest principe era în stare să întreprindă o mare operă. Machiavelli fusese republican și servise republica; la căderea Florenței, florentinul se șterge în fața Italianului; acesta vroește liberarea patriei, chiar cu prețul libertății Florenței. Dată fiind corupția vremii, mijloacele nu erau de ales: gonirea străinilor și unificarea Italiei nu se puteau face decât pe căi violente. „Căuta mântuirea Italiei, conchide Ranke; dar

starea ei i-se arăta aşa de desperată încât fu destul de îndrăzneţ ca să-i prescrie ca leac chiar otrava".

Doi ani mai târziu, istoricul Heinrich Leo publicând traducerea germană a scrisorilor lui Machiavelli o însoţeşte cu o importantă prefaţă care aduce vederi noui şi adânci asupra *Principelui*. Leo e primul care observă că Principele, aşa cum e descris şi studiat de Machiavelli, nu e ceva arbitrar, o creaţiune abstractă, ci un fapt istoric, necesitat de întreaga istorie a Italiei, care-şi găseşte desăvârşirea în vremea Renaşterii. In constatarea acestui fapt stă tot meritul lui Machiavelli. Dar Leo nu iubeşte pe florentin, cum nu iubeşte niciuna din manifestările spiritului latin, căruia îi opune superioritatea „conştiinţei germanice". Carte de valoare *Principele*, dar scriitorul, afirmă germanul, un cinic, sceptic şi egoist care nu se gândea câtuşi de puţin la salvarea patriei ci numai cum să le complacă Medicilor şi să capete el o slujbă. Inchinase întâiu cartea lui Giuliano; murind acesta, o dedică lui Lorenzo. Cât despre capitolul final al *Principelui*, apelul către principele liberator, Leo afirmă că nu e decât o bucată de elocvenţă, fără legătură cu restul cărţii.

In 1827 apare faimosul *essay* al lui Macaulay, studiu mai larg asupra întregului Machiavelli, diplomat, patriot, politic, istoric şi dramaturg, impresionant atât prin simpatia înţelegătoare a autorului cât şi prin marile lui calităţi literare. Istoricul englez constată şi el contradicţiunea din firea secretarului florentin; deoparte patriotul cald, făuritor al miliţiei naţionale, republicanul adorator al Romei, de alta omul rece care expune fără umbră de reprobare maximele cele mai atroce ale tiraniei complete. Ca să explice această enigmă, unii au construit teoria intenţiilor ascunse sau înţelesului ironic al cărţii lui. Macaulay respinge, cu argumente excelente, aceste interpretări şi caută explicarea în spiritul Italiei din vremea Renaşterii. E prima încercare mai serioasă de a explica pe Machiavelli prin timpul său. Zugrăvind tabloul psihologic al oamenilor Renaşterii, Macaulay găseşte în firea lor aceleaşi contradicţiuni: deoparte o înaltă cultură, inteligenţa cea mai ascuţită, gustul artistic; de alta o generală slăbiciune de caracter care duce pe oameni, mai ales în politică, pe căile strâmbe ale şireteniei şi înşelăciunii. Tablou cam convenţional, prestigios mai mult prin stil decât prin profunzime şi care, în fond, nu explică mare lucru. Este sigur că Machiavelli este o oglindă a timpului său, dar este oare numai atât? Macaulay, mai mult critic literar decât filosof politic, — în studiul său insistă mai de aproape asupra operelor literare şi trece cam repede asupra celor politice, — lasă să-i scape originalitatea aportului lui Machiavelli în ştiinţa politică. Vede însă destul de clar unitatea cugetării lui. Nu găseşte, ca atâţia alţii, o contradicţie între *Principe* şi *Discorsi:* prima carte descrie progresul unui om ambiţios, a doua progresul unui popor cuceritor; aceleaşi principii care asigură ridicarea unui individ sunt aplicate duratei mai lungi şi

intereselor mai complicate ale unei societăţi. Ca englez ce este, Macaulay are îndoeli asupra eficacităţii maximelor generale, de care Machiavelli face atâta abuz; dar fără asemenea reguli generale cum e posibilă o ştiinţă a politicei? Machiavelli s'a ocupat mai mult de mijloacele politice decât de scopuri; cusurul sistemului său e că reduce totul la Stat şi ignorează principiul, afirmat mult mai târziu, că societăţile există numai pentru a asigura fericirea indivizilor. Macaulay recunoaşte însă că în antichitate şi pe vremea lui Machiavelli interesul individului era cu desăvârşire legat de al Statului: o înfrângere nu numai distrugea Statul dar punea în primejdie viaţa, libertatea, averea cetăţeanului. Dacă maximele lui Machiavelli sunt imorale, vina nu e a lui ci a timpului imoral în care trăeşte şi scrie. Fiecare epocă îşi are viţiile ei, contradicţiile ei intime, pe care cu greu şi le mărturiseşte. Singura vină a florentinului stă în sinceritatea lui: adunând maximele universal profesate de vremea lui, le-a rânduit cu mai multă limpezime şi le-a dat o expresie mai eficace ca orice alt scriitor din aceeaş epocă. Reprobarea subt care a fost copleşit atâtea sute de ani e pedeapsa acestei teribile sincerităţi; şi astfel s'a uitat tot ce diferenţia pe scriitor de vremea lui, viaţa lui publică leală şi cinstită, patriotismul care-l făcea să sufere în faţa ruinei iremediabile a Italiei şi să trateze cu sarcasm şi dispreţ laşitatea contimporanilor, înaltele lui concepţii morale.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Pe calea deschisă de critica istorică germană studiile asupra lui Machiavelli se înmulţesc. Biblioteca machiavelică adunată de secolul XIX e impozantă. Scriitori germani ca Gervinus, Robert von Mohl, Feuerlein; italieni ca Zambelli, De Sanctis aduc contribuţiuni importante la lămurirea enigmei autorului *Principelui*. Toţi încearcă să-l pună în legătură cu timpul său, caută să-i aprofundeze isvoarele cugetării, ca apoi să aducă o judecată asupra coherenţei ori originalităţii doctrinei sale politice. Mai toţi constată unitatea de gândire din scrierile politice şi cele istorice. Astfel Machiavelli e examinat subt diverse aspecte, însă rezultatele sunt departe de a fi concordante. Fiecare critic vine cu explicarea lui, înfăţişându-ne o figură diferită şi dând altă soluţie enigmei. Explicarea acestor rezultate contradictorii o dă Villari în felul următor, cu desăvârşire just: „Nu s'a ajuns la o judecată universal primită ca definitivă mai ales din pricină că scriitorii, chiar cei mai plini de autoritate, l-au examinat, de cele mai multe ori, numai dintr'una din numeroasele laturi subt care se prezintă. Unii au căutat explicarea enigmei în studiul timpurilor; alţii în caracterul omului; un alt grup, lăsând deoparte examenul omului şi vieţii s'a oprit numai asupra operei şi într'însa n'a vroit să vadă decât ori pe republican ori pe susţinătorul principatului; unii n'au văzut decât chestiunea politică, iar alţii au confundat-o cu chestiunea morală. Dar privind pe Machiavelli subt oricare din aceste aspecte excluzive, fizionomia lui se alterează şi adevăratul lui caracter rămâne pe vecie inexplicabil".

De aceea numai un examen făcut subt toate aspectele, distingând mereu ce e principal de ce e secundar, adică o adevărată şi completă biografie, conchide marele scriitor italian, ar putea să ne apropie de soluţia dificilei probleme. Un astfel de examen a încercat Villari în cele trei volume ale marei sale biografii a lui Machiavelli, care a rămas un monument de erudiţiune şi pătrundere şi a înfăţişat cel mai complet portret al omului şi al scriitorului, pus în cadrul timpului în care a trăit. După aceeaş metodă şi cu acelaş ţel e concepută şi cartea în trei volume a lui Oreste Tommasini, *La Vita e gli Scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo*, operă masivă, cu numeroase digresiuni, de tendenţă apologetică, de cel mai mare folos pentru studiile machiavelice prin formidabila informaţiune a autorului. După aceste două opere capitale au apărut şi apar mereu, în Italia, în Franţa, în Germania, în Anglia, fie lucrări de vulgarizare, fie studii care privesc una sau alta din problemele sau laturile gândirii şi activităţii lui Machiavelli. Aşa că astăzi se poate spune că dosarul florentinului e complet şi o judecată în cunoştinţă de cauză posibilă. Aceasta nu însemnează că se va putea ajunge la un acord definitiv în aprecierea omului şi operei; în tot cazul *Principele* poate fi examinat într'o lumină mai adevărată [1]).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

V.

In ce împrejurări şi cu ce scop scris-a Machiavelli *Principele?* Astăzi când toate împrejurările vieţii lui sunt bine cunoscute, când documentarea e aşa de completă şi pornind în mare parte dela scriitor însuş, răspunsul e lesne de dat. Piesa capitală, cea care aruncă multă lumină asupra împrejurărilor în care a fost conceput şi scris opusculul, este faimoasa scrisoare din 10 Decemvrie 1513, pe care am citat-o aproape în întregime şi pe care am numit-o actul de naştere al *Principelui*. Să-mi fie permis a reveni asupra ei. Dat afară dela Seniorie, izgonit din Florenţa şi trimis cu „domiciliu forţat" la villa lui dela San Casciano, Niccolò povesteşte lui Vettori cum îşi petrecea timpul între trivialităţile vieţii zilnice şi meditarea problemelor care-i ţineau la inimă. Seara, uitând de amărăciuni şi tristeţi, „îmbrăcat în haine de curte" cerea audienţă anticilor, care-l primeau cu dragoste şi-l hrăneau cu singura hrană demnă de el; sta de vorbă cu ei, îndrăznea să le ceară socoteală de faptele lor şi anticii îi răspundeau cu omenie. „Şi pentrucă Dante spune că nu e ştiinţă fără să fi reţinut

1) Cu ocaziunea împlinirii a 400 de ani dela moartea lui Machiavelli au apărut în Italia noi studii care lungesc lista bibliografică italiană. Sunt de citat ca mai importante: o biografie „romanţată" de Prezzolini (Mondadori, Milano 1927); un studiu de Ettore Tanni *(Machiavelli,* ed. Martinelli, Milano), altul de F. Alderisio (Fratelli Bocca, Torino) şi *La Politica di Machiavelli* de Francesco Ercole (Anonima Romana Editoriale, Roma).

ce ai priceput, am însemnat şi eu ceeace am cules din convorbirea cu ei şi am compus un opuscul *de principatibus*... Şi dacă ţi-a plăcut vreodată una din plăsmuirile mele, aceasta nu va putea să-ţi displacă; şi va trebui să placă şi principilor şi mai ales unui principe nou. De aceea o închin Magnificului Giuliano..." Niccolò s'a sfătuit cu Filippo Casavecchia dacă era bine sau nu să prezinte cartea acelui Medici; dacă da, de e mai bine să o ducă singur ori să o trimită lui Vettori. Ceea ce-l sileşte să închine cartea, scrie el „e nevoia care mă strânge, căci mă istovesc şi nu mai pot sta mult timp aşa fără să nu ajung de scârbă de atâta sărăcie"; ar dori să fie întrebuinţat de Medici, „chiar de m'ar pune la început să rostogolesc o piatră"; citindu-i cartea vor vedea că „cei cincisprezece ani câţi am zăbovit la studiul artei Statului nici nu i-am dormit nici nu i-am jucat"; de ar fi înţelepţi s'ar grăbi să întrebuinţeze un om care a adunat atâta experienţă pe socoteala altora. „Şi de credinţa mea n'ar trebui să se îndoiască: cine a fost credincios şi bun patruzeci şi trei ani nu mai poate să-şi schimbe firea, şi de credinţa şi bunătatea mea mi-e martoră sărăcia". Sunt elemente preţioase în această scrisoare; coroborate cu alte indicaţii din corespondenţa familiară, vor ajuta la lămurirea problemei.

Toată corespondenţa cu Vettori, cum am văzut, e martora continuelor preocupări politice ale lui Machiavelli. Îi e interzis acum să se ocupe de treburile Statului, dar cum nu ştie să vorbească „nici de lânuri ori mătăsuri, nici de câştig ori pierdere", singurul lucru ce-i rămânea era *il ragionare dello Stato*. Dar nu admitea ca experienţa lui politică de 15 ani şi meditarea asupra istoriei să rămână pierdute. In singurătatea dela San Casciano e obsedat de problema Statului forte, Statului care să-şi asigure viaţa şi să reziste. Văzuse în jurul lui numai ruini: peninsula străbătută de Barbari, nici un Stat în stare să le reziste, pretutindeni politică de slăbiciune şi incoherenţă, republica florentină robită; nicio speranţă de nicăeri. Doi din cei mai puternici năvălitori gata să se înfrunte: oricare din ei ar avea victoria, un singur lucru era sigur, ruina Italiei. La un moment se ridicase un om, fiul papei Borgia care cu armate create de el încercase să adune subt spada lui Statele din Italia centrală. Fusese doar un episod şi Valentinul se prăbuşise. De unde poate veni scăparea? Există totuş o artă a Statului şi au fost şi sunt atâtea State care ştiu să dăinuiască. Care e secretul vieţii şi duratei lor? In răgazurile dela ţară, Machiavelli întreprinde, pe baza experienţei adunate şi la lumina scrierilor „oamenilor antici" să raţioneze şi el asupra Statului. Concepe atunci opera sa politică. Este cert că *Principele* şi *Discorsi* au fost concepute împreună şi că va fi început să le scrie cam în acelaş timp. E probabil că se gândea la o singură carte, în care să fie vorba de toate formele de guvernământ, monarchii ori republice. Trimeterile dela o carte la alta sunt numeroase şi la începutul cap. 2 din *Principe* spune că „io lascero indietro il ragionare delle republiche, perchè altra

volta ne ragionai a lungo", — altă dată, adică în *Discorsi*. Acestea au fost terminate însă mult mai târziu. Se văd a fi o operă lucrată pe îndelete, pe când *Principele*, prin scurtimea lui, prin forma de expresie incisivă, fără digresiuni şi desvoltări, are aerul unei lucrări *d'un seul jet*, care tinde la un scop grabnic, imediat. In iarna 1513 Niccolò lasă republicele pentru mai târziu şi se grăbeşte să termine opusculul *de principatibus*.

De ce această grabă? Cheia ne-o dau împrejurările istorice şi ecoul lor aşa cum îl găsim în relaţiunile timpului ca şi în scrisorile dela Roma ale lui Vettori. In acel timp Medicii erau *in auge*. Cardinalul Giovanni fusese ales de curând papă; Giuliano şi Lorenzo, „protectori ai republicei florentine", erau stăpâni pe Toscana, subt direcţia pontificelui. Leon X se împăcase cu regele Franţei şi începuse să ia direcţia afacerilor italiene. In toată Italia umblau zvonuri că papa avea de gând să-şi înzestreze fratele şi nepotul cu principate în peninsulă. Incă din vara 1513, Vettori, ambasador florentin la curtea romană, deci în curent cu intenţiile papei şi cu politica lui italiană, scria lui Machiavelli că acesta se gândeşte să dea State *in ogni modo* lui Giuliano şi Lorenzo (*Lett. fam.* CXXVII). Vettori nu se îndoia că Leon X va face ca şi predecesorii lui şi că va încerca să-şi căpătuiască rudele („cei ce n'au făcut-o e că n'au putut" — scrie el); cum cei doi Medici se interesau puţin de Florenţa, spune ambasadorul, aveau să capete posesii aiurea. Şi se făceau tot felul de planuri, care se schimbau mereu: un Stat în nordul Italiei, cu Parma şi Piacenza, ori cu Ferrara şi Urbino, ba chiar cu Siena, pentru Lorenzo; regatul napolitan pentru Giuliano. In acel moment toate speranţele erau permise Medicilor şi poate că s'ar fi realizat unele sau altele din ele, dacă vreunul din ei ar fi avut stofa lui Cesare Borgia, de pildă. In tot cazul Giuliano, mai în vârstă, era indicat să aducă mărirea, în domeniul timporal, a casei Medici.

Aceste zvonuri aprind închipuirea de patriot a lui Machiavelli. Văzuse clar că mântuirea Italiei nu putea veni decât dela un singur om care, întemeiat pe forţe proprii, ar strânge cât mai multe ţinuturi şi ar izbuti, cum încercase Iuliu II, să alunge pe Barbari din peninsulă. Dat fiind norocul fără seamăn al Medicilor, de ce n'ar putea fi unul dintre ei liberatorul? Nu mai e vremea pentru politica de abilităţi şi laşităţi, numai forţa poate însănătoşi Italia. Şi Machiavelli lasă republicele şi scrie cartea Principelui, ca să o închine lui Giuliano. Fratele papei e încă tânăr, experienţa lui politică şi militară e redusă; Machiavelli nu-i cere decât să fie inimos şi să asculte sfaturile lui. Ce dascăl mai bun poate găsi un principe nou ca să-şi întemeieze un Stat durabil decât el, Machiavelli, care de cincisprezece ani a practicat arta grea a Statului? Cărticica e terminată într'o grabă entuziastă. Dar proscrisul de ieri nu are un acces lesne pe lângă puternicii Medici; nici nu se poate mişca dela villa lui fără voia celor dela Florenţa.

Să o dea ori nu, şi cum să o prezinte lui Giuliano? Consultă atunci pe amicul Vettori. Acesta nu-i prea dă curaj. Ambasadorul declară, ce e drept (CXLI), că partea din *Principe* pe care a citit-o „îi place peste măsură"; dar pentru ca să se pronunţe asupra oportunităţii închinării lui Giuliano aşteaptă întregul. Şi pe urmă în corespondenţa lor nu mai e vorbă deloc de opuscul. Nu e nici o urmă că Machiavelli să fi prezentat cartea lui Giuliano; nici în hârtiile lui nu s'a găsit vreo închinare pentru acesta. E numai afirmarea din scrisoarea către Vettori. După ce a terminat cartea, Machiavelli va fi aşteptat ca evenimentele să se precizeze, ca intenţiile papei să capete o probabilitate de realizare, ori ca lui să-i fie posibil să se apropie de inaccesibilii Medici. Nici-una din aşteptări nu se verifică. In ce priveşte pe Giuliano ele sunt curmate catastrofal: fratele papei moare la începutul anului 1516 şi cu el pier o mare parte din speranţele medicee.

Rămânea Lorenzo. Duce de Urbino, stăpân la Florenţa, asupra capului ultimului Medici din linia legitimă se adună dragostea papei şi gândurile de mărire. După alianţa cu casa regală a Franţei, zvonurile circulă iară despre înălţarea la domnii importante a nepotului lui Leon X. Machiavelli nu renunţă la ideea de a fi profesorul politic al principelui Medici care va face lucruri mari în Italia. Scrie atunci închinarea către Lorenzo, aşa cum s'a publicat mai târziu în fruntea *Principelui*. Dar prezentat-a vreodată cartea lui Lorenzo? Nimic nu ne face să o credem cu siguranţă. Singura mărturie ar fi o anecdotă, mult posterioară, găsită în *Excerpta R. Riccardi* (cod. 985 din Biblioteca Riccardiana): în ziua când Machiavelli prezentase *Principele* lui Lorenzo, un altul îi adusese în dar o păreche de câini de vânătoare: ducele primi mai bine şi răspunse mai *amorevole* celui ce-i dăruia câinii decât celui ce-i aducea cartea, aşa că scriitorul *se ne parti sdegnato*. Anecdotă fără nicio autenticitate, care e mai mult o notă satirică a insuficienţii lui Lorenzo decât un adevăr istoric. Atât Villari cât şi Tommasini inclină să creadă că *Principele* n'a fost prezentat de fapt nici lui Lorenzo nici lui Giuliano. De altfel Machiavelli nu avu mult timp să se gândească dacă trebuia sau nu să dea cartea, căci Lorenzo, minat de boale, muri şi el în curând. Cu el se sting şi nădejdile papei ca şi iluziile lui Machiavelli asupra unui Medici liberator al Italiei. Niccolò păstrează cartea în sertar, nu o publică, şi se apucă de *Discorsi*.

Cu drept cuvânt se poate obiecta şi s'a obiectat (Leo, Baumgarten): Cum Machiavelli, care nu era un naiv şi cunoştea oamenii, putut-a să creadă că fie Giuliano, fie Lorenzo, oameni slabi şi fără nicio stofă de conducători, ar fi putut ajunge liberatorii Italiei? Mai merge să te entuziasmezi pentru un Cesare Borgia, care arătase ce putea, dar pentru aceşti mediocri Medici? — Machiavelli, observator rece şi fără iluzii, era totuş dus de multe ori de închipuirea lui fierbinte. Aceasta se verifică mai ales când era vorba de ideea lui cea

mai scumpă, acea a liberării Italiei. Un Cesare Borgia îi aprinse imaginația. Norocul fără seamăn al casei Medici, zvonurile despre apropiata înălțare a tinerilor principi îl fac să creadă în putința liberării Italiei. In tot cazul era o prinsoare de ținut: de ce n'ar izbuti, unul sau altul din principii medicei, tineri amândoi și plini de noroc? Niccolò nu-i apropiase, nu trăise în intimitatea lor, așa că iluziile îi erau permise. Iluzii repede curmate de evenimente. Scriitorul nu renunță pentru aceasta la ideea liberatorului și către sfârșitul vieții închipuirea avea să i-se aprindă pentru ultima oară, când un alt Medici, Giovanni delle Bande Nere, fiul Caterinei Sforza, ultimul căpitan italian, începuse să se afirme ca om îndrăzneț, cu idei mari, impetuos, *pigliatore di grand partiti*; atunci Machiavelli, deși ideea i-se părea nebună, încercă să cheme subt flamurile condottierului toată Italia.

Ca tot ce ține de Machiavelli, și patriotismul lui a fost contestat. Să fi scris oare *Principele*, s'au întrebat unii, numai cu gândul de a îndemna pe Medici să mântuie Italia? Dar putea crede serios Machiavelli, care avea atâta dispreț de conaționalii lui încât îi numea *il vituperio del mondo*, rușinea lumii, că aceștia vor fi în stare, chiar subt conducerea unui principe mare, să izgonească din Italia pe Francezi, Spanioli și Germani? Și-i ardea lui atâta de unitatea Italiei? Nu pentru liberarea ei a scris Machiavelli, ci numai ca să complacă Medicilor și mai ales ca să capete o slujbă. Afirmă acest lucru nu detractori din vechia școală a invectivei, ci un critic din școala istorică germană, Heinrich Leo, care recunoscând importanța cărții în cultura modernă contestă cinstea și caracterul scriitorului. Poți săvârși un lucru măreț, are aerul să creadă Leo — și pentru el *Principele* e o carte mare — fiind condus de mobile imediate meschine: teorie contestabilă. Argumentul contra lui Machiavelli îl trage din pasagiul scrisorii către Vettori unde spune că sărăcia îl silește să închine cartea și că vrea cu orice preț să fie întrebuințat de Medici. Cum se explică faptul că republicanul din ajun, slujbaș al Senioriei lui Soderini și mâna dreaptă a acestuia, îndată după întoarcerea Medicilor ca subjugători ai patriei lui, nu se gândește decât să-i servească? Ce dovadă de caracter e aceasta? Iată atâtea întrebări penibile, la care însă nu e greu de dat un răspuns când cunoști în întregime și viața și activitatea scriitorului.

E greu de contestat astăzi, cu bună credință, patriotismul lui Machiavelli. Stau ca martore munca lui la Seniorie, toate *Legațiunile*, încercarea inimoasă de a înzestra Florența cu arme proprii, întreaga lui operă în care grija de Italia și mântuirea ei se arată la fiecare pagină, și în cele din urmă sforțările dela sfârșitul vieții când, împreună cu Guicciardini, încearcă să galvanizeze ultimele energii italiene, risipite și obosite, ca să scape Italia de ruina iminentă. Că n'avea nici o încredere în acei Italieni păcătoși și lași — *vituperio del mondo* — contimporanii lui? Desigur îi era silă de ei, dar speră până la ul-

timul moment, împotriva realităţilor celor mai straşnice. Desigur materia italiană e coruptă şi e cel dintâiu să o recunoască. Dar de ce s'a corupt? Pentrucă rânduelile au fost rele, secole dearândul. Şi materia rea se poate îndrepta cu bune rânduieli şi la ultima extremitate, cum era cazul Italiei, chiar cu fier şi otravă. Ce a urmărit el, în operele lui, decât întoarcerea la vechile rânduieli ale Statului, după modelul republicei romane în *Discorsi*, adaptat la nevoile timpului, la vechile rânduieli ale armatelor naţionale, în *Arte della Guerra?* Bunele rânduieli ar însănătoşi materia coruptă şi vechile virtuţi cetăţeneşti ca şi vechia vitejie ar renaşte. Căci nu există nici ridicare nici decădere definitivă: lucrurile ajunse jos cată să se înalţe iarăş. Italienii, ruşine a lumii, ar putea ajunge iară fala şi vitejia ei.

Să fi scris cartea numai şi numai ca să complacă Medicilor şi să capete o slujbă? In toate acţiunile omeneşti e desigur un amestec de scopuri încrucişate, dar şi între scopuri e o ierarchie. E greu de admis că o faptă mare, o operă mare să iasă numai şi numai dintr'un motiv meschin, personal. Pot fi prezente, în asemenea împrejurări şi motive de acestea mărunte ori scopuri mai personale, dar desigur nu în primul plan, cel determinant. *Principele* e un lucru prea mare, care tinde spre un scop prea înalt, e vorba într'însul de un moment prea hotărîtor pentru Italia ca să credem că autorul lui nu s'a gândit, concepându-l şi scriindu-l, decât cum să câştige favoarea Medicilor. Desigur omul avea nevoie să trăiască ; dar iată că se prezintă un prilej să fie de folos patriei prin experienţa lui: serviciul ce ar aduce de ce nu s'ar întoarce puţin şi în favoarea lui? Nimic mai natural. Dar în toată afacerea e vorba mai mult de Italia decât de Machiavelli. Să ne amintim cu ce discreţie solicită pe Vettori ca să intervie pentru el şi cu câtă resemnare primeşte slabul rezultat al străduinţelor puţin oficiosului prieten. Să ne gândim apoi la ce a urmat după scrierea *Principelui*. Dacă ar fi urmărit numai slujba, un astfel de ambiţios s'ar fi făcut luntre şi punte ca să ajungă până la stăpâni. Machiavelli scrisese cartea în vederea unor anumite împrejurări: acestea neverificându-se, se dezinteresează de ea, nu o publică, o lasă uitării şi se înhamă la opera lui adevărată.

Rămâne cealaltă chestiune, aceea a cinstei lui Machiavelli care după ce a servit republica ar fi primit să slujească pe Medici. Am răspuns în parte la aceasta când am povestit evenimentele din 1512 (cap. VII). Nu trebuie să uităm că Niccolò era înainte de orice slujitor al Florenţei. Subt Soderini nu ocupase un loc de prim plan ci, ca în toată viaţa lui, un loc subordinat, mai prejos de meritele lui. Nu-i putem cere lui să fi fost paladinul libertăţilor florentine. Şi chestia nu se punea atunci, la căderea lui Soderini, cu gravitatea unei schimbări adânci de regim. Medicii nu se întorc ca duşmani la Florenţa, se întorc în patria lor şi, cel puţin la început, nu se arată că vor să distrugă libertăţile republicane. Republica există încă de drept: numai

încetul cu încetul Florența ajunge o sucursală a Romei lui Leon X și tocmai mult mai târziu, după evenimente dureroase și prăbușiri, când se înființează ducatul de Toscana, Medicii ajung suverani. Schimbările erau așa de frecvente în Italia lui Machiavelli încât Italienii, cu versatilitatea lor, se obișnuiseră cu toate revoluțiile. Guicciardini, exponentul opiniei comune a timpului, nu e pentru soluțiile radicale și dă sfaturi de acomodare chiar cu tirania. E mai nemerit, zicea el, ca oamenii de treabă să rămână în patrie, în jurul tiranului, decât să fugă aiurea; nimic mai rău pentru cetate decât ca tiranul să n'aibă decât pe cei răi pe lângă sine. In toată cinstea și Machiavelli putea crede că îi era permis să servească Florența chiar subt Medici.

Scrisoarea către Vettori ne dă un alt element prețios pentru judecarea intențiilor *Principelui*, în afirmarea că scrierea e menită să placă principilor *și mai ales unui principe nou*. Manualul principelui nou, iată ce a vroit să facă Machiavelli. Nu trebuie deci să căutăm în această carte mai mult decât a pus autorul. E o greșală să atribuim cuiva intenții pe care nu le-a avut și pe urmă să-l judecăm ca și cum le-ar fi avut. Cauza multor erori de interpretare a *Principelui* stă în faptul că a fost considerat ca un tractat complet asupra monarchiei absolute. Nu este un studiu cu pretenții științifice, ci un breviar, un manual cu regule practice, aplicabile într'un domeniu restrâns și bine determinat, în vederea unui scop imediat. E vorba de principele nou și de regulele purtării lui ca să-și întemeieze puterea și să și-o mențină. Nu e vorba de un principe abstract, valabil pentru toate timpurile, de monarchul absolut în sine, ci de principele nou italian așa cum se înfățișa în Italia Renașterii. Referințele lui Machiavelli la antichitate ori la vremurile mitice nu trebuie să ne înșele: adevăratul subiect e principatul italian iar celelalte considerații nu servesc decât ca introducere în adevăratul subiect. Toată predilecția autorului e pentru *gli esempi freschi*, pildele pe care le scoate din istoria cea mai apropiată ori contemporană. Ca să pricepem această carte, trebuie să o restituim țării, epocei și împrejurărilor în care s'a născut și să nu uităm țelul spre care tinde și care e afirmat cu toată claritatea. Meritul principal al școalei noi critice stă în această situare a *Principelui* în Italia Renașterii.

In fauna politică a lumii, tiranul italian, produs necesar al evoluției Italiei, e un tip original. Machiavelli l-a cunoscut și l-a descris așa cum era, potrivit metodei acelei *verità effettuale* pe care o adoptase. Am văzut figura lui, am văzut cum ajunge și prin ce mijloace se poate menține; am auzit lecțiile ce-i face Niccolò. Dar numai de dragul acestei figuri originale, numai dintr'o preocupare pur teoretică, naturalistă am putea spune, întreprinde autorul studiul său? Desigur că nu. Dacă acest atroce principe și instruirea lui sunt scopul principal al cărții, atunci ceice au acuzat pe Machiavelli de imoralitate gratuită și l-au înfățișat ca dușman al neamului omenesc au avut dreptate.

Dacă la *verità effettuale* îl ducea să examineze tiranul aşa cum se înfăţişa atunci, aceeaş *verità effetuale* îl mânase să constate alt lucru: fărămiţirea Italiei, disoluţia ei în stătuleţe mărunte şi neputincioase, distrugerea ideii de Stat, slăbiciunea şi nerezistenţa faţă de cea mai elementară forţă organizată. Italia e „fără căpetenie, fără rânduială, bătută, despuiată, sfâşiată, călcată în picioare", rănile ei de mult înveninate; agonia stă să înceapă. In locul tiranilor mărunţi ori republicelor fără vlagă şi fără rânduieli înţelepte nu e cu putinţă constituirea unui Stat unitar şi puternic? Cine ar putea întreprinde marea operă şi cum? Va veni cineva să dea o formă informei materii italiene? Lucrul nu se poate face printr'o minune dumnezeiască. Ca la începutul tuturor lucrurilor mari trebuie un singur om, un erou, un *virtuoso*. Un *virtuoso* desăvârşit, plin de toate virtuţile eficace. Unul încercase ceva în acest sens; era un principe nou, care se conducea după propria lui *virtù;* dar n'a avut norocul, din pricina împrejurărilor potrivnice, să-şi vadă opera împlinită. Cel care va să vie va trebui să ia pildă după toţi virtuoşii care au izbutit în cursul istoriei. Având să lucreze asupra materiei celei mai corupte şi trebuind să înceapă totul dela început, nu-i vor fi de ajuns mijloacele obişnuite; va recurge la cele extraordinare, chiar la cele mai violente. E vorba de lucrul cel mai înalt, de mântuirea Italiei.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Principele departe de a fi un studiu dezinteresat, este tipul cărţii de „ocaziune", în sensul goethian al expresiei. E o carte pur utilitară, pledoaria pentru o cauză anumită. Şi cauza era acea a Italiei. Totul converge într'însa spre apelul desperat către Medici să încerce, în sfârşit, mântuirea patriei. Nu pricep cum oameni luminaţi, ca un Baumgarten de pildă, au putut susţine că patetica peroraţie nu este decât o bucată de elocvenţă, adausă posterior ca să mascheze atrocitatea capitolelor precedente. Nu trebuie să fie cineva adânc cunoscător al lui Machiavelli şi al preocupărilor lui constante ca să-şi dea seama, la simpla citire a *Principelui*, că toată cartea nu e scrisă decât în vederea acelui apel, că fără el nimic nu se mai pricepe, că numai peroraţia dă un sens cărţii.

Nu e deci o carte cu tâlc, cu înţelesuri ascunse, cum s'a crezut multă vreme; nu e nici satira ironică a apucăturilor timpului, nici cursa întinsă Medicilor pentru discreditarea lor definitivă, nici cartea republicanilor, cum credea Rousseau. E o carte de bună credinţă care spune exact ceeace vroia să spună.

Carte de „ocazie" însă, nu tractat obiectiv de politică: maxime practice în vederea unui scop imediat şi urgent. Şi dacă totuş multe din constatările *Principelui* au o valoare ştiinţifică, faptul se datoreşte nu intenţiunii conştiente a scriitorului, ci excelentei lui metode realiste. Un tractat obiectiv de politică vom găsi în cealaltă operă, în *Discorsi*, unde se studiază forma republicană a Statului. Şi aci în ve-

derea unui scop — restaurarea Statului puternic în Italia — dar scopul nu mai este imediat şi urgent de atins ca în *Principe*.

Carte pentru iniţiaţi, tractat esoteric, pentru cei ce pricep despre ce e vorba. Medicii, indiferent dacă au cunoscut sau nu cartea, n'au priceput momentul. L-au lăsat să treacă. Situaţia s'a schimbat repede şi în puţini ani *Principele* era perimat. De aceea n'a mai fost priceput şi a ridicat acea vâlvă care a durat sute de ani. Machiavelli s'a dezinteresat de ceeace el numea familiar un *ghiribizzo;* Nifo îl plagiază, dar lui nu-i pasă. Medicii nu sunt în stare să dea principele liberator. Machiavelli le-a arătat cum se putea vindeca Italia. N'au priceput. Vor veni poate alţii care să priceapă. Şi Italia a aşteptat trei sute de ani principele liberator.

VI.

Oricare ar fi originea şi scopul *Principelui*, o chestiune care s'a pus totdeauna şi nu putea să nu se pună este aceea a „imoralităţii" cărţii. Unii o pun ca să condamne scrierea şi pe autor, alţii caută o explicare care ar fi până la un punct o justificare; pasul dela scuză până la deplina absolvire prea puţini îl fac, şi pe temeiuri mai mult sau mai puţin şubrede. Şi în această chestiune domneşte un vast *malentendu*. Am văzut că în prima fază a judecăţii lui Machiavelli, în faza invectivei, unii, speriaţi de imoralitatea preceptelor din *Principe*, au aruncat toată vina asupra caracterului autorului: numai un om profund corupt, numai o fire diabolică ca a lui Niccolò putea inventa o asemenea politică infernală. Alţii, până la care ajunsese tradiţia unui Machiavelli om de treabă şi patriot, au inventat scuza sensului ascuns al cărţii ori a ironiei. Când figura adevărată a scriitorului a început să fie cunoscută, contradicţia dintre caracterul cinstit al omului şi imoralitatea operei s'a manifestat şi mai accentuat. S'au căutat atunci diverse explicări. S'a văzut că Machiavelli nu confundă niciodată binele cu răul, că în preceptele lui cele mai teribile nu dă răul drept bine, că chiar atunci când e silit să sfătuiască înşelăciunea şi violenţa o face oarecum *à contre coeur;* că recunoaşte cât e de lăudabil ca principele să-şi ţină cuvântul şi să trăiască cinstit; că omul care ia ca model pe Cesare Borgia scrie de altă parte că „nu e virtute să-ţi trădezi amicii, să fii fără credinţă, fără religie: purtările acestea îţi pot procura stăpânire nu şi glorie". S'a mai constatat atunci că maximele lui, cu toată generalitatea lor aparentă — scriitorul urmărea mai ales să facă impresie şi de aceea întrebuinţa acel stil epigramatic, izbitor, în formule cu aparenţă absolută — nu sunt decât regule politice, fără nicio pretenţie de a fi ridicate ca regule de morală universală. S'a constatat deci că Machiavelli separă cu desăvârşire politica de morală, lăsând fiecăreia domeniul ei. Constatare în parte exactă, căci o asemenea

despărțire există până la un punct în cugetarea lui Machiavelli, nu însă în sensul absolut în care au vroit unii să o afirme. Cum vom vedea — și lucrul va apărea și mai clar când vom examina *Discorsi* — politica lui pornește dela o asemenea separare, pentruca să se întoarcă și să se desăvârșească într'un înalt moralism, deosebit de morala individuală dar totuș moralism.

Celor mai mulți critici le-a fost suficient să constate această separare a politicei de morală pentru ca să o condamne principial și să explice printr'însa toate „erorile" lui Machiavelli. Erori care condamnă în întregime și opera. Nu se poate funda știința politicei, adică știința viețuirii oamenilor în comun în așezământul permanent al Statului, susțin acei critici, dacă nu se ține seamă de firea omenească în întregul ei; or, o latură a firii omenești este cea etică; un Stat fără fundament moral face abstracție de o parte a realității, amputează firea omenească de laturea ei cea mai înaltă. Separarea politicei de morală e imposibilă și dacă e săvârșită duce la rezultatele detestabile ale politicei machiavelice. Alții, după ce au făcut constatarea acelei separări, s'au întrebat cum a ajuns Machiavelli la această necesitate. Explicarea a fost găsită de unii în calitatea vremurilor asupra cărora medita scriitorul și în care scria: după vorba lui Bacon, și-a compus cartea *dictante mundo*. Alții au căutat-o într'o necesitate metodologică pe care felul de spirit al lui Machiavelli i-o impunea. Să cercetăm pe rând aceste explicări.

E impozantă seria criticilor care fac din *Principe* oglinda timpului. E desigur o mare parte de adevăr în această constatare, dar nu tot adevărul. Machiavelli scrie într'o vreme de relaxare a simțului moral, aproape de ștergerea lui. Individualismul feroce al Renașterii, care dă tipul real al tiranului fără niciun scrupul, spun acei critici, se oglindește perfect în scrierea lui Machiavelli. Imoralismul vremei îl duce la imoralismul politicei sale. Căci ce vrea el să facă decât să constate ceeace este. O declară de altfel singur acolo unde vorbește (cap. XV) de faimoasa *verità effettuale*. Alții au închipuit republice și principate care n'au fost văzute sau cunoscute *essere in vero*; el, vroind să fie de folos, nu umblă după închipuirea despre lucruri, ci după realitatea lor: căci e o mare deosebire între cum se trăiește și cum ar trebui să se trăiască: de aceea cel care lasă ceeace se face pentru ceeace ar trebui să se facă, ajunge mai curând la ruină decât la *preservazione sua*. Sfaturile pe care le dă principelui nu sunt de domeniul utopiei, ci scoase deadreptul din realitate. Principele lui se va purta deci cum se poartă principii reali care au izbutit pe lume, nu ca principele ideal care n'a existat niciodată. Principele Renașterii era fără nicio morală, principele lui Machiavelli îi seamănă, de aceea morala va fi absentă din ce va face.

E un oarecare adevăr în aceste afirmări. Teoria ar fi perfect justă dacă separarea între politică și morală ar fi așa de definitivă la

Machiavelli, cum cred unii, și dacă politicul s'ar fi mărginit în opera lui la înregistrarea pură și simplă a realităților. Este sigur că el pornește dela constatarea faptelor, dar nu se oprește aci. Pentru el politica nu este, ca științele naturii, o știință care urmărește numai cunoașterea faptelor și aflarea legilor lor; în gândirea lui, neexprimată formal dar implicită, politica e mai mult o știință normativă, ca toate științele morale, o artă: el o numește *l'arte dello Stato*. El caută mai ales „regulele" conducerii Statului. Dacă s'ar fi mărginit numai la faptele brute, regula, norma nu ar mai fi avut nici un înțeles. De ceeace se ferește el este de Statul ori principatul imaginar, de principele utopic, care nu poate exista în realitate. *La verità effettuale* nu însemnează pentru el numai ceeace este dat, realul ca atare, dar și tot ce e posibil, ținând seamă de condițiile reale ale existenței, cu alte cuvinte ce e realizabil, rațional. In descrierea principatului lui, pornește desigur dela realitățile cunoscute și exclude tot ce e utopic : nicio trăsătură care să nu se fi verificat ori să nu poată fi verificată în realitate. Același lucru pentru republicele din *Discorsi:* urmărește o republică rațională, realizată parțial ici și colo, nu republica utopică, ieșită în întregime din imaginație. *La verità effettuale* trebuie deci pricepută mai larg. Sunt atâtea realități, fapte brute, pe care simpla lor existență nu le justifică și deci nu merită să intre într'un sistem rațional. Și „mercenarii" erau un fapt dat, ca și întreaga *corruttela* deplânsă de Machiavelli ; este dar , deși reală, o stare pe care o respinge, pe care nu o poate lua drept model. Ținând veșnic seamă de ceeace el numește „le condizioni umane", alege totuși din realitate numai ce e potrivit cu scopul lui. Principele va să țină socoteală de aceste condiții care sunt *verità effettuale ;* pe baza lor Machiavelli îi va spune care *trebuie* să fie regulele purtării lui. Dată fiind o formă de guvernământ, fie ea principat ori republică, el caută care sunt normele cele mai raționale, dictate de condițiile de fapt. Nu e deci primirea faptului *tale quale,* care poate fi o degenerare, o rea aplicare, un lucru trist și urît, ci ridicarea lui până în domeniul rațional. Faptul brut nu spune niciodată ce *trebuie* să fie. Asta e treaba rațiunii. Și Machiavelli caută totdeauna ordinea cea mai bună a Statului, ordinea lui adevărat rațională. Dă la o parte tot ce e deformare, tot ce e rău, irațional, deopotrivă cu tot ce e închipuirea pură, lucru nerealizabil [1]). Părerea deci că Machiavelli e o simplă oglindă a timpului său este exagerată și nu ne poate da seamă de cugetarea din opera politică.

Alți critici, și în special italianul Mancini [2]), au văzut separarea politicei de morală dictată lui Machiavelli de o necesitate metodolo-

---

1) Considerații juste asupra sensului acelei *verità effettuale* găsesc în cartea lui F. Alderisio, *Machiavelli,* p. 155 și urm. E poate singurul care a supus unei critice amănunțite acest concept așa de important pentru metoda lui Machiavelli.

2) *P. S. Mancini,* Machiavelli e la sua dottrina politica, Torino, 1852.

gică. Intr'adevăr acesta fiind primul care întreprinde studiul politicei pornind nu dela principii abstracte ci dela observarea faptelor aşa cum i le prezenta istoria şi experienţa, rupe în totul cu tradiţia politicei medievale. Toată cugetarea scolasticei era dominată de teologie: filosofia ca şi morala şi politica erau deduse, pe cale dialectică, din principiile a priori ale teologiei. Nu numai filosofia dar şi politica era *ancilla theologiae*. Machiavelli lăsând metoda deductivă şi neţinând seamă de niciun principiu aprioric, metoda lui istorică şi experimentală îi impune în primul rând separarea de teologie. El concepe Statul ca separat de Biserică şi urmăreşte liberarea lui deplină: religia poate fi subordonată Statului, nu Statul religiei; se întoarce astfel la concepţia antică, păgână a Statului şi combate orice teocraţie. Căutând însă să creeze o politică cu totul independentă, bazată numai pe constatarea faptelor politice, metoda îl duce nu numai la separarea de teologie, dar şi de orice principiu străin de fenomenul politic, fie el de filosofie ori de morală. Consideră domeniul moral cu totul deosebit de cel politic. Nu neagă morala, admiră tot ce e virtute, justiţie, libertate, dar nu admite intrusiunea ei în politică. Aceasta nu are să se ocupe decât de fenomenele exclusiv politice şi are să se edifice într'o mândră independenţă. Machiavelli e credincios metodei adoptate, o urmăreşte imperturbabil şi de multe ori declară pe faţă că preocupările morale n'au ce căuta când e vorba de Stat şi de mântuirea lui. Unul din pasagii este dese ori citat: „Când e vorba de mântuirea Patriei, nu trebuie să mai ţii socoteală nici de just ori de injust, nici de milos ori de crud, nici de lăudabil ori ignominios, ci lăsând deoparte orice respect, trebuie să urmezi calea care-i salvează viaţa şi-i păstrează libertatea" (*Discorsi*, III, 41).

Este totuş această separare a politicei de morală aşa de absolută pe cât se afirmă? Am arătat în scurte cuvinte, atunci când am studiat structura minţii lui Machiavelli şi ideile lui dominante, că după ce definise „virtutea" pe un plan altul decât cel etic, cugetătorul se întoarce, subt o formă anumită, la moralism, pe care-l propune, subt această formă, ca scopul suprem al politicei. E necesar acum să lămurim, în scurte cuvinte, acele afirmări preliminarii.

E adevărat că există, în gândirea lui Machiavelli, o separare între politică şi morală, dar aceasta cată să fie exact pricepută. El separă politica nu de orice preocupare morală, ci numai de morala individuală. Politica are alt domeniu decât acela al moralei individuale: fiecare din ele stau pe un plan deosebit. Statul însă îşi are etica lui, superioară şi supraordinată eticei indivizilor. Am văzut în determinarea regulelor de conducere ale Principelui cum autorul exclude orice consideraţie de bine şi de rău cu privire la indivizii ca atare. Căci ce e bun sau rău pentru individul izolat se poate întoarce spre răul sau binele Statului — al principelui spune Machiavelli, căci în acel studiu el identifică pe principe cu Statul său. Este clar că în toată această

expunere, el n'are în vedere decât binele superior al Statului. Intre multe alte pilde de conflict între binele individual și binele Statului, revine deseori la una care privește pe modelul său, Cesare Borgia. Considerând bine, scrie el, Cesare Borgia, care a fost acuzat de cruzime, era mai milos decât poporul florentin, căci pe când ducele, prin acte de cruzime individuale ajunsese să unifice și să pacifice Romagna, Florența, ca să fugă de o faimă cruntă, lăsase să se distrugă Pistoia. Niciodată Machiavelli nu sfătuește răul pentru rău, fie el cruzime, duplicitate, neținere de cuvânt; e cel dintâiu convins că blândețea, bunătatea, respectul cuvântului sunt preferabile contrariului lor din punctul de vedere al moralei. Din punctul de vedere al Statului și scopului lui suprem, pot fi, în unele împrejurări, nefaste. Este de dorit ca principele să fie omul cel mai bun, mai drept, mai leal; dar într'atâția care sunt, în vremuri de *corruttela* ca acelea în care avea să lucreze principele lui, răi, nedrepți, neleali, riscă să meargă, cu bunătatea lui, la ruină, el și Statul. De aceea e necesar ca principele, dacă vrea să se mențină, să învețe *a poter essere non buono et usarlo e non usare secondo la necessità*. Principele trebuie să fie armat pentru orice împrejurare; odată ce e un *virtuoso*, virtutea lui trebuie să-i confere acțiunea eficace în orice situație s'ar găsi. Misiunea lui e grea și trebuie să se identifice cu această misiune care e salvarea Statului. Nici o considerațiune de morală individuală nu mai poate interveni atunci: nu mai poate fi vorba de drept ori nedrept, de milos ori crud, de lăudabil ori ignominios...

Individul urmărește binele lui propriu; deasupra acestuia e însă binele comun. Se poate ca ambele să coincidă, dar de cele mai multe ori, în credința lui Machiavelli, ele nu coincid, sunt cu desăvârșire opuse. Inaintea binelui comun, binele tuturor celor care trăiesc într'un *vivere civile*, într'un Stat, într'o patrie, nimic nu trebuie să treacă. Căci nu există nimic superior Statului. In *Principe* Machiavelli accentuează cu multă forță această idee: binele și răul nu trebuie judecate, când e vorba de Stat, din punctul de vedere al moralei curente, individuale, ci numai din punctul de vedere al moralei superioare a Statului: sunt lucruri care *par* viții după morala de toate zilele dar care se întorc spre binele și siguranța Statului, iar altele care par virtuți și duc la ruina principelui (adică tot a Statului). Principele să nu se teamă de faima trecătoare ce acțiunea lui îi poate aduce în ochii vulgului *(e il mondo è se non volgo)*: să lucreze numai în vederea binelui supraordinat.

Rațiune de Stat deci? Expresiunea nu e a lui Machiavelli, dar exprimă sensul esențial al gândirii lui. Rațiune de Stat, superioară oricărei rațiuni particulare. Nu orice faptă poate fi acoperită cu această etichetă. Trebuie să fie vorba într'adevăr de interesul suprem al Statului: Statul, singurul depozitar al moralei superioare, creatorul justiției, creatorul adevăratei moralități: nu e într'adevăr bine decât bi-

nele Statului, care stă deasupra binelui individual. In caz de conflict. etica superioară a Statului trebuie să biruiască. Dacă e așa, în orice acțiune politică „scopul scuză mijloacele". Nici expresia aceasta nu e a lui Machiavelli: a fost adoptată pentru a defini esența „machiavelismului" și a-i pronunța în același timp condamnarea. Da, scopul scuză mijloacele; dar nu orice scop, nu orice aparență de scop. Există o ierarhie între scopuri: unul singur e absolut, căci la urma urmei nu există decât un singur scop: *il mantenimento et il benessere dello Stato*. Sau cum spuneau Romanii: *salus reipublicae suprema lex esto*.

Aceste considerațiuni, deși implicite în *Principe*, nu-și au desvoltarea în acel opuscul scurt și direct, care avea un scop practic imediat. Teoria completă a Statului și a „moralității" lui superioare apare cu o deosebită claritate din scrierea cealaltă a lui Machiavelli, *Discorsi sopra le Deche di Tito Livio*, care e fundamentală, cu toată forma ei ne-dogmatică, pentru cugetarea lui politică. Astfel *Principele* trebuie completat prin *Discorsi*. Cum am notat cu ocazia examenului conceptului de *virtù* la Machiavelli, este o deosebire de grad între *virtù* și moralitatea superioară: deoparte acțiunea utilitară, eficace, fără preocuparea de calificare morală; de alta *la bontà*, moralitatea definită de Stat, prin Stat, la lumina scopului esențial al Statului. In *Principe* ne găsim încă în stadiul acelei *virtù* utilitare. Căci e vorba deocamdată de fundarea Statului: spre aceasta tindea apelul desperat al scriitorului. Pentru acest prim scop e indispensabilă dar suficientă acea *virtù*. Pentru întemeierea Statului forte, la o parte preocupările de morală individuală. In mod implicit principele e luminat în acțiunea lui de scopul suprem, dar principatul nu poate fi forma politică definitivă. Așa cum e conceput și descris de Machiavelli e o formă necesară și singura posibilă în acele vremuri de *corrutella*. Italia odată unificată va trebui să pășească spre un adevărat *vivere civile*. Principatul e un rău necesar dar trecător. Statul odată fundat, fie chiar prin forță și cu mijloacele cele mai aspre, va putea apoi să se înalțe la adevărata lui moralitate.

C. ANTONIADE

BCU Cluj / Central University Library Cluj

MEMORIILE LUI WILHELM WUNDT

Introducere la un studiu asupra filosofiei lui Wundt

Când mi-au căzut întâi sub ochi memoriile lui Wundt, am rămas foarte surprins. Pe Wundt l-am văzut și l-am audiat la Leipzig înainte de războiu, în 1913—14. Impresia, pe care mi-a făcut-o el atunci, și pe care mi-a confirmat-o și lectura operelor lui filosofice, a fost aceea a unei personalități sobre, rece până la glacial, care nu trădează nimic subiectiv, intim, în afară, și care nu și-ar îngădui deloc avânturi de imaginație și caldă poezie. Individualitatea lui Wundt pare a se ascunde cu totul înapoia construcției sale științifice și filosofice. Iar această construcție, plină de un eșafodaj enorm de fapte de știință pozitivă, tăiată în stâncă de granit sumbru, neșlefuit de virtuozități de stil, e așa de obiectivă, încât, cu drept cuvânt, unul din bunii lui comentatori a putut spune: „La Wundt, de sigur, nu atât individul e acela care filosofează, cât știința însăși" [1]). Pe de altă parte, citisem și caracterizarea biografică sumară a lui Höffding, din care reiese aceeaș impresie de rece și totală obiectivitate: „Viața lui Wundt e mersul studiilor sale. Personalitatea lui nu reiese mult în lucrările sale" [2]). E drept, însă, că Höffding adaogă și următoarele note: „dar aceia, pe cari viața i-a pus în legături cu el, au simțit căldura atrăgătoare a acestei personalități, sincera ei cordialitate și calmul intelectual" [3]). Cum însă mie nu mi-a fost dată fericirea să-l cunosc personal pe Wundt și să mă apropii de el, fiindcă am stat puțin timp la Leipzig, rămăsesem deci cu întâia impresie: a unei personalități rezervate cu totul, absolut rece, obiectivă, ce pune cea mai mare grijă în a se acoperi cu totul în laturile ei intime, personale. Parcă însăși resonanța numelui lui e glacială, și cine îi abordează opera, profundă, analitică, minuțioasă, construită pe o temelie uriașă de fapte, și în care suișul spre principii înalte, ultim explicative, se face foarte încet, cu multe zig-zaguri tot prin labirintul faptelor științifice pozitive, acela

1) R. Eisler, *W. Wundts Psychologie und Philosophie.*
2) H. Höffding, *Philosophes contemporaines.*
3) Idem.

cred că nu poate decât să confirme impresia aceasta, de hotărîtă ascundere a personalității subiective.

Iată dece am rămas foarte surprins, când am văzut că Wundt și-a scris memoriile, gen, prin esență și definiție subiectiv: „*Erlebtes und Erkanntes*" [1]). Mi le-am procurat îndată, plin de curiozitate, și le-am citit, pot spune, pe nerăsuflate. Atât de antrenante sunt! Un alt Wundt decât acela, pe care mi-l imaginasem eu, se desprinde din memoriile lui: Un Wundt duios, cald, capabil să guste cu simțire intensă poezia naturii, și s'o zugrăvească, cum vom vedea, în culori scânteietoare; un Wundt plin și de umor; un Wundt plin de simpatie și pentru toate frământările vieții zilnice, ba chiar amestecându-se activ în valurile ei cele mai pasionante, cele politice, jucând un timp roluri importante în ele, și chiar accentuând, că poate aceste aspecte ale vieții sunt cele cari l-au interesat mai mult decât toate.

Nu sunt, desigur, în autobiografia lui Wundt detalii, cari să nutrească prea mult o curiozitate populară. E de fapt o istorie a creației spiritului său, fiindcă e plină, mai mult, de relatarea raporturilor lui cu marile personalități filosofice, de cari s'a apropiat el mai intim și dela cari a primit puternice și hotărîtoare influențe. Vom vedea defilând, în aceste memorii, o ilustră galerie de oameni mari, din vremea formației și activității lui: pe un *Bunsen*, celebrul descoperitor al analizei spectrale; pe un *Iohannes Müller*, marele fiziologist, pe un *E. Dubois-Reymond*, un *Helmholtz*, un *Carl Ludwig*, un *Ernst Heinrich Weber*, un *G. Teodor Fechner*, și alții.

Autobiografia lui Wundt ne desvălue, deci, formația intimă a personalității lui de om de știință și filosof, aruncă o lumină interioară asupra operei lui, așa încât, studiind-o sub această lumină, o înțelegem nu numai ca pe o construcție de idei dată gata cercetătorului, ci devenim chiar spectatorii genezei ei psihologice, înțelegem, pas de pas, „evoluția creatoare" a unui spirit, — cum ar spune Bergson.

Negreșit, se poate susține că orice biografie, și, mai ales, autobiografie are darul să lumineze lăuntric o operă, să-i desvălue creșterea ei psihologică organică, să-i explice structura ei intimă și profundă. Dar s'ar putea ridica îndoeli asupra valoarei unor date subiective din viață, în ce privește înțelegerea sistemelor filosofice.

In difinitiv, se poate zice, ce importă în acest domeniu e numai gândirea, sistemele de idei, filiația și repercutarea lor asupra sistemelor ulterioare, iar nu cum au trăit filosofii ca oameni, ce curiozități, mai mult sau mai puțin comune cu toți muritorii, i-au însuflețit. Acest mod de a judeca biografiile e, desigur, foarte aristocratic, și poate atrage pe mulți. Punerea filosofilor în contingențele comune ale vieții poate părea pejorativă pentru ei, oarecum o profanare. Și totuși, nu e deloc așa. Filosofia nu cade din cer. Ideile filosofice nu sunt entități,

1) La editura Alfred Kröner, Stuttgart 1921.

ca Ideile Platonice, ce s'ar coborî din vreme în vreme în creerele umane din înălțimea lor transcendentă, ci sunt procese psihice, de gestație lentă și laborioasă, sub influența întregei ambianțe. Și, când chiar un psiholog de forța lui Wundt a găsit că amintirile intime ale lui pot arunca o lumină nouă asupra unei opere și asupra spiritului unei epoci, — căci ele fac și una și alta, — ar fi să fim noi mai catolici decât Papa, dacă am trece pe lângă ele cu ochii închiși, disprețuitori. Dacă autobiografia lui Wundt ar fi avut un prea pronunțat caracter anecdotic, încă ar fi fost interesantă din punct de vedere psihologic. Atunci și eu aș fi relatat-o numai ca atare, și m'aș fi ferit să fac din ea, cum fac aici, o introducere la un studiu asupra filosofiei lui.

Citind-o, va vedea oricine, însă, că o mai bună introducere nu putea fi. Această impresie se va desluși pe măsură ce va începe să defileze acea galerie de oameni mari din vremea formației luiWundt, asupra căreia am aruncat, mai sus, numai o fugitivă uitătură.

*
* *

Cine ar crede-o ? Wundt care a făcut o atât de strălucită carieră filosofică, a fost mânat de *întâmplare* pe cărările filosofiei și științei, de motive exterioare. Cel puțin, el o declară: „E știut", spune el în aceste memorii cu o crudă sinceritate, „că sunt oameni, cărora, fie printr'o înclinare înăscută, fie printr'una provocată de educația exterioară, le stă înaintea ochilor din frageda tinerețe cariera lor viitoare. Aceștia sunt cei fericiți, cari pot să-și meargă calea nepăsători, chiar de le-ar fi semănată cu fel de fel de piedici". Și ca pildă citează pe chimistul Liebig: „Când Justus Liebig făcea sub pupitru experiențe chimice, îl lăsa cu totul nepăsător, cum se istorisește, că învățătorul lui îl făcea din pricina aceasta un școlar leneș. El își avea limpede dinaintea ochilor scopul, pe care și l-a și ajuns, atât de desăvârșit cât poate omul să-și împlinească pe pământ dorințele. Eu nu fac parte dintre acești fericiți. Eu, și, cum cred, mulți alții, tocmai dintre aceia cari au fost destinați carierii de învățați sau și-au ales-o de bunăvoie, n'au fost conduși în alegerea lor de libera lor înclinare, ci de un motiv exterior, care n'avea nimic de a face cu acea înclinare". Vom vedea mai jos, cum istorisește Wundt acest rol al întâmplării în alegerea carierii sale filosofice. Remarcăm îndată, însă, că, dacă știința pozitivă ar avea să deplore pentru ea, că Wundt a abandonat-o dela o vreme, neconsacrându-se numai ei, ca specialist încarnat, cu tăria fermă a unui Liebig — ca să rămânem la exemplul dat de Wundt însuși, — filosofia trebuie să se considere fericită și să binecuvânteze spiritul lui la început risipit, nefixat, flaneur. Călătoria lui inițială, fără să se fixeze pe vreunul, prin atâtea domenii științifice, câte vom vedea că

a abordat, a folosit enorm filosofiei. Căci Wundt a atacat-o, când i-a venit rândul, cu un bogat arsenal de fapte adunate din ştiinţele pozitive, prin cari a trecut, şi cu o disciplină metodică ştiinţifică riguroasă, şi nu puţin au contribuit, şi un fapt şi altul, să transforme adânc filosofia şi metafizica, să le ferească şi de materialismul ieftin al unui pozitivism, ce era în floare la debuturile filosofice ale lui Wundt, şi de jongleriile cu concepte mai mult sau mai puţin goale ale unor întârziate filosofii spiritualiste.

In deosebi strălucesc serviciile de *metodă*, pe cari Wundt le-a adus filosofiei, servicii pe cari R. Eisler le proslăveşte în termeni ditirambici: „Dacă n'ar rămâne nici o pietricică din construcţia sistemului lui de idei filosofice, zice acest comentator, metoda însă, pe care Wundt a introdus-o în filosofie, va dura tot atât cât şi ideea, că numai cea mai vie influenţă reciprocă dintre filosofie şi ştiinţele speciale dă valoare amândoror domeniilor" [1]. Această idee o întâlnim expres chiar la poarta filosofiei lui Wundt, aşa cum o întâlnim *de fapt* şi la poarta filosofiei lui Kant, sub forma, că orice cunoştinţă începe cu *experienţa*. Remarcăm acum numai în treacăt această analogie, dar vom reveni cu amploare, în studiul *filosofiei* lui Wundt, asupra înrudirilor ei intime cu gândirea kantiană.

Poate că cele mai interesante amintiri din viaţa unui om mare sunt acelea din copilărie. Ce frumos ei ca, ajuns pe culme, să vezi deodată întreaga cărare ondulată, trudnic străbătută dela piciorul muntelui! Dar în domeniul ascensiunii intelectuale nu e numai frumos, ci şi adânc instructiv psihologiceşte. Vezi cât de multe şi disparate vieţi trăeşte un om într'o viaţă, şi totuşi câtă ascunsă, la întâia vedere, continuitate e între toate undele ei, ce conţineau virtual întregul mare fluviu al maturităţii. La Wundt copilăria *părea* a nu promite mai nimic din ce a realizat maturitatea. Dar întâmplarea, pe seama căreia Wundt pune, din modestie, multe din formele evoluţiei spiritului lui, e, în fond, numai o vorbă. Nimic nu se petrece din întâmplare în această evoluţie, nu e nicio generaţie spontană de calităţi ce apar într'o mai depărtată epocă a vieţii, ci o continuitate neîntreruptă dela întâia impresie, când ai deschis întâia oară ochii în lume, până la cea din urmă, asupra căreia s'au închis ochii trupului pentru totdeauna. Pentru mine această continuitate apare limpede la Wundt, şi ca să împărtăşesc şi cititorilor această impresie, voi întârzia ceva în naraţiunea amintirilor lui din copilărie.

Continuitatea vieţii de conştiinţă e, de altfel, cum vom vedea la timp, o idee centrală a psihologiei lui Wundt, şi la luxul de dovezi experimentale şi speculative, pe cari el le aduce acestei teze, în lucrările speciale, el adaogă şi pe acelea, ce rezultă din amintirile lui din copilărie, găsind în ele o strălucită confirmare a acestei teorii de bază.

1) R. Eisler, op. cit.

Nimeni n'ar putea spune cu siguranță perfectă, zice Wundt, care sunt cele dintâi impresii reale, de care-și aduce aminte. Ele sunt învăluite în ceața ivirii zorilor și deaceea foarte greu de deslușit. De când începe însă să-și amintească bine de el, Wundt se zugrăvește cu nota dominantă a spiritului distrat, risipit, ce se pierde pasionat în reverii copilărești, în jocuri prelungite de imaginație. Această înclinare spre vagabondaj mintal, ce caracterizează pe distrați, i-a cauzat lui Wundt multe neplăceri. Între altele, istorisește următoarea drastică scenă: „Din valurile impresiilor mele de școlar de clasa I primară, o scenă se înalță mai limpede în amintirea mea. Tatăl meu asista ca inspector școlar la o lecție, fără să se amestece în mersul ei. Dela acest obiceiu el rareori se abătea. Eu eram distrat, și, în loc să urmăresc lecția, mă lăsam pradă gândurilor mele, ceeace până mult târziu a fost o înclinare obișnuită la mine. Deodată fusei smuls din această stare de distracție de o palmă, pe care în mod neobișnuit mi-o aplică tata. Parcă văd și acum chipul sever al tatălui meu, care în acea clipă trecuse dela rolul de auditor atent la acela de educator de familie".

Wundt, însă, nu se osteneşte să străbată cu memoria negura amintirilor depărtate, numai ca să povestească o întâmplare atât de comună, a unei palme dată de tatăl său. Şi nici eu n'am citat acest banal detaliu, cu care s'a întâlnit desigur și copilăria noastră, a tuturor, numai pentru a ațâța o curiozitate lesne excitabilă la astfel de epizoade, din viața oamenilor mari, ci numai pentru analiza psihologică, cu care Wundt îl însoțește. El îi dă, dela întâiele pagini, prilejul să afirme acea teorie a continuității vieții de conștiință. Memoria faptelor prea îndepărtate în negura copilăriei acționează, la întâia vedere, sub forma de apariții izolate, sub forma de țâșniri subite în conștiință. Poate că suportul principal al reconstituirii unui astfel de trecut nebulos sunt anumite stări afective tari, cum a fost la Wundt emoția pricinuită de incidentul din clasă cu tatăl său. Totuși, o analiză mai adâncă descoperă, zice Wundt, o inextricabilă, întâi, asociație complexă cu reprezentări variate. Şi acestea, nu singur sentimentul, dau scenelor puterea să se izoleze la un moment dat din massa enormă a amintirilor, ce plutesc în subconștiință, și să se ridice în câmpul conștiinței luminoase. „După toate aparențele", zice Wundt în interpretarea acestei amintiri drastice, „psihologicește vorbind, chiar aceste amintiri din cea mai fragedă vârstă se supun legii, că nu există nici un proces izolat în conștiința noastră, ci numai asociațiuni de procese, cari formează o sinteză și cari se susțin în amintire prin înrâurire reciprocă. Este legea continuității conștiinței, care se confirmă tocmai și pentru cele dintâi licăriri ale ei".

Wundt istorisește că multă vreme a fost un spirit distrat, visător, din care cauză și în școala primară, și în cele dintâi clase gimnaziale, a trecut drept un elev, dacă nu rău, cu totul mediocru. Nimic

nu făcea să se prevadă în şcolarul distrat, firav trupeşte şi puţin apt pentru studii, cum părea profesorilor lui, o evoluţie spirituală cu aşa înălţimi, cum le-a atins aceea a lui Wundt. N'au lipsit nici sfaturile să se lase de carte, nefiind pentru el. Dar să-l lăsăm chiar pe marele filosof să povestească acest epizod, din timpul scolarităţii sale la gimnaziul din Bruchsal, epocă din viaţa pe care o numeşte o adevărată „şcoală a durerii". Disperat de tratamentul inchizitorial, la care era supus acolo, a şi fugit odată dela şcoală, dar a fost silit de părinţi să se înapoieze. „Dirigintele clasei noastre, povesteşte Wundt, care avea obiceiul să aplice pedepse masive şcolarilor, mă regalà de predilecţie cu palme, de cari câteodată îmi ardeau obrajii ceasuri întregi. Un profesor de istorie, care în totul era binevoitor cu mine, ce e drept, mă trata mai mult cu compătimire. Şi azi îmi amintesc de o oraţiune, pe care mi-a ţinut-o înaintea clasei întregi, şi în care mă asigura, că nu orice fiu de domn învăţat trebuie numai decât să înveţe carte şi el. Sunt destule profesii, foarte onorabile, şi cari nu cer truda învăţăturii. In deosebi mă sfătuia să intru la poştă. Trebuie să amintesc, că aceasta nu cerea în vremea aceea condiţii speciale, căci locurile se ocupau sau de candidaţi căzuţi, sau de elevi codaşi la şcoală"... Aşa dar, Wundt era trimis la poştă! Dacă soarta, care are adesea o intuiţie psihologică şi pedagogică superioare acelora de cari dau dovadă unii profesori, şi care îşi bate de aceea joc de judecăţile pripite ale acestora, s'ar fi potrivit lor, judecându-l la fel pe Wundt? Pe Wundt, care, e drept, n'a strălucit „în şcoala durerii", dar a creiat el marea şcoală de psihologie şi filosofie dela Leipzig, de sub influenţa căreia n'a scăpat nicio ţară, din nici un continent ce s'a ţinut la curentul culturii şi civilizaţiei.

Din fericire, soarta are adesea o răbdare genială. Wundt face parte dintre acele spirite, cari la început sunt încete şi întârzietoare, dar cari, după o coacere mintală lentă, însă sigură, sunt apoi capabile să desfăşoare sforţări uriaşe de cugetare şi de muncă sistematică, organizatoare, prodigios de productivă. Intocmai aşa a fost a lui Wundt.

Tabloul aşa de sumbru al vieţii lui de şcolar e iluminat însă, pe alocuri, şi de culori mai voioase, mai calde, pe cari cu vie simpatie ni le istoriseşte. Cele mai frumoase şi neşterse amintiri i-au fost lăsate de preceptorul său particular, vicarul Friedrich Müller.

„Nu-mi amintesc, spune Wundt despre el, să fi suferit vreodată vreo pedeapsă dela iubitul şi mult admiratul meu învăţător, Müller. Lecţiile aveau loc zilnic, afară de Dumineca, în camera lui, care în acelaş timp era, şi peste zi, şi peste noapte, şi camera mea..... ...Mă lega de el o iubire, cum rareori se naşte între un învăţător şi elevul lui. Era mai apropiat de mine decât tata şi mama, şi când peste mai mulţi ani fu chemat din parohia lui din apropiere în localitatea Münzesheim, un dor aşa de denespus mă cuprinse de dânsul, încât

părinţii mei la ruga lui se hotărîră să mă trimaetă la el anul acela, care mă despărţia de gimnaziu". Tratamentul plin de iubire al acestui învăţător, şi care contrastează aşa de violent cu acela, pe care îl îndură în „şcoala durerii" din Bruchsal, i-a lăsat lui Wundt neşterse amintiri.

Cu atât mai puternice şi mai intime erau sentimentele ce-l legau de acest iubit preceptor al lui, cu cât n'a avut parte, în viaţa de familie, să trăiască intensa viaţă socială, pe care o trăesc copiii cu fraţi mulţi. Copilăria lui a fost mai mult solitară. „Din cei trei fraţi mai mari, istoriseşte Wundt, doi muriseră într'un timp ce nu-mi putea lăsa amintiri, şi singurul care supravieţuise, cu opt ani mai mare decât mine, părăsise casa părintească în frageda mea copilărie, fiind dus la o soră a mamei mele în Heidelberg, unde urma gimnaziul din clasa I. şi fu crescut împreună cu cei doi copii ai aceleia, un fiu şi o fiică".

Viaţa copilărească mai mult solitară a lui Wundt era un teren foarte fertil pentru desvoltarea acelei înclinări spre jocuri de imaginaţie, de care spune că a suferit până târziu. „Aceste jocuri de imaginaţie deveniră încetul cu încetul o patimă, şi din pricina ei mă deprinsei cu timpul la o neatenţie din ce în ce mai mare faţă de tot ce se petrecea în jurul meu. Ea m'a întovărăşit apoi şi în timpul şcolarităţii mele mai târzii, şi apoi până la cele mai multe din prelegerile universitare ce am urmat, încât propriu vorbind numai de puţine îmi aduc aminte, pe cari să fi avut răbdarea să le urmăresc, graţie interesului deosebit pe care îl puteau trezi în mine cei ce le ţineau".

Spiritul acesta risipit, flaneur, ce se pierde în jocuri de imaginaţie, pare multor pedagogi o mare infirmitate mintală, şi se caută reprimarea severă a unei astfel de înclinări. Cât e de adevărat, însă, şi faptul, că adesea tocmai din ceeace apare ca un defect funciar răsar calităţi de seamă! Cine ştie, — eu înclin serios să cred că aşa e — dacă spiritul filosofic nu încolţeşte mai de grabă pe un astfel de teren sufletesc, ca acela al lui Wundt din copilărie? Traiul interior şi estomparea sensaţiilor lumii externe, pe care o aduce el, spiritul visător, cu alte vorbe, e preludiul spiritului metafizic. Nu spune legenda, că aşa era începătorul filosofiei, Thales din Milet: închis în gândurile lui, străin de sgomotele lumii exterioare imediate, pierzându-se în cugetări şi cercetări înalte, călcând stângaciu pe pământ şi căzând într'un puţ, pe când privea stelele în meditaţii cosmogonice? Şi biografiile altor mari filosofi sunt pline de astfel de cazuri de traiu lăuntric, visător, izolator de lumea externă sgomotoasă. Dar, să ne înapoiem la Wundt.

După un an petrecut la gimnaziul din Bruchsal, acolo unde fusese sfătuit părinteşte să intre la poştă, Wundt fu trimis la gimnaziul din Heidelberg. Aici însemnate prefaceri sufleteşti se petrec cu el. Viaţa solitară, întâi, încetează, căci locueşte împreună cu fratele şi cu

vărul lui, cari erau amândoi silitori, şi cari exercitară un oarecare control asupra lui. Incetul pe încetul patima jocurilor de fantezie cedează, se reduce la normal. Şi în caracterul lui afectiv au loc transformări fericite. „Incetai, povesteşte el, să fiu băiatul sfios, timid, care fusesem în Bruchsal. Dobândii foarte mulţi prieteni de şcoală, cu care hoinăneam prin oraş şi împrejurimi. Eu însumi mă simţeam ca renăscut, şi, când un fost coleg al meu din Bruchsal se mută mai târziu în gimnaziul din Heidelberg, cu mirare el mărturisi, că devenisem cu totul altul decât acela pe care-l cunoscuse el".

Asupra gimnaziului din Heidelberg Wundt ne comunică interesante, şi pline de humor, totodată, impresii pedagogice. Nu era un gimnaziu model, întâi şi întâi fiindcă n'avea profesori pregătiţi anume pentru specialităţile ce predau, ci profesori buni de toate, „bons à tout faire". Trecerea unora dela un obiect la altul era chiar comic de disparată: „Se întâmpla, istoriseşte Wundt, că unul, care până la un moment predase materii filologice, trecea brusc la ştiinţele naturale. fără să se fi ocupat vreodată în viaţa lui cu un aşa obiect. In deosebi profesorii dirigenţi, după organizaţia de atunci, predau o mare parte din materiile clasei respective, indiferent dacă ele corespundeau sau nu specialităţii lor. Unde mai pui, că adesea se întâmpla să nu fie acasă în nicio specialitate". Cel puţin îi făceau să petreacă bine pe elevi în orele lor. Căci iată ce alte detalii, la fel de humoristice, mai istoriseşte Wundt despre unii din profesorii de atunci, din Heidelberg: „Unul... avea obiceiul să ne întreţină cu întâmplările intime, chiar cu micile certuri de acasă, şi cu particularităţi ale membrilor familiei lui. Un altul şedea ora întreagă pe catedră, încât şcolarii, cari nu erau în sfera vederii catedrei, aveau posibilitatea să facă tot ce le trăsnea prin cap .Un al treilea suferea de o distracţie anormală şi luase de aceea obiceiul, când scotea pe elevi la lecţie, să se cufunde cu totul în gândurile lui, aşa încât şcolarul, care trebuia să reciteze pe dinafară 50 de versuri din Homer, putea să recite numai vreo cinci, pe care apoi le repeta neîncetat unele după altele...".

Aceste reminiscenţe asupra pedagogiei humoristice dela Heidelberg îi dau lui Wundt prilejul de a face câteva foarte interesante reflexii asupra artei pedagogice. Sunt elevi, spune Wundt, care se resimt, fireşte, mult de un astfel de învăţământ, care e un adevărat neant, şi din punct de vedere pedagogic, şi din punct de vedere al ştiinţei materiale însăşi. Dar sunt şi elevi, cărora un astfel de învăţământ, care nu dă nimic, le e foarte folositor, căci se cultivă prin propriul lor interes de cultură, devenind autodidacţi. Şi, drept vorbind, puterea sufletească a şcolarilor, se arată mai ales, dacă ei învaţă chiar la un profesor ce nu se pricepe să-i înveţe. Fireşte, că nu e de dorit o astfel de absolută abandonare a elevilor la propriul lor interes pentru învăţătură, căci, de ar fi aşa, şcoala n'ar mai avea nici o raţiune de a fi. E fapt, însă, că adesea are loc şi ce spune Wundt: restrângerea sferei

de influenţă a unor profesori are o înrâurire fericită asupra elevilor înzestraţi cu interes propriu, spontan, pentru un domeniu sau altul al ştiinţei.

La Heidelberg a cunoscut, însă, Wundt şi doi profesori, cari au avut asupra spiritului lui o puternică şi fericită influenţă. Să-l lăsăm pe el să ni-i zugrăvească: „Cu totul opuşi acelora, mi-aduc aminte de doi bărbaţi, cari, din clipa când i-am cunoscut, aţâţară interesul meu, şi pe cari am învăţat să-i preţuesc ca profesori tot timpul vieţii mele. Unul era un filolog, acum dispărut din literatură, Sebastian Feldbausch, care scrisese în timpul lui, două cărţi de gramatică foarte mult folosite, una grecească şi una latinească, şi de ale cărui lecţii despre Homer şi Herodot şi azi îmi amintesc cu plăcere. Al doilea era un profesor, care mai târziu, din cauza erudiţiei sale vaste, ajunse un foarte renumit orientalist, Bernhard Iüllg, căruia, pot să spun cu toată convingerea, îi datoresc cel dintâiu interes al meu pentru studiile gramaticale şi filologice, cât pot să mă laud că m'au preocupat şi ele". Şi amintirile lăsate de aceştia îi sugeră lui Wundt interesante vederi pedagogice. Influenţa lor se datoreşte metodei fericite, care constă oarecum într'o colaborare între ei şi şcolari, într'o muncă făcută în comun. Un profesor bun, după Wundt, e acela care e şi profesor şi cercetător: „Din aceste experienţe am câştigat impresia, că principiul, care e socotit ca general valabil pentru profesorul universitar, că el trebuie să fie şi învăţător şi cercetător totodată, până la un grad oarecare e valabil şi pentru învăţător şi mai ales pentru profesorul gimnazial. El are nevoie de un interes viu, mereu împrospătat prin participarea lui activă la munca ştiinţifică a specialităţii, pentru,ca să poată transmite acest interes împrospătat elevilor lui. Şi totul nu e ca acest interes să se mărginească la obiectul specialităţii lui, ci, mai mult, el trebuie să se extindă într'o oarecare măsură dela sine de la un obiect la altul". Deci, Wundt pune drept condiţie importantă pentru bunul profesor *multilateralitatea interesului ştiinţific*, adică *spiritul filosofic*, şi *participarea activă la sporul ştiinţei*.

Interesante sunt amintirile privitoare la lecturile lui particulare cele mai impresionante şi mai cu influenţă. Shakespeare pare a-i fi cucerit mai mult atenţia şi imaginaţia. Până într'atât l-a pasionat în copilărie, încât spune că era cel pe care-l citea mai des, şi a rămas pentru toată viaţa într'atât admiratorul lui, că mai târziu nu era călătorie, pe care s'o întreprindă fără tovărăşia câtorva volume din Shakespeare. Foarte mult îl interesau, apoi, romanele istorice, cari îi deschiseră apoi treptat un gust pronunţat pentru operele istorice ştiinţifice înşişi. Numeroase lecturi din literatura naţională: Freiligrath, Herweg, Heine, Klopstock, Wieland, poeţii lui Sturm und Drang, etc.

Trecem peste unele amănunte ale vieţii de şcolar gimnazial, şi ajungem la epizoadele vieţii universitare a lui Wundt. Faptul că în Heidelberg era universitate, pe când în Bruchsal cea mai înaltă şcoală.

era gimnaziul, creea anumite particularităţi psihologice şcolarilor de acolo. In oraşele cu gimnaziu numai, gimnaziaştii erau socotiţi aproape studenţi; pe când în cele cu universităţi erau trataţi ca şcolari până la examenul de maturitate. Dar tocmai aceasta îi determina să aspire mai tare la viaţa studenţească, să guste cu anticipaţie din acea viaţă, însuşindu-şi moravuri studenţeşti. Îşi făceau chiar o plăcere să încalce acea disciplină: „In potriva interzicerii directorului, de a frequenta localuri publice, de a merge fumând pe stradă sau, cum se exprima directorul nostru, de a arunca fumul dispreţului către legile gimnaziului, era o plăcere deosebită această călcare". Această gustare anticipată a libertăţii vieţii de student era, de altmintreli, alimentată chiar de corporaţiile studenţeşti constituite. Acestea nu numai că, la începutul fiecărui semestru, năvăleau la gară la fiecare tren, „ca să prindă pe vulpile nou venite", cum se exprimă Wundt în argot-ul studenţesc, dar cultivau relaţii, în vederea sporirii numărului lor, şi cu gimnaziaştii locali.

O minuţioasă organizare pedagogică, în senzul de a educa pe noii studenţi în spirit de corp, prezida relaţiile celor vechi cu cei noui. „Vulpea nouă" era dată în seama unui student mai vechiu, pe ale cărui porunci trebuia să le asculte punctual, „pentru ca în anul, în care dura această sclavie, să devină ea însăşi după modelul acesta desăvârşit student, până ce în fine, când semestrul academic se apropia de sfârşit, cel mai vechiu se retrăgea din ce în ce mai mult din sgomotele zilei, spre a se deda grijilor examenelor...". Wundt însuşi ca elev de gimnaziu intrase în astfel de legături cu studenţii: „Făceam parte în şcoală dintr'un trifoi de prieteni, cari intraseră în legături cu unii studenţi, cu cari se împrieteniseră, şi se îndatoraseră să intre în viitor în corporaţia lor". Wundt şi-a ţinut făgăduiala; dar, din împrejurări peste cari lipsa de spaţiu ne obligă să trecem, după scurte evoluţiuni prin diferite asociaţii studenţeşti, el se eliberă de acest amestec, se izolă şi se aruncă cu pasiune în *studiul anatomiei*. Spre acest studiu îl determină mult influenţa unchiului său, Arnold, care era profesor de anatomie şi fiziologie în Tübingen. In deosebi se adânci în studii asupra anatomiei creerului. Urme prea adânci n'au lăsat însă în sufletul lui aceste studii de anatomie, pe cari le-a reluat mai târziu, cu altă atenţie şi alte rezultate.

Asupra relaţiilor sale de prietenie din acel timp, Wundt mai relatează câteva amănunte, interesante din punct de vedere psichologic, şi, printr'o latură a lor, interesante pentru noi, Românii, — cum se va vedea: „Mai trainică decât acea corporaţie de prietenie eşuată chiar în faşă, s'a pus la cale un al doilea trifoiu de prieteni, căruia numai prin moartea prematură a unuia dintre ei i s'a determinat un scop. Această prietenie a isvorît din poziţia pe care o dobândi cel mai în vârstă dintre noi, care totodată era şi în clasa cea mai înaintată; poziţia de administrator al bibliotecei şcolare a gimnaziului din Heidel-

berg, şi care ca atare devenise povăţuitorul literar al întregului gimnaziu, şi în deosebi al claselor superioare. Acest prieten al meu mai în vârstă era Heinrich Holtzmann". Acesta era o fire extrem de prietenoasă, şi extindea acest sentiment până la şcolarii claselor mai inferioare, ceeace era un fenomen rar pe atunci şi, adaogă Wundt, „poate mai este încă". Când Holtzmann intră la universitate, el păstră mai departe legăturile cu Wundt şi cu cellalt, care erau încă în gimnaziu, şi multă vreme, şi după ce toţi ajunseră studenţi, avură loc întâlniri între ei o seară pe săptămână, ca să întreţină mai departe raporturile bune, cu toate că fiecare îşi alesese un studiu deosebit: Holtzmann teologia, Wundt medicina, şi al treilea Karl Hofacker, filologia. Atât Holtzmann, cât şi Hofacker, erau elevi eminenţi, cei dintâi totdeauna în promoţia lor, pe când, spune Wundt, el se mişca în „regiunile mai de jos sau cel mult în cele mijlocii". Hofacker a făcut stălucite studii universitare în filologia clasică, în deosebi la universitatea din Bonn, unde a lucrat sub influenţa lui Friedrich Ritschl. După recomandaţia lui Ritschl, cum îşi trecu examenul de doctorat, fu chemat de prinţul de Wied la Neuwied, ca să ia asupră-şi educaţia fiului acestuia, fratele viitoarei regine a României, Elisabeta. După un timp de despărţire, Wundt şi Hofacker, se regăsiră în Heidelberg, şi atunci citiră ei împreună, în serile de iarnă, pentru întâia dată, *Critica Raţiunii Pure* a lui Kant.

Despre această lectură, Wundt povesteşte: „Era pentru noi amândoi cea dintâi lectură a acestei opere, şi pentru mine, pot să spun sincer, cea dintâi a unei severe opere filosofice. Totuşi chiar atunci ea a făcut o adâncă impresie asupra mea. Căci a devenit, cum cred, o pavăză pentru mine în contra unor direcţii înrudite cu pozitivismul de atunci, răspândite în deosebi în cercuri de naturalişti. Aşa, îmi aduc aminte că, atunci când mai târziu cel dintâi traducător al Logicii lui John Stuart Mill, traducător cu care eram în relaţii prieteneşti, îmi recomandă această operă ca o filosofie stând la înălţimea timpului, eu găsii, în Kant tocmai, cel mai potrivit mijloc de atac în contra consideraţiilor lui Mill asupra logicii matematicii".

Cum am văzut, Wundt pune pe seama întâmplării pregătirea lui pentru carieră. Tatăl său murise când el era de 14 ani, şi, când sosi vremea înscrierii la Universitate, mamă-sa îi lăsă completă libertate de alegere. După câteva ezitări, se hotărî pentru medicină, fără însă să fie îndemnat către ea de o deosebită predilecţie. „Dacă medicina, spune el, ar fi fost cel dintâi obiect al dorinţei mele, aş fi urmat desigur exemplul vărului meu, mai în vârstă ca mine, care era student şi cu care locuiam împreună; acesta desena cu mult zel figuri anatomice în timpul vacanţei de pregătire a maturităţii. Eu însă nu mă gândeam de loc să mă dedau la astfel de exerciţii pregătitoare pentru viitoarea mea specialitate, şi lucrurile, cu care trebui să mă ocup în vacanţa mea de pregătire, nu erau deloc din cele pe cari le avusesem

mai mult la inimă în şcoală. Mai de grabă aveam aerul că filologia clasică trebuia să fie ţinta vieţii mele viitoare. Citeam cu entuziasm pe Homer şi Herodot; şi în deosebi Horaţiu, ale cărui ode frumoase le ştiui foarte repede pe dinafară, mă atrăgea prin perfecţia formei lui". Dar şi pentru filologie îi fu greu să se decidă, căci avea oroare să devină pentru toată viaţa profesor, după ce simţise ca un eveniment fericit terminarea şcoalei.

Atunci, întâmplarea existenţei unchiului său, Arnold, ca anatomist la Tübingen, îl decise să înceapă medicina acolo, unde sprijinul acestei rude îi era foarte necesar, în situaţia materială precară în care se găsia, în urma morţii tatălui lui.

Despre viaţa studenţească din Tübingen Wundt dă interesante note. Tübingen era pe atunci un orăşel primitiv, „în care vacile şi gâştile mişunau încoace şi încolo pe stradă". Intre studenţi şi flăcăii de ţărani se iscau dese certuri şi bătăi, cele mai multe isbucnind la petreceri dansante sau la nunţi ţărăneşti, şi la cari erau poftiţi şi câţiva studenţi, ori se pofteau singuri. Şi adesea se întâmplau scene de gelozie, cu inevitabilele lor părueli.

Spiritul dominant în universitatea din Tübingen era pe atunci cel teologic. Ca profesori la filosofie, Wundt citează pe *Albert Schwegler,* care era teolog, istoric şi filolog totodată, şi pe *Friedrich Theodor Vischer,* şi el întâi teolog, dar trecând repede la filosofie. Wundt a ascultat la el prelegeri de estetică, şi în acelaş timp la alţii prelegeri de ştiinţe naturale: botanică, chimie şi fizică. Botanist era *Hugo von Mohl,* şi, cum nu exista pe atunci o sală specială de cursuri pentru botanică, Mohl aducea de aceea de cele mai multe ori câteva plante pe catedră, şi le dădea să circule printre auditori. Nu era mai fericit nici profesorul de chimie, *Schlossberger,* care ţinea prelegeri pur teoretice, fiindcă n'avea nici el o sală specială pentru experienţe. Dar ca să completeze datele teoretice din sala de cursuri, chema din când în când pe studenţi într'o altă clădire, unde era biblioteca şi alte institute, şi acolo făcea ulterior experienţele, de care întâi vorbia numai teoretic. *Reusch,* fizicianul, încerca să facă experienţe imediat, la curs. Insă, fiindcă predecesorul lui neglijase cu totul instrumentele, cari erau mai mult scoase din funcţiune, el atrăgea dinainte atenţia studenţilor, „că s'ar putea ca ele să nu reuşească". Suferinţele acestea ale învăţământului ştiinţific, spune Wundt, erau cam generale pe atunci, şi au durat multă vreme, fiindcă acest învăţământ era neglijat, întâietatea revenind teologiei şi filologiei. Spiritul universitar medieval se simţea încă foarte puternic în universitatea din Tübingen în vremea lui Wundt.

Se înţelege că un învăţământ ştiinţific aşa de şubred în temelia lui experimentală nu putea fi o bună pregătire pentru medicina lui Wundt. In schimb a profitat mult, povesteşte el, din admirabila organizare a instituţiilor de lectură. „Pentru mine, sălile de citire din

Tübingen au preţuit mai mult ca orice prelegere... Acolo am citit eu în orele de după amiază pe lângă romanul, ce făcea multă vâlvă atunci „Die Ritter vom Geist", al lui Gutzkow, şi cele dintâi poezii ale lui Paul Heyse, cartea cântecelor spaniole de Heiyse şi Geibel, Romanzero al lui Heine şi multe altele, îndeosebi din literatura istorică. Mai presus de toate mi-au rămas în amintire din vremea dela Tübingen „opera şi drama" lui Richard Wagner şi bucăţile tot atunci date la iveală din Ringul Nibelungilor".

Fac acum o mică digresie, spre a cita foarte interesantele opinii ale lui Wundt asupra valorii *lecturilor personale*. Zic digresie, pentru că el încadrează aceste opinii în alt curent de amintiri. „Lectura, zice Wundt, oferă imaginaţiei un material ordonat, care, dacă e bine ales, poate sluji de model, şi, dacă se îndrumează pe căile unei activităţi metodice, poate exercita o bună influenţă educativă şi de aceea poate veni în ajutor nu tuturor direcţiilor vieţii vitoare, ci tocmai acelora, cari completează influenţele vieţii sociale". Wundt a fost un cititor pasionat, şi despre această pasiune spune că a început să-l stăpânească, într'un timp, în care alţii de vârsta lui ori că nu voiau să ştie nimic de ea, ori îi ridicau un cult cu totul limitat. „Limitat nu numai cantitativ, ci întâi de toate în ce priveşte fondul calitativ al lecturii alese". Despre lectura de romane, în oarecare opoziţie cu Iacob Berckhardt, ,care în ale sale „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", deploră inutila şi răpitoarea de timp lectură de romane, faţă de care adâncirea în adevărata istorie e mult păgubită", Wundt spune : „ ...nu trebuie să trecem cu vederea, că romanul modern poate în orice caz fi un surogat al istoriei, care chiar pentru istorie poate avea o anumită valoare prin construcţia plină de fantezie şi de colorit de actualitate ce dă stărilor şi evenimentelor". Insuşirea de a reconstrui trecutul cu puterea iluziei că s'ar desfăşura în prezent, trebuie, proclamă Wundt, să o aibă orice istoric.

Dela Tübingen, unde nu profitase prea mult pentru studiile sale de medicină, Wundt trecu la Heidelberg. Starea sufletească, cu care el se îndrepta spre Universitatea din Heidelberg, nu era deloc demnă de invidiat: „Când la începutul lui August 1852, ne spune el, călătorii peste Echterdingen, unde se poposia pentru masa de prânz, peste cele şapte coline către Stuttgart, de acolo cu trenul către Heilbronn, şi apoi cu vaporul pe Neckar către Heidelberg, mă găsiam într'o stare sufletească nu din cele mai de invidiat. Când mă gândeam mai bine la anul trăit, îmi ziceam, că nu învăţasem nimic legat şi practicesţe util. Imi însuşisem, e drept câteva, ce se putea numi cultură generală: frânturi superficiale de anatomie umană, şi şi de fizică şi chimie, dar în botanică n'avusesem atâta spor, care să merite a fi pomenit. Căci Mohl era un mare şi renumit cercetător, însă un învăţător, căruia îi era indiferent, dacă auditorii lui învăţau ceva la el. Afară de asta făcusem şi ceva lecturi neordonate de literatură şi de ştiinţe speciale, şi în fine

la toate se adaogă, ca un bloc eratic în câmp deschis, o fâşie mai adânc pătrunzândă în anatomia creerului, care însă nu avea nicio legătură cu celelalte cunoştinţe anatomice ale mele". Astfel Wundt îşi arunca ochii înapoi peste anul scurs la Tübingen cu sentimentul, că trebuie să înceapă iar de unde începuse, dacă voia să meargă mai înainte în specialitatea aleasă. Se adăoga la acest sentiment penibil şi acela pricinuit de unele contingenţe ale vieţii lui de familie. „Mama mea, ca văduvă de pastor, spune el, era cu totul limitată în mijloacele ei, şi în consiliul de familie se decisese, că eu trebuia negreşit să termin medicina în spaţiul de timp de 4 ani, ce pe atunci se socotea îndestulător pentru studiul ei". Dar un an trecuse, şi mai rămăseseră trei, în cari „cu cea mai mare economie trebuia câştigat şi cel pierdut". Situaţia era grea, şi de aceea Wundt era deprimat în drumul spre Heidelberg. Dar călătoria fermecătoare pe Neckar, cum o numeşte Wundt, îi dădu un curaj neaşteptat: „Mi se născu ca o subită iluminaţie convingerea, că înainte de toate ceeace trebuia, era să determin un anumit scop muncii mele şi prin aceasta să-mi pun cea mai severă ordine în studiile mele. Chiar din vremea dela Tübingen concepui îndoiala, dacă ar fi potrivită pentru mine cariera de medic practician. Ceeace mă atrăgea înainte de toate, erau tocmai acele obiecte, cari propriu zis stau în afară de obiectele practice ale medicinii şi după toată firea lor se numărau printre ştiinţele naturale: anatomia, şi, într'un grad şi mai înalt, fiziologia, la care mă îndemnau singurele studii pe cari le făcusem până atunci oarecum serios, cele de anatomie cerebrală".

In această stare de spirit, Wundt se decise să devină fiziologist. Vom urmări, de acum această etapă a carierii lui ştiinţifice, în care vom întâlni influenţele lui *Bunsen*, un experimentator de forţă, pe ale lui *Iohannes Müller*, *E Du Bois-Reymond*, *Helmholtz*, *Carl Ludwig*, ş. a. despre cari Wundt trasează minunate portrete psihologice.

(Va urma).

I. NISIPEANU

CONTRIBUȚII LA PSIHOLOGIA YOGA

Acest studiu e limitat la discuția conceptului de „experiență sufletească" în Yoga, și la analiza sumară a tehnicei (asceză, meditație, practică) pe care tratatele yogice o socotesc capabilă de a distruge experiența comun-umană și de a realiza transa meditativă *(samādhi)*. În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieții sufletești normale, cotidiene. În paragraful II se urmărește procesul psihologic al dezrădăcinării acestei structuri prin practica Yoga. În paragraful III se stabilește noua structură obținută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putinte să atingă *samādhi* și stările imediat premergătoare. In alt articol se vor continua analizele asupra psihologiei Yoga, discutându-se concepția timpului, psihologia limbagiului, etc., precum și câteva considerații finale asupra contemplației indiene.

Se înțelege, așa dar, că nu vom examina aici rezultatele propriuzise ale practicei Yoga, așa cum se află ilustrate de yogini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de diletantism medical sau teosofic, necesită un imens și direct material de obesrvații. In paginile ce urmează ne mulțumim să expunem psihologia Yoga așa cum e înțeleasă și justificată de literatura filosofică Yoga. Socotim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive: 1. revelează o concepție psihologică generată de un temperament specific și de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ; 2. readuce în discuție posibilitățile de control asupra dinamicei subconștiente și eficacitatea concentrației. In aceste decenii de superstiții și mistagogi, când s'au publicat atâtea compilații lipsite de orice suport textual sau tradițional asupra Yogei — socotim necesar o preliminarie acțiune critică. In afară de câteva excepții (notate în bibliografie) — excepții cari, dealtfel, se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filologice — tot ce s'a publicat până acum, în Europa, India și America. asupra Yogei e lipsit de garanție științifică sau practică. Nu e posibilă o educație tehnică yoginică fără ajutorul unui *guru*. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă sterilitate și inutilitate.

Acest articol e sumar şi se conduce după autorii clasici ai filosofiei Yoga. Yoga, însă, e o atitudine universală gândirii indiene şi exemple ilustrând meditaţia, asceza, transa, miracolele yoginilor abundă în întreaga literatură indiană. Năzuind să luminăm numai câteva concepţii centrale, am redus numărul textelor citate şi îndeobşte, orice excursiune în domenii străine psihologiei Yoga. Metafizica ei am expus-o în studiul „Introducere în Filosofia Sāmkhya" *(Revista de Filosofie,* 1930, No. 2). O ultimă observaţie asupra terminologiei. Am păstrat întotdeauna termenii tehnici sanskriţi, încercând o traducere verbală şi una filosofică. Iar în expunere, am urmărit sistematica tratatelor yogiene, multe fraze fiind numai parafrazarea comentată a textului sanskrit. Am notat întotdeauna izvorul, cifra romană indicând cartea iar cifra arabă numărul *sutrei* din clasicul tratat al lui *Patanjali* (sec. II In. Ch.), iar numele „Vyāsa" sau „Vāchaspati Misra" precizează comentariul făcut de Vyāsa *sutrelor* lui Patanjali şi adnotaţiile acestuia de către Vāchaspati Misra. Comentariul lui Bhoja nefiind atât de important nu am uzat de el în acest articol.

Profesorului nostru Dr. Surendranath Dasgupta, cu care am cetit, tradus şi discutat pasagiile dificile, i se cuvine mulţumiri pe cari numai dragostea şi modestia sa ne împiedecă de a le amplifica.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Structura vieţii sufleteşti normale

Yoga e un sistem filosofic *(darsana)* constituit din trei ştiinţe, sau trei grupări de ştiinţe: 1. teoria cunoştinţii şi logica ; 2. psihologia şi tehnica (amândouă implicând un fond etic); 3. metafizica şi soteriologia. Organicitatea sitemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte şi funcţiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei ştiinţe cu planurile experienţei umane. Intr'adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei experienţe ce se deosibesc structural, calitativ, între ele, iar nu printr'un coeficient de intensitate sau cantitate. Aceste trei structuri sunt: 1. experienţa falsă, iluzorie, invalidă (eroarea sensorială); 2. experienţa cotidiană, obştească, umană; 3. experienţa ultimă *(samādhi),* rezultanta meditaţiei şi practicei Yoga, care conduce pe pragul liberării *(mukti),* de durerea existenţii *(samsara).* Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de „experienţă" elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experienţelor false, a erorilor datorite fie iluziilor aperceptive (d. p. frânghia iluzoriu socotită şearpe), fie unei invalide asociaţii de idei (sâlpul în întunerec crezut duh necurat, etc.). Toate aceste experienţe iluzorii, eronate, se distrug printr'o justă aplicare a simţurilor sau printr'un raţionament valid.

Psihologia, ca ştiinţă a faptelor sufleteşti, se ocupă de experienţa general umană, constituită de ansamblul experienţelor realizate

în ordinul natural. E util de amintit aici ceeace scriam asupra Sāmkhyei; că în aceste două sisteme indiene (Yoga-Sāmkhya) faptele sufletești sunt înglobate în ordinul natural, ca oricare alt fenomen fizic sau biologic; ele sunt manifestări — morfologic deosebite dar esențial identice — ale aceleiaș Naturi primordiale *(prakrti)*. Yoga, ca și Sāmkhya, socotește reală orice manifestare naturală, orice moment fizic ca și orice moment psihic. Ceeace e ireal, adică fals, e relația dintre aceste fapte și suflet, o falsă relație *(upādhi)*, o identitate invalidă, izvorîtă din ignoranța metafizică. Experiența cotidiană, a existenți general umane, deși e validă logicește și psihologicește — e falsă metafizicește, pentrucă se atribuie sufletului. (v. „Introducere în Fil. Sāmkhya"). Cu acest depozit vast de experiențe just adunate de activitatea sensorială (just adică *natural;* dar vom vedea că ce e „natural" în psihologia cotidiană e „iluzoriu" metafizicește) și clasate de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul și soteriologia) — se ocupă psihologia yogică, analizând astfel activitățile sensoriale, energetica memoriei și îndrumând teoreticește itinerariul ascetic-practic.

Insfârșit, a treia experiență e cea care se obține prin distrugerea actualei structuri sufletești, e generată de roadele meditațiilor, adică prin suprimarea funcțiunilor sensoriale și prin stabilirea unui nou și subtil echilibru fiziologic (printr'un special proces respiratoriu, etc. v. *infra);* e o totală palingeneză care nu are nimic comun cu antecedenta structură, și care poate sluji de vehicul revelației ultime, liberării *(mukti)*. Această stare de transă (traducem provizoriu *samādhi* prin „transă", deși acești doi termeni nu au comun decât exprimarea pierderei facultăților normale) e produsă prin colaborarea gnozei și practicei, a unei subtile discriminații metafizice în esența lucrurilor (cosmosul, sufletul, falsa relație posesivă dintre suflet și minte, etc.) și a unei activități tehnice susținute, urmărind dezrădăcinarea funcțiunilor psiho-fiziologice de toate zilele.

Scopul Yogei e distrugerea celor două experiențe prime (eroarea logică și eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o nouă experiență, calitativ diversă. Aceasta pentrucă, după cum am scris în repetate rânduri, condiția existenții umane e dureroasă pentru temperamentul indian și singurul scop e depășirea ei.

Vyāsa (ad Patanjali I, 1) împarte astfel stadiile minții (planuri mentale, *citta bhumi)* : 1. instabilă *(kṣipta)* : 2. confuză obscură *(mudha);* 3. stabilă și instabilă *(viksipta);* 4. fixată într'un singur punct *(ekāgra);* 5. complet strunită *(niruddha)*. Dintre aceste stări, primele două aparțin tuturor oamenilor, fiind însăși dinamica cotidiană, psihomentală. *Vikṣipta* se obține printr'o fixare ocazională a minții prin atenție (de pildă în soluționarea unei probleme matematice, într'un efort de memorie, etc.) dar ea e pasageră și nu slujește libe-

rării *(mukti)* pentrucă nu e obţinută prin Yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispoziţiile minţii, tot după Vyasa (I, 2) sunt: *prakhyā* (vioiciune, iluminare), *pravrtti* (activitate, energie), *sthiti* (inerţie) — dispoziţii cari se datoresc predominaţiei uneia dintre cele trei *gunas: sattva* (puritate, iluminarea prin înţelegere), *rajas* (energie) şi *tamas* (inerţie). Mintea *(citta)* nu e decât un organ natural, dinamic, putinte de a suferi obscuritate (când e subjugat de *tamas)*, pasiune (prin instaurarea gunei *rajas)* şi claritatea raţională conjugată cu puritate morală (prin stăpânirea gunei *sattva)*.

Suprimarea experienţii umane nu e o sarcină facilă, chiar pentru tehnica pe drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul cu funcţiunile lui, ci subconştientul, setea de viaţă, vast receptacul al experienţelor rassei, rădăcini adânci câteodată ele însile cadre formale ale experienţelor actuale. Yoginul are de luptat îndeosebire cu partea fluidă, intenţională, subconştientă a minţii. Evident, ascensiunea practică prin purificări, renunţare şi meditaţii, nu poate începe înaintea unei prealabile luminări teoretice.

Dar iarăş nimic nu poate fi realizat — spun participatorii doctrinei Yoga — fără practică, fără *acţiune (kriya)*, fără *tapas* (energia purificărilor şi înfrânărilor ascetice). Cărţile II şi III a lui Patanjali sunt închinate cu deosebire acestei activităţi yogice (purificări, poziţii corporale, procese respiratorii, meditaţii prin fixarea obiectelor, meditaţie fără obiecte, etc.). Totuşi, Vāchaspati Miśra (ad II, 1) are grijă să observe: 1. că acţiunea *kriyayoga)* nu trebuie exagerată ca să turbure echilibrul fiziologic al trupului — şi 2 că nu trebuie executate cu dorinţa fructelor.

Din acest organic apel către acţiune (înţeleasă ca *realizare practică*, iar nu *aplecare în afară)* se înţelege cât de indispensabilă e experienţa yogică. Astfel, în actuala condiţie umană e imposibil de valorificat (şi chiar de justificat) *samādhi*, starea ultimă, preliminarie liberării — pentrucă *samādhi* transcende experienţa şi e numai un „nume" pentru cei cari participă, încă, total la experienţa general-umană. Dar cei cari se hotărăsc, chiar numai pentru un răstimp, să practice renunţarea valorilor lumeşti *(vairagya)* şi cele dintâi preliminarii tehnice yogice — au posibilitatea să verifice *realitatea* şi eficacitatea acestor practice şi întrevederea liberării. Vyāsa (ad I, 49) lămureşte deosebirea dintre cunoştinţa prin *comunicaţie* (sau inductivă) şi cea prin *experienţă* (sau „particulară"); cunoaşterea Yogei e inclusă în această cunoaştere nemijlocită. Credinţa *(shraddha)* vine după cea dintâi realizare (Vyāsa, I, 34), după ce conştiinţa se convinge direct de eficacitatea terapeuticei Yoga [1]).

1) De amintit definiţia percepţiei ca „experienţă nemijlocită *(ābhoga)* a unui obiect: *ābhoga* e o „luminare" *(prajña)* printr'o „percepţie directă" *(sākṣātkāra)* a obiectului el însuşi. (Vāchaspati Miśra, ad. I. 17). Dar percepţia or-

Trecerea dela starea sufletească cea de toate zilele la stările psihice proprii meditațiilor yoginice se face treptat. Insăș contemplația Yoga — cum vom vedea îndată — consistă din grade diferite *(bhumi*, „planuri", cum le numește Vyāsa) și saltul peste ele nu dă nici un rezultat practic. Anticipația, nerăbdarea, pripeala, dorința de a atinge *samādhi* (fără ca, totuș, mintea yoginului să se poată concentra total în Ishvara), acea „dorință individuală" de transă — sunt obstacole, rezistențe obiective în împlinirea scopului. Vyāsa (ad. III, 6) scrie: „Când s'a cucerit un plan *(bhumi)* prin *samyana (samyana* consistă din concentrație, meditație și transă, v. Vāchaspati III, 1) aceasta se aplică celui imediat următor. Nimeni nu poate sări un plan imediat următor și practica *samyana* referindu-se la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos *(adhara bhumi)*. Și dacă *samyana* nu se realizează, cum se poate revela cunoștința nemijlocită? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcând din Dumnezeu (Ishvara) [1]) motivul activității sale, nu are nevoie să practice *samyana* planurilor inferioare, ca cetirea gândurilor, etc. De ce? Pentrucă obiectul acestor *Samyane* (inferioare) e deja cucerit prin alte mijloace (meditație în Ishvara). In ceiace privește natura planului imediat următor unui plan oarecare, numai practica Yoga ne-o poate revela. De ce? Pentrucă s'a spus (în scripturi): Yoga trebuie cunoscută prin Yoga; Yoga se manifestă prin Yoga, etc.". Tăgăduirea realității experienței yogice sau critica anumitor aspecte, e gratuită din partea unui om care nu are cunoaștere imediată a practicei; aceasta pentrucă stările yogice transcend condiția în care ne aflăm când o criticăm [2]).

---

dinară e condiționată de limitarea simțurilor, de obstacole, infirmități, în timp ce yoghinii — în spusa tratatelor — posedă o supersensibilitate specială a simțurilor, asemenea zeilor (zeii indieni sunt suflete, „desincarnați") (Vachaspati Miśra, *Tattva Kaumudi* 30 la *Sāmkhya Karika* V). Ei pot intra în direct contact perceptual cu forme minuscule (atomi) sau enorme *(pakrtti)*, *Sāmkhya Sutra* I, 90—991. Discuția pe larg a percepției yoginilor se înflă în Patanjali *Yoga-Sutra* cartea III.

1) Discuția asupra teismului Yogei se află în studiul nostru „Il male e la liberazione nella filosofia Sāmkhya-Yoga" *(Ricerche Religiose* 1930, n. 2, pp. 200—221).

2) Necesitatea experienții directe, a *realizării* prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în *Tantra*, acea misterioasă școală tehnică, filosofia acțiunii, a potențelor asupra căreia nădăjduim a publica în curând câteva studii. „E lucru femeiesc să te ostenești a stabili superioritatea unui adevăr prin argumente discursive, în timp ce e lucru bărbătesc să cuceresti lumea cu propria-ți potențialitate" *(Tantratattva*, vol. I, p. 125). „*Sakti* (potența ce se cere actualizată prin practică) a unui lucru nu așteaptă recunoașterea intelectuală" (Ibid. p. 124)). Experiența, realizarea, își are validitatea în sine, în propria-i *acțiune*; acesta e rezumatul Tantrei.

Aspectul prin excelență positiv, efectiv, practic, al Yogei se află concretizat în ceiace se numește *Hatha-Yoga*. Această ramură a Yogei nu se mărginește la regularea higenei trupului nici la o medicină-gimnastică; ea nu e o știință fiziologică (așa cum se crede în Europa), ci o cale practică în realizarea emancipării, cale care recomandă disciplinarea și stăpânirea absolută a trupului

Ceiace se numeşte „individualitate" umană, „conştiinţă", „personalitate", etc., e alcătuită dintr'o împletire organică de funcţiuni psihice *(citta vrtti* = „stări mentale", dar în sensul dinamic al expresiei) cari se cer cunoscute şi stăpânite de cel care intenţionează să practice Yoga. Aceste *vrtti*, însă, nu pot fi controlate şi în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poţi liberà de existenţă *(samsara)*, dacă nu cunoşti nemijlocit viaţa, şi nu poţi suprimà răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teologie dicotomizată a Creaţiei care, în concepţia Sāmkhya-Yoga, slujeşte atât desfătării cât şi liberării sufletului. De fapt, condiţia umană, deşi dureroasă — nu e desperată, deoarece însuşi experienţele se străduesc la liberarea sufletului (funcţionarea lor generând desgust de *samsara* şi nostalgia renunţării). Mai mult, numai prin experienţe se obţine liberarea ; ele sunt un vehicul prim şi indispensabil. Deaceia zeii (*videha*, „desincarnaţi") sunt inferiori condiţiei umane şi zac din timpuri fără să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanţa acordată, de către Yoga, experienţii, practicei, realizării. Cunoaşterea nu mai e suficientă în ea însăşi, cum socoteà Sāmkhya ; liberarea nu poate veni prin gnoză, prin revelaţie metafizică — ci printr'o distrugere propriu zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operaţii chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

In analiza globală a „individualităţii", a sistemului psihic care activează în fiecare om condiţionat fiind de anumite variabile, Yoga descoperă următoarele *vrtti* (stări psihomentale): *avidya* (ignoranţă), *asmita* (sentimentul individualităţii, al falsei personalităţi posesive), *raga* (pasiune, ataşare), *dvesha* (desgust, aversiune) şi *abhinivesha* (dragoste de viaţă, „voinţa de a trăi") *(Vyāsa* şi *Yoga Sutra* II, 3). Ele nu sunt cinci funcţiuni separate, cinci elemente distincte, ci massa psihică e un tot care se poate specializà, diferenţià în cinci funcţiuni

şi minţii, iar nu distrugerea lor prin contemplaţia finală (cum propovăduеşte Yoga gnostică, *(jñāna Yoga)*. Deaceia *Hatha-Yoga* se poate considera o ramură a Tantrei, pentrucă află *mukti* în realizare, în voinţa de putere, în act — iar nu în abstractă meditaţie. Prin trup se realizează *ṣki*, nu prin anularea trupului. In conformitate cu aceste principii vazice, *Hatha-Yoga* elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri fizice sau sportive, ci să realizeze o virilă şi ordonată stăpânire a funcţiunilor fiziologice. Cuvântul de ordine e practica, exerciţiul, aplicarea (sensurile termenului *abhyāsa)*. „Prin *abhyāsa* se obţine izbânda, prin practică se cucereşte liberarea. Conştiinţa perfectă se câştigă prin act. Yoga se obţine prin activare *(abyāsa)*... Moartea poate fi păcălită prin *abhyāsa*, şi omul ajunge cuceritorul morţii prin practică. Prin practică se capătă puterea profeţiei *(vāk)*, şi însuşirea de a merge oriunde ; numai prin simpla exercitare a voinţii". *(Shiva Samhitā*, IV 9—11). Problemele acestea se află cercetate în „Studiu comparativ între fiziologia Yoga şi Tantra, cu referinţă la sistemul nervos şi aparatul respiratoriu", pe care nădăjduim a-l publica curând.

separate. Toate cinci *vrtti* sunt dureroase *(klesha)*; așa dar toată experiența e *klesha*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin Yoga se pot opri aceste *vrtti* și se poate transcende experiența umană, așa dar răul.

Să analizăm puțin aceste stări mentale *(vrtti)*. Cauza lor ontologică e, firește, ignoranța *(Y. S.* I, 8) și aceasta se înțelege prin ceiace am scris în „Introducere în Filosofia Sāmkhya". Ele se transmit prin *vāsanas*, un concept psihologic de maximă importanță în Yoga, și care aici are sensul de: senzații specifice subconștiente, creiând cadre experiențelor. Aceste *vāsanas* sunt impresii subliminale, cari condiționează experiența actuală și cea viitoare și, fiind dincolo de pragul conștiinții, constituie un dificil obstacol în liberare *(mukti)* aflându-se în stare potențială și cerând să se actualizeze (monden) chiar după ce yoghismul a trecut în altă fază (alt „plan" al desăvârșirii). *Vāsanas* sunt produse de *vrtti* și produc la rândul lor *vrtti*, cercul fiind etern fără început și fără sfârșit atât timp cât se acceptă valorile mondene și se poartă sarcina organismului psihic normal.

„*Vāsanas* sunt izvorâte din memorie" scrie Vyāsa (ad. *Y. S.* IV, 9); aceasta e dovadă a caracterului lor subliminal. Viața e o descărcare de *vāsanas*, manifestată prin *vrtti*; traducând aceasta în terminologie psihologică, experiența existenții e o continuă actualizare, în procese și acte, a subconștientului. *Vāsanas* predispun caracterul specific al fiecărui individ, după densitatea *klesha*, după ereditate și conform cu algebra karmică. Tot ce definește specificitatea, individualitatea intransmisibilă a fiecărui ins, ritmul instinctelor, valorificările instituțiilor, etc. — sunt produse de *vāsanas*, de subconștientul care se transmite din generație în generație (limbaj, moravuri, civilizație: transmisiune istorică) după cum se transmite personal (transmigrare karmică)[1]). O bună parte din materialul prezent în existența noastră e numai moștenire racială, socială, intelectuală — forme de acțiune și gândire creiate de exercițiul *vāsanas*. Aceste elemente subconștiente determină itinerariul majorității oamenilor. Numai prin Yoga ele pot fi cunoscute, controlate și „arse".

Acțiunile *(karmah)* sunt suportate de *kleshas*, și *kleshas* de acțiuni, scrie Vāchaspati Miśra (ad II. 3), și relația aceasta ciclică trebuie înțeleasă în acelaș sensc a relația *klesha-vrtti-vāsana*. Dealtfel, Yoga rezumă astfel interdependența psihică a conștiinții normale: acțiunile *(karmah)* sunt isvorâte din stări mentale *(vrtti)* și produc la rândul lor *vrtti*. Stările mentale sunt *kleshas*. Ele însămânțează *vāsanas*, potențe subconștiente, energie specifică subliminală care condiționează morfologia specifcă a stărilor mentale individuale, și sunt

1) Potențele Karmice se transmit printr'un *anima (linga*, „corpul subtil"), ele nu pot modifica și nu se pot atașa de suflet *(purusha)*. Dar, transmigrarea se face numai prin forțele și potențele din *anima*.

generate de *vāsanas*. După cum am mai scris, dinamica creatoare *karma-vrtti-klesha-vāsana-karma* etc., e infinită, şi fiind naturală (aparţinând lumii fenomenice, reale, existente, cosmice) nu se poate distruge. „Arderea" acestor stări subliminale — de care vorbeşte Yoga — înseamnă detaşarea eului metafizic *(purusha*, ego transcendent, aflându-se în contact iluzoriu cu mentalul) de conştiinţa cotidiană (inteligenţa, procesul asociativ, sensibilitatea, memoria, etc.). In acel caz, dinamica mentală se reîntoarce în dinamica fizică, oarbă, cosmică *(prakriti)*. „Slăbirea acestor *kleshas* se împlineşte prin reducerea lor în incapacitate de a oferi obstacole în calea dreptei judecăţi. Şi aceasta e efectul disciplinei Yoga, atât prin procese vizibile cât şi invizibile" (Vijnana Bhikshu, *Yogasara* cap. II). Intre experienţa normală şi *samadhi* e un salt calitativ, care rupe cercul etern *vāsanas-vrtti-karmas*.

In stările mentale dureroase *(klishta*, care se poate traduce deasemenea „păcătoase") nu pot exista alte stări *(aklishta)* sau, chiar dacă ar exista, nu s'ar putea manifestà, fiind blocate, barate de stările *klishta*. Astfel explică Yoga solidaritatea umanităţii în rău, în experienţa comună, dureroasă — şi rezistenţa opusă de însăşi condiţia umană mesagiului renunţării. Durerea e un dat general, dar puţini sunt acei cari au curajul renunţării şi puterea de a parcurge complet itinerariul liberării — pentrucă atât timp cât experienţa e stăpânită de *klishtas* orice virtute transcendând valorile lor e blocată, e împiedecată să se obiectiveze actual, positiv, e acceptată numai ca o nostalgie, nu ca o experienţă. Din această nostalgie pentru izolatele stări pure *(aklishtas* = pure nu în sens moral, ci metafizic, adică transcenzând iluzoriile raporturi psihologice eu-suflet) se ridică dorul de cunoaştere, iar prin cunoaştere natura experienţii se revelează, şi *klishtas* pot fi înlăturate printr'un înalt proces cognoscitiv *(viveka*, discriminaţie metafizică ; decâteori ne referim la „cunoaştere" în sensul positiv, implicăm conţinutul dat de Yoga : înţelegere metafizică a realităţilor şi a binomului *purusha-pakrti)*. Intre stările mentale pure *(aklishtas)* şi cele impure *klishtas)* — adică între psihoza de toate zilele şi între spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare — conflictul e permanent, chiar în conştiinţa neofitului angajat cu izbândă în asceza meditativă. Aceasta se datoreşte faptului că *klishtas* rămân în subconştient, de unde numai o meditaţie superioară le poate dezrădăcina (v. post). Rolul subconştientului *(samskaras, vāsanas*, etc.) în psihologia Yoga e de o capitală importanţă, condiţionând întreaga experienţă. Concepţia *vāsanas, klishtas*, implică o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deşi fără exagerările şcolii freudiene. Deosebirea dintre psihanaliză şi Yoga e că cea dintâi acordă subconştientului o origină prin excelenţă sexuală, în timp ce Yoga îl derivă din orice experienţă condiţionată de iluzia eu-suflet, din orice acţiune *(krya)* egoistă, adică săvârşită cu dorinţa fructului *(phalatrishna)*.

Subconștientul — derivat atât din moștenirea ereditară cu care se nasc oamenii, cât și din propriile acțiuni ale vieții prezente — e acea masă de *samskaras* și *vāsanas*, care opune o rezistență tenace mesajului renunțării și tind a se *actualizà* în stări mentale *(vrtti)*. Această tensiune permanentă a subconștientului (potențele) de a se *realizà* positiv, de fapt, în viața individului — de a se consumà, manifestându-se — constituie trepidanța filiformă, nestatornicia, momentanul, seria dezordonată de *éclats* a conștiinții. Din cauza subconștientului (a memoriei, a experiențelor trecute cari determină atenția, cari construesc cadre speciale pentru contemplarea lucrurilor) e atât de dificilă *concentrarea*, meditația care necesită un continuum psihic precis orientat și tenace susținut *(egagracittavrtti)*.

O altă deosebire dintre concepția subconștientului în Yoga și în psihanaliză: Yoga crede că acest subconștient poate fi stăpânit prin practică, prin intensificarea virtuților, printr'o atletică morală — și omul își poate construi destinul (liberarea) după voința sa.

Această supremație a stărilor vicioase *(vrtti)* se menține până la *nirodhasamādhi*, adică până ce yoghinul atinge o altă stare, transcendând experiența, și care se poate traduce prin „meditație fără conținut sensorial" („transă"). Totuș, prin acțiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure *(aklishta)* și în cele din urmă acești germeni de virtute (nu etică, ci metafizică: ele sunt *potențe*, capabile să realizeze o viziune discriminativă a existenții și o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conștiință și distrug stările primare *(klishtas)*.

Liberarea de durerea existenții, așa dar, e posibilă prin transcenderea experienții. Expresia indiană e „supresiune", „distrugere" — dar cum nimic nu se *distruge*, ci numai se *detașează* de conștiință, își schimbă aspectul, ajungând din psihisme (evolute din *prakrti)* natura primordială *(prakrti)*, o traducere nemerită ar fi „transcendere". Această transcendere (salt calitativ), se realizează prin contemplația pură, yoginică, *samādhi*, și ea implică o atroce pregătire. Ne mulțumim să schițăm aici numai psihologia procesului și fiziologia presupusă.

Tehnica yoginică

Secretul meditației yoga e concentrarea într'un singur obiect, care poate fi tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprincenelor, vârful nasului, un obiect luminos, etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară și continuă se numește *ekāgratā* („într'un singur punct") și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință *(sarvārthatā*, atenție multilaterală, discontinuă și difuză, *Yoga Sutra* III, 11).

Mintea *(cit; cittavrtti* = stări mentale) e fluidă, pentrucă aparține dinamicei fizice; iar orice e pasager, e dureros; așadar libe-

rarea nu poate fi obţinută decât prin distrugerea fluidităţii mentale, adică a însăşi funcţiunilor bio-psihice. Aceasta e definiţia yogei: *yogah cittavrttinirodhah*. (*Y. S.* I. 2). Suprimarea lentă şi sigură a conştiinţii normale e scopul tehnicei yogine. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestei metode, sau dacă ea e pesimistă, desperată, etc.; ne mulţumim a-i descrie metodele.

Ekāgratā, concentrarea într'un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară şi promptă a tuturor distracţiilor mentale, inconsistenţelor gândirii, etc. cari consumă atât de inutil conştiinţa normală. Lăsat în voia asociaţiilor (prin senzaţii sau *vāsanas*), omul normal îşi trece ziua într'un mod pasiv, coprinzând panoramic o infinitate de momente instabile şi oarecum *exterioare* lui. Caracterul gândirii normale (nestrunite de *ekāgratā*, ci numai de concentraţii ocazionale, *Kshipta-vikshipta*) e faptul că e *gândită* de obiecte. Simţurile sau subconştientul aduc continuu în lumina conştiinţii obiecte cari *posed* conştiinţa, o modifică şi o mulează după forma şi intensitatea lor. Asociaţiile dispersează conştiinţa, pasiunile o violentează, setea o înstrăinează proectând'o *în afară*. Sub iluzia *gândirii* se ascunde o nesfârşită fluturare dezordonată produsă de senzaţii, cuvinte şi memorie. Cea dintâi datorie a yoghinului e de a *gândi*, şi a nu se *lăsà gândit*. Deaceia, practica Yoga începe prin *ekāgratā*, care barează distragerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuum ferm şi organizat. Pluralitatea conştiinţii se distruge treptat, fluviul stărilor mentale se înfrânează. Exerciţiul *ekāgratā* tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate filiformă : activitatea sensorială *(indriya)* şi subconştientă *(samskara)*. Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie şi imediat în funcţionarea acestor generatori. Un yoghin poate obţine voluntar discontinuitatea conştiinţii, adică poate provoca în orice timp şi în orice loc izolarea atenţiei într'un singur punct, ajungând insensibil la orice altă activitate sensorială sau mnemonică. *Ekāgratā* dăruieşte adevărata voinţă, o eficace regie a organismului bio-mental.

Obstacolele întâmpinate de cel care încearcă practicarea concentraţiei sunt, în primul rând, ridicate de însăşi trupul lui ; în al doilea rând, şi cele mai dificile, de minte. Yoga oferă instrumente de autocontrol pentru înlăturarea acestor obstacole. Ca orişice asceză, recomandă obligativitatea înfrânării simţurilor, pentrucă satisfacerea activităţii acestor simţuri înseamnă posedarea lor de către obiecte (simţul *se duce* la obiect, îşi ia forma şi o oferă conştiinţei), adică perpetua lor înstrăinare, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt „membre" *(anga)*: 1) înfrânările *(yama)*; 2) disciplinele *(niyama)*; 3) postûrile corporale *(āsana)*; 4) regularea procesului respiratoriu *(prānāyāma)*; 5) emanciparea activităţii senzoriale de obiectele externe *(pratyāhāra)*; 6) concentraţia *(dhāranā)*; 7) meditaţia yogică *(dhyāna)*; 8) *Samādhi*,

(*Yoga sutra*, II, 29; cu această sutră Patanjali începe analiza yogei propriuzise, care se continuă în cartea III). Se poate remarca dela cea dintâi privire ascensiunea sistematică a disciplinei. *Yama* intenţionează cea dintâi triare a pasiunilor egoiste, preliminarie purificare a omului, distrugând omul-de-rând şi înlocuindu-l cu un alt om, ales[1]). *Yama* e compusă din cinci imperative: 1) a nu ucide (*ahimsā*); 2) a nu minţi (*satya*); 3) a nu fura (*asteya*); 4) a nu avea raporturi sexuale (*brahmacharya*); 5) a nu fi zgârcit (*aparigraha*). Vyāsa (ad *Y. S.* II, 30) dă câteva amănunte asupra modului cum trebuesc înţelese şi practicate aceste abstinenţe. „*Ahimsā* înseamnă a nu cauzà durere nici unei creaturi, prin nici un mijloc şi niciodată. Infrânările (*yama*) şi disciplinele (*niyama*) cari urmează, îşi au rădăcinile în *ahimsā* şi tind să desăvârşească *ahimsā*... Veracitatea (*satya*) consistă în acordarea vorbirii şi gândirii cu faptele. Vorbirea şi gândirea corespund cu ceiace s'a văzut, auzit ori dedus ca atare. Vorba se pronunţă pentru scopul de a comunica cunoştinţa. Se poate spune că s'a folosit pentru binele altora iar nu pentru păgubirea lor numai dacă nu e amăgitoare, confuză sau sterpă. Dacă, totuş, se dovedeşte a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunţată ca atare (adică fără amăgire, confuzie şi sterilitate), nu e adevăr; e păcat numai... Astfel, fiecare e dator să cerceteze cu multă luare aminte şi apoi să pronunţe adevărul, pentru binele tuturor făpturilor... Furtul (*steya*) înseamnă a pune stăpânire ilegală pe lucruri aparţinând altora. Abţinerea dela furt (*asteya*) consistă în distrugerea dorinţii furtului. *Brahmacharya* înseamnă înfrânarea puterilor ascunse, a forţei generatoare (*brahmacharyam guptendriyasyopasthasya samyamah*). Absenţa avariţiei (*aparigraha*) înseamnă non-apropierea lucrurilor streine, şi aceasta e o consecinţă a înţelegerii păcatului ataşării şi a dăunării produse de adunarea, conservarea sau distrugerea bunurilor".

Aceste înfrânări aparţin eticei general umane, şi ele pot fi tot atât de bine practicate de un ucenic yoghin ca şi de oricare alt aderent la o şcoală morală. Prin practicarea lor nu se obţine o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenirii de rând. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece *yama* e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste şi se creiază noui centri de experienţă. Abstinenţa sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importanţă acestor „puteri ascunse a forţei generatoare"; exercitate, ele dispersează energia ca mai preţioasă a organismului bio-psihic, produce depresiuni şi

1) De altfel, practica yogică nu face altceva decât să distrugă treptat „oamenii" creaţi de însăşi disciplina sa. Fiecare stadiu tinde la crearea unei noui personalităţi, tot mai detaşate de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat următor începe prin distrugerea acestei noui personalităţi şi înlocuirea ei cu o alta. In cele din urmă, prin *Samādhi*, se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalităţii e însăşi Yoga.

debilitate cerebrală, atacă stabilitatea concentraţiei şi instaurează definitiv regnul animal în om ; strunite, canalizate, stăpânite — ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăogat, însă, că abstinenţa sexuală *(brahmacharya)* înseamnă nu numai absenţa actului sexual, ci „arderea" tentaţiei carnale. Instinctul nu trebue lăsat subteran, difuz în subconştient — nici „sublimat" ca la mistici — ci pur şi simplu distrus, dezrădăcinat din conştiinţă şi simţuri [1]).

Paralel cu înfrânările mai sus exemplificate, yoghinul trebue să practice *niyama*, adică o serie de discipline corporale şi psihice. „Curăţenia, calma împăcare *(santosha)*, asceza *(tapas)*, studiul metafizicei Yoga, şi facerea din Dumnezeu motivul tuturor acţiunilor *(Iohvara-pranidhāna)* constituesc disciplinele" (*Yoga Sutra*, II, 32). Curăţenia *(śaucha)* înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, muşchii stomacului, penisului şi anusului fiind astfel disciplinaţi încât să poată pompà şi respinge lichidul după voe [2]). Astfel, rezidurile alimentare, depozitele organice, produsele de dezasimilaţie sunt cu uşurinţă îndepărtate din organism. Evident, abluţiunile corporale sunt dela sine înţelese. Iar Vyāsa precizează că *śaucha* înseamnă şi curăţirea impurităţilor minţii (ad *Y. S.* II, 32). Impăcarea de sine *(santhosha)* înseamnă absenţa dorinţii de a amplifica necesităţile existenţii. „*Tapas* (asceza) consistă în îndurarea contrariilor, ca dorinţa de a mâncà şi dorinţa de a beà ; cald şi frig ; a stà pe picioare şi a stà jos ; absenţa vorbirii *(kāstha mauna)* şi absenţa indicaţiilor faciale cari trădează sentimentul sau gândurile *(ākāra mauna)* [3]), etc.... Studiul e cetirea ştiinţelor liberării de existenţă *(moksa)* sau repetirea silabei *Om*, etc." (Vyāsa, ibid.).

In timp ce yoghinul e cufundat în aceste acţiuni purificatorii preliminarii, legiuni de tentaţii subconştiente îi asaltă concentraţia. Nu trebue uitat că toate practicile, posturile fizice, asceza, etc. ţintesc un singur scop : *ekāgratā* ; acest continuu psihic e posibil numai după ce

---

1) Problema actului sexual e de o impresionantă importanţă în India, şi ea nu e întotdeauna soluţionată ascetic. Tantra, de pildă, îi dă o valoare soteriologică : prin unirea sexuală se realizează auto-revelaţia. Ritul, însă, e mai de grabă o contemplaţie obiectivă ; masculul săvârşeşte unirea cu femeia *detaşat* de voluptate, cu mintea concentrată în Shiva. „El e *Shiva*, ea e *Shakti* (potenţa cosmică)". Actul sexual e *realizare*, nu deposedare nervoasă. O altă şcoală *(Sahajiya)* află în permaneta juisare sexuală (fără ejaculare) adevărata emancipare de rău.

2) Autorul a văzut acest exerciţiu la foarte ordinari yoghini din Bengal. Posibilităţile de control asupra nervilor şi muşchilor necontrolabili în stare normală sunt, însă, mult mai vaste. Dr. Rele (Bombay) a putut înregistra ştiinţificeşte oprirea bătăilor inimei pentru trei-patru şi chiar şease minute, la un yoghin de a doua mână. S'a folosit fotografia radioscopică.

3) Vāchaspati Misra (ad Vyāsa, II, 32) lămureşte că „absenţa indicaţiilor faciale, prin care se trădează secretul intim al minţii, înseamnă controlul asupra sa însăşi, astfel ca gândul să nu se comunice la întâmplare şi oricui".

yoghinul se poate detașà de trup și poate actualizà această detașare *fără efort*, firesc, prompt. Se înțelege, așa dar, urgența disciplinării subconștientului. Una din metode e *sădirea gândului contrariu* ca să deslocuiască gândul rău, metodă descoperită și aplicată de către toate scolile ascetic-contemplative orientale și occidentale. (Buddhismul, sau mai bine zis manualele de contemplație ale budismului medieval, a elaborat admirabile *scene* de contemplație pentru distrugerea atașărilor carnale și intensificarea renunțării, „scene" cari amintesc cele codificate de Loyola. (V. articolul următor, secțiunea contemplației). Regula lui Patanjali e: „pentru înlăturarea turburării păcatelor, instaurarea contrariilor" (II, 33). Vyāsa, comentând, sugerează câteva gânduri cari trebuesc actualizate și fructificate în momentul tentației. In sutra 34 cartea II, Patanjali explică felurile păcatelor (viciilor)[1]).

Cu fiecare obstacol surmontat, yoghinul ajunge stăpân pe o nouă funcțiune, sau energie. Chiar însăși obiectul patimii la care se renunță ajunge posesiunea sa. De pildă: „prin *asteya* (a nu furà) toate bijuteriile se apropie de el" (*Y. S.* II, 37), ceiace înseamnă că renunțând la furt, yoghinul ajunge stăpânul potențial al oricărui obiect. Renunțarea e adevărata posesiune. De fapt, Yoga e dincolo de morală; binele și răul fiind numai manifestări naturale, stări mentale *(vrtti)*, cari nu au nimic deaface cu binele metafizic nici cu *samādhi* („transa" supremă). Yoghinul trebue, totuș, să practice binele ca un mijloc de auto-disciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzecită. Roadele acestei practice îi revelează o nouă putere sufletească. Mai târziu, însă, când detașarea de existență și de obiectele existenții e realizată — yoghinul renunță și la aceste virtuți etice; renunță, nu în sensul că se întoarce la umanitate, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în ascensiune și se cuvin, așa dar, părăsite ca niște instrumente cari și-au făcut datoria și ajung sarcină.

---

1) O listă a celor nouă obstacole împotriva concentrației se găsește în *Yoga Sutra* I, 30. Vyāsa le explică astfel: 1) *vyādhi* (boală) e turburarea echilibrului fiziologic; 2) *styāna* (langoare) e indispoziția minții de a lucra; 3) *samśaya* (indecizie) e noțiunea care se zbate între ambele părți ale unei probleme: poate fi astfel sau astfel; 4) *prāmāda* (neglijență, nesimțire) e lipsa de inițiativă pentru a recurge la samādhi; 5) *ālasya* (greață) e inerția minții și a trupului, datorindu-se „greutății" *(gurūtvat)*; 6) *aviroti* (senzualitate) e pofta ce urmează când obiectele simțurilor iau în stăpânire mintea; 7) *bhrānti* (noțiune greșită, invalidă) e falsa cunoaștere; 8) *darśana-alabhda-bhūmikatva* (incapacitatea de a vedea realitatea, din cauza mobilității cari zdruncină fundamentele); 9) *anavathitatva* (instabilitate) care nu poate păstra un continuum al gândirii, tocmai pentrucă mintea nu a atins *ekāgrathā*. Acestor obstacole se adaogă durerea *(dukha)*, desperarea *(daurmanasya)*, etc. (*Y. S.* I, 31). „Pentru premenirea lor, obicinuirea cu adevărul" (*Y. S.* I, 32). Deasemenea, prin cultivarea prieteniei universale *(maitrī)*, milei *(karunā)*, mulțumirei *(mudita)* precum și prin indiferența la fericire, mizerie, virtute sau viciu — se purifică mintea (*Y. S.* I 33). Toate aceste aparțin domeniului obștesc al eticei indiene, fiind ilustrate atât de literatura ortodoxă, populară cât și cea sectară. Yoga, ca și alte tratate asiatice (budiste în general) le folosește însă numai ca *mijloace*.

Curăţirea fizică, spune Patanjali, fructifică un nou şi binevenit sentiment : desgust de propriul său trup şi ruperea contactului cu alte trupuri (II, 40). Iar prin curăţire psihică se obţine, *ekāgratā*, control al simţurilor şi capacitatea de a cunoaşte sufletul (II, 41). Mulţumirea de sine, cumpătarea, aduce inexprimabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu zisă *(tapas*, durerea fizică şi îndurarea drept purificare (îndepărtează impurităţile şi inaugurează un nou control al simţurilor, adică posibilitatea de a dilată energia sensorială (clair-voyance, claire-audience, cetirea gândurilor, etc.) sau de a o suprimà după voie (Vyāsa, ad II, 43).

* * *

Să examinăm acum al treilea „membru" al Yogei *(yogānga)* : posturile specifice concentraţiei *(āsana)*. Āsana se defineşte (*Y. S.* II, 46) *sthirasukham*, adică „stabilă şi lesnicioasă". Descripţia *āsanei* se află în nenumărate tratate *Hatha Yoga*, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schiţată, deoarece *āsana* se învaţă dela un *guru*, iar nu din cărţi. Ceiace e important e faptul că *āsana* dă o stabilitate rigidă trupului şi, în acelaş timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită, astfel, senzaţia iritantă a oboselii, a enervării anumitor părţi ale trupului, se regulează procesele fiziologice — îngăduindu-se atenţiei să se ocupe numai de partea fluidă a minţii. La început, o *āsana* e incomodă şi chiar insuportabilă. Dar după o anumită practică, efortul de a o menţine ajunge inutil. Ori, şi aceasta e de o capitală importanţă psihologică, efortul trebue să dispară, postura ascetică trebue să ajungă firească ; numai în acest caz fructifică. „Postura ajunge perfectă când efortul de a o realizà dispare, astfel că nu mai e mişcare în trup. Deasemenea, perfecţiunea ei se împlineşte când mintea se transformă în infinit *(anantasamāpatti bhyām)*, adică face ideia infinitului propriul său conţinut" (Vyāsa, II, 47). Iar Vāchaspati Miśra, discutând comentarial lui Vyāsa, scrie : „Cel care practică *āsana* va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminteri, postura ascetică de care se vorbeşte aici nu va putea fi realizată". In ceiace priveşte „mintea transformată în infinit", aceasta înseamnă o complectă transcendere a atenţiei sensoriale, o detaşare de sentimentul şi funcţiunile propriului său corp.

Āsana e una din specificităţile ascezei indiene. Se întâlneşte în Upanişade [1]) şi chiar în literatura vedică [2]), iar epica [3]) şi Puranele abundă în episoade ilustrând meditaţia prin postură ascetică.

---

1) *Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads* (Edinburgh, 1906) pp. 387—88.

2) *J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis* (Stutgart, 1922) pp. 21—31.

3) In Mahābharata, cartea *Santi Parva* capitolele 237, 241, 317. Textele se găsesc adunate şi filologic interpretate de *E. W. Hopkins*, în articolul *Yoga technique in Mahābharata* (Journal of American Oriental Society, XXII).

O expunere descriptivă și analitică a *āsanei* depășește cadrul acestor note psihologice. In tratatul Hatha-Yoga *Gherada Samhita (dritiya upadesha)* se găsește tabloul a treizeci și două de *āsanas*. Traducem sloka în care se definește una din cele mai comune posturi ascetice, *padmāsana* (āsana în formă de lotus): „Așează piciorul drept pe pulpa stângă și, în același fel, piciorul stâng pe pulpa dreaptă; încrucișează mâinile pe la spate și apucă strâns călcâiele picioarelor (mâna dreaptă pe călcâiul drept, și mâna stângă pe călcâiul stâng). Reazemă bărbia pe piept și fixează privirile în vârful nasului". *(Gherada Samhita*, II, 8). Alte *āsanas* sunt dificil de înțeles prin descriere. Pilde se pot vedea în plănșile cărții lui *Sir John Woodroffe* (Arthur Avalon): *The Serpent Power* (două tratate Laya Yoga, traduse din sanskrită cu o voluminoasă introducere; Madras, 1924, ediția II-a). Scopul tuturor posturilor e, însă, același: „încetarea absolută a turburării din partea contrariilor" *(dvandvānabhighātah. Y. S.* II, 48).

Când acest calm și bien-être s'a realizat, adică după ce stabilitatea corpului se poate obține fără efort, yoghinul începe *prānāyāma* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o definește astfel: „prānāyāma e oprirea *(vichcheda))* mișcărilor inspiratorii și expiratorii *(śvāsapraśvāyorgati)* și ea se obține după ce s'a realizat āsana" (*Y. S.* II, 49). Un colosal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu. Patanjali îi închină numai trei sutras, dar din comentariile lui Vyāsa și Vāchaspati Miśra se pot culege informații diverse. In tratatele *Hatha-Yoga* și în *Purane*, descrierile prānāyāmei sunt fără număr. Principiul și motivația psihologică a prānāyamei se poate rezuma astfel. Respirarea și aspirarea sunt îndeobște, variabile, după împrejurări externe sau excitații mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanța subconștientului și, astfel, instabilitatea atenției. Absența ritmului respiratoriu produce acea jenă bine cunoscută și turburarea sentimentului prezenții noastre reale în trup. Efortul e înstrăinare, predică Yoga. Acele funcțiuni vitale absolut necesare (și răsuflarea e cea dintâi dintre ele) trebuiesc *ritmate*, ca să le putem *uità* sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar, mai e ceva, specific Yogei. Prin *prānāyāma*, yoghinul încearcă să cunoască nemijlocit „viața" din el, energia organică ce se descarcă prin aspirație și respirație. E, am spune, o *atenție* asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare în esența vieții, intrare calmă și scrutătoare, fără orgasmul unei pierderi frenetice sensoriale. Repetăm, Yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activitățile sensoriale posedă omul și îl desmembrează. Concentrarea asupra acestei funcțiuni prime, răsuflarea, revelează în cele dintâi zile de practică o inexprimabilă senzație de armonie, o acordare ritmică, melodică, a tuturor accidenților fiziologici. Mai apoi, un sentiment obscur al *prezenții* în trup, pre-

zenţă plenară şi robustă, o autoconştiinţă grandioasă, calmă, efectivă. Evident, aceste sunt fenomene simple, accesibile oricăruia, verificate de oricine încearcă o preliminarie disciplinare a răsuflării [1]). Dar Yoga tinde să depăşească această stare de armonie, şi să detaşeze funcţiunea respiratorie de *esenţa* ei, adică să poată lucra cu respiraţia nu numai în ceiace priveşte manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experienţe intime ale yoghinilor a căror reconstrucţie în propoziţii raţionale pare obscură sau deadreptul absurdă. E destul să adăogăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente: aspiraţie *(puraka)*, expiraţie *(rechaka)* şi păstrarea aerului *(kumbaka)*, iar apoi în spaţiarea lor, secundă cu secundă, până ce atinge proporţii colosale. Aspiraţia se produce în deobşte pe nara stângă, iar expiraţia pe cea dreaptă.

Prin *prānāyāma*, spune Patanjali, voalul întunerecului se deşiră (II, 52) şi mintea ajunge vrednică *(yogyatā)* de concentraţie *(dhārāna)* (II, 53). Cea dintâi manifestare a puterilor de concentraţie e *pratyahārā*, termen pe care noi îl traducem: „Facultatea de a libera activitatea sensorială de obiectele externe", dar care se află în general tradus prin „abstractizare". Patanjali îl explică astfel: „*pratyahārā* e facultatea prin care simţurile nu vin în contact cu obiectele lor specifice şi totuşi mintea *(citta)* posedă senzaţiile ca şi cum contactul ar fi real" (II, 54). Bhoja, comentând, scrie că simţurile îşi schimbă direcţia lor către obiecte, adică rămân în ele înşile *(svarūpamātre avasthānam)*. Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară ca nişte guri de cules senzaţii. Totuşi, deşi activitatea lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări sensoriale. Cu alte cuvinte, când *citta* doreşte cunoaşterea unui obiect extern, ea nu foloseşte o *activitate* sensorială, ci prin *potenţa* sensorială de care dispune, poate cunoaşte acel obiect. Cunoaşterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă, şi se aseamănă cu cea care se dăruieşte omului prin graţia lui Dumnezeu *(Ishvara)*, când yoghinul îşi fixează mintea în El. „Atunci intelectul *(prajñā*, facultatea cunoaşterii esenţiale, metafizice, spre deosebire de *buddhi*, care e inteligenţa relaţiilor fenomenale) yoghinului cunoaşte totul *aşa cum e*" (*Vyāsa* ad II, 45).

---

1) Ne-am propus, dela începutul acestui studiu, să nu intrăm în discuţii asupra realizărilor yoghinice, atât din pricina insuficienţei materialului de prima mână de care dispunem, cât şi pentru inaccesibilitatea acestor observaţii. Senzaţiile experimentate prin regularea respiraţiei sunt, însă, universal cunoscute. Astfel, regretatul orientalist O. Rosenberg obicinuia să practice meditaţia şi prāṇāyāma într'o mănăstire Zen din Japonia; şi însemnările lui coincid cu ale noastre *(Ştcherbatzky, Nirvāṇa*, p. 15). Deasemenea, pe o cale complet străină yogei, Dr. Weber recunoaşte valoarea acestor exerciţii pentru muşchii inimei şi sistemul general („The means for the prolongation of Life", *British Medical Journal* 5 December 1903). Un exces sau o greşală în prāṇāyāma produce, însă, grave accidente pulmonare şi chiar o tuberculoză galopantă. De aici, insistenţa tratatelor pentru ajutorul unui Guru.

Posedarea acestei calităţi *(pratyahāra)*, prin care e posibilă o contemplaţie intelectuală a lumii, yoghinul a sfârşit partea tehnică, antrenamentul fiziologic şi psihic, a ascezei. Simţurile lui sunt acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. *Citta* fiind massa psihică prin care e posibilă ordonarea şi luminarea senzaţiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simţurilor. În stare normală, omul nu poate atinge această libertate, pentrucă mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea simţurilor, de subconşient, de ego şi de setea-de-viaţă. Prin *cittavrttinirodheh*, *citta* rămâne în ea însăş *(svarūpamātre)*. Dar ea e potenţa tuturor. Universul fenomenal nu e înghiţit de întunerec, pentru un yoghin. E numai detaşat, şi el poate fi contemplat în esenţă *(tattva)*, nu în forme *(rupa)* şi stări mentale *(vrtti)*.

Morfologia meditaţiei

Am descris în paragraful precedent cele cinci „instrumente externe" indispensabile meditaţiei Yoga *(pancha bahirangāni sādhanāni)*. Ne amintim că Yoga e alcătuită din opt membre *(anga)*. Ultimele trei, cu cari începe Patanjali cartea III-a a *Yoga-Sutrelor*, sunt denumite „subtile", deoarece consistă în exerciţii spirituale pure, fără ajutor fizic sau fiziologic. Ele sunt: 1) concentraţia *(dhāranā)*; 2) meditaţia *(dhyāna)* şi 3) *samādhi*. Tustrele au o similaritate atât formală cât şi esenţială de aceia tratatele Yoga le înglobează într'un singur termen tehnic: *samyama* (Vāchaspati Miśra, ad Vyāsa III, 1). La drept vorbind, *dhāranā* şi *dhyāna* nu sunt decât aspecte ale contemplaţiei finale, *samādhi*, ale acelei stări hipnotice în care vacuitatea e obiectul conştiinţei, stare dificil de descris nefiind o „experienţă" (relaţie motrice) nici o cunoaştere abstractă, ci o transcendere reală şi statică. Fără concentraţie *(dhāranā)* şi meditaţie *(dhyāna)*, *samādhi* nu e posibilă, dar în acelaş timp ele sunt atât de intim sudate încât trecerea dela una la alta nu întâmpină atât de multe obstacole. Yoghinul are acum o conşiinţă purgată de instincte, memorie şi volte-face. Stăpân pe nervi, pe trup şi pe voinţă, stimulii exteriori sau mnemonici nu-l mai turbură. Poate realiza *ekāgratā* după voe. Iar *dhāranā* (dela rădăcina *dhri*, „a ţine strâns") înseamnă tocmai „fixarea statică a minţii într'un singur loc" *(deshabandhaścittasya dhāranā, Y. S.* III, 1). Prin această fixare, într'un obiect fizic exterior sau într'o imagine, se obţine meditaţia acelui obiect. *Dhyāna* se defineşte astfel: „continuul efortului mental *(pratyayasyaikatānatā)* de a asimila obiectul meditaţiei, liber de orice alt efort de a asimila alte obiecte" *(pratyayāntarenāparāmrshta*, Vyāsa ad *Y. S.* III, 2). Această meditaţie yoghinică, *dhyāna*, e calitativ diversă de meditaţia normală, atât pentrucă în stare normală continuul e numai aparent (sau e „distracţie", adică

vagabondaj *rajasic* al minţii, inconsistenţă uniformă, v. Vyāsa I, 41), sau pentrucă ea se opreşte la contemplaţia formelor impure ale obiectelor (adică în relaţiile lor invalide). Meditaţia, în uzajul curent al cuvântului, e o stare delicat de vagă, fiind fie o supremaţie emotivă, fie o vacuitate sau extremă şi filiformă mobilitate a conştiinţii. *Dhyāna* e deadreptul imposibilă fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă un rol covârşitor în yoga budistă, după cum vom avea prilejul să arătăm în articolul următor. In Occident, paralele se pot descoperi în Plotin. Susso şi în mistica renaşterii catolice. Probabil că analogiile sunt mai mult decât formale.

Samādhi e acea stare contemplativă când mintea apucă forma obiectului nemijlocit, fără colaborarea categoriilor şi imaginaţiei (*kalpanā*); când obiectul se revelează în el însuşi (*svarūpa*), nud, ca şi cum ar fi vid de el însuşi (*arthamātranirbhasam svarūpaśunyamiva*. *Y. S.* III, 3). Vāchaspati Miśra, comentând, explică un pasagiu din *Visnu Purāna* (VI, 7, 90) scriind că absenţa *kalpanei* înseamnă a nu mai considera actul şi obiectul meditaţiei reciproc diverse. *Samādhi* liberează mintea de această imaginaţie iluzorie ; prin ea se revelează actul meditativ identic cu obiectul meditaţiei, tocmai pentrucă acest obiect nu se mai prezintă conştiinţii în relaţiile cari îl definesc fenomenal, ci „ca şi cum ar fi vid de el însuşi". Expresia aceasta, ca şi altele multe ce abundă în psihologia meditaţiei Yoga, îşi găseşte sprijin în anumite curente intuiţionise din filosofia modernă.

Ar fi totuş o greşală fundamentală să se confunde *samādhi* — a cărei descriere o vom completa în paginile ce urmează — cu o transă hipnotică. Hipnoza e cunoscută psihologiei Yoga, şi ea e atribuită stării mentale ocazional concentrate (*vikshipta*, v. ante), aşa dar unei vacuităţi sau continuum pasager, fără conţinut şi, mai ales, fără potenţe de realizare, nefiind o *ekāgratā* obţinută prin atroce asceză a subconştientului, puritate morală şi cunoaştere metafizică (*prajnā*) — ci un baraj provizoriu al fluviului conştiinţei, baraj extrinsec, arbitrar şi automat. Transa hipnotică a fost cunoscută şi ilustrată încă din timpurile epice, deoarece găsim în *Mahābhārata* (XIII, 40) un precis exemplu de hipnoză [1]). Iar Bhatta Kallata descrie în *Spanda-Kārikā* deosebirile dintre transa hipnotică, somnambulică, şi *samādhi* [2]). *Vikshipta* e numai o paralizare de origină emotivă sau voliţională a dinamicei mentale. E indispensabilă această observaţie, pentru a nu confunda *samādhi* — care se obţine când *ekāgratā* se instau-

1) Vipula, discipolul lui Devaśarman, a fost rugat de maestrul său să păzească pe Ruci, soţia, de încercările lui Indra. Ruci se pregătise de adulter, dar Vipula a privit-o lung şi fix în ochi până ce femeia a căzut complet în somn hignotic. Apoi, „a intrat în trupul ei", adică şi-a comunicat ordinul, iar când Indra a venit, Ruci l-a primit rece, rigidă, şi l-a întrebat ce caută. Rezumatul episodului în *Dasgupta, Yoga Philosophy* (Calcutta 1930, pp. 354).

2) *Dasgupta*, op. cit. 352 şi urmare.

rează definitiv în locul *sarvārthatā* (*Y. S.* III, 11) — cu hipnoza, fenomen bine cunoscut indienilor, dar disprețuit și socotit brutal, inutil.

O distincție fundamentală se face între etapele realizării *samādhi*; când starea de transă contemplativă se obține cu ajutorul unui obiect sau idei (fixând, adică, *citta* într'un anumit punct fizic sau ideal), se numește *samprajnata samādhi*. Când, dimpotrivă, *samādhi* se obține fără nici o relație (nici exterioară, nici relație de conștiință, nici prin sentimentul „eu simt"), o meditație descătușată de idei, susținută numai de inefabilul *esse*, iluminată prin participarea efectivă, globală, la realitatea transcendentă care nu se „comunică" dinamic ci se revelează static — această transă supremă se numește *asamprajnata samādhi* (samādhi non-diferențiată). După spusa tratatelor, mintea *(cit)* are o singură percepție când se află fixată în Samādhi: ea poate percepe direct, nemijlocit, sufletul *(purusha)* și prin această contemplație (care e participație) durerea existenții încetează *(Vijnāna Bhikshu, Yogasara* p. 9). Cât timp exista relații pasagere și iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale *(vrtti, samskara)* — sufletul nu putea fi perceput. Numai când partea cea mai luminoasă, mai subtilă și mai pură din minte, *sattva*, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conștiinții — ea poate „răsfrânge" (ca un cristal) placidul și etern staticul suflet. Intreaga speculație metafizică indiană (cu excepția Tantrei) aderă la acest principiu al revelației statice. Omul trebuie și e dator a activa pentru a pregăti revelația supremă. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yogei, sunt numai preliminarii. Contemplația ultimă nu mai e un act și nu se poate realiza prin voință. Ea se împlinește prin natura lucrurilor; când *cit* e fixată, sufletul se răsfrânge firesc, fără efort. *Samādhi* înseamnă anihilarea definitivă a conștiinții normale, izolarea fenomenului „conștiință" de subconștient (fapt care produce o „a doua naștere", dedublarea personalității, etc.), detașarea simțurilor de obiecte, dilatarea lor în proporții înfricoșătoare — adică o aparentă despersonalizare sau abrutizare. Nu intră în cadrul acestor note o discuție a validității metafizice sau religioase a contemplației yoghinice. Dealtfel, *samādhi*, fiind dincolo de experiență și de schemele raționale, discuția ei ar fi diletantă sau oțioasă. In India chiar, anumite școli (de pildă Tantra, sau curentele *bhakti)* au reacționat împotriva ei. Tantra o socotește abstractă, iluzorie și ineficace, deoarece renunță la potența *(sakti)* omului ca atare. *Bhakti* crede că asceza ei atroce e inutilă, samādhi putând fi realizată direct prin grația divină. Părerea aceasta o împărtășește și Yoga, spunând că cel care e ajutat de Ishvara e scutit de a trece prin toate „planurile" *(bhumi)*, ci el poate atinge direct *asamprajnata samādhi (Yoga Sutra*, III, 45: „Samādhi se realizează făcând din Ishvara obiectul tuturor acțiunilor"). Dar grația divină sau *bhakti* (devoție mistică) din partea yoghinului, nu sunt daruri generale. Deaceea, drumul cel mai sigur pentru omul normal e asceza și tehnica Yoga.

Samprajnata samādhi e şi ea subîmpărţită în mai multe clase (patru, şease sau opt), pentrucă practica meditaţiei a fost cu multă pricepere şi adâncime realizată în India, iar etapele ei precis analizate. În prima etapă, mintea se identifică cu obiectul în expresia lui globală (1) obiect, 2) noţiune, 3) cuvânt; toate acestea alcătuind o reprezentare comprehensibilă printr'un simbol fonic sau grafic ; vezi articolul următor asupra psihologiei limbajului în Yoga) şi această identificare se numeşte *savitarka (Y. S.* I, 42). E necesar de reamintit că această formă a meditaţiei nu are nimic comun cu meditaţia normală, ocazională, asupra unui obiect, ea fiind generată de o conştiinţă fixată *(ekāgratā)*. Totuş, *savitarka* e socotită treaptă inferioară, cea dintâi în desăvârşirea *samādhi*. Imediat următoare *enirvitarka* (sau „nedistinctă") şi Vyāsa (ad I, 43) o explică astfel : „*citta* devine *nirvitarka* după ce memoria îşi încetează funcţiunea, adică după ce asociaţiile verbale sau inferenţiale, încetează ; când obiectul e vid de nume şi sens ; când mintea îl reflectă nemijlocit, trasformându-se în forma obiectului şi strălucind numai cu acest obiect-în-el-însuşi *(svarūpa)*". În această operaţie meditativă, mintea e liberă chiar de sentimentul eului, nemai producându-se actul conştient „eu cunosc acest lucru" sau „acest luçru e al meu", ci mintea *fiind* acel obiect (Vāchaspati Miśra, I, 43). Obiectul nu mai e asimilat prin asociaţii — adică localizat în seria reprezentărilor anterioare, valorificat prin relaţiile extrinsece (nume, dimensiuni, uz, noţiune, clasă) şi oarecum debilizat prin procesul de abstractizare inerent conştiinţii normale — ci apucat direct, în nuditatea lui esenţială, ca un dat prim şi pozitiv.

Dar şi această formă a meditaţiei trebue depăşită, pentru a putea pătrunde real în esenţa lucrurilor. Yoghinul începe, astfel, practica meditaţiei *savicāra*, când mintea nu se opreşte la aspectul grosolan al obiectelor materiale (conglomerate de atomi, particule fizice, etc.) ci contemplează deadreptul acele nuclee energetice infinitesimale pe cari fizica Yoga le numesc *tanmātrā* [1]). Iar când mintea se identifică cu *tanmātrā* disociate de sentimentele pe cari aceste *tanmātrā* le produc prin însăşi firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poate asimila formal libere de sentimentul suferinţii, plăcerii, violenţii, inerţiei, etc. — se realizează ceiace se numeşte *nirvicāra Samādhi*. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitesimale de energie care constituie adevărata bază a universului fizic. E o plonjă reală în însăşi esenţa lumii fizice, iar nu în fenomenele calificate şi individuate [2]).

Savitarka, nirvitarka şi *savicara* se numesc „samādhi cu suport" *(bijasamādhi)*, iar *nirvicāra samādhi* e denumită *nirbija samādhi*

1) V. *Introducere în filosofia Samkhya* şi *Dasgupta, Yoga Philosophy* p. 339 şi urmare.

2) Discuţia se află în Vyāsa I, 44, 45 şi Vāchaspati Miśra ibidem. Vom reveni când vom examina psihologia limbajului.

(„fără sămânță", fără suport). Această stare e o „concentrație neconștientă de obiect", adică o stare când „nimic nu devine obiectul conștiinții" (Vyāsa, I, 2). Atunci se manifestă „facultatea cunoașterii absolute" *(rtambharāprajñā, Y. S.* I. 48). Există încă două trepte superioare, *ānandānugata,* când *cit* meditează asupra fericirii manifestată în eterna luminozitate și autoconștiință din *sattra,* și *ōsmitānugata,* când intelectul *(buddhi)* e cu desăvârșire izolat de lumea exterioară, și reflectează static sufletul [3]).

Capitolul III din *Yoga Sutra,* începând cu sutra 16, e închinat puterilor cucerite de yoghinul care stăpânește *samyama* (triada *dhārāna, dhyāna, samādhi).* Producând *samyama* asupra unei speciale realități ideale sau fenomenale, se obțin potențe specifice. Așa de pildă, prin *samyama* asupra distincției dintre obiect și idee, se revelează cunoașterea „sunetelor" tuturor făpturilor *(Y. S.* III, 19). Fixând'o asupra reziduurilor subconștiente *(samskāra),* se realizează cunoașterea vieții lor precedente (III, 18). *Samyama* asupra noțiunilor *(pratyaya)* dăruește cunoașterea stărilor mentale ale altor oameni (III. 19). „Dar cunoașterea aceasta a stărilor mentale nu implică cunoașterea obiectelor cari le-au produs, acestea nefiind în directă legătură cu mintea Yoghinului. El cunoaște emoția mentală a dragostii, dar nu cunoaște obiectul dragostii". (Vyāsa, ibid.). Prin *samyama* asupra formii trupului se barează perceptibilitatea lui și astfel. „nemaifiind contact cu lumina ochiului, se împlinește dispariția corpului" (*Y. S.* III, 20). Aceasta e explicația dată de Yoga mult lăudatelor dispariții și reapariții. Iată ce scrie Vāchaspati Miśra (ibid.): „Corpul e format din cinci esențe *(tattva).* El devine un obiect perceptibil prin ochiu datorită faptului că posedă formă *(rūpa,* care înseamnă în acelaș timp și „culoare"). Prin această *rūpa* corpul și forma sa devin obiectele percepției. Când yoghinul performează *samyama* cu referință la forma trupului, se retează operația perceptibilității culorii *(rūpa),* care e cauza responsabilă a percepției corpului. Pentru acest motiv, când virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lumina senzației generată în ochiul unei alte persoane nu mai vine în contact cu trupul care a dispărut. Înțelesul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoașterii unui alt om. Dispariția e împlinită de yoghin când el dorește să nu fie văzut de niméni". Nu comentăm explicația aceasta; am tradus'o ca să învederăm explicațiile date de Yoga unor fenomene obscure din domeniul metapsihicei.

Se continuă înșirarea puterilor câștigate prin *samyama,* forțe necunoscute sau colosale, cum ar fi cunoașterea momentului morții (III, 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoașterea lucrurilor subtile (III, 24), etc. *Samyama* asupra lunii dăruește cu-

3) *Dasgupta,* op. cit. p. 340.

noaşterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoaşterea sistemului trupului (III, 28), asupra cavităţii gâtului, dispariţia foamei şi setei (III, 299), în inimă, cunoaşterea minţii (III, 33). „Orice vrea să cunoască yoghinul, trebuie să împlinească *samyama* cu referinţă la acel lucru". *(Vāchaspati Miśra,* III, 26—30).

Intre diversele etape ale meditaţiei *samprejñāta samādhi* există o continuă oscilaţie, datorită nu instabilităţii minţii ci însăşi intimităţii în care se află aceste etape. Yoghinul trece dela una la alta, conştiinţa lui purificată şi disciplinată exercitându-se pe rând în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor depăşeşte cadrul psihologiei generale, aparţinând unei foarte delicate şi dificile specii de psihologie religioasă în care nu ne vom aventura aici.

Când mintea e definitiv imobilă, când nici încai oscilaţia dintre diversele forme ale meditaţiei nu mai turbură *cit,* se realizează *asamprajnata samādhi,* meditaţia vacuităţii, fără conţinut sensorial şi fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experienţă (neexistând relaţie dintre cunoscut şi cunoscător) ci revelaţie statică. Intelectul *(buddhi)* împlinindu-şi sarcina, se retrage în natură *(prakrti),* desprinzându-se de suflet. Sufletul rămâne singur, contemplându-se. Conştiinţa e distrusă, pentrucă nu mai funcţionează, iar elementele ei se reîntorc în natura fizică. E o moarte filosoficească, inefabilă şi incomunicabilă. Yoghinul a atins liberarea.

MIRCEA ELIADE
University of Calcutta, India.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Texţele folosite sunt cele notate în bibliografia studiului nostru „Introducere în Filosofia Sāmkhya" (Revista de Filosofie, No. 2, 1930), adică :

1) *Patanjali, Yoga Sutra ;*

2) *Vyāsa, Bhashya* la No. 1 ;

3) *Vāchaspati Miśra, Tika* la No. 2 ;

4) *Bhoja, Vārttika* la No. 1 ; 5) *Vijnana Bhikshu, Yogasāra.* Ediţii şi cronologie, în articolul precedent.

Yoga în legile lui Manu : *Manavadharmasastra,* VI, 49, 65, 72, 73. Informaţii asupra nirvanei brahmane şi caracterului ei yoghinic, în *E. Senart, Album Kern* p. 104.

Relaţiile dintre Yoga şi Buddhism în *E. Senart, Le bouddhisme et Yoga (Revue d'Histoire des Religions,* t. 42, p. 345), care dovedeşte că budismul coincide mai mult cu Yoga decât cu Upanişadele şi Sāmkhya. Contra, *H. Jacobi* în *Journal of American Oriental Society,*

(t. 31, p. 1). Discuții moderne asupra aceleași chestiuni, *Louis de la Valée Poussin, Nirvāna* (1925) și *Th. Stcherbatzky, The Conception of Buddhist Nirvāna* (1927).

Pasagiile din autorii clasici referitoare la asceții indieni sunt traduse în *J. W. M'Crindle, Invasion of India by Alexander the Great* (1896), pp. 386—392; *id. Ancient India as described in Classical Literature* (1901) p. 65, 73, 113, 167, 181, 212.

Expuneri sumare a fiziologiei în Yoga și Tantra, *P. Masson-Oursel, Physiologie mystique* (Journal de Psychologie, 15 Av. 1922) și *Ewig, Hindu conceptions of the functions of breath* (Journal of American Oriental Society, XXII, 249). Amănunte și bibliografie în studiul nostru „Fiziologia Yoga-Tantra, cu referințe la sistemul nervos".

Cele două tratate Hatha-Yoga, *Shiva Samhita* și *Gherada Samhita* au fost editate și traduse în englezește de *Basu* (Allahabad). Descrierea yoghinilor contemporani în *Oman, Mystics, Ascetics and Saints of India* (1903).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

ORIENTARE ŞI SELECŢIE PROFESIONALĂ

— Câteva observaţii critice —

Intr'un studiu publicat în numărul trecut al *Revistei de Filosofie* şi intitulat „Teoria orientării şi Selecţiunii profesionale" D-l G. Zapan, autorul său, îşi ia greaua şi delicata sarcină de a releva unele din insuficienţele, defectele, contrazicerile şi iluziile psihotehnicei contemporane. Intregul studiu este animat de un spirit combativ dogmatic, de o mare încredere personală în temeiurile criticilor formulate precum şi în acelea al soluţiilor propuse, ceeace susţine interesul său la lectură celor cunoscători ai chestiunilor de psihotehnică, cu toată ariditatea nu a argumentelor matematice, cât a unui stil prea dur şi a unui limbagiu şi unei terminologii care se resimt prea mult de un timbru erudit şi savant. Studiul acesta reprezentând o teză de doctorat, faptul este explicabil şi tolerabil, el nu va fi însă destul de clar şi inteligibil celor streini de problemele speciale ale psihotehnicei statistice.

Autorul porneşte dela o premiză sau mai bine zis dela nişte premize critice : „Pentru a ilustra şi mai bine arbitrarul, care domneşte astăzi în domeniul psihotehnicei, în privinţa testelor şi aparatelor întrebuinţate şi pentru a dovedi insuficienţa şi contradicţiile cu realitatea, la care conduc procedeele actuale, în orientarea şi selecţiunea profesională, voi porni dela un exemplu. Critica ce voi întreprinde va servi, în lucrarea de faţă, drept punct de plecare pentru stabilirea unei baze ştiinţifice şi a unei teorii a orientării şi selecţiunei profesionale". Aliniatul acesta se continuă prin expunerea celor 4 erori fundamentale ale psihotehnicei actuale, care în rezumat sunt acestea : 1. empirismul şi desacordul celor mai mulţi psihotehnicieni când este vorba de stabilirea aptitudinilor dela baza unei profesiuni ; 2) defectul testului unic şi lipsa de teste potrivite pentru variaţia aceloraşi aptitudini dela profesie la profesie ; 3) erorile datorite diferitelor sisteme de valorificare şi cotare a probelor utilizate în prezent în psihotehnică ; 4) eroarea criteriului sau a formulei, prin care se stabileşte actualmente în această ştiinţă valoarea aptitudinei sau aptitudinilor profesionale. Primele două din aceste patru observaţiuni critice sunt de

ordin general ; ele subliniază mai mult sau mai puţin o stare de lucruri adevărată, de care mulţi psihologi sunt conştienţi, numai că autorul exagerează peste măsură importanţa sa. Pentru noi această stare de lucruri îşi are explicaţiile sale ; ea se datoreşte nu atât dogmatismului sau spiritului dornic de originalitate al unor psihotehnicieni care caută să se diferenţieze unii de alţii, cât faptului că psihotehnica a fost chemată, aş putea zice chiar forţată de împrejurările vieţii economice de după război, să rezolve practic probleme de resortul orientării şi selecţiunii profesionale, înainte de aş fi terminat cercetările teoretice preliminarii de laborator şi de aş fi studiat îndelung metodele înainte de a purcede la aplicaţii practice. Obligată de dificultăţile economice ale vieţii de după război şi de spiritul nou al timpului, ea a anticipat oarecum aceste cercetări şi metode, în momentul când a început să lucreze practic. Faptul acesta ar explica relativul dezacord al psihologilor când este vorba de stabilit aptitudinile implicate de fiecare profesie. Studiile ştiinţifice în această direcţie nu lipsesc însă ; este adevărat că ele sunt risipite şi nu-s prea numeroase. Cele câteva monografii întocmite până acum nu constituesc decât un început promiţător, faţă de uriaşa muncă ce trebueşte desfăşurată pentru alcătuirea de monografii pentru toate profesiunile actualmente în vigoare. Studiile acestea merg încet, pentrucă ele reclamă multă migăleală şi cercetări de laborator, multe confruntări, variaţii şi nuanţe dela profesie la profesie. Până la constituirea acestor riguroase profiluri profesionale, psihotehnica lucrează poate empiric când e vorba de stabilirea aptitudinilor, dar cu infinite precauţii şi verificări experimentale şi matematice. Lipsa unui acord în ce priveşte aptitudinile unui profil profesional este compensată prin nenumăratele garanţii şi măsuri de care se înconjoară psihotehnicianul, când e vorba de alegerea testelor de validitate profesională. Intr'un asemenea caz nu mai poate fi vorba de empirismul iniţial, căruia i se îngrădesc limitele erorilor posibile, asigurându-i-se astfel o justă interpretare. Afară de aceste consideraţii, nu trebue să uităm că practica profesională este un admirabil control al diagnosticului unei aptitudini. Că diversitatea aparatelor de psihotehnică şi desacordul citat mai sus au condus uneori la conclusiuni greşite în ce priveşte valoarea profesională a unor indivizi, lucrul poate fi adevărat, *şi ar fi posibil chiar dacă psihotehnica ar fi complect la punct în ce priveşte studiul aptitudinilor profesionale. „Errare humanum"*. Cele câteva casuri de diagnosticuri greşite amintite de d-l Zapan, sunt casuri izolate ; *ele nu ne pot face să uităm, celelalte sute de casuri în care diagnosticul profesional a fost valabil, el confirmând prin practică : încrederea, speranţele sau neîncrederea în ce priveşte pronosticul capacităţii profesionale a unui individ.* Revenind la ideea iniţială a celor spuse mai sus, încheiem observaţiile privitoare la primele două puncte critice ale studiului d-lui Zapan, prin ideea că : divergenţele, tatonările şi

unele neînsemnate contraziceri dintre practica și teoria psihotehnică, nu sunt motive puternice pentru a micșora încrederea noastră în progresul neîncetat al acestei științe spre adevărul obiectului său și nici motive serioase pentru a considera și califica de eronată activitatea care s'a desfășurat de pe la 1920 încoace, în direcția orientării și selecțiunii profesionale. Psihotehnica își construește și cucerește pe fiecare an ce trece adevărurile sale, care se consolidează și se verifică tot mai mult în contact cu realitățile profesionale și problemele pe care ea este chemată să le rezolve, ca știință aplicată ce este.

Observațiile critice ale autorului de care ne vom ocupa de aci înainte și menționate la începutul acestui articol la punctele 3 și 4, au un caracter mai particular prin conținutul lor și sunt de o deosebită importanță pentru teza care o susține dânsul. In special ultima observație, concentrează toată atenția sa și formează punctul de plecare pentru propunerea formulei structurale a aptitudinei profesionale.

Metoda actuală utilizată în psiho-technică pentru determinarea valorii aptitudinei profesionale a unui individ este media aritmetică a valorilor testelor aplicate. Formula sa este următoarea :

$$\frac{X_1 + X_2 + \ldots X_n}{n}$$

Autorul relevând caracterul sumativ al acestei formule face următoarele afirmații : „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 aceea 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" (pag. 452). După cum se vede, autorul pune în discuție valoarea unei metode care este cheia de boltă a statisticei psihotehnice, fără de care nu este posibil nici un examen colectiv, și, ceea ce este mai curios, de care nu se va putea dispensa în construirea propriei sale formule nici chiar d-sa. In știință îndrăznelile nu par de loc revoluționare, când ele izvorăsc din necesitatea și logica internă a faptelor, când ele sunt temeinice, când un adevăr nou, nebănuit, își face apariția ; în cazul contrar ele sunt primejdioase prin iluziile la care pot da naștere. Orice critică, orice deschidere nouă de perspective sunt permise, cu condiția să fie bine fundamentate și logice cu ele însile. Avem convingerea că obiecțiunile esențiale aduse metodei aritmetice nu sunt justificate și că ele, cât și punctul de vedere propriu al autorului se resimt prea mult de ideile unei școale psihologice germane la modă.

Formula : $\frac{X_1 + X_2 + \ldots X_n}{n}$ nu poate conduce la valorificări

profesionale greşite, pentru motivul că diferitele sale valori numerice nu reprezintă valori absolute, unice ale diferitelor funcţiuni psiho-fiziologice ale aptitudinei măsurate, ci valori medii ieşite din nenumărate măsurări făcute fiecăreia din acestea. Este în genere admis, că dacă aceleiaş funcţiuni îi vom aplica de un număr infinit de ori acelaş test sau unul echivalent, rezultatele obţinute se vor apropia din ce în ce mai mult de media aritmetică, cu alte cuvinte media aritmetică ar fi condiţia celui mai mare număr, după cum a spus-o chiar Galton.

Pentru a face cetitorilor cât mai clară această lege, voi arăta în câteva cuvinte ce se înţelege în psihotehnică prin medie aritmetică şi care este valoarea sa în raport cu variaţiile funcţiunei măsurate. In limbagiu psihotehnic, ea însemnează tendinţa centrală, comună a grupului de experienţă, sau valoarea constantă în jurul căreia se grupează celelalte valori numerice variabile ale funcţiunii psiho-fiziologice măsurate. Media aritmetică, indiferent de procedeul său de calcul, indică într'o serie de măsuri făcute unei aceleiaş funcţiuni psiho-fiziologice, valorile constante în jurul cărora se grupează cu foarte multă aproximaţie capacitatea subiectului referitoare la acea funcţiune. De exemplu, într'o serie de 25 măsuri luate timpului de reacţiune a unui individ oarecare, vom găsi că unele dintre ele se situiază spre extreme maxime şi minime, pe când restul oscilează toate cu mici variaţii în jurul unei valori medii, unei tendinţe centrale. Examinând frequenţele tuturor acestor valori, vom constata că ele sunt slabe pentru valorile extreme şi mai numeroase pentru valorile care se apropie unele de altele. Este ceva firesc pentru noi de a da mai multă crezare în ce priveşte valoarea capacităţii funcţiunii măsurate, valorilor care se apropie între ele, care exprimă mici variaţiuni numerice, decât celor extreme care exprimă variaţiuni mari. Este mai multă stabilitate şi mai multă omogeneitate în grupul de reacţiuni care se situiază spre centru, decât în cele care se situiază spre periferie. Cele dintâi exprimă cu multe şanse ceea ce este mai veridic şi statornic în capacitatea funcţiunii individului. Inainte de orice fusiune a lor, psihologul dintr'o simplă examinare a rezultatelor obţinute, a dispersiunii şi frequenţelor lor, ştie spre care valoare mijlocie tinde capacitatea funcţiunii măsurate. Cu alte cuvinte, înainte de orice calcul al mediei aritmetice, examenul oarecum empiric al rezultatelor este deja concludent în ce priveşte valoarea capacităţii. Aceasta sare în ochi ; operaţia de calcul a mediei aritmetice nu face altceva decât traduce printr'o formulă precisă o situaţie, o realitate existentă deja empiric în rezultatele individuale. De aceea uneori se poate lua drept medie aritmetică, medianul, adică valoarea care ocupă în serie rangul mijlociu.

Diferenţele dintre median şi media aritmetică sunt minime. Intru cât media aritmetică ne-ar putea conduce la erori nu prea văd, mai ales că există posibilitatea de control pe care o oferă calcularea erorei sale probabile şi confruntarea sa cu alte medii aritmetice, provenite din

alte serii de măsuri făcute aceleiaşi funcţiuni. De pildă, calcularea erorii probabile a mediei ne arată că precisiunea unei observaţii creşte cu rădăcina patrată a numărului de măsuri. Dacă numărul de măsuri este de o sută de ori mai mare, precisiunea este de 10 ori mai mare (Eroarea probabilă a mediei e de zece ori mai mică). Cu alte cuvinte, pentru a îndoi precisiunea unei medii trebue să împătrim numărul de măsurări, pentru a înzeci precisiunea aceasta, trebue să însutim numărul de măsurări [1]). Amintesc deasemenea şi procedeul lui Lipmann prin care se poate determina dacă media este falsă, dacă ea reprezintă rău seria din care provine. Deasemenea când se compară între ele mediile aceluiaş fenomen se poate arăta printr'un coeficient, corelaţia seriilor comparate. Media aritmetică bazându-se pe ceea ce este mai constant în valorile numerice ale activităţii funcţiunii măsurate, nu văd deasemenea întru cât ea prejudiciază întregul sau unitatea funcţiunii măsurate. Imponderabile diferite cum sunt: fluctuaţiile atenţiei, oboseala, exerciţiul, variaţiile metabolismului funcţional etc., pot produce variaţia rezultatelor obţinute şi dispersiunea lor pe mare întindere. În casurile anormale sau patologice dispersiunea aceasta este şi mai mare; absenţa unei tendinţe convergente în jurul cărora reacţiile individuale să se grupeze este foarte vizibilă. Absenţa unei asemenea constante sau convergenţe se explică prin perturbaţiile generale ale metabolismului organic. *In casurile normale ceeace face posibilă constanţa aproximativă a diferitelor valori numerice a unei funcţiuni măsurate, când oboseala, plictiseala şi afecţiunile sistemului nervor sunt absente, este tocmai constanţa acestor procese organice.* Valorile numerice care se apropie între ele, care indică o anumită stabilitate reacţională, diferenţele dintre ele fiind minime, au cele mai multe şanse să fie expresia acestor procese organice constante ale oricărei activităţi funcţionale. Din momentul însă ce constanţa lor, indică constanţa proceselor psihonervoase de bază, nu vedem întrucât utilizarea lor după procedeul mediei aritmetice ar prejudicia unitatea funcţiunii măsurate, când ele încearcă să exprime prin o singură valoare numerică totalitatea lor, minus valorile extreme? Ce se construeşte aici artificial sau arbitrar pentru a considera procedeul de mecanic? Oare valoarea mediei aritmetice nu este deja cuprinsă implicit în grupul de valori numerice individuale care se apropie unele de altele prin coeficienţi şi frequenţe? Ea este o simplă generalizare absolut necesară când este chestiune de fixarea valorii medii a aceleiaş funcţiuni într'un grup de indivizi mai mult sau mai puţin omogen. Într'un cuvânt ea este după cum a spus-o matematicianul *Gans*: valoarea cea mai probabilă a cantităţii măsurate.

Aplicând fiecărei determinante dela baza unei aptitudini o serie

1) *Ed. Claparède.* Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale. Genève. Kunding 1916.

definită de măsurări, fie că e vorba de teste etalonate sau nu, vom putea stabili pentru fiecare din ele valorile lor medii, care reprezintă tot atâtea valori probabile ale simetriei lor funcționale. Media aritmetică a fiecărei funcțiuni măsurate reprezentând tipul său constant de funcționare, în realitate, ea reprezintă tendințele obiective ale aptitudinii, pentru cazul când ea, în loc să fie considerată în toată unitatea complexității sale, este considerată din motive practice, în diferitele sale aspecte funcționale. Cu alte cuvinte, în mod normal jocul sau activitatea unei aptitudini se desfășoară în jurul anumitor constante funcționale a căror valori numerice sunt exprimate de mediile aritmetice respective. Deaceea reunirea lor într'o singură valoare care ar traduce constanța lor centrală, reunire impusă de necesitatea ierarhizării grupului de indivizi examinați pentru aceiaș aptitudine după coeficienții mediei aritmetice generale, nu prejudiciază întru nimic valorile reale din care aceasta provine. Clasificarea făcută pe baza acestor medii generale va fi cât mai apropiată de realitate, ele generalizând într'un coeficient total, valorile particulare constante ale funcțiunilor respective. Ceea ce interesează în primul rând sunt justul diagnostic al diferitelor funcțiuni dela baza aptitudinii și justa lor valorificare numerică ; sau pentru îndeplinirea acestui fapt psihotehnica dispune de cuvenitele metode pentru a elimina cât mai mult șansele de eroare. Odată ce aceste valorificări particulare au fost efectuate în condițiuni normale și validitatea lor controlată, stabilirea mediei lor reprezentative în vederea clasificării indivizlor, sub rezerva garanțiilor citate mai sus, oferă serioase motive de încredere în valoarea sa.

Măsurând talia la o mie de copii de 6 ani, vom găsi că cei mai mulți dintre dânșii se grupează în jurul taliei de 130 cm., care reprezintă media aritmetică a grupului. Talia de 130 cm., dă astfel caracterul specific, biologic dominant al acestui grup. Copii cu talii de 100 cm. sau 150 cm. reprezintă simple deviații dela caracterul specific de 130 cm., care este chiar media aritmetică. Intr'un asemenea caz media aritmetică se impune ca ceva normal și natural, ca ceva obiectiv și de sine stătător. Ea nu mai are un simplu caracter convențional, din momentul ce reprezintă o caracteristică biologică. Acelaș lucru în casul de examen individual al diferitelor determinante ale unei aptitudini : mediile aritmetice găsite represintă adevărate caracteristici psiho-funcționale, limita lor normală de funcționare. Subsumarea finală într'o medie unică nu poate prejudicia obiectivitatea valorilor medii ale determinantelor și nici unitatea aptitudinii în general, pentru că jocul unitar al acesteia în condițiile normale de sănătate ale individului se traduce aproape întotdeauna prin coeficienți apropiați de același medii parțiale.

Dar în afară de aceste considerații se știe în general că utilizarea mediei aritmetice nu este de recomandat în psihotehnică, decât în cazurile de omogeneitate a grupului de rezultate, căci repartiția lor

se face într'o curbă aproximativ simetrică, care nu este posibilă în cazul unor valori prea disparate. Este ştiut că în cazul de experimentare pe grupe omogene avem un fel de stabilitate în formulele grafice care se construesc pe baza rezultatelor obţinute. Deci se înţelege dela sine că în cazul grupelor omogene, media aritmetică are şansele de a se apropia aproximativ de valoarea mijlocie a funcţiunii măsurate. Stabilitatea rezultatelor care dealtfel nu exclude orice variabilitate, stabilitatea curbei grafice şi simetria ei alcătuesc tot atâtea garanţii, pentru valoarea obiectivă a mediei aritmetice ce se va calcula.

In cazurile de prea mare eterogeneitate şi variabilitate a rezultatelor în sânul grupului este prudent de a nu se mai calcula această medie, pentru a nu sacrifica unei valori medii, valorile individuale prea diferenţiate unele de altele. Dar cazurile acestea excepţionale sunt rare; dacă vom avea grijă ca experimentăm pe grupe cât mai omogene şi mai egale calitativ, vom putea reduce mult posibilităţile de influenţă a factorilor hazardului şi erorile posibile. Din aceste cazuri face parte casul citat de d-l Zapan. Posibilitatea lui sau a altora similare, nu nimiceşte valoarea metodei mediei aritmetice, ci doar limitează aplicarea sa cazurilor potrivite care realizează simetria grafică a curbei în clopot, indicând cel mai sigur de atingere a hazardului.

Pentru un caz sau d[illegible], în care aplicarea ei ne-ar duce la clasificări absurde, nu trebue [illegible] trecem cu vederea pe cele în care ea se poate aplica în mod normal [illegible]u real folos. Deci nu se poate contesta validitatea mediei aritmetice [illegible] orientarea profesională sau importanţa ei ca metodă de calculare [illegible] apreciere a funcţiunilor elementare dela baza unei aptitudini profe[illegible]nale. Critica d-lui Zapan făcută în lumina psihologiei structural[illegible] germane, este o critică forţată; ea forţează argumentele prezentate, făcând abstracţie de părţile bune ale metodei criticate, pentru a n[illegible] prezenta decât pe cele care par autorului a fi eronate.

Dar să lăsăm consideraţiile acestea în legătură cu critica negativă a autorului şi să trecem la ceeace constitue partea pozitivă, personală, din studiul său.

Formula mediei aritmetice: $\frac{X_1 + X_2 + X_n}{n}$ fiind factice şi susceptibilă de a conduce la erori în practică, d-sa argumentează serios pentru construirea unei alte formule structurale a aptitudinii. Pentru construirea sa d-sa utilizează adevăruri, date şi cercetări deja existente în psihotehnica matematică contemporană. „Valoarea unui test nu va mai fi definită de valoarea sa prognostică, după cum se crede astăzi în psihotehnică, ci va fi dată de valoarea prognostică a „formulei structurale" a profesiunii considerate" (pag. 450). In realitate ceeace afirmă acest aliniat este contrazis de paragraful în care este expusă metoda de calculare a coeficienţilor de importanţă a diferitelor determinante ale aptitudinei (pag. 466). Intr'adevăr, pa-

BCU Cluj / Central University Library Cluj

ragraful acesta la punctele A. şi B. expune o metodă care nu este altceva decât cunoscuta metodă de stabilire a coeficientului de validitate globală sau parţială a testelor, utilizată actualmente în psihotehnică, când este vorba de stabilirea valorilor prognostice ale unui test. Metoda aceasta este foarte clar sistematizată la punctele A. şi B. ale acestui paragraf, ceeace ne scuteşte de sarcina de a o mai descrie. Ceeace se numeşte *„coeficient de importanţă"* nu este altceva decât coeficientul de validitate parţială a unui test, coeficient prin care se exprimă valoarea prognostică a acestui test. Deasemenea calcularea *„coeficientului de distanţă"* dintre două determinante se face prin cunoscuta metodă a corelaţiunilor. „Legătura dintre două determinante A. şi B. se socoteşte prin coeficientul de corelaţie R. dintre ele" (pag. 462). Ceeace este nou sunt numai termenii de „coeficienţi de distanţă şi de importanţă", care designează raporturi vechi, existente şi deja cunoscute în psihotehnică. Cum însă coeficientul de importanţă în realitate este şi el tot un coeficient de corelaţie, urmează că pentru calcularea ambilor coeficienţi autorul se foloseşte de cunoscuta metodă a calculului corelaţiunilor, şi anume de pătratul coeficientului de corelaţie, aşa cum este indicat la paginile 464 şi 466.

Coeficienţii de distanţă şi importanţă fiind baza coeficienţilor de structură şi a formulei structurale generale a aptitudinei, urmează că întreaga formulă a autorului este condiţionată de aplicarea metodei corelaţiunilor. Intr'adevăr, se pleacă dela coeficientul de corelaţie sau dela patratul lui, ca dela un dat absolut necesar. Sau ştiut este că aplicarea şi utilizarea corelaţiunii în psihotehnică, sau calcularea coeficientului acestei corelaţii, *nu sunt posibile fără calcularea prealabilă a mediilor aritmetice şi a deviaţiilor simple sau etalon dela aceste medii.* Prinurmare, în general, principiul de simetrie mecanică, pentru a mă exprima în limbagiul autorului, *principiul criticat şi calificat de eronat în prima parte a studiului, se găseşte chiar la baza metodei corelaţiunilor cu ajutorul căreia d-sa îşi construeşte cei doi coeficienţi necesari stabilirii coeficienţilor de structură şi formulei structurale a aptitudinei.* [Acest lucru chiar este indicat în comentariul făcut *raportului lui Pearson,* pag. 463].

Dacă aplicarea metodei aritmetice conduce la erori de clasificare în formula explicată de noi mai sus şi respinsă ca greşită de autor, ea poate conduce la aceleaşi erori şi în noua formulă pe care o propune d-sa, deoarece ea este la baza metodei corelaţiunilor.

Continuând observaţiile noastre critice, relevăm o nouă contrazicere esenţială în legătură cu aceiaş problemă a mediei aritmetice. La pagina 467, vorbindu-se de stabilirea formulei structurale generale, se afirmă că aceasta se face pe baza următoarelor postulate : 1. „Formula structurală a unei aptitudini generale nu conţine în ea principii sumative (Wertheimer, Koehler); 2. Determinantele psiho-fiziologice pot avea rolul de factori în formula structurală ; 3. Formula structurală

reprezintă o medie oarecare a determinantelor, de aşa natură încât, când determinantele prezintă coeficienţi de distanţă şi coeficienţi de importanţă egali : $d_1 = d_2 = ...dn$; $g_1 = g_2... = gn$, atunci avem simetrie structurală".

Considerarea acestor postulate ne sugerează următoarele două observaţiuni : 1. *Postulatul trei contrazice pe cel dintâi, deoarece când se zice : „că formula structurală reprezintă o medie oarecare a determinantelor", înseamnă că ea conţine principii sumative, ceeace neagă tocmai postulatul prim ;* 2. *Postulatul trei afirmând media determinantelor pune pe autor în contrazicere cu sine însuşi şi cu întreaga sa atitudine critică luată faţă de metoda mediei aritmetice*, utilizată astăzi de psihotehnică în vederea stabilirii valoarei aptitudinilor profesionale. Noi nu împărtăşim părerea sa, că acest fapt nu însemnează o revenire la formula sumativă. El este o revenire şi pentru bune motive ; nu se putea altfel. Postulatul trei însemnează năruirea întregei construcţiuni critice din prima parte a studiului şi mai însemnează în acelaş timp şi *netemeinicia primului postulat care afirmă că „formula structurală nu conţine în ea principii sumative"*. Părerea noastră este că d-l Zapan cu mici diferenţe de metodă, ajunge să ne propună pentru stabilirea valorii unei aptitudini tot o formulă sumativă. D-sa o recunoaşte prin postulatul 3, citat mai sus şi prin următorul pasagiu dela pagina 470 : *„în practică neputând exprima datereminantele 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, dealtfel şi în determinarea măsurilor fizice"*.

Dacă practica ne impune valorile medii, atunci de ce critica dogmatică din prima parte a lucrării, de ce aserţiunea : „psihotehnica merge pe căi greşite când utilizează metodele acestor valori şi se scaldă în plină psihologie a elementelor...?"

Consideraţiile noastre critice expuse până acum, nu ne permit să subliniem optimismul şi încrederea cu care d-l Zapan îşi prezintă iluzoria şi contrazicătoarea d-sale teorie. Desvoltată pe o cale mai complicată decât cea combătută, ea ajunge în cele din urmă să admită tocmai ceeace a criticat cu severitate la început. Ea nu reprezintă elementele unei noi teorii ştiinţifice ale orientării şi selecţiunii profesionale, aşa cum ni se promite la începutul studiului ; dinpotrivă ea se resimte mult de influenţa teoriilor psihotehnicei contemporane.

Noi înţelegem şi apreciem cum se cuvine seriozitatea intenţiei de a ni se da o nouă formulă a aptitudinei care să nu se mai bazeze pe metoda mediei aritmetice ; intenţia este interesantă şi merită să fie subliniată. In realitate, această intenţie sau problema ridicată de ea nu este rezolvată însă, în sensul originalităţii ei. Această intenţie nu ajunge la realizare decât tot pe baza unei metode care presupune media aritmetică, adică în contrazicere tocmai cu scopurile acestei intenţii

inițiale. In această privință concluziile finale relevate mai sus sunt destul de limpezi, ceeace ne dispensează de a mai prelungi discuția în jurul acestei chestiuni. Incheiem discuțiunea noastră în jurul problemei mediei artimetice, cu părerea că: metoda mediei aritmetice nu numai că este absolut indispensabilă și legitimă, în practica orientării profesionale, dar chiar teoreticește legitimitatea sa este foarte greu de contestat.

Inainte de a termina acest articol vom mai releva și discuta și o altă problemă atinsă în studiul d-lui Zapan și care este oarecum în legătură cu cea examinată mai sus. Este vorba de problema aptitudinei generale profesionale și de situația psihotehnicei în raport cu dânsa. D-nul Zapan este de părere, că dacă „pentru psihotehnica actuală o aptitudine generală nu este altceva decât suma unor aptitudini elementare înseamnă că ea se scaldă în plină psihologie a elementelor..... etc." (pag. 452). Prin observația aceasta se aduc psihotehnicei două învinuiri gratuite, căci pentru aceasta, aptitudinea nu este nici suma unor aptitudini elementare și ea nu se scaldă nici în psihologia elementelor. Concluziile acestea sunt deduse din premisele inițiale dela care se pleacă pentru a dovedi erorile metodei mediei aritmetice și a căror valoare obiectivă am examinat-o în prima parte a articolului nostru. Ele nu corespund însă realității, după cum vom arăta în cele ce urmează.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Necesitatea de a cunoaște și pătrunde mecanismele, care întrețin viața noastră organică, care asigură conservarea organismului nostru și comportarea sa în mediul ambiant, au impus în special fiziologiei, neurologiei și psihologiei experimentale utilizarea metodelor analitice în cercetările lor. Numai în urma unor asemenea cercetări experimentale analitice a diferitelor funcțiuni vitale, făcute dela Claude Bernard încoace, dinamica și chimia internă a corpului nostru, ne-au revelat multe din secretele sale și ne-au oferit astfel pentru cazurile anormale de maladii: mijloacele necesare conservării și salvării integrității organismului. Cercetările acestea sunt departe de a reduce unitatea biologică a individului la elemente izolate, de a o simplifica sau sfărâma. Din potrivă, prin cercetările lor ele au pus în relief legăturile de interdependență mutuală dintre diferitele funcțiuni fiziologice între ele și cele fiziologice și psihice, cu un cuvânt unitatea lor funcțională. N'aș avea să citez în această privință din sutele de experiențe fiziologice privitoare la diferitele funcțiuni ale corpului, decât pe cele mai recente făcute la Sorbonna de Lapique și școala sa cu privire *la cronaxia elementelor neuro-musculare*: experiențele de cronaxie au dovedit sinergia funcțională a acestor elemente. Desechilibrul cronaxiilor neuro-musculare este urmat întotdeauna de perturbări în domeniul psihologic și motor al individului: indivizii atinși de diferite afecțiuni mintale prezintă un asemenea dese-

chilibru al cronaxiilor. Deci în cazul acesta, interdependenţa dintre funcţiunile fiziologice şi cele psihice a fost admirabil pusă în relief. *Când fiziologia şi psihologia sunt funcţionale, psihotehnica, una din ştiinţele noi ale psihologiei, nu se putea desvolta decât tot în spiritul concepţiei lor funcţionale.* Psihotehnica contemporană nu-şi poate însuşi o asemenea afirmaţie că: aptitudinea ar fi suma unor aptitudini elementare, în sensul de elemente sau părţi componente, ca în vechea psihologie asociaţionistă. Sunt prea mulţi psihologi inteligenţi şi formaţi la isvoarele psihologice şi fiziologice moderne, pentru ca asemenea anahronisme să se mai poată menţine. Deasemenea surprinzătoare este şi afirmaţia că: psihotehnica actuală ar neglija importanţa determinantelor psihofiziologice pentru aptitudinea generală şi, ceva mai mult că ea ar ignora legăturile lor funcţionale. Asemenea afirmaţii ne surprind prin dogmatismul lor, *căci în genere metoda corelaţiilor din psihotehnică ţinteşte tocmai determinarea cantitativă a interdependenţelor funcţionale dintre determinante.* Aşa stând lucrurile, urmează că constatările dela pag. 452 (paragraful de jos) nu sunt juste, ele fiind învinuiri gratuite. Reluând discuţia noastră de mai sus, amintim că o aptitudine se apreciază sau prin actul care o manifestă, sau ca o rezultantă a funcţiunilor pe care le implică jocul sau exerciţiul său. Binet aprecia aptitudinea după prima metodă el era de părere că pentru a judeca aptitudinea unui copil la cânt sau la desemn, cel mai bun procedeu era de a-l pune să cânte sau să desemneze. Această metodă globală nu se poate aplica însă decât aptitudinilor deja formate şi ajunse la oarecare maturitate. Când este vorba însă de a vedea dacă individul posedă însuşirile necesare pentru achiziţia unei aptitudini profesionale, această metodă nu mai este adequată. „S'il fallait, pour conseiller à un jeune homme de se lancer dans l'horologerie, qu'il sache déjà faire une montre, le conseil ne servirait plus à grande chose". Această observaţie a făcut-o Claparède şi ea este foarte justă în adevărul pe care-l afirmă. Ea indică necesităţile practice, care forţează pe psihologi de a descompune aptitudinile nu în componentele sau părţile lor secundare, cum susţine D-l Zapan, ci în procesele lor funcţionale elementare, pentru a putea judeca de valoarea lor prin testele respective adoptate. Pentru psihotehnica contemporană, aptitudinea nu este prinurmare: subsumarea unor elemente secundare, ci jocul dinamic al diferitelor procese funcţionale neuro-musculare sau psiho-motrice care-i stau la bază. Sau tocmai observarea şi aprecierea acestui joc declanşat prin excitaţii speciale, cum sunt testele analitice sau probele de muncă, permit diagnosticul aptitudinei şi un pronostic asupra ceeace individul va putea da ca rendement în viitor.

Ar mai trebui luate în discuţie şi alte afirmaţii făcute de autor în studiul analizat până acum. Spunând acestea ne gândim la pă-

rerile emise și criticile făcute cunoscutei metode de clarificare și repartiție a rezultatelor pe baza curbelor de frequență. Deasemenea ar merita să fie discutate și părerile în legătură cu formula de corelație a lui Bravais. Extensiunea pe care am dat-o însă până acum acestui articol critic ne obligă să renunțăm la considerarea lor; de altfel ele sunt de un ordin secundar și oarecum izolat în studiul D-lui Zapan.

Inainte de a încheia acest articol este o datorie pentru noi de a spune, că observațiile noastre critice vizează numai interesul particular și special al studiului D-lui Zapan; noi nu tăgăduim importanța sa generală pentru știința psihotehnicei, seriozitatea și noblețea preocupărilor și intențiilor din care izvorăște.

CONST. GEORGIADE

BCU Cluj / Central University Library Cluj

RECENZII

G. G. ANTONESCU: *Pedagogia generală* (Institutul Pedagogic Român, Bucureşti, 1930. — XXXII+595 pag.)

Lucrarea aceasta de pedagogie generală a d-lui prof. Antonescu era de mult aşteptată. Nu numai nenumăratele serii de elevi cari i-au trecut pe la Universitate şi care astăzi militează în învăţământul secundar aşteptau dela d-sa lucrarea care să trateze marile probleme ale pedagogiei, dar şi lumea cealaltă care se interesează de şcoală. Căci Universitatea din Bucureşti reprezintă, în ce priveşte pedagogia, un centru a cărui influenţă a început să se resimtă serios în învăţământul secundar atât prin profesorii licenţiaţi din Bucureşti cât şi prin principiile pe care d. Antonescu a reuşit să le introducă în noua lege a învăţământului secundar.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

După ce în primul capitol intitulat: *Probleme introductive*, arată locul pe care-l ocupă educaţia în viaţa socială, şi ce trebue să se înţeleagă prin pedagogie, după ce expune problema educabilităţii şi rolul pe care-l are teoria pedagogică pentru practica pedagogică, valoarea ştiinţifică a pedagogiei şi metodele de cercetare pedagogică, d. Prof. Antonescu tratează în capitolul II despre idealul educaţiei pe care d-sa îl defineşte astfel: *„Idealul în educaţie constă în a cultiva toate forţele, care constitue organismul psiho-fizic al individului, precum şi valorile ideale menite să inspire pe cele dintâi şi să le dea direcţia; cu alte cuvinte, educaţia va tinde continuu la realizarea valorilor ideale şi la idealizarea forţelor reale, deci la idealismul activ"* (111). In cap. III, d-sa tratează problema educaţiei intelectuale, ocupându-se în deaproape cu condiţiile psihologice ale învăţământului (copilul), cu condiţiile obiective ale lui (materia de învăţământ) şi cu metodele de învăţământ. In această parte a lucrării, întemeerile psihologice iau, cum e şi firesc, o mare extensiune. In sfârşit în cap. IV, d-sa se ocupă cu educaţia morală, expunând pe larg psihologia voinţei, rolul activităţii practice în formarea caracterului, îndrumarea morală a voinţei, curentele contemporane în educaţia morală şi educaţia estetică.

Din această simplă enumerare a problemelor pe care le desbate lucrarea d-lui prof. Antonescu, se poate vedea cât de cuprinzătoare este ea. Dar ceeace este interesant este faptul că autorul nu s'a mulţumit numai să expună stadiul în care se află astăzi teoretica pedagogică, ci a căutat să imprime lucrării o concepţie personală, care se degajă din tot cuprinsul ei: d. Prof. Antonescu este partizanul hotărît al unei *şcoale formativ-organiciste*, al unei şcoale care caută să desvolte ceeace se află latent în spiritul elevului, să actualizeze toate potenţialităţile lui sufleteşti, ţinând seamă de condiţiile interne organice ale sufletului copilului. *„O şcoală formativ-organicistă ar fi prin urmare*, spune d. Prof. Antonescu, *şcoala care ar tinde să desăvârşească ceeace sufletul elevului aduce dela natură, ţinând seamă de condiţiunile interne ale organismului acestuia"* (XVIII).

Ceeace formează caracteristica fundamentală a lucrării d-lui prof. Antonescu este faptul că d-sa expune cu rară obiectivitate toate curentele contem-

porane pedagogice, toate soluţiile interesante date marilor probleme şcolare, însoţindu-le bine înţeles de consideraţii critice, care, pentru motive de claritate, vin totdeauna după expunere. Nu numai atât: d-sa a înţeles să facă, acolo unde este nevoe, incursiuni istorice, spre a arăta cum s'a mai pus problema în trecut, cum a evoluat, făcând astfel mai inteligibilă toată semnificarea ei actuală. Dar lucrarea d-lui Prof. Antonescu mai are o însuşire, ce nu trebue mai puţin relevată: problemele pedagogice sunt puse în strânsă legătură cu problemele psihologice, pedagogia este înţeleasă ca sprijinindu-se pe psihologie. Şi anume nu pe orice psihologie, cum ar fi bunăoară o psihologie spirituală sau speculativă, ci pe psihologia experimentală. In chipul acesta d-sa este ferit de tentaţia de a da problemelor soluţii hazardate, lipsite de o bază reală, neavând nici un contact cu datele ştiinţifice.

Lucrarea d-lui Prof. Antonescu va deveni în curând o lucrare clasică în pedagogie, aşa cum în psihologie a ajuns clasic *Cursul de Psihologie* al d-lui Prof. Rădulescu-Motru.

N. BAGDASAR

G. G. DRAGU: *Cât ştim şi cum ne reprezentăm astăzi lumea.* (Extr. din Anuarul Ateneului Român 1929).

Cunoştinţele noastre, despre lume şi existenţă, în genere sunt funcţie de simţuri, conştiinţă, inteligenţă şi raţiune logică.

Ajutaţi de instrumente, constatăm experimental anumite fenomene fie astronomice, fie biologice, fie chimice, fie electrice; bazaţi pe legile gândirii, prin judecată şi raţionament, interpretăm, deducem şi, inducem.

In felul acestu, diversitatea fenomenelor se ordonează, se supune anumitor cadre, se arată a fi stăpânite de anumite legi, apărându-ne în raporturi cantitative matematice: intervale de spaţiu şi timp, rezistenţă, greutate, mişcări eterne de mobile etc.

Conceptele noastre despre materie, energie, spaţiu, timp, gravitate etc. suferă modificări ori de câte ori o descoperire ştiinţifică fundamentală face ca mintea noastră să se găsească în faţa unui fapt nou, în faţa unui fapt, care interpretat, duce la o nouă înţelegere a lumii.

De această natură sunt modificările aduse concepţiilor noastre despre univers — în toată complexitatea lui — de către trei evenimente ştiinţifice destul de recente:

1) Descoperirea radioactivităţii corpurilor.
2) Intrebuinţarea spectrului luminei la studiul cerului, şi
3) Teoria relativităţii generalizate a lui Einstein.

Primul eveniment ştiinţific duce la concluzia că „toate forţele din univers, căldură, lumină, electricitate etc. rezultă din distrugerea atomilor materiali ponderabili, constituind o linie demi-ponderabilă intermediară între materia ponderabilă şi eterul imponderabil". Energia are massă şi inerţie ca şi materia, iar în structura atomilor sunt închise rezerve considerabile de energie, de ex. energia cuprinsă numai într'un gram de orice materie, ajunge pentru a ridica la o înălţime de 30 m. 30 mil. de tone. Aceste constatări contravin celor ce cunoşteau fiziciani de mai înainte în privinţa efectului descărcării curenţilor electrici în gaze rarefiate (când luau naştere razele *canal*, *catodice* şi X (Röntgen) stabilindu-se că aceste raze provin din spărturi de atomi. Concluzându-se, prin urmare, că atomii nu mai sunt simpli, indivizibili şi neperitori, ci că ei îşi au o structură extrem de complexă (nucleu, electroni, etc.).

A doua descoperire ştiinţifică a dus la posibilitatea stabilirei massei, distanţei şi strălucirii corpurilor cereşti.

În sfârşit, ultimul eveniment ştiinţific — teoria relativităţii generalizate a lui Einstein — bazată pe calcul matematic şi în legătură cu experienţele lui *Fizeau, Michelsohn, Moreley, Miller* etc., stabileşte două principii: a) legile fenomenelor fizice-mecanice rămân aceleaşi, fie că avem în vedere sisteme de reperare în repaus relativ sau animate de mişcare uniformă de translaţie şi în linie dreaptă unele faţă de altele (relativitate restrânsă), fie că sistemele de reperare sunt animate de mişcări oarecari (relativitate generalizată); b) Viteza de propagare a luminii rămâne constantă şi în linie dreaptă oricare ar fi viteza mediului în care se propagă, numai întru cât nu există câmpuri gravitaţionale (Pag. 18).

Plecând dela aceste principii se stabileşte că durata evenimentelor, massă etc. sunt relative; de asemeni massa variază cu absorbirea şi degajarea de energie calorică electrică etc. Intru cât energia are massă, corpurile în mişcare şi razele de lumină în propagare, descriu traectorii curbe, datorită câmpurilor gravitaţionale. În spaţiu real, deci, nu avem suprafeţe plane şi linii drepte — ci numai geodezice, din care cauză, determinarea poziţiei mobilelor nu se face exact prin coordonate *carteziene*, ci prin coordonate *Gauss-Rieman*, cu triedre de preferinţă variabile cu mişcarea (pag. 22).

Expediţiile astronomice din 1919, 29 Mai în insula Principilor pe coasta Guineei şi la Sotral în Brazilia, au verificat complect teoria lui Einstein referitoare la massa energiei şi influenţa câmpurilor gravitaţionale asupra energiei luminoase.

Autorul închee făcând o apropiere între apriorismul kantian şi relativismul einsteinian, deosebirea existând în conceptul de *numen*, care la Kant este complet necunoscut, iar la Einstein concepându-se nu invariant *intervalul Universului*.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Conferinţa d-lui Dragu este o succintă şi interesantă expunere a problemelor celor mai complexe pe care mintea omenească şi le propune spre rezolvare.

A. MANOIL

DIMITRIE CANTEMIR: *Metafizica*. Trad. de Nicodim Locusteanu, cu o prefaţă de Em. Grigoraş. (Biblioteca Universală. Ed. Ancora, Bucureşti 347 p.)

Opera lui Dimitrie Cantemir, *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibile Imago*, care zăcea la Academia Română într'o copie a lui Tocilescu după manuscrisul ce se află la Moscova, a văzut, datorită d-lor Em. Grigoraş şi Nicodim Locusteanu, care a atradus-o, lumina tiparului. Această lucrare ajută să ne întregim ideea pe care o aveam despre învăţatul principe moldav şi să ne întărim mai mult convingerea în spiritul lui speculativ, cât şi în marile lui daruri de scriitor. Problemele pe care le pune Cantemir aici sunt multiple. Astfel el tratează problema cunoştinţei, geneza lumii, problema timpului şi a mişcării, problema liberului arbitru. Cantemir ni se revelează ca un teosof, ca un gânditor care face ca totul să depindă de Dumnezeu, la care se ridică printr'un act imediat al spiritului, fără să ignoreze însă datele experienţei. Influenţele pe care le-a suferit, căci Cantemir avea şi în domeniul filosofic o întinsă lectură, se pot uşor stabili, şi d. Grigoraş, utilizând datele lui Richard Wahle de la Academie, se opreşte asupra lor în prefaţă. Dar ceeace este interesant este faptul că Dimitrie Cantemir a ştiut să adaoge la ceeace primise dela alţii ideile lui proprii, aducând în chipul acesta vederi noui şi impunându-se ca un gânditor original. Şi mai ales altceva merită să fie scos în evidenţă: spiritul lui de dialectician, puterea lui de argumentare. Cine citeşte această lucrare a lui Cantemir nu poate să nu regrete că

ea a stat atâta vreme îngropată şi totodată să nu doriască apariţia întregei opere filosofice a lui Dimitrie Cantemir. Chiar şi în vremurile acestea aşa de nefavorabile culturii, trebue să se găsească în ţara noastră mijloacele de editare a operii lui Cantemir!

D. Em. Grigoraş, care a dat sugestia, şi d. Nicodim Locusteanu, care a făcut această bună traducere, merită un cuvânt de mulţumire.

N. BAGDASAR

A. MANOIL: *Psihotehnica. Probleme şi Metode, Rezultate şi Interpretări.* (Bucureşti, 1930).

Principiile şi adevărurile psihotehnicei îşi au cauzele în idei concepute cu mult înainte. Ele sunt rezultatul unei îndelungate evoluţii, deci au legătură organică cu trecutul.

Orice manifestare actuală, fie ea de orice natură, are un anumit *substrat determinant*. Psihotehnica, este şi ea o manifestare, la a cărei bază găsim, drept factori constitutivi ai substratului *patru determinanţi*: determinantul filosofic, determinantul pedagogic, cel social-economic şi cel psihologic. Pentru problemele „Psihotehnicei" ultimii doi trebuesc mai bine analizaţi, ca având cea mai mare însemnătate. D-l Manoil analizează în parte pe fiecare din factorii amintiţi, oprindu-se mai detailat la ultimii doi.

Psihotehnica reprezintă ultima fază a desvoltării psihologiei. Psihotehnica este psihologia aplicată în special procesului muncei şi prin urmare se subsumează psihologiei propriu zise". (7). In continuare d-l Manoil se ocupă cu analiza elementelor muncii, pe care, fiind o secţiune de specialitate prea adâncită, nu o vom expune aci, scopul nostru fiind de a schiţa numai natura absolut generală a problemelor psihotehnice de bază.

Ce este psihotehnica? Cităm: „psihotehnica este noua ştiinţă ce pe deoparte raţionalizează, standardizează şi prin urmare organizează mijloacele, uneltele de muncă, iar pe de altă parte, stabilind o clasificare a profesiunilor — întocmind monografii şi psihograme profesionale — stabilind metode pentru cunoaşterea aptitudinilor, — creind fişe individuale de aptitudini — reuşeşte prin compararea rezultatelor obţinute în aceste două domenii, să dea cele mai bune indicaţiuni, pentru prosperarea, mulţumirea şi reuşita oricărei activităţi omeneşti, de orice natură ar fi ea" (38).

Pentru cei ce vor să studieze problemele psihotehnicei, studiul d-lui Manoil, clar şi bine informat, poate să fie un adevărat îndreptar.

ANDRÉ LALANDE: *Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation.* (Paris, Boivin et Comp., 1929).

André Lalande caută în cartea prezentă să lămurească următoarea temă bine precizată: că problema filosofică a *fundamentului* inducţiei, şi problema logică a *principiului* inducţiei, cari nu s'au ridicat decât în sec. XIX. şi care au rămas confuze până în sec. XX., se prezintă ca o încheere şi un rezultat al studiilor anterioare, mai ales dela Renaştere încoace, al evoluţiei ştiinţelor şi metodelor experimentale. Intr'o formă extrem de documentată, făcând chiar un exces de erudiţie, autorul studiază teoriile inducţiei şi experimentaţiei din punct de vedere tehnic şi istoric, subliniind cele trei sensuri ale problemei: tehnic, principial şi al fundamentelor. Ideea de inducţie datează de fapt din timpul lui Aris-

totei. In logica acestuia nu era clar definit caracterul ei, uneori fiind considerată ca o specie de silogism, alteori ca o operaţie logică fundamental opusă silogismului. Lipsa aceasta de precizie poate veni şi de acolo că în antichitate predomina dispreţul oricărui gen de experienţă. Au trecut secole întregi, până la valorificarea experienţei şi metodelor experimentale, întâmplate în Renaştere. Originele adevărate ale ideii de inducţie vor trebui căutate aşa dar aci, şi anume în opera lui Bacon, spirit liber de prejudecăţile scolasticei şi de o rară temeritate în cercetarea naturii şi legilor ei. După numele acestui filosof se dă de altfel de către unii logicieni contemporani inducţiei, numele de inducţie baconiană. Aşa se intitulează, spre exemplu, un capitol din Logica lui Goblot. Supoziţia fundamentală din sistemul filosofic al lui Bacon este cercetarea experimentală şi empirică a fenomenelor naturii, adică eşafodajul pe care va fi construită ideia de inducţie. In operaţia inducţiei se pleacă doar dela observarea unui număr oarecare de cazuri, ale cărui legi odată bine cunoscute se vor generaliza asupra clasei întregi de fenomene de acelaş fel. Aceasta este una din cele mai geniale descoperiri ale lui Bacon. Importanţa metodelor lui Bacon nu se mărgineşte însă numai la valoarea lor ca atare, ci şi la repercusiunea asupra viitoarelor orientări ştiinţifice şi filosofice. Cei mai de seamă filosofi lucrează în spiritul concepţiilor sale. In opera lui Descartes sunt influenţe vizibile datorite ideilor lui Bacon. Apoi Hobbes, Bayle, Robert Hooke, bine cunoscuţi în istoria logicei şi ştiinţelor nu fac altceva decât să continue cercetările în aceiaşi direcţie inaugurată de Bacon.

Un nume care înseamnă mult şi asupra căruia trebue să ne oprim cu deosebire, spune Lalande, este Newton, poate cel mai ilustru din istoria ştiinţei. Influenţa acestuia se resimte până în timpurile moderne cele mai apropiate de noi. Celebrele *„Regulae Philosophandi"* ale acestuia sunt isvoarele cele mai de seamă ale inducţiei. Aci se exprimă pentru prima dată, sub o formă precisă, principiul fundamental al oricărui raţionament inductiv, prin celebra frază: *„Effectuum generalium ejusdem generis eaedem sunt causae"*. In aceleaşi *Regulae* se fixează ca model de studiu în ştiinţele naturii, observaţia şi deducţia matematică. Spiritul newtonian se continuă la Reid, Ampère, Aug. Comte şi Littré, principalii reprezentanţi şi întemeietori ai pozitivismului, a cărui tradiţie este continuată azi de Duhem şi într'o măsură, de energetism.

Alături de newtonism există însă şi o altă ordine de idei şi cercetări „cu tot succesul newtonismului, şi chiar al ultranewtonismului, în metodologia modernă, — subliniază Lalande — tradiţia de libertate creatoare care se manifestă în hipoteză a numărat totdeauna apărători, şi încă printre savanţii de prima ordine" (p. 146). Incepând cu *Traité de la Lumière* al lui Huyghens, până la Whewell, tradiţia hipotezei în explicarea ştiinţifică a numărat mari succese. Dacă însă în multe privinţe doctrina lui Whewell a fost neglijată, faptul se datoreşte mişcării extraordinare de largi a empirismului lui J. St. Mill, care dădea un aer perimat raţionalismului său, concepţiei sale *a priori* a matematicilor. Era de altfel şi o doctrină ceva mai dificil de priceput.

După acest curent, un loc important în desvoltarea ideii de inducţie îl ocupă desigur concepţia logicei lui J. St. Mill. Aci este studiată sistematic şi pe larg problema probei formale a cauzalităţii. Prin cele cinci clasice reguli logice, Mill a dovedit că inducţia nu se mărgineşte numai la cercetarea cauzelor, ideia de cauză fiind practică numai, şi având un rol provizoriu în ştiinţe.

In fine, autorul arată cum prin Claude Bernard se instaurează peste tot metoda experimentală şi practica laboratorului.

După studiul operaţiilor logice real efectuate de către metoda experimentală, al formei definitive a inducţiei şi al regulilor tehnice cari s'au degajat pe încetul din practică, Lalande studiază principiul şi fundamentul inducţiei, arătând că principiul normativ al oricărei inducţii este: obligaţia logică şi contraindicaţia. Concluziile inductive şi experimentale alcătuesc un şir lung în care unele realizează o slabă probabilitate, pe când altele ating cel mai înalt grad al încrederii pe care le-o putem acorda. Dreptul însuşi de a induce prin expe-

rienţă este certitudinea cea mai bună şi condiţia logică a tuturor celorlalte concluzii inductive. Asta nu înseamnă că dincolo de experienţă nu ar fi nimic, ci doar că ceeace o depăşeşte, nu este altceva decât mişcarea inepuizabilă a spiritului, care tinde spre examinarea raţionamentului său, spre căutarea a ceva mai mult; pentru că el nu are repaos şi satisfacţie completă decât într'o asimilare şi o disoluţie integrală a realităţii *celeilalte*, care procură un conţinut şi o materie cunoştinţei (263).

Asimilarea nici nu este altceva decât însăşi legea raţiunii constituante. Lalande arată în cartea prezentă, scrisă într'o formă destul de rigidă dar bine informată, că ideia de inducţie se desvoltă într'o stringentă corelaţie cu ideia şi teoriile experimentaţiei.

EMILE BOUTROUX: *La philosophie allemande au XVII-e siècle*. (Paris. I. Vrim, 1929).

Asupra originilor leibnizianismului au fost şi sunt încă discuţii. Leibniz este revendicat şi de Francezi şi de Germani. In realitate a privi lucrurile numai sub această formă înseamnă a trece alături de adevăr. Ceeace stabileşte Boutroux, în cartea prezentă, care nu este decât cursul ţinut la Sorbona în anii 1887—88, este că în istoria spiritului uman, filosofia lui Leibniz constitue legătura şi momentul de tranziţie dela antichitate la filosofia germană modernă. Influenţa ei asupra lui Kant şi a idealiştilor cari urmează este pur şi simplu considerabilă. Chiar şi în zilele noastre punctele de contact dintre sistemul lui Leibniz şi gândirea filosofică sunt numeroase. N'avem decât să ne referim la simbolismul matematic, teza principală a mişcării logistice, care-şi are originile în *De arte combinatoria*. Ceeace a dat naştere deselor controverse dintre Francezi şi Germani, sunt desigur izvoarele dela cari porneşte Leibniz. Pentru a stabili exact acest fapt, Boutroux examinează doctrinele filosofilor imediat antecesori lui Leibniz, în speţă ale lui: Bacon, Descartes, Hobbes şi Spinoza, Malebranche şi Locke. In aceştia, mai precis în Decartes, Spinoza şi Malebranche trebuesc căutate originile filosofiei lui Leibniz.

In general concepţia acestui filosof se distinge printr'un extraordinar de desvoltat spirit de conciliaţiune şi sinteză. Asta nu presupune numai decât un fundament eclectic al sistemului său. Căci dacă el ţine seamă de teoriile contradictorii, nu rămâne totuşi la o simplă împăcare, ci tinde la o sinteză. Ideea stabilirii armoniei adânci a firii lui se manifestă nu numai în domeniul filosofic, ci chiar în ştiinţă, politică şi religie. Materie şi spirit, libertate şi necesitate, mecanism şi finalitate, sunt termeni pe cari îi conciliază. Această constantă preocupare îl deosebeşte profund de spiritul lui Descartes, rectilin şi savant. Luând ca puncte de orientare mecanismul lui Descartes, de esenţă pur matematică, determinismul şi fatalismul lui Spinoza, ocasionalismul lui Malebranche, el le depăşeşte cu mult, ajungând la concluzii absolut noui şi originale. El suprapune, şi nu substitue, dinamismul mecanismului şi spinozismului. Evită deasemenea panteismul — lumea presupune un autor dotat cu inteligenţă şi voinţă — ca şi ocasionalismul, care i se păreau insuficiente şi înguste.

Punctul de plecare al filosofiei lui Leibniz este practic şi moral. Scopul ultim pare a fi stabilirea existenţei lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebue însă să plecăm dela cunoaşterea corpurilor. De aci ajunge el la teoria monadelor. In cunoaşterea lumii sensibile matematica are, după Leibniz, o însemnătate fundamentală. Influenţele cartesianismului sunt aci evidente. Leibniz este creatorul calculului infinitesimal, a cărui semnificaţie o extinde în afara limitelor matematicei pure. Nu numai că afirmă existenţa unei matematici universale, ci tinde

chiar a susține pe aceea a unei matematici metafizice. Metoda matematicei este aceea a numărului și a omogenului. El caută una mai profundă. „Din cant tate el face un mod al calității metafizice". (86). Calculul filosofic este o matematică a conceptelor. Această nouă matematică, sursa comună a matematicilor ordinare și a vechei silogistici, este ea ultima metodă de cunoaștere? Leibniz răspunde negativ. Ea nu ajunge la fondul însuși al lucrurilor reale. Trebue să concepem două trepte superioare ale științei: calculul filosofic și, deasupra lui, intuiția divină. Leibniz ia ca punct de plecare matematicile, dar ajunge repede în centrul problemelor de metafizică. Principiile matematice, ca formă, sunt instrumentul prin care spiritul reduce lucrurile sensibile la concepte inteligibile. Căci intelectul, în ultimă analisă, se reduce la rațiune, la principii necesare și universale. Matematica este un punct comun experienței și speculației. Cunoașterea științifică se realizează numai prin aplicarea conceptelor la lucrurile fin.te și contingente. Și aceasta numai prin calculul infinitesimal. Oricât ar alcătui ea tipul cunoașterii perfecte și superioare, matematica rămâne totuși o știință analitică. Căci lucrurile nu sunt construite numai din elemente matematice.

După câte se pot ști, remarcă Boutroux, este vorba aci de un determinism matematic, căruia îi corespunde unul moral, ce se referă însă la altă ordine în existență.

Mecanismului, Leibniz îi opune dinamismul. Noțiunea de efort este cea care face legătura dintre filosofia corpului și filosofia spiritului. „L'effort est le moment du progrès de l'être où expire la matière et où naît l'esprit. C'est le point de coïncidence de ces deux natures". (105). In ordinea fenomenelor există o legătură, o corespondență dinamică. Așa, existența calităților sensibile este garantată prin existența întinderii; a întinderii prin mișcare; a mișcării prin existența efortului, a efortului prin a monadei; a monadei prin a armoniei prestabilite, și în fine a acesteia prin existența lui Dumnezu. (131). „Nimic în natură, zice Leibniz, nu este mort, brut, și imobil". (133).

Leibniz face distincție între esențe și existențe. Primele sunt pure determinații matematice ale lucrurilor. Existența este esența presupusă ca existând prin ea însăși , ca individualitate: este discontinuitatea, existența lucrurilor pentru ele însele. (149). Intre ele sunt însă raporturi.

Tot așa deosebiri importante sunt între posibil și existent. Am amintit că determinismul matematic este determinismul fenomenelor văzute din exterior de o inteligență finită. „Fenomenele sunt isolate prin abstracție de izvoarele și cauzele lor..." (164). Cum se pune problema determinismului moral? Pentru Stoici, era reducerea intelectului la voință. Pentru Spinoza, reducerea voinței la intelectul cunoscător. Leibniz, ca în orice problemă, stabilește o armonie între aceste două facultăți. In această privință împărtășește un optimism sui generis, cu un caracter cu totul original: nu este nici moral ca cel al Stoicilor, nici intelectualist ca al lui Spinoza, ci este un optimism transcendent. Leibniz așează principiul lucrurilor într'o lume superioară adevărului și binelui.

Idealismul, spune Boutroux, este ultimul cuvânt al doctrinei lui Leibniz. Idealist poate fi însă numai Dumnezeu. Pentru oameni, există totdeauna un minimum de materie interpusă între ființă și noi: este simbolul matematic al infinitului mic, relatif la diferitele feluri de ființe (202).

Din doctrina lui Leibniz pare a reeși că . 1. matematicile nu pot fonda adevărurile morale; și că, 2. ele nu ating realitatea în întreginea ei; „ele sunt sinteze impenetrabile pentru spiritul uman" (241).

Filosofia lui Leibniz, închee Boutroux, este un efort pentru stabilirea științifică a moralei.

BERTRAND RUSSELL: *Méthode Scientifique en Philosophie.* (I. Vrin, 1929, Paris).

In prezentul volum sunt traduse opt conferinţe ale cunoscutului gânditor englez Russell, tratând toate, direct sau indirect, problema metodei în filosofie. In aceste conferinţe, se urmăreşte precizarea naturii, speranţele ce le poate sugera şi limitele metodei analitico-logice în filosofie. Metoda aceasta pur analitică şi formală, Russell o aplică în cercetarea problemelor următoare: cunoaşterea noastră asupra lumii exterioare; lumea fizică şi lumea sensibilă; teoria continuului; istoricul problemei infinitului; teoria positivă a infinitului; şi noţiunea de causă. Ca punct general de orientare, pentru Russell este convingerea că esenţa filosofiei o constitue logica. Logica este o ştiinţă pur formală. Intre logică şi ştiinţele matematice sunt puternice afinităţi, cari merg uneori până la o desăvârşită identitate. Matematicele nu formulează decât afirmaţii vide, nereferindu-se la existenţă nicicând. Numai când variabilele sunt înlocuite prin valoarea lor positivă, prin obiecte împrumutate experienţei, aceste afirmaţii se referă la existenţă. Logica prezintă tocmai aceleaşi caractere. Principiile sale sunt forme vide, cari vizează numai posibilul ori imposibilul; nici când însă realul sau non-existenţa. Diferenţă de natură nu există deci între matematici şi logică.

In esenţă, orice problemă filosofică are o materie care-i este dată. Aşa spre ex. în cunoaşterea lumii exterioare, ne este dată cunoştinţa obiectelor particulare ale experienţei. Care este rolul filosofiei faţă de aceste date, se întreabă Russell? Filosofia nu le poate neglija în întregime, lipsindu-i o metodă proprie de descoperire care să-i permită substituirea altui corp de cunoştinţe, simţului comun. Intuiţionismul bergsonist trebue respins radical în privinţa aceasta. Faţă de simţul comun, atitudinea filosofului, trebue să fie o acceptare integrală, rezervându-şi doar dreptul unei revizuiri critice.

In massa enormă a datelor, deosebim două genuri de cunoştinţe: primitive şi derivate. Derivaţia se face, pornind dela alte date, fie prin deducţie logică, fie prin derivaţie psihologică. In privinţa datelor imediate, avem, pe de o parte datele simţurilor, pe de altă parte, principiile logicei. La acestea se mai adaugă, faptele memoriei, faptele cari ne descoperă conştiinţa; anumite relaţii temporale şi spaţiale. Care este metoda filosofiei? Ea va satisface condiţia primordială ce-i garantează succesul: va fi de o rigurozitate cu adevărat ştiinţifică. Această metodă, clarificând deducţiile logice, va căuta o justificare a credinţelor noastre derivate. Două exemple de aplicare a acestei metode ne sunt date de spaţiul geometric şi spaţiul fizic, constituite dintr'o infinitate de puncte. Aceste puncte nu formează date imediate; noi va trebui să inferăm existenţa lor din anumite obiecte, cari vor trebui descoperite.

Iată cum se ajunge la ele: orice dat al simţurilor are o anumită întindere; tot aşa este cazul cu elementele constituante ale lumii fizice. Dacă luăm în considerare un întreg spaţial, noi îl vom putea diviza totdeauna în părţi. Continuând această operaţie cu părţile întregului, cu părţile părţilor, şi aşa la infinit, vom obţine o serie de spaţiuri, conţinute unele în altele. Intre ele există relaţii dela conţinut la conţinător. Aceste conţinuturi luate în ansamblu alcătuesc un punct. Pentru că aceste serii de spaţiuri au proprietăţile atribuite punctului de către geometrie şi fizică.

Un exemplu analog este oferit de legea cauzalităţii. Această metodă o aplică Russell şi lumii interioare, vieţii psihologice. Analiza gândirii ne duce la ansamblul vieţii psihologice.

Utilizând în studiul problemelor metoda analitic-logică, deductiv-formală, ce rezultate poate realiza filosofia?

In primul rând este sigur că ea nu corespunde şi nu satisface unor necesităţi de ordin practic. Filosofia, complet purificată, ne ajută înţelegerea aspectelor generale ale lumii şi ne uşurează analiza logică a lucrurilor familiare,

dar complexe. Prin executarea acestui plan general, sugerând ipoteze fecunde ea poate fi utilă ştiinţelor, şi îndeosebi matematicei, fizicei şi psihologiei. A căuta în aportul ei o soluţie a problemelor destinului uman sau al universului, este o pretenţie absurdă. Căci raţiunea armonizează şi controlează, dar nici când nu crează. Noutatea chiar şi în logica pură nu este descoperită de ea, ci de o viziune interioară.

BERTRAND RUSSELL: *Introduction à la philosophie mathematique*. (Payot, Paris 1928).

Intre logică şi matematici au existat totdeauna mai mult sau mai puţin intens, relaţii, raporturi, corespondenţe. Conştiinţa acestor raporturi se clarifică şi adâncêşte mai mult în timpurile moderne, mai cu seamă dela întemeerea sistematică a logicei simbolice, a logisticei. Russell, matematician şi filosof, este unul dintre cei cari au încercat o fundamentare logică a matematicilor. Natura raporturilor numerice şi a raţionamentelor matematice sunt de esenţă pur logică. In acest sens nu se poate vorbi de o deosebire între logica pură şi matematicile pure. Acest lucru vrea el s'o dovedească în această *Introducere la filosofia matematică*. Problemele filosofiei matematice nu pot dobândi o certitudine suficientă, el fiind extrem de greu de delimitat şi fixat în structura lor intimă. Pentru o pătrundere adecuată a lor, se cere o cunoaştere largă a principiilor matematice. In genere, matematica ia ca punct de plecare în construcţiile şi raţionamentele ei anumite *date*, asupra naturii şi calităţii cărora matematica nici nu insistă. Ele sunt advăruri cu evidenţă axiomatică, şi orice speculaţie asupra lor pare a ţine de resortul filosofiei matematice propriu zise. Aceste principii prime dela care porneşte construcţia matematică pură constituesc obiectul ei. O analiză mai detaliată asupra proprietăţilor generale ale acestor principii sau postulate matematice, pare a stabili o identitate între tipul logic şi tipul matematic, cari nu se diferenţiază decât prin specializare crescândă. Diferenţiare care nu atinge propriu zis decât forma exterioară de înlănţuire, ele rămânând în natura lor tot de esenţă pur logică. Acest punct originar al matematicilor în care logica pură şi matematica pură sunt identice, este domeniul logicei matematice. Intru cât se ocupă de probleme încă nerezolvate în acest domeniu, logica matematică ţine de domeniul filosofiei.

Russell expune câteva rezultate principale obţinute în logica matematică, a căror valoare şi obiectivitate nu o afirmă dogmatic, cele mai multe din ele, neputând fi bine fixate. Soluţiile şi sensul lor se întrezăresc, dar nu pot fi afirmate precis şi categoric; aşa este spre ex. teoria claselor, asupra căreia abia ne putem permite schiţarea liniilor generale, cari sunt departe de a îmbăca o formă precisă şi clară. Tot aşa este cazul teoriei limitelor şi continuităţii funcţiilor. Din aceste motive Russell se mărgineşte la o prezentare succintă, mai mult introductivă a problemelor şi rezultatelor. Intr'adevăr terenul este extrem de delicat, din cauza prea marei complexităţi şi a lipsei de cercetări pregătitoare, deci a punctelor de reper. Russell, după cum o mărturiseşte nu urmăreşte în prima linie rezultate precise, ci mai mult o precizare şi lămurire a unei metode, a cărei fixare îl preocupă în toate operile sale filosofice. Această metodă care nu este alta decât a logicei matematice, poate fi de un imens folos în cercetările viitoare ale filosofiei.

Intreg edificiul matematicilor pure clasice, la care va trebui să ataşăm şi geometria analitică, constă din propoziţii asupra numerelor naturale. Cu alte cuvinte, termenii cari se întâlnesc aci se pot defini prin intermediul numerelor naturale. Propoziţiile matematice pot fi deduse din proprietăţile numerelor naturale, adăugând unor cazuri particulare şi speciale ideile şi propoziţiile nece-

sare ale logicei pure. A reduce astfel toate matematicile la proprietăţile numerelor naturale, este o operă a analizei logice. Analiza logică nu s'a oprit numai la această operaţie de reducere la teoria numerelor naturale. Pasul următor realizat de această analisă logică a fost reducerea acestei teorii a numerelor însăşi la un număr limitat şi foarte mic de premise şi de termeni nedefiniţi de unde se putea deduce ea însăşi. După câte se ştiu, această operă se datoreşte matematicianului italian Péano, şi germanului Frege, unii dintre întemeietorii simbolismului logic. După Péano întreaga teorie a numerelor naturale poate fi dedusă din trei idei primitive şi din cinci propoziţii iniţiale. Cele trei idei sunt: 0 (zero), numărul, şi succesorul (următorul); iar cele cinci propoziţii sunt: 1) 0 (zero) este un număr, 2) succesorul unui număr este un număr; 3) două numere nu pot avea acelaş succesor; 4) 0 (zero) nu este succesorul nici unui număr; şi 5) orice proprietate care aparţine lui 0 (zero) ca şi succesorul unui număr care posedă această proprietate, aparţine tuturor numerelor. Dintre aceste cinci propoziţii, de o importanţă fundamentală pentru toate construcţiile matematicilor, ultima, a cincea, constitue principiul inducţiei matematice. Russell dă o foarte mare atenţie acestor descoperiri ale lui Péano, pe care le consideră ca realizând cel mai înalt grad de perfecţie în aritmetizarea matematicei. Frege, este primul care a „logicisat" matematica; el a ataşat logicei noţiunile aritmetice. Russell continuă opera acestor doi logicieni-matematicieni. In primul rând observă că cele trei idei ale lui Péano pot fi interpretate într'o infinitate de moduri. De aceea el caută să stabilească pe acelea cari sunt absolut necesare şi suficiente. Discuţia acestor trei idei şi determinarea proprietăţilor lor logice îl preocupă de aproape. Dela considerarea lor, Russell trece la teoria propriu zisă a numerelor, pe care se sprijină toate speculaţiile cari urmează: Conceptul numărului se prezintă ca o realitate complexă, nu tocmai uşor de determinat. Poziţia între absurd şi logic aci este foarte riscantă. Se poate uşor cădea în cele mai absurde contradicţii. De aceea raţionamentul lui Russell aci este mai riguros decât oriunde, menţinându-se numai în limitele deducţiei pure. In mod foarte general şi vag, numărul se poate defini ca un ce care caracterizează anumite ansambluri. Pentru asta însă se cere lămurirea noţiunii de clasă, care presupune două definiţii: „extensivă" şi „comprehensivă". Din punct de vedere logic ultima e de o mai accentuată însemnătate, ea referindu-se la proprietăţile caracteristice. Pentru a concepe un număr, trebue să grupăm anumite ansambluri, cu un număr dat de termeni, cari presupun o afinitate de structură prin acele proprietăţi comune. Logiceşte operaţia numărării este aşa dar o operaţie cu totul complicată. Şi apoi operaţia aceasta a numeraţiei nu este compatibilă cu ansamblurile infinite, la cari este inaplicabilă. Intre clase — presupuse necesar pentru ansambluri — se stabilesc apoi relaţii multiple şi de specii diferite. Nu putem intra în detaliu asupra acestor chestiuni. Amintim definiţia finală, care presupune însă toate consideraţiile ce o preced. Un număr poate fi definit în general ca un grup în interiorul căruia, similitudinea adună clasele. Un număr va fi un grup de clase grupate după o anumită necesitate şi formă.

Pe definiţia numărului se sprijină, aceea de ordine, de serii, precum şi teoria infinitului, a limitei, a continuităţii. In fine, un capitol şi mai comun pentru logică şi matematică este cel al funcţiilor propoziţionale. In acelaş rând, ca fructe comune stau descrierile şi clasele, în alt sens decât fusese vorba la număr. Ceeace pune mai bine în evidenţă punctele de apropiere dintre logică şi matematica pură sunt funcţiile propoziţionale şi constantele logice, absolut generale şi formale, deci independente de realitatea empirică. Formalul logic (şi matematic) au o valabilitate absolută şi de natură apriorică. Natura constantelor logice conduce la constatarea bazelor logice ale matematicei. Că logica pură şi matematica pură sunt identice, este un fapt nediscutat pentru Russell. Problemele lor comune nu pot fi însă suficient cunoscute, pentrucă simbolismul logic fiind o achiziţie foarte recentă, este în curs de a se crea şi fixa, prin intermediul matematicei pure. Până acum se poate enunţa însă că logică şi matematică nu sunt două domenii

heterogene, deosebite. După expresia sugestivă a autorului, logica este tinereţea matematicilor şi matematicile maturitatea logicei. Pornind dela premise universal admise ca aparţinând logicei, prin deducţie ajungem la rezultate ce ţin, clar, de domeniul matematicilor.

NICOLAE TATU

JACQUES MARITAIN: *Religion et culture.* (Prima broşură din colecţia *Questions disputées*, publicată sub direcţia d-lor Charles Journet şi Jacques Maritain, Paris, 1930).

Broşura de faţă nu cuprinde idei care să nu ne fie cunoscute din propaganda obişnuită a cercului neo-thomist din Franţa, în mijlocul căruia străluceşte profesorul de la Institutul catolic din Paris, Jacques Maritain.

Religiunea, — şi prin aceasta se înţelege exclusiv catolicismul, — are rolul să dea o nouă vieaţă culturei moderne. În zilele noastre lumea se sbate în formele unei barbarii. Nu ştim dacă va putea să iasă din această barbarie. Să nu uităm însă, că dacă concepţia creştină a pierdut de mai multe secole dominaţia spirituală asupra civilizaţiei, ea totuşi a rămas vie; a fost înăbuşită, nu distrusă. Că aceasta concepţie poate va mai domina civilizaţia: este o posibilitate care rămâne, dar când se va realiza această posibilitate, este secretul lui Dumnezeu (pag. 47). Asupra misiunei concepţiei creştine, Maritain ne spune următoarele: Omul este în timp şi deci este supus la toate vicisitudinile timpului. Părtaş însă în trupul mistic al lui Christ, el este legat de eternitate; vieaţa sa cea mai profundă se înrădăcinează acolo unde nu se întâlneşte nici schimbare nici umbră de vicisitudine; inteligenţa sa este fixată în adevărul primordial... Această mijlocire între timpul schimbător şi eternitate, este pentru concepţia creştină o crucificare dureroasă şi totdeodată o misiune izbăvitoare. Ea trebue să ţină în fiecare moment, sub lumina eternităţii, lumea care trece şi se schimbă. (Pag. 81). Bine înţeles, această înaltă misiune este rezervată, după Maritain, numai catolicismului. Căci catolicismul este adevăratul creştinism. „Toate celelalte religiuni, în afară de catolicism, sunt părţi integrante din anumite culturi determinate, particularizate după anumite climate etnice şi formaţii istorice. Singură religiunea catolică, fiindcă ea este supra naturală, este absolut şi riguros transcendentă, supra-culturală, supra-rassială, supra-naţională. Aci este un semn al originei sale divine" (pag. 55). Din broşură nu lipseşte şi critica, pe care în mod obişnuit o găsim la Maritain în contra lui Descartes.

A. ZORILEANU

W. STERN: *Studien zur Personwissenschaft. Erster Teil. Personalistik als Wissenschaft* (J. A. Barth. Leipzig. 1930).

Persoana umană formează obiectul unei numeroase serii de discipline ştiinţifice, după cum e privită ca realitate corporală, sufletească, ori ca realitate purtătoare şi creiatoare de valori. Faptul are avantagiile şi desavantagiile sale. Îşi are avantagiile sale, studiul amănunţit al fiecărei laturi în parte, câştigând mult în exactitate şi îşi are desavantagile sale întrucât persoana umană e mai întâiu o unitate şi trebuie privită şi ca atare, nu numai pe laturile sale componente. Ea nu e nici numai corp, nici numai suflet, ori realitate purtătoare şi creatoare de valoare, ci toate deodată, unitatea sui generis cu proprietăţi dincolo de proprietăţile părţilor componente. De aceea cunoaşterea persoanei nu poate fi identificată cu cunoaşterea aspectelor ei, ci ea trebuie să însemneze şi o considerare a

persoanei ca atare, cu scopul precizării şi fixării principiilor de bază ale naturii manifestărilor persoanei, principii care să formeze punctul de plecare pentru toate celelalte discipline speciale, care studiază unul sau altul din aspectele persoanei. În consecinţă, e nevoie ca pe lângă diferite discipline speciale să existe şi o „ştiinţă a persoanei ca atare". „Personalistica" vrea să fie această ştiinţă.

Nevoia fundării „ştiinţei persoanei ca atare" sau „personalisticei" se desprinde clar şi categoric, urmărind evoluţia ştiinţelor, care se ocupă cu diferitele aspecte ale persoanei. În toate aceste ştiinţe se simte nevoia depăşirii domeniului lor special, numai pe această cale putându-se ajunge cu adevarat la precizarea şi lămurirea principiilor lor de bază. Psihologia a căutat adeseori explicarea multor fenomene în fiziologie, fiziologia în psihologie. Încercări reciproce analoage sunt între psihologie şi sociologie, etică, antropologie, sociologie, ştiinţele spiritului, etc. Uneori s'a socotit chiar că e imediat nevoie de crearea unor discipline intermediare, menite a aduce lămurirea problemelor, care — se simţia bine — depăşiau domeniul îngust al unei singure discipline. Aceasta a fost şi e întrucâtva cazul psihologiei fiziologice, menită a lega psihologia cu fiziologia, cazul psihologiei spiritualiste a lui Dilthey şi Spranger, menite a lega psihologia cu ştiinţele spirituale şi etice, etc. Dacă aşa stau lucrurile — şi e clar că aşa stau — atunci, spune Stern, dece n'am fi pe deplin consecvenţi, recunoscând necesitatea fondării unei discipline a persoanei ca atare, socotită simultan pe toate laturile ei, avându-se în vedere unitatea ei sui generis şi care să aduca precizarea tuturor acelor principii generale, de bază, care constituesc fundamentul tuturor disciplinelor speciale, care se ocupă de unul sau altul din aspectele persoanei? E singura cale de explicare şi înţelegere adevărată a naturii persoanei şi vieţii ei, socotită în manifestările ei reale şi concrete, dincolo de orice scindare şi separare abstractă şi mai mult sau mai puţin şi arbitrară. E singura cale de abordare eficace a unei serii de probleme cardinale: problema evoluţiei, ereditătţii, plasticităţii, convergenţii dintre organism şi mediu etc., probleme care se pun aceleaşi în toate disciplinele speciale, şi care nu pot fi rezolvite sub nici un chip socotind numai câte o latură separată a persoanei, ci numai socotind însăşi persoana ca atare.

Aceste precizări principiale făcute, Stern desvoltă în capitolele următoare principiile de bază, ale explicării şi înţelegerii persoanei ca unitate şi care stau la baza cunoaşterii din toate celelalte ştiinţe speciale ale persoanei, formând punctul lor de plecare.

Nota fundamentală a persoanei e unitatea. Ea e categoria fundamentală de înţelegere a ei. Faptul e deplin reliefat de evoluţia din ultimele decenii ale ştiinţelor biologice, psihologice şi spirituale-culturale, evoluţie care însemnează o continuă şi asiduă luptă de cucerire a ideei de unitate. Noţiunea de unitate nu trebuie identificată cu cea de „simplu". Unitatea persoanei nu e de această natură. Ea e o „unitate în multiplicitate". Persoana are la bază o infinită serie de momente şi părţi, fenomene şi aspecte. Toate acestea sunt reciproc corelate, toate formează o structură deplin organică. Înţelegerea şi explicarea oricărei părţi şi oricărui moment nu e cu putinţă decât numai prin considerarea lor în unitatea structurală şi funcţională a persoanei. Persoana umană nu e însă numai o unitate de suprafaţă. Mai bine zis persoana umană socotită ca unitate, n'are numai suprafaţă. Ea are şi *adâncime*. E a doua categorie de bază a ştiinţei persoanei. Un exemplu: socotind viaţa sufletească în manifestările ei concrete, ea apare ca o desfăşurare de fenomene perceptive, procese de reprezentare gândire, etc. Această fenomenalitate e ceeace formează suprafaţa ei. Viaţa sufletească nu se poate însă identifica numai cu aceasta suprafaţă. Ea se identifică mult mai mult cu complexul inconştient dela baza acestei suprafeţe, complex care determină întregul curs al fenomenelor conştiente de suprafaţă. E meritul psihanalizei, psihologiei individuale şi caracterologiei de a fi arătat aceasta. Constatări analoage se pot face şi în biologie fiziologie, etc. Persoana umană nu e însă numai o *unitate* cu *adâncime*, ci e şi o unitate cu

adâncime care are un *înţeles*. Atât ea, cât şi toate trăirile ei. E nota fundamentală, prin care ea se deosebeşte categoric de lumea fizică, care e lipsită de înţeles. Înţelesul trăirilor persoanei e dat în principiul de bază al persoanei socotită ca unitate: corservarea şi desvoltarea ei în armonie cu cea a persoanelor supraordonate ei: societatea şi în cele din urmă Universul ca atare.

Persoana umană nu e o unitate în ea însăş. Din potrivă, ea e organic integrată în realitatea spirituală a societăţii şi a mediului cosmic. Fenomenul vital originar e tocmai interacţiunea dintre organism şi mediu, viaţa fiind tocmai această acţiune de interferenţă dintre aceşti doi poli, mai bine de conduită a organismului faţă de lumea înconjurătoare. Intre organism şi mediu, departe de a fi un antagonism — cum s'a crezut — e o perfectă convergenţă. Organismul nu se poate manifesta şi desvolta de cât într'un mediu ambiant. Mediul reprezintă însăş posibilitatea manifestării şi acţiunii organismului.

Cartea se închee cu un capitol asupra „dimensiunilor sufleteşti". Ştiinţa înseamnă compararea continuă a faptelor şi mai ales evaluarea obiectivă, dacă e cu putinţă perfect cantitativă, a acestei comparări. Pentru aceasta ştiinţa şi măsurarea merg mână în mână. Intre posibilitatea măsurării şi gradul de desvoltare al unei ştiinţe e un imediat şi strâns raport direct proporţional. Măsurarea implică însă existenţa unor mărimi obiective, ea fiind evaluarea cantitativă a comparării de atari mărimi. Problema e însă: avem atari obiective şi în fenomenele „personale", în trăirile şi manifestările persoanei? Au şi aceste trăiri anumite „dimensiuni", cum au lucrurile şi fenomenele fizice, dimensiuni fără de care compararea obiectivă şi măsurarea e cu neputinţă? Stern crede că da. Dimensiunile fenomenelor vitale sunt însă cu totul streine de cele ale fenomenelor fizice. Ele sunt de două categorii: spaţiale şi temporale. Orice trăire e o trăire mai îndepărtată ori mai apropiată de prezent. E dimensionalitatea temporală a fenomenelor vieţii. In acelaş timp, orice trăire a persoanei, socotită într'un singur moment, e mai interioară ori mai exterioară, se pierde mai mult în „adâncime" ori mai mult „înafară". E dimensionalitatea spaţială. In legătură cu aceste două categorii de dimensionalităţi, Stern face o serie de sugestii nespus de interesante, privitoare la modalităţile de precizare şi evaluare a trăirilor persoanei, raportate fiind la cele două dimensiuni.

Atitudinea lui Stern a făcut să nască în multă lume o mare nedumerire. Mare psiholog, fondator principal a două discipline psihologice — psihologia infantilă şi diferenţială — unde a lăsat opere de indiscutabilă valoare, el s'a reţinut totuş dela precizarea concepţiei sale psihologice generale. Faptul a mirat, nefiind nici obiceiul în Germania şi nefiind nici Stern omul lipsit de posibilitatea încercărilor de mari sinteze, de care a dat atât de strălucită dovadă în fondarea sistemului său filosofic al personalismului critic. Dece atunci nu şi o încercare de sinteză şi în psihologia generală? Stern rămăsese cu aceasta dator. Ceeace dealtfel recunoştea singur. Cu noua carte, atât de mult aşteptată în lumea psihologică şi de al cărui prim volum ne-am ocupat în recensia de faţă, s'a achitat perfect de vechea datorie. Lucrarea, prin demonstrarea legăturii organice dintre filosofie şi ştiinţă şi mai ales prin sugestile ei enorm de interesante pentru psihologie, va însemna desigur un important moment în evoluţia ştiinţelor persoanei umane şi a psihologiei în special.

W. KOEHLER: *Gestalt Psychology*. (New-York. H. Liveright. 1929).

Cartea reprezintă cel mai mare succes de librărie, obţinut în ultima vreme în psihologie. In prima lună s'a simţit deja nevoia celei de a doua ediţii, iar în lunile următoare s'a ajuns şi la ediţia a treia şi a patra. Admiţând că faptul s'ar datori şi unor condiţii norocoase, trebue totuş admis că el se datoreşte în primul

rînd valorii ca atare a cărții. Prin problemle pe care le tratează și prin modul clasic de rezolvire, cartea va însemna desigur un mare eveniment în evoluția psihologiei contimporane.

Lucrarea însemnează cea mai mare încercare de sinteză a școalei configurației dela Berlin, școală atât de actuală în zilele noastre. Ea nu este un manual propriu zis de psihologie generală, în conformitate cu principiile de bază ale respectivei școli — aceasta ar fi poate mai puțin interesant — ci o încercare sistematică de precizare și lămurire a principiilor de bază ale psihologiei, văzute în general prin prisma școalei, pe care autorul o reprezintă. Abordarea și soluționarea problemelor puse e făcută pe baze științifice de un real pozitivism, fără a fi streine totuș de spiritul unei largi și profunde filosofii științifice.

În primul capitol Koehler încearcă o analiză și precizare a naturii behaviorismului, cu scopul fixări aportului său științific, precum și a limitelor sale. Că behaviorismul a însemnat un mare pas înainte în evoluția psihologiei, Koehler nu neagă, cum dealtfel nimeni n'ar mai îndrăsni să nege. Introducerea metodei obiective a observării comportamentului însemnează fără doar și poate o reală lărgire a câmpului psihologiei și o reală și foarte importantă contribuție metodologică. Ceeace Koehler neagă însă behaviorismului e pretenția lui de a epuiza întregul câmp al psihologiei, pe motivul că numai el singur ar putea duce la fundarea psihologiei ca știință cu adevărat pozitivă, el singur studiind fapte cu adevărat obiective, streine de orice subiectivism de natură introspectivă. E o greșală aceasta, spune Koehler. Fenomenele conștiinței prin faptul că sunt date în interioritatea noastră introspectivă, nu însemnează de loc că ele ar fi mai puțin reale și complet lipsite de obiectivitate, comparate fiind cu fenomenele de comportament. O atare distincție ar fi cu putință numai în cazul că nota de „obiectivitate" și „real" a fenomenelor de comportament am lua-o într'un sens absolut. Ori, acesta nu poate fi cazul. Obiectivitate în sens absolut și lipsite de orice notă de subiectivism nu sunt nici fenomenele lumii fizice. Toate fenomenele date cunoașterii umane, prin natura cunoașterii umane sunt fenomene subiective. Subiectivitatea poate fi în grad mai mare sau mai mic. Ea e însă totdeauna existentă. Așa stând lucrurile, admițând că nota de subiectivitate a fenomenelor de comportament e mai redusă decât cea a fenomenelor de conștiință, nu putem să nu admitem că e vorba în orice caz numai de o deosebire graduală. Ori, atunci pretenția behaviorismului că singurele fenomene „obiective" sunt numai fenomenele de comportament, cade. Fenomenele de conștiință pot și ele perfect de bine rămâne în domeniul psihologiei. Psihologia în interesul desvoltării ei, în interesul cuprinderii unui câmp de cercetare cât mai bogat și mai larg și al abordării acestui câmp prin metode cât mai variate, nu poate renunța la metoda și punctul de vedere introspectiv. Într'un alt capitol Koehler încearcă, în consecință, să precizeze natura și limitele punctului de vedere introspectiv, indicând uneori și modalitățile de armonizare și coordonare cu punctul de vedere behaviorist.

Credința că știința e o simplă reoglindire a realității și că idealul ei e de a fi o oglindă cât mai obiectivă — credință inerentă în mare grad psihologiei de până acum — e o credință greșită. Aceasta formează problema altui capitol. De fapt știința însemnează totdeauna prelucrarea realității într'o nouă realitate schematică și abstractă, pe care o suprapunem realității concrete și care ne creiază posibilități perfecte de orientare și stăpânire a cursului fenomenelor lumii concrete. Acesta e cazul fizicei, chimiei și tuturor științelor naturii. Spre el trebue să tindă și psihologia, care, în faza actuală, se găsește la mijlocul drumului, între tendința de reoglindire obiectivă a lumii și cea de reprezintare simbolică și schematică a lumii concrete printr'o lume abstractă de principii și noțiuni.

Atât behaviorismul, cât și introspecționismul au văzut posibilitatea fundării psihologiei ca știință pozitivă în direcția concepției mecaniste și asociaționiste. Acestui fapt se datorește în primul rând infructuositatea de pătrundere și prindere adevărată a naturii vieții psihice a ambelor directive. Viața psihică, in-

diferent dacă e privită dinlăuntru sau din afară, apare totdeauna ca un *intreg dinamic*, ale cărui proprietăţi sunt în funcţie de *unitatea* sa ca atare şi nu de suma părţilor componente. Orice fenomen sufletesc, de comportament sau trăire interioară, nu poate fi înţeles decât numai socotit fiind în această lumină, ca parte unitară integrată organic în unitatea vieţii psihice. E mare merit al şcoalei configuraţiei de a fi făcut din apărarea acestui punct principiul ei de existenţă. In capitolele următoare se trece la analiza unor probleme cardinale ale psihologiei, analiză făcută prin prisma acestui punct de plecare, care formează postulatul de bază al psihologiei.

Intreaga lume a cunoaşterii umane era socotită, după vechea psihologie, ca un produs derivat, rezultat din asocierea sensaţiilor, care erau fenomenele primare prin excelenţă. Psihologia configuraţiei a arătat convingător că acesta nu e cazul. Primele fenomene de conştiinţă sunt percepţii globale unitare. Senzaţiile sunt apariţii ulterioare şi existente, chiar şi atunci, numai graţie abstracţiunii minţii noastre. Prinderea naturii percepţiilor nu e posibilă numai prin simpla analiză şi descompunere a ei în părţile componente. E problema altui capitol. Percepţia trebuie socotită ca o unitate, cu proprietăţi dependente de unitatea ei sui generis. In alte două capitole Koehler abordează problema asociaţiei şi reproducerii, probleme absolut fundamentale în vechea psihologie, ele constituind baza ei, dar probleme a căror importanţă scade complet în noua psihologie. In acelaş timp ele sunt văzute şi înţelese cu totul în altă lumină. Vechile legi mecanice de asociaţie prin contiguitate şi asemănare, socotite de vechea psihologie ca egalând în importanţă legea gravitaţiei lui Newton din fizică, ale cărei echivalente în psihologie ar fi ele, aceste legi trebuiesc complet înlăturate. De fapt studiind cursul desfăşurării reale şi concrete a fenomenelor sufleteşti constatăm că asocierea acestor fenomene nu se produce nicidecum în virtutea vechilor legi de asociere mecanică, ci în virtutea faptului că elementele asociate fac parte dintr'un întreg, dintr'o configuraţie. Configuraţia e principiul de asociere, unificare şi structuralizare a fenomenelor psihice. Lumea reprezintărilor nu mai trebuie nici ea considerată ca o lume de reprezintări asociate mecanic şi neschimbătoare în timp, ci ca realităţi complexe de configuraţii unitare, în continuă schimbare şi evoluţie, spre alte şi alte noui configuraţii.

Fenomenul de configuraţie nu este caracteristic numai fenomenelor lumii psihice. El se găseşte şi în lumea fizică. Configuraţiile psihice au însă o notă în plus faţă de configuraţiile fizice: *înţelesul* (Insight, Sinn). Capitolul ultim e destinat acestei probleme, atât de desbătută în psihologia contimporană. Natura înţelesului e dată în modalităţile de legare şi structuralizare a configuraţiilor şi părţilor lor. El e ceeace face mai întâiu structura (Zusammenhang) părţilor unei configuraţii. Noţiunea de înţeles nu poate fi însă restrânsă numai la acea de legare, raportare şi structuralizare a părţilor unei percepţii ori a unor percepţii între ele. Ea trebuie lărgită şi la raportarea realităţii cognitive la individ. Configuraţia n'are înţeles numai prin ea însăş, ci şi prin raportarea ei la individ şi prin fixarea legăturilor existente între ea şi individ. Păcat că Koehler face aceste afirmaţii mai mult tangenţial, nedându-le importanţa cuvenită. Ele ar deschide mult drumul unei largi motivări biologice a principiilor de configuraţie, motivare atât de necesară celor mai multe din aceste principii.

N. MARGINEANU

NOTE ŞI INFORMAŢII

O LAMURIRE

In No. 4. anul 1930, al *Revistei de Filosofie* D-l. C. Ionescu, făcând recenzia lucrării subsemnatului „Psihologia vieţii religioase", obiectează următoarele :

1. Tabelele statistice, pe care le dăm la capitolul „Îndoielilor religioase" se contrazic, pentrucă după unele în adolescenţă după altele în maturitate sunt mai multe îndoieli religioase. Pentru documentarea acestei contraziceri D-l C. I. reproduce 4 tabele statistice :

a) O tabelă care arată frecvenţa îndoielilor religioase pe epoce
b) „ „ „ „ natura îndoielilor religioase în adolescenţă.
c) „ „ „ „ „ „ „ „ maturitate.
d) „ „ „ „ urmările îndoielilor religioase.

(Tabelele de sub b şi c D-l C. I. le-a contopit în una singură. Din tabelele de sub punctul b şi c adică acelea referitoare la „Natura îndoielilor religioase" D-l C. I. a reprodus numai 4 categorii de îndoieli şi a omis ultimele 4)

Obiecţiunea d-lui C. I. ar fi foarte justă dacă procentuarea celor 4 tabele s'ar referi la acelaş număr de subiecţi. Insă procentele primei tabele sunt socotite după numărul total al subiecţilor chestionaţi de noi, procentele celei de a doua tabele sunt socotite în raport cu numărul adolescenţilor care au avut îndoieli religioase, procentele celei de a treia tabele sunt socotite în raport cu numărul adulţilor care au avut îndoieli religioase, iar procentele celei de a patra tabele sunt socotite în raport cu numărul total al subiecţilor care au avut îndoieli religioase, indiferent dacă aceste îndoieli s'au terminat în adolescenţă sau au trecut şi în epoca maturităţii.

2. Altă obiecţie a d-lui C. I.: „Autorul nu vrea să ţină seamă că în copilărie sentimentul de teamă e sentimentul dominant..."

In concluziile generale dela partea a II-a vorbind despre evoluţia vieţii psihice a copilului. spuneam : *„Prima emoţie precisă, pe care o simte, este teama; ea stăpâneşte, aproape exclusiv, o mare parte din epoca copilăriei"*. (p. 231).

3. In urmarea citatului de mai sus D-l C. I. spune: „...şi că această teamă nu trebue confundată cu sentimentul religios, oricât de mult acest sentiment ar purcede din ea".

D-l C. I. poate să răsfoiască lucrarea cum va vrea, însă nu va găsi nici o frază în care să se spună, că sentimentul religios purcede din teamă sau că teama se confundă cu sentimentul religios. Ceeace am susţinut şi susţin este — citez —: „Emoţiile care însoţesc credinţele de natură religioasă, precum şi practicile în care se exteriorizează aceste credinţe şi emoţii, isvorăsc tot dintr'o adâncă şi puternică nevoie biologică a omului, de a-şi asigura existenţa faţă de orice primejdie aici pe pământ, şi de a-şi continua fiinţa sa dincolo de hotarele vieţii acesteia".

„Toate credinţele religioase, împreună cu toate atitudinile emotive şi exteriorizările lor, au la bază această puternică şi naturală tendinţă, care este comună tuturor oamenilor". (p. 302).

4. „Autorul amestecă şi confundă — spune D-l C. I. — făcând să se creadă că viaţa copilului e pur şi simplu plină de sguduiri religioase".

Am lucrat cu cifre. In tabela pe care o reproduce de altfel şi d-l C. I. se poate citi că din numărul total al subiecţilor, în epoca copilăriei, au avut sguduiri religioase 48.30% B şi 48.28% F. Deci 51.70% B şi 51.72% F. nu au avut sguduiri religioase în copilărie. De aici a conchis D. C. I. că „viaţa copilului e pur şi simplu plină de sguduiri religioase"?

BCU Cluj / Central University Library Cluj

5. După toate aceste documente reproduse din lucrare, D-l C. I. se întreabă: „Atunci cum mai rămâne cu „comportamentul" religios, „reacţie totală a organismului psiho-fiziologic", când acest organism n'a apucat încă să se statornicească?"

D-l C. I. crede, probabil, că organismul e capabil de „reacţie totală" numai dupăce s'a „statornicit". După D-l C. I. copilul şi adolescentul nu reacţionează cu intreaga structură psiho-fiziologică, pentrucă nu a apucat încă să se statornicească. Unitatea organismului psiho-fiziologic se admite, după D-l C. I. numai dupăce individul a trecut peste aceste epoce şi a ajuns matur.

Nu e locul să insistăm mai mult asupra „comportamentului" şi asupra „reacţiei totale a organismului psiho-fiziologic". Recomandăm însă d-lui C. I., dacă vrea să se clarifice, cărţile: Mc. Dougall „Psychology a Study of Behavior" şi Watson „Behavior". Din ele se poate lumina asupra celui mai nou curent din psihologia contimporană şi, cred, celui mai apropiat de adevăr.

6. O ultimă obiecţie e numărul redus de subiecţi (205) şi repartizarea unilaterală a lor, din care cauză concluziile au căpătat „un caracter strict teologic".

Fără îndoială o cercetare ştiinţifică e cu atât mai sigură cu cât se bazează pe un număr mai mare de subiecţi. Concluzii s'au tras însă şi de alţi cercetători pe un număr similar. Aşa de ex. Starbuck a studiat procesul conversiunii pe baza a 192 răspunsuri, iar evoluţia normală a religiozităţii pe un număr de 237 răspunsuri.

In ceeace priveşte repartiţia subiecţilor, numărul clericilor nu întrece de loc proporţia laicilor, chiar când s'ar adăoga la aceştia şi învăţătorii — cum

încearcă D-l C. I. Dar chiar dacă proporția clericilor ar întrece pe aceea a laicilor, concluzia la care ne-am oprit e cu totul de altă natură decât teologică.

Concluzia generală este următoarea: „Faptul că acest fundament biologic al credințelor și emoțiilor religioase, este un fenomen natural, adânc înrădăcinat în structura psiho-fiziologică a organismului uman, aduce după sine, ca o urmare firească, constatarea că atitudinea religioasă a omului constitue un fenomen natural, strâns legat de natura sa intimă, și că *prin urmare credințele, emoțiile și practicile religioase, într'un cuvânt viața religioasă în întregime nu poate fi înțeleasă fără cercetarea fundamentului ei biologic*". (p. 302).

Dacă biologicul este egal cu teologicul, D-l C. I. are toată dreptatea.

L. BOLOGA

CONFERINȚA D-LUI PROF. I. PETROVICI LA VIENA

Invitat de „Societatea de Filosofie din Viena" să țină o conferință, d. Prof. I. Petrovici a vorbit la 16 Ianuarie a. c. în amfiteatrul Universității vieneze despre: *Filosofia germană în România* sau mai exact spus despre: *Influența filosofiei germane în România*. Conferința a fost onorată cu prezența multor personalități științifice, profesori universitari și membri ai Academiei, de membri ai corpului diplomatic și alți intelectuali, veniți să audă pe conferențiarul român. Conferențiarul a făcut o puternică impresie asupra auditorului, impresie care s'a reflectat apoi în presa din capitala Austriei, ale cărei aprecieri au fost unanim elogioase. Dăm mai jos un scurt rezumat al acestei interesante conferințe, textul complect urmând să apară, în cursul acestui an, în buletinul „Societății de Filosofie din Viena".

Gândirea filosofică germană a exercitat o influență așa de accentuată asupra mișcării intelectuale dela noi, încât se pune întrebarea dacă, fără ea, această mișcare ar fi fost aceea ce este, sau chiar dacă ar fi fost cumva.

Filosofia germană este una dintre sublimele creații ale spiritului omenesc, iar poporul care a produs-o are un legitim motiv de mândrie. Această magnifică creațiune spirituală a geniului omenesc și-a marcat adânc caracterul său în desvoltarea culturii române. De sigur că în afară de această influență, asupra mișcării noastre intelectuale s'a exercitat într'un mare grad și influența spiritului francez, foarte explicabilă dacă avem în vedere înrudirea noastră de sânge cu poporul francez, ușurința cu care se înțelege limba franceză la noi, lectura operilor literare franceze, ca și alte cause istorice. Cu toată această incontestabilă și multilaterală influență, nu gândirea franceză este aceea care a determinat în mod fecund ramura filosofiei, mișcarea sepulativă din România. Incontestabil, există la noi un puternic și viu interes pentru filosofia lui Henri Bergson, astăzi doctrina filosofică la modă. Bergsonismul, a cărui ingeniositate și farmec pătrunzător sunt recunoscute, are adepții lui și în România, n'a reușit însă, cel puțin până în prezent, să determine nașterea vreunei opere originale, și n'a reușit nici

să creeze o nouă axă pentru viața și activitatea noastră culturală. Printre influențele filosofice fecunde cari s'au exercitat la noi, gândirea filosofică franceză, n'a atins nici măcar gradul de intensitate la care s'a ridicat filosofia engleză. Intr'adevăr, transformismul lui Darwin și evoluționismul lui Herbert Spencer, au fost utilizate în politica română de către partidele și tinerii cu tendințe conservatoare, puternic atașați tradițiilor trecutului, fără să excludă posibilitatea unui progres lent și continuu.

Dintre influențele filosofice streine, aceea a filosofiei germane este cea mai adâncă și mai durabilă. Această filosofie „a avut misiunea de a fecunda spiritul cugetătorilor noștri, mai ales al acelor gânditori cari au știut câștiga un renume". Acțiunea ei nu s'a oprit la suprafața vieții noastre culturale, ci a pătruns în adâncurile și profunzimile spiritualității însăși, de unde isvorăsc drumurile noi și unde se crează operele mari. Cei mai de seamă gânditori români, cari au creat ceva, s'au alimentat din filosofia germană.

Nu este exclus ca în această energică influență hasardul, să-și fi avut rolul său. Nu în aceasta constă însă totul: Este ceva mai mult. Necesitatea metafizică, aceea care a îmbrăcat formele cele mai îndrăsnețe și mai înalte în sistemele filosofiei germane, această necesitate metafizică este una din tendințele secrete ale sufletului nostru național. Căci unde s'ar putea găsi, decât în această profundă necesitate, resortul puternic care determină spiritul omenesc să caute rosturile fundamentale și sensul ultim al existenței, esența supremă a ființei, principiul în care se confundă absolut toate divergențele cosmice, și care, ascuns simțurilor noastre, rămâne a fi sesizat mai mult pe o cale mistică? De sigur că nu întreaga filosofie germană are caracterul idealist, metafizic, dorința aceasta, uneori mistică, de a desprinde și urmări transcendentul. In istoria ei întâlnim, alături de marile sisteme idealiste, și alte curente filosofice, materialism, positivism, etc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

In genere, unitatea perfectă, nu a fost realizată până acum de nici o filosofie, din motivul, că sufletul unui popor — cari se manifestă și exprimă prin ideile filosofice — nu este o realitate fixă, cu contururi invariabile și simple, ci este o realitate care presintă o mobilitate complexă, cu aspecte multiple și diverse.

In Anglia, spre exemplu, alături de curentul empirist, reprezentat prin Bacon, Locke, Berkeley, Hume, și John Stuart Mill, care este dușman oricărei tendințe metafizice, oricărei încercări de abstracții îndrăsnețe, preconizând metoda observației experimentale și pasiunea lucrurilor palpabile, concrete; alături de acest empirism, care a împins filosofia engleză până în cele mai revoluționare consecinți, există o filosofie cu un caracter mai moderat, tradiționalistă și conservatoare, o filosofie a *bunului simț* reprezentată prin Reid, Hamilton și succesorii acestora.

Apoi, filosofia franceză, a cărei dorință de claritate logică, este așa de bine sintetizată în raționalismul matematic al lui Descartes este ea perfect omogenă? Evident, nu. Căci alături de acest raționalism, întâlnim filosofia sceptică a lui Montaigne, Bayle și Renan, care se deosebește prin înclinările-i naturale spre eleganță, „calitate care preferă totdeauna devotării fanatice pentru o idee,

balansarea grațioasă între concepții contrare". De asemenea tendința spre eloc-venţă care se întâlnește în operile marilor poeți, ca Victor Hugo, se întâlnește și la filosofi de mâna a doua ca Royer-Collard și Victor Cousin, și formează unul din caracterele filosofiei franceze.

Lipsa omogenității perfecte în domeniul filosofic nu este dealtfel în contradicție cu sufletul oricărui popor, care este o realitate complexă. Cauza acestei lipse de omogenitați este datorită fie înclinărilor proprii individualităților originale filosofice, cari se smulg influențelor etnice, fie ambianței și cauzelor istorice cari influențează diferit. Acestea explică diferitele atitudini filosofice. Totuși filosofia unui popor se definește, peste divergențele particulare, prin anumite caractere constante. Așa, pentru filosofia germană, trăsătura caracteristică este elanul metafizic și drept consecință, idealismul. Și în sufletul poporului român există, sub formă latentă, „o aspirație metafizică confusă, care ne-a făcut să suferim seducția concepțiilor îndrăsneațe. — cum sunt construcțiile filosofiei germane". Din acest motiv, putem spune că, afară de hazard, influența filosofiei germane se datorește și unei afinități interioare.

România, spune d-l Petrovici, este o țară care a suferit foarte mult în urma circumstanțelor istorice. Din această cauză a fost nevoită să împrumute numeroase elemente de cultură dela popoarele mai înaintate și să-și deschidă larg porțile, influențelor streine.

Dela început filosofia germană cucerește primul loc printre aceste influențe. Gânditorii noștrii cei mai însemnați: Gheorghe Lazăr, Titu Maiorescu, Mihail Eminescu, Vasile Conta, Rădulescu-Motru, sunt tributarii filosofiei germane. Din gândirea filosofică germană, așa de bogată, de multiplă și diversă, sistemul care a fost adâncit cu deosebire este acela al lui Immanuel Kant. E drept filosofia kantiană a pătruns la noi prin interpretarea lui Schopenhauer, care i-a împrumutat un colorit poetic și romantic ce nu exista la Kant. Kant înseamnă pentru renașterea noastră culturală aceea ce Platon a însemnat pentru Renașterea din Occident.

Gheorghe Lazăr, acest român transilvănean, care și-a făcut studiile la Viena, preda, în școala întemeiată de el la București în 1818, pe lângă limba română, cursuri în cari resuma teoriile lui Kant, în timp ce la școala grecească se preda filosofia după Condillac. Ghorghe Lazăr era ferm convins de seriozitatea gândirii kantiene; adesea spune „că filosofia franceză trebue să se închine și să se descopere în fața filosofiei germane". Cu Lazăr pătrund la noi primele raze ale filosofiei kantiene, cari coincid astfel cu renașterea noastră națională. Tot așa, șefii politici din Transilvania, nu se inspirau dela ideile revoluției franceze, ci dela filosofia kantiană, în lupta lor pentru libertate. Personalitatea care domină însă magistral cultura română este Titu Maiorescu. Spirit clar văzător, critic, logic, și cu o solidă cultură filosofică, el a pus capăt desordinei și desorientării ce domnia în cultura noastră, aducând acelaș prestigiu și autoritate moderată și în politică. În studiile ce le-a urmat la Viena și Berlin, într'un timp în care stăpânea oficial hegelianismului, a fost îndemnat de profesorul Karl Werder, și acesta hegelian, să studieze pe Schopenhauer, ca prin el să poată ajunge la „Critica rațiunii pure". Maiorescu l-a ascultat și a fost

cuprins de entusiasm pentru apriorismul kantian. In cursurile sale dela Universitatea din Iaşi, şi apoi Bucureşti, a creat o puternică atmosferă kantiană. Kant era considerat ca filosoful prin excelenţă. In expunerile sale magistrale asupra filosofiei lui Kant, se simţea însă influenţa lui Schopenhauer, cu toate că era o inteligenţă mai mult logică decât un spirit poetic. Totuşi el scotea în evidenţă felul în care kantianismul „întemeia certitudinea ştiinţifică şi ideia că forma generală precedează logic faptul individual". In tratatul său de Logică, devenit clasic, pornind dela ideia de mai sus, combătea empirismul lui J. St. Mill. In scrierile sale estetice era influenţat mai cu seamă de Vischer. Ideia că emoţia artistică trebue să fie desinteresată, aminteşte pe de altă parte de „Kritik der Urtheilskraft" a lui Kant. Iar ideia salvării prin contemplaţia frumosului artistic, ne aminteşte de „Lumea ca voinţă şi reprezentare" a lui Schopenhauer.

Tot idealismul german a exercitat influenţa sa profundă şi complexă asupra celui mai mare poet român, Mihail Eminescu. Prin studile sale dela Universitatea din Viena, unde a audiat pe Zimmerman şi Theodor Vogt, pe Ihering şi Siegel, a cunoscut îndeaproape gândirea filosofică şi juridică germană. Preferinţele sale filosofice nu se datoresc vreunei influenţe exterioare a unui profesor, ci propriilor sale iniţiative, orientări şi predilecţii. Citind pe Kant, a cărui operă principală a şi început să o traducă în româneşte, s'a exprimat că această operă este „biblia filosofilor". Gânditorul cu deosebire admirat de Eminescu a fost însă Schopenhauer, poate şi în urma sfaturilor lui Maiorescu de când erau la „Junimea". Influenţa lui Schopenhauer se explică şi prin temperamentul trist şi melancolic al lui Eminescu. Ideile filosofice ale lui Eminescu: condamnarea vieţii în întregime, suferinţa fiind legată de rădăcina metafizică a existenţei; contemplarea senină a frumosului, care ne ridică în sfera pură a ideilor platoniciene; dispreţul vieţii şi agitaţiilor ei mărunte; toate idei din surse schopenhaueriene, se găsesc des în poeziile sale. Deosebirile totuşi există. Eminescu credea în progres, pe câtă vreme Schopenhauer îl considera o pură himeră, formele organizaţiei sociale fiind fundamentul şi în întregime rele.

Generaţiile noi deasemenea au rămas în spiritul filosofiei kantiene. Doctrina d-lui prof. C. Rădulescu-Motru, continuă d. Petrovici, este o încercare de întemeiere a unei filosofii proprii pe baze kantiene. „Elementele de metafizică" şi „Personalismul energetic" sunt concepute în spirit kantian. S'a dovedit odată mai mult că gândirea kantiană este inepuizabilă, şi mereu deschizătoare de drumuri noi. Şi concepţia d-lui Rădulescu-Motru, nu şi-a dat încă toate roadele. D. Rădulescu-Motru a scris de asemenea o monografie asupra lui Nietzsche, într'o vreme când acesta era la noi foarte puţin cunoscut.

Dintre filosofii noştri, cel care a ajuns să fie mai bine cunoscut în străinătate este Vasile Conta. Conta a fost influenţat de Spencer, dar mai ales de doctrina din „Kraft und Stoff" a lui Büchner. Conta nu împărtăşeşte un materialism pur. In scrierile sale întâlnim şi idei metafizice provenind din influenţa lui Fridrich Albert Lange.

In ce priveşte alte influenţe ale gândiri filosofice germane, s'ar mai putea aminti şi de aceea a lui Haeckel, care s'a exercitat însă asupra savanţilor noştri, nu asupra filosofilor.

Alexandru Xenopol, eminentul nostru istoric, în spre sfârşitul vieţii sale a depăşit cadrul preocupărilor de specialitate, abordând probleme de filosofia istoriei. „Teoria Istoriei" publicată în prima ediţie la 1899, sub titlul: „Les principes fondamentaux de l'histoire", ajunge la conclusia că noţiunea de ştiinţă trebue lărgită în afara noţiunii de legi generale şi constante, ceeace-l apropie foarte mult de concepţia lui Windelband din „Cuvântarea rectorală", concepţie reluată si expusă de Rickert în operile sale: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" 1896, Kulturwissenscheft und Naturwissenschaft", 1898, şi în studiul „Geschichtsphilosophie" din 1904, fără ca Xenopol să-i fi cunoscut. Această identitate de concepţii la Xenopol şi filosofii germani citaţi dovedeşte că cercetările filosofice „se pot ridica într'o anumită măsură deasupra particularităţilor individuale şi naţionale, în serviciul adevărului obiectiv, întocmai ca teoriile ştiinţei pozitive, cari s'au bucurat întotdeauna nu numai de privilegiul exactitudinii, ci şi de avantagiile universalităţii". Această coincidenţă de concepţii, mai are pentru noi românii şi o semnificaţie cu totul specială: **este un examen pe care l-am trecut bine.**

In această ordine de idei, d. prof. Petrovici aminteşte şi de încercarea d-sale, din vremea când era Ministru al Instrucţiunii, de a reforma învăţământul secundar în sensul de a coordona sistematic materiile de învăţământ cu ajutorul filosofiei, de a face din filosofie axa învăţământului secundar. Guvernul căzând, proectul n'a mai putut deveni lege. Un an mai târziu însă, filosoful berlinez Arthur Liebert publica o broşură, intitulată: „Die Philosophie in der Schule", în care tocmai sublinia faptul că mulţimea şi bogăţia de cunoştinţi nu înseamnă unitate de cunoştinţi, şi cerea în învăţământ sintetic, un învăţamânt pătruns de spirit filosofic. Era exprimată deci de către Liebert aceeaşi necesitate de a reforma învăţământul secundar cu ajutorul filosofiei. în aceeaşi vreme în care problema se punea la noi şi se încerca să se rezolve în acelaşi sens. O coincidenţă care merită să fie reţinută.

MIŞCAREA FILOSOFICĂ IN 1930

In nici un an, de când există mişcarea noastră filosofică, n'au apărut atâtea lucrări filosofice ca în cursul anului 1930. E un fapt care trebue să ne bucure şi să ne dea speranţe în puterile noastre de cugetare. In fruntea lucrărilor apărute în acest an trebue să fie puse cele trei traduceri: *Etica* lui Spinoza, datorită d-lui S. Katz, *Critica raţiunii pure*, făcută de d. prof. Tr. Brăileanu, *Platon (Apologia, Euthyphron, Kriton)*, datorită d-lui prof. C. Papacostea. Apoi vin: C. Rădulescu-Motru: *Puterea sufletească* (ediţia definitivă); I. Petrovici: *Studii istorico-filosofice* (Ed. a II-a complectată); G. G. Antonescu: *Pedagogia generală;* D. Gusti: *Problema federalizării statelor europene;* I. Brucăr: *Filosofia lui Spinoza;* N. Mărgineanu: *Psihologia germană contimporană;* L. Bologa: *Psihologia vieţii religioase;* Mircea Djuvara: *Teoria generală a dreptului;* G. Ştefănescu: *Charles Renouvier;* M. Uţa: *Descartes, Metafizica şi ştiinţa;* Tudor Vianu: *Poezia lui Eminescu;* N. Bagdasar: *Filosofia contemporană a istoriei;*

Dan A. Badareu: *100 ani de naturalism în România;* Radu Petre: *Experimentări şi realizări în spiritul şcoalei active;* Idem: *Conducera de sine a clasei* (Ed. II, revăzută şi cu adăogiri); I. C. Petrescu: *Şcoala şi viaţa;* I. I. Gabrea: *Individualizarea învăţământului;* M. Ralea: *Sociologia revoluţiei;* M. Moldovan: *Dinamica Muncii;* A. Manoil: *Psihotehnica. Probleme şi metode. Rezultate şi interpretări;* Şerban Ionescu: *Consideraţii critice asupra eticei materialismului economic;* S. Mehedinţi: *Coordonate etnografice. Civilizaţia şi Cultura;* I. F. Buriceşcu: *Câteva îndrumări metodice pentru normalişti şi învăţători;* Mihail Rădulescu: *Teoria cunoştinţei. Introducere în filosofie.*

O activitate intensă în absolut toate domeniile filosofice caracterizează deci anul 1930. Iar dacă criza economică nu s'ar resimţi şi asupra comerţului de librărie, cu siguranţă că anul 1931 n'ar sta mai prejos: sunt o mulţime de lucrări gata, care aşteaptă să iasă de sub teascuri.

OMAGIU D-LUI PROF. C. RADULESCU-MOTRU

D. prof. C. Rădulescu-Motru împlinind în Aprilie a. c. 30 de ani de activitate didactică, *Societatea Română de Filosofie* a luat hotărîrea să pregătească un volum omagial, care să fie nu numai un prinos sincer şi meritat adus muncii statornice pe care d-sa a depus-o în cultura românească, dar şi o lucrare de iniţiere a marelui public în problemele filosofiei contemporane. Volumul va cuprinde de aceea două părţi: prima se va ocupa cu viaţa şi opera sărbătoritului; a doua va expune problemele actuale ale tuturor disciplinelor filosofice.

Dăm aici cuprinsul acestei interesante lucrări împreună cu autorii ei:

I.

Viaţa şi opera lui C. Rădulescu-Motru

Viaţa . . . . . *Tudor Vianu*
C. Rădulescu-Motru psiholog . . . . . *Eugen Sperantia*
„ „ „ filosof al culturii . . *M. Ralea*
„ „ „ metafizician . . . . *I. Brucăr*
„ „ „ pedagog . . . . . *V. Băncilă*

II.

Problemele filosofiei contemporane

Logica şi teoria cunoştinţei . . . . . *I. Petrovici*
Metafizica . . . . . *M. Florian*
Sociologia . . . . . *D. Gusti*
Psihologia . . . . . *F. Ştefănescu-Goangă*

Pedagogia	*G. G. Antonescu*
Etica	*P. Andrei*
Estetica	*T. Vianu*
Filosofia dreptului	*Mircea Djuvara*
Filosofia religiei	*M. Uţă*
Filosofia istoriei	*N. Bagdasar*

Volumul va avea aproximativ 600 pagini, şi va apărea după toate probabilităţile în cursul lunii Mai. Cine din cititorii revistei noastre doreşte să-şi rezerve volumul poate trimite de pe acum suma de 300 lei, costul unui exemplar, d-lui *N. Bagdasar*, secretarul Societăţii Române din filosofie, *str. Erbăriei 50, Bucureşti IV*, urmând ca volumul să le fie expediat recomandat, imediat după apariţie.

CENTENARUL LUI HEGEL

La 14 Noembrie a. c. se împlinesc 100 de ani de la moartea marelui gânditor german Hegel. In vederea acestui eveniment, s'a retipărit în Germania opera lui complectă şi o întreagă serie de lucrări asupra sistemului său sau asupra unor probleme fundamentale din el au apărut sau sunt în curs de apariţie. Se pregăteşte deci, în patria lui, o sărbătorire demnă de rolul pe care l-a jucat Hegel în gândirea umană. Şi la noi împlinirea celor 100 de ani de la moartea lui Hegel va fi sărbătorită, printr'un ciclu de conferinţe pe care-l va organiza Societatea Română de Filosofie şi printr'un număr din *Revista de Filosofie* care-i va fi închinat.

*
* *

Societatea Română de Filosofie şi-a reluat activitatea. Şedinţele se ţin regulat, Duminica, ora 11 a. m., în amfiteatrul „Titu Maiorescu" din localul Facultăţii de Filosofie şi Litere.