

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR
C. RĂDULESCU-MOTRU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

STUDII

- Psihologia ca știință Nicolae Mărgineanu
 Problema sociologiei Traian Herseni
 Pragmatismul lui James N. Tatu
 Controversele esteticii idealiste: Croce și Gentile. Edgar Papu
 Teste psihologice G. C. Bontilă

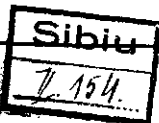
RECEAZII

Al. Busuioceanu: Pârvan gânditorul (N. Bagdasar). — *Al. Posescu*: Incercare asupra datelor ultime ale materiei (I. Brucăr). — *Anton Dumitriu*: Valoarea metafizică a rașunii (Nicolae-Petre D. Stănescu). — *Al. Dima*: Aspecte și atitudini ideologice (I.-M. Nestor). — *Izabela Sadoveanu și Constantin I. Angelescu*: Psihologia copilului (E. Sperantia). — *André Cortéano*: L'Évolution de l'État. Etude des lois psychologiques de la vie sociale et économique. Préface de Lucien Romier (Traian Herseni). — *Emilio Mira Y Lopez*: Manual di Psihologia Juridica (Eug. Sperantia). — *Giorgio del Vecchio*: Lezioni di Filosofia del Diritto (Eug. Sperantia). — *Franziska Baumgarten*: Die Charak. tereigenschaften (I.-M. Nestor). — *G. Eliot Smith*: The Diffusion of Culture (Nicolae Petrescu).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Sărbătorirea D-ului Prof. P. P. Negulescu. — Primul congres al profesorilor secundari de Filosofie. — Al VIII-lea congres internațional de Filosofie. — *Necroloage*: A. Spaier. — E. Meyerson. — Hans Vaihinger. — Heinrich Maier.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI



5

36

Prețul 60 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

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

PSIHOLOGIA CA ȘTIINȚĂ *).

Una dintre trăsăturile fundamentale ale epocii moderne în comparație cu trecutul este concepția naturalistă despre lume și viață. Spre deosebire de vremurile trecute, noi, modernii, înțelegem să cunoaștem lumea așa cum se prezintă în viața de toate zilele, căutând explicarea ei în funcție de o serie de cauze cât mai apropiate și concrete, refuzând a recurge la orice ipoteze și principii de natură transcendențială.

Firul acestui naturalism a început cu renașterea și s'a desăvârșit cu secolul trecut. El a început a se manifesta în științele fizice, cu Galileo, Copernik și Newton, a trecut în științele chimice cu Lavoisier și Liebig, a continuat în biologie cu Lamarck și Darwin, terminând cu psihologia și sociologia, așa cum aceste discipline au fost fondate de către Fechner și Wundt — psihologia — și A. Comte și Spencer — sociologia.

Principiul determinismului cauzal, care formează nervul vital al concepției naturaliste despre lume și viață, a pătruns mai întâiu în lumea acelor fenomene, unde explicarea sa contrazicea mai puțin atmosfera spirituală și mai ales religioasă a vremii și unde, prin natura acelor fenomene, aplicarea sa era mai ușoară. El a început, astfel, prin a-și face loc în mecanică, unde nu contrazicea ideea de Divinitate și suflet, cu tot cortegiul lor de idei și credințe, și unde era cu mai multă ușurință precizat și verificat, pentru a se extinde în toată fizica, apoi în chimie, mai târziu în biologie, etc. sfârșind în cele din urmă prin a străbate și în acel domeniu, în care prejudecățile religioase și metafizice erau mai în floare, iar fenomenele mai puțin simple și cantitative, adică în sociologie și psihologie.

Două au fost faptele, care veacuri de-a rândul au făcut cu neputință fondarea psihologiei ca știință : ideea de suflet, socotit ca entitate, de natură pur calitativă și ideea de libertate a manifestărilor acestui suflet. Ceeace e calitativ și entitate unică scapă compară-

*) Lecție inaugurală a cursului de Psihologie experimentală, ținută la Universitatea din Cluj, în ziua de 12 Februarie 1932.

rii, iar ceea ce e liber scapă determinării și reducerii la legi, ori fără determinism și comparare nu se poate face știință, ideea determinismului fiind postulatul ei de bază, iar ideea comparării punctul de plecare al oricărei metode de cunoaștere științifică. Constituirea psihologiei ca știință coincide pe deplin cu însușirea acestor idei. Ea se produce întâiu în Anglia, țara tradițională a gândirii naturaliste și a credințelor religioase, larg conciliante.

Locke, Hobbes, Hume, apreciind marile succese obținute de științele naturii, constituite ca științe în baza principiului determinismului cauzal și comparării obiective, socot că psihologia trebuie să urmeze acelaș drum. Ea trebuie să renunțe a mai fi disciplină filosofică, pe cât de metafizică, pe atât de infructuoasă, încercând a se fonda ca disciplină științifică, după modelul științelor naturii. Adecă împrumutând ideea determinismului cauzal și cea a comparării obiective și cantitative a fenomenelor, cu scopul prinderii modalităților lor generale de manifestare, deci a legilor lor de producere. Opera lor e și o încercare în acest sens.

Grație operei acestor gânditori psihologia a reușit a-și însuși destul de mult nouile principii și noua metodă, ajungând a se ocupa de fapte și numai de fapte, descrierea, clasificarea și reducerea lor la o serie de legi devenind singura ei preocupare. Ea n'a putut merge totuș așa de departe ca științele naturii. Fizica și chimia etc. nu numai că au reușit a-și însuși pe deplin noua metodă, dar au ajuns să înfăptuiască și o mare perfecționare a ei, transformând-o în experimentală și matematică. Ele nu se mai mulțumeau cu simpla observare a cursului capricios al fenomenelor, ci provocau acest curs după liberă voe, în condițiuni dorite, reușind în acelaș timp să evalueze compararea fenomenelor în cifre matematice, iar succesul lor, atât de extraordinar, era datorit tocmai acestei importante și capitale perfecționări, căci una e să aștepți producerea fenomenelor după cursul lor capricios și alta să le provoci spre studiere, când vrei și în condițiunile care vrei, pentru a le studia analitic, sub un aspect sau altul, și una e să te limitezi la simpla comparare a simțurilor tale, totdeauna supuse greșelii și alta e să recurgi la ajutorul aparatelor, care măsoară cu deplină precizie și exactitate.

Cum se putea obține așa ceva și în psihologie? Iată problema care a preocupat și a agitat pe toți psihologii, începând cu empiriștii și continuând cu Herbart și Condillac, apoi J. Müller, Helmholtz, Weber etc. pentru a fi rezolvată cu o intuiție genială de Fechner și Wundt.

J. Müller, Weber și Helmholtz, ocupându-se cu studiul experimental al funcțiilor organice, au ajuns în mod fatal și la studiul funcțiilor sistemului nervos, aplicând acestor funcțiuni aceeaș metodă experimentală și matematică, pe care o aplicau celor-

alte funcțiuni organice, căci fiziologia era deja o atare știință exactă. Pentru a studia funcțiunea diferitelor organe sensoriale, au recurs astfel la mici aparate, care dădeau diferite excitații vizuale ori auditive, căutându-se a se stabili pe această cale care e cea mai mică excitație ce poate fi simțită, sau cea mai mică diferență dintre două excitații, care să fie trăită ca diferență și psihic, ori raportul dintre creșterea excitației și a senzației etc. Un alt fiziolog, Ludwig, a reușit prin ajutorul unui alt aparat să măsoare modificările vaso-motorii în circulația sângelui, aplicând această măsurare și modificărilor de circulație a sângelui, ce însoțesc unele din trăirile sufletești, anume cele emotive. Dar toate aceste fenomene sensoriale și de modificări vasomotrice sunt și manifestări psihice sau în strâns raport cu aceste manifestări. S'a făcut atunci, fără să se știe, în orice caz fără să se dea importanța cuvenită, operă de experimentare și măsurare psihologică? E meritul lui Fechner de a observa aceasta și de a încerca să continue acest început, punând bazele psihologiei experimentale.

E drept, spune el, că fenomenele sufletești, așa cum se prezintă ele cunoașterii noastre, sunt prea calitative pentru a le putea măsura. Recunoscând aceasta, nu trebuie însă uitat că ele totdeauna se produc în funcție de unele cauze fizice, însoțite fiind în același timp de o serie de modificări organice — și unele și altele cantitative, deci accesibile măsurării și provocării noastre după voe. Nu ne rămâne, prin urmare, decât să experimentăm și să măsurăm fenomenele psihice în mod indirect, prin intermediul celor fizice și fiziologice. Acesta e rostul *psihofiziceii* sale, care, după el și ceilalți, se identifică cu psihologia experimentală. Ea avea două metode de bază: metoda excitației, adică studiul fenomenelor psihice prin intermediul cauzelor fizice, care le produc și metoda expresiei, adică studiul fenomenelor psihice prin intermediul celor fiziologice, care le însoțesc. Prima metodă era destinată studierii aspectului cognitiv, cea de a doua studierii celui emotiv.

Wundt, continuând începutul făcut de Fechner, îi aduce o reală desăvârșire, completând în același timp cele două metode prin a treia; metoda timpului de reacțiune, care măsoara intervalul de timp dela ivirea unei excitații până la producerea reacțiunii și care înainte era uzuală în practica astronomilor, pentru a stabili așa numita ecuație personală a simțurilor, cu scopul de a se controla anumite greșeli fatale în înregistrarea astrelor. Această nouă metodă era destinată studiului celui de al treilea aspect al vieții: aspectul voluntar, socotindu-se că între puterea de voință și durata mai scurtă a timpului de reacțiune ar fi un strâns raport.

Pentruca fondarea psihologiei ca știință, cu metodă experimentală și matematică, să fie deplină, s'a și procedat la înființarea primelor laboratoare. Întâiul în Europa a fost al lui Wundt, iar în

America al lui James. O covârșitoare activitate a dezvoltat cu deosebire laboratorul dela Leipzig al lui Wundt, a cărui influență a determinat mersul psihologiei din toate țările.

Răsunetul noii științe a fost nespus de mare. Laboratorul de la Leipzig a devenit centrul de atracție și mari speranțe a tinerilor din întreaga Europă, precum și a celor de peste ocean ori din îndepărtatul Orient. Exemplul dela Leipzig a fost imitat în toată Germania, precum și în celelalte țări. În pragul secolului nostru nu există Universitate fără laborator psihologic.

S'a crezut că prin ajutorul celor trei metode se va ajunge cu timpul la studierea tuturor fenomenelor sufletești și s'a pornit, în consecință, cu mare încredere la drum. Rezultatele n'au fost totuși cele așteptate. Cele trei metode psihofizice s'au dovedit foarte potrivite pentru studiul funcțiunilor, stărilor și actelor elementare ale celor trei laturi ale vieții sufletești, dar insuficiența lor s'a arătat pe deplin când a fost vorba de funcțiunile și actele superioare. Toate acestea au rămas refractare metodelor noii științe. Spre sfârșitul secolului trecut s'a ajuns, astfel într'un greu impas. Trebuia socotită psihologia numai ca o psihofizică, adică știință a senzațiilor, reflexelor și coloraturilor afective elementare, lăsând în afară de câmpul ei de cercetare restul, adică aproape întreaga viață sufletească, căci atât de mare era acest rest, urmând ca pentru cercetarea lui să se recurgă la o nouă știință, la o nouă psihologie, fondată pe alte baze? Ori era posibilă o lărgire a metodelor experimentale de așa natură încât să cuprindă și fenomenele superioare ale vieții sufletești?

Wundt, marele fondator al psihofizicei, a cărei soartă se identifica cu opera sa, a fost pentru prima soluție. În consecință a procedat la fondarea unei noi științe, bazată pe altă metodă, menită a studia marele rest al vieții psihice, care scăpa psihofizicei. Această nouă știință a fost psihologia socială a popoarelor (*Völkerpsychologie*). Socotind că viața sufletească se reoglindește în instituțiile și manifestările sociale, ca limbă, moravuri, religie, artă, etc. socotia că prin intermediul lor se va putea studia indirect și manifestările sufletești superioare. Avantajul pe care ele îl ofereau era dat în faptul de a fi cristalizări și depuneri obiective, care permiteau o comparare obiectivă, uneori chiar statistică, spre deosebire de manifestările sufletești dela baza lor, care sunt într'o continuă și neostoită curgere dinamică și care pot fi cel mult intuite, dar cu greu prinse cu cunoașterea rațională, obiectivă și cantitativă. Psihologia socială a popoarelor era menită a întregi psihologia individuală experimentală, pen-truca împreună să formeze adevăratul sistem de psihologie.

Soluția dualistă a lui Wundt n'a prins și nici nu putea să prindă. Cu greu se poate închipui studiul unitar al unei singure realități de fapte și fenomene, bazat pe două discipline cu metode

fundamental deosebite. Greutățile practice și principiale ale unei atari metode erau așa de mari, încât încercarea e dela început condamnată. Deaceea elevii lui Wundt, precum și majoritatea unanimă a celorlalți, s'au declarat contra soluției lui Wundt, căutând o lărgire de așa natură a psihologiei experimentale, încât să cuprindă întreaga fenomenalitate a vieții sufletești. Mersul psihologiei dela Wundt încoace nu poate fi înțeles decât ca o continuă revoltă față de principiile și metodele prea înguste ale psihofizicei și o încercare de lărgire a metodelor ei, cu scopul cuprinderii tuturor manifestărilor psihice. Înșirăm principalele curente de căutare și fixare de noi drumuri.

Prima și cea mai importantă reacțiune a fost reprezentată prin așa numita școală a gândirii, fondată de Külpe, cel mai strălucit elev al lui Wundt. Ea a avut un strălucit precursor în marele psiholog francez, Binet. Experimentul psihologic, spun Binet și Külpe, în tendința sa de completă identificare cu experimentul fizic, a cărui imitație era, excludea categoric orice date introspective, limitându-se numai la cele pe deplin obiective, accesibile măsurării. E o greșală. Specificul vieții sufletești nu poate fi prins decât considerând fenomenele ei și din interior, în mod introspectiv, indiferent dacă relațiile introspective, sunt sau nu accesibile și măsurării, căci noțiunea de experimentare nu se leagă propriu zis și de cea a măsurării, ci numai de cea a provocării experienței în condițiuni dorite. În consecință preconizează un atare experiment, care să nu înlătore datele introspective și care să se mulțumească și cu simpla observare și catalogare sistematică a faptelor. E *experimentul introspectiv al gândirii*. Câteva cuvinte asupra naturii acestui experiment.

Se dă subiectului de experiență o problemă de gândire, pe care el trebuie să o rezolve, instruit fiind să fie foarte atent și la modul de desfășurare al procesului de rezolvire, pentru a putea relata modalitățile întrebuițate. Acelaș exemplu e dat la mai mulți subiecți, iar opera de analiză introspectivă a gândirii e condusă cu multă abilitate de experimentator, după un plan bine fixat, unul și acelaș în toate cazurile. Constatările fără să poată fi exprimate în cifre matematice, prezintă totuș un foarte mare grad de obiectivitate, fiind în fond tot de natură statistică. Ele au dus la unele din cele mai importante concluzii și precizări asupra naturii procesului de gândire. Psihologia experimentală a suferit astfel o importantă lărgire, încadrând și vastul domeniu al fenomenelor de gândire și judecată. Psihologia a încetat a mai fi numai o psihofizică, pe lângă metodele de experimentare fizică, însușindu-și unele metode psihologice, propriu zise, fenomenele psihice fiind experimentate și studiate în ele înșile, nu prin intermediul celor fizice ori fiziologice.

Încă de pe vremea când psihofizica era în floare, o serie de psihologi, mânați de nevoi practice în legătură cu pedagogia și psihiatRIA, au ajuns la precizarea unei noi metode. Astfel Cattell, un

alt elev al lui Wundt, în America, Kraepelin în Germania și Binet în Franța, preocupați de studiul obiectiv al diferenței dintre normali și anormali și normali și patologici, au ajuns la concluzia că această diagnosticare e cu puțință măsurând funcțiunile psihice prin munca lor, prin ceace ele produc, între produs și funcțiune fiind un strâns raport, produsul reoglindind funcțiunea. E metoda lucrului sau rendementului, foarte uzuală în fizică și cea mai răspândită în psihologia de azi. Kraepelin și Catell i-au dat numai o întrebuințare practică. Binet a întrebuințat-o dela început și pentru probleme de psihologie generală. În aceeaș vreme și în acelaș scop au întrebuințat-o Ebbinghaus și G. E. Müller pentru studiul memoriei și asociației.

Grație nouilor metode, câmpul psihologiei s'a lărgit foarte mult. Din știință a senzațiilor, reflexelor și emoțiilor a devenit și o știință a percepției, memoriei, asociației, atenției, gândirii.

Toate aceste procese intelectuale sunt procese de conștiință. Dar conștiința nu e totul. Origina și rădăcinile adânci ale vieții sufletești încep dincolo de câmpul îngust al conștiinței, în marele inconștient. El e marele motor a tot ceace trăim în conștiință. Numai în funcție de el putem înțelege și explica torentul ei tumultos și năvalnic. E marele merit al psihologiei lui Janet și al psihanalizei lui Freud de a fi abordat acest substrat dinamic al vieții conștiente, isbutind a merge destul de departe în explorarea lui. Jung și Bleuler, precum și alții, căutând a perfecționa metoda psihanalitică freudiană, au ajuns a fonda experimentul psihanalitic asociativ etc., înglobând, prin aceasta, în psihologia experimentală și realitatea inconștientă a vieții psihice.

Toate metodele de până acum, cu puține excepții, privesc viața sufletească numai așa cum apare din interior, ca realitate introspectivă, socotind că nota introspectivă constituie unul din caracterele fundamentale ale vieții sufletești. Această notă a strecurat mult scepticism în sufletul multor psihologi, socotindu-se că din cauza ei psihologia va fi sortită să rămână o disciplină științifică cu adevăruri subiective, orice fapt psihic trecut fiind întâiu prin sîta subiectivității persoanei, care le transformă și denaturează. Dar această notă prezintă și un alt mare dezavantaj. Ea limita psihologia numai la om, făcând cu neputință aplicarea ei și la animale. Ceace însemna imposibilitatea aplicării punctului de vedere evolutiv, fără de care cu greu puteau fi explicate multe din fenomenele sufletești. Această stare de lucruri nu putea să dureze. O serie de psihologi și încearcă — și cu destul succes — constituirea psihologiei animale și infantile aplicând o nouă metodă: observarea sistematică a conduitei, provocând această conduită în mod experimental. Watson, plecând dela rezultatele ei deosebit de fructuoase o introduce și în psihologia umană. El însă nu se limitează numai la atât, admitând această metodă pe lângă celelalte, care priviau viața din interior și în manifestările interioare, ci socotea că noua metodă va trebui să

rămână unica metodă a psihologiei, ea singură fiind pe deplin obiectivă, excluzând orice subiectivitate. În consecință, procedează la fixarea modalităților generale de aplicare ale noii metode. Observarea conduitei, a mimicii și expresiei, studiul constituției corporale, modificările endocrine și întâiu de toate a conduitei față de diferiți stimulenți, etc. au fost toate valorificate în acest scop.

Răsunetul noii directive a fost nespus de mare la toți psihologii americani. În fața psihologiei germane, a conștiinței și interiorului, s'a dezvoltat vertiginos — am zice „americânește” — psihologia anglo-saxonă a omului dinafară, a conduitei și caracterului apreciat din fapte. Deoparte Goethe, de cealaltă Shakespeare, cum spunea odată marele psiholog William Stern; deoparte marele pătrunzător și răscolitor al interiorului, a cutelor îndepărtate și adânci ale adâncului sufletesc, de cealaltă marele observator al conduitelor și caracterelor umane.

Mai menționăm că noua directivă a avut predecesori în școala reflexologică rusă și psihologia conduitei lui P. Janet.

Intre psihologia behavioristă, care a declarat războiu categoric și fără concesiilor psihologiei conștiinței și interiorului, cerând o „psihologie fără conștiință” și între această psihologie a conștiinței și interiorului, care nu vroia să recunoască de loc psihologia behavioristă, cu timpul a început totuși a se produce o împăcare. Câțiva mari psihologi ai vremii, cum sunt Bühler, Koffka, Köehler, Stern, Mc Dougall, Thorndike, etc. văd psihologia de mâine ca o sinteză a psihologiei conștiinței cu cea behavioristă a comportamentului, anume ca o *știință a comportamentului integral, socotit atât pe latura de manifestare exterioară, cât și pe cea de trăire interioară*. Ei și lucrează din toate puterile pentru clădirea noului sistem. Pe lângă toate metodele de mai sus, destinate a studia analitic diferitele aspecte ale vieții sufletești unui din ei preconizează și o metodă a comportamentului total, care să studieze simultan și sintetic procesul sufletesc, atât pe latura sa de trăire interioară, cât și pe cea de manifestare exterioară. Iar cu această mare sinteză a vremii, care dispune în același timp și de metode speciale pentru studiul analitic al tuturor aspectelor vieții sufletești, indiferent dacă sunt privite introspectiv sau behaviorist, se pare că suntem și în preajma închiderii crizei, care s'a deschis în psihologie la sfârșitul secolului trecut, când cu dovedirea insuficienței metodelor psihofizice. Deosebirea dintre psihofizica de acum o jumătate de veac și psihologia de azi e pur și simplu neobișnuit de mare. Mersul a fost deadreptul vertiginos.

Am privit dezvoltarea psihologiei ca știință mai mult cantitativ și metodologic, sub aspectul de lărgire a câmpului ei de cercetare, prin găsirea de noi metode, arătând cum din psihofizică a senzațiilor și reflexelor bazată pe metode foarte simple, a devenit și o

știință a funcțiunilor intelectuale superioare, ca gândirea, memoria, asociația, etc., apoi și o știință a inconștientului, iar în cele din urmă și a conduitei exterioare, precizându-se azi ca o vastă știință a comportamentului integral, socotit atât pe latura interioară de trăiri, cât și pe cea exterioră de manifestări.

Progresul unei științe nu e însă numai de această natură. El nu însemnează numai o continuă *lărgire* a domeniului de cercetare, cu scopul cuprinderii integrale a tuturor manifestărilor și o *pătrundere tot mai în adânc*, până la rădăcinile originare ale acestor fenomene. Paralel cu această lărgire și adâncire are loc și o neîncetată perfecționare a principiilor explicative, de bază, ale manifestărilor, considerate în toată extensiunea și profunzimea lor. Aceste principii caută să se adapteze tot mai mult realității, cuprinzând cât mai fidel notele lor caracteristice și legile lor de manifestare, dând în același timp posibilitatea de a fi sintetizate într'un sistem, cât mai armonic și mai bine încheșat. Încercăm deaceia a privi evoluția psihologiei ca știință și sub această latură.

Psihologia s'a constituit ca știință experimentală și pozitivă imitând nu numai metoda de cercetare a științelor naturii, ci împrumutând și principiile explicative ale acestor științe. Precum științele naturii socotiau că orice corp se explică prin suma elementelor sale componente, adecă atomilor, grupați laolaltă în baza legii gravitației, tot așa psihologia socotea că orice fapt sufleteș se explică prin suma senzațiilor grupate împreună în baza legii asociației. Principiul reducibilității la elemente simple, și principiul asociației sau gravitației sunt și la baza fizicii și la baza psihologiei.

În conformitate cu aceste două principii, manifestările sufletești sunt ceva completamente sumativ, pasiv și mecanic, totul nefiind decât o neîntreruptă sumare și asociere de senzații și reprezentări.

Pe măsură ce s'a ajuns la o prindere mai integrală a vieții sufletești și pătrunderea ei mai în adânc, s'a constatat că aceste principii ajung tot mai puțin să prindă adevăratele caractere specifice ale vieții psihice. Nu rareori sunt chiar în contradicție categorică cu aceste caractere. Căci viața sufletească, concretă și reală, nu-i nici sumă de senzații, nici asociere și combinare mecanică și pasivă de reprezentări, ci e o manifestare unitară, cu proprietăți sui generis, de o reală spontanitate, desfășurarea ei având o convergență teleologică, în funcție de satisfacerea unei serii de tendințe și trebuințe. Pentru a prinde și explica natura și desfășurarea ei trebuie să recurgem la noi principii, care să fie în deplină conformitate cu aceste note. Aceste noi principii sunt date în ideia de unitate, finalitate, activitate spontană, evoluție emergentă, etc. În acest mod pornindu-se dela idei adecvate explicării *specificului fizic* s'a ajuns la găsirea și precizarea ideilor adecvate *specificului psihologic*.

Înlocuirea ideilor de sumă, elemente simple, și cauzalitate me-

canică prin ideea de unitate, individualitate, activitate spontană și finalitate sau cauzalitate immanentă s'a făcut încet, după multe cercetări și îndelungate eforturi. Putem, în general, distinge, trei mari faze în această evoluție.

Întâia începe cu fondarea psihologiei ca știință, către anul 1870 și durează până în preajma secolului nostru, având unii reprezentanți până târziu, în deceniul nostru. E epoca psihologiei atomiste și asociaționiste. Ideea de sumă, de elemente simple și asociere mecanică, cu întreg cortegiul lor de alte idei anexe și derivate, ca pasivitate în activitate, activitate impersonală etc., sunt ideile de bază ale majorității sistemelor din această vreme. Fie că e vorba de Ebbinghaus, G. E. Müller, Mach, etc., grupați în jur la *Zeitschrift für Psychologie* în Germania, fie de Bain, Spencer, Stanley Hall, Titchener etc. în țările anglo-sarone ori de Taine în Franța. Sfârșitul secolului al nouăsprezecelea înseamnă declinul acestei psihologii atomiste, și asociaționiste. Menționăm că acest declin corespunde în general cu acel al psihofizicii, așa că începutul secolului nostru a însemnat propriu zis deschiderea unei duble crize în psihologie: o criză de metodă și domeniu de cercetare și o alta de principii. Prima criză, am văzut, e pe cale de închidere definitivă azi. Vom vedea că și cea de a doua urmează același drum.

Cu începutul secolului nostru și până în preajma războiului durează a doua mare epocă a evoluției psihologiei. E epoca de reacțiune față de întâia și de tranziție față de cea din urmă. Se caracterizează prin renunțarea pas cu pas la vechile principii, prin o nouă formulare a lor și prin introducerea unora noi. Aceasta pe căi multiple și variate, dintre care enumerăm pe cele mai importante.

În Germania Wundt, marele fondator al psihologiei experimentale, dându-și seama de insuficiența și inadecvarea principiului elementelor simple și legilor asociației mecanice, încearcă a introduce principiul sintezei creatoare, principiul voluntar, și principiul funcțional. Nu mai vorbește de faptele psihice ca conținuturi și atomi, ci de fenomenele psihice, socotite ca procese. Natura acestor procese e întâiu de toate voluntară. Ambele principii sunt duse mai departe de elevul său Külpe și școala gândirii fondată de el, susținând că voința e în funcție de eu și susținând că importanța conținuturilor, deci atomilor, și derivaților lor, e atât de redusă încât uneori pot lipsi cu totul, fără a prejudicia producerii proceselor psihice. Această concepție funcțională pură a vieții sufletești a luat-o dela Brentano și Lipps, Meinong, Husserl etc.

Spre deosebire de această psihologie, care păstrează legături cu cea veche se precizează psihologia înțelesului lui Dilthey, care rupe categoric cu tradiția, preconizând psihologia înțelesului, ca știință a spiritului, cu principii și metodă fundamental deosebite de cele ale științelor naturii. Ideea de unitate, spontaneitate, evoluție, finalitate etc. sunt principiile ei de bază.

În Franța în opoziție cu psihologia lui Taine se precizează psihologia lui Binet, Paulhan, P. Janet și mai ales Ribot, marele fondator al psihologiei franceze și al biologismului modern în psihologie. În opoziție cu ideea asociației mecanice, pasive și apersonale Paulhan militează pentru ideea asociației sistematice, finaliste și personale; spre deosebire de atomismul structuralist al lui Taine, Binet militează pentru o concepție funcțională și dinamică a vieții sufletești. Ribot aduce ideea tendințelor, ca factori de bază ai vieții sufletești, fondând, cu ajutorul lor, psihologia sentimentelor și personalității, precum și cea a memoriei, atenției, imaginației, gândirii și voinței.

În țările anglo-saxone reacțiunea e reprezentată de figura prominentă a lui W. James, alături de Wundt și Ribot, cel mai mare psiholog al vremii. El aduce ideea „torentului de conștiință”, care e tot ceace e mai strein de ideea de mecanism și pasivitate, fiind o idee activă și personală. Militează și pentru ideea unității și finalității. Alături de el militează elevii săi, apoi școala funcțională a lui Coover și Angel, care întăresc poziția ideilor dela baza școlilor funcționale din Germania și Franța. O luptă vehementă începe mai la sfârșit și behaviorismul.

Toți reprezentanții directivelor psihologice din această vreme au avut pe deplin conștiința insuficienței principiilor dela baza științelor naturii, aplicate la viața sufletească. În consecință ei au luptat pentru introducerea unor principii noi, anume principiul unității, spontaneității în activitate, finalității, evoluției creatoare etc. menite a prinde specificul psihologic. În introducerea noilor principii ei n'au văzut însă un motiv de categorică renunțare la cele vechi, încercând unele compromisuri. E greșala lor, căci pentru o deplină consecvență logică, aceasta era necesar. Meritul acesta revine actualelor directive psihologice, a căror origine merge către anul 1910 și care au culminat după război. E cazul psihologiei configuranței dela Berlin, psihologiei structurale evolutive dela Leipzig, a psihologiei personaliste dela Hamburg, precum și a eideticei lui Jaensch, psihologiei vitaliste a lui Driesch și Müller-Freienfels etc. în Germania. E cazul noii psihologii a lui P. Janet, precum și a psihologiei lui Dumas, Piéron în Franța. Și e cazul psihologiei lui Mc Dougall, Morton Prince, Dunlap, Myers, Woodworth, Troland etc. în Anglia și America.

În locul principiului sumei de elemente și al asociației mecanice, azi avem principiul unității și cauzalității imanente; în locul pasivismului, apersonalismului, intelectualismului, activism, personalism, voluntarism; în locul unei psihologii statice o psihologie dinamică și evolutivă; în locul unei psihologii înguste și de suprafață o psihologie de largime și adâncime. Orice fenomen psihologic nu se mai explică numai de jos în sus, dinspre elementele sale componente, el fiind un produs mecanic, pasiv, apersonal al acestor elemente, cu

nimic în plus față de aceste elemente și în totdeauna acelaș cât timp sunt aceleași elementele, ci orice fenomen se explică, considerându-l întâiu de toate ca parte integrantă organic în unitatea persoanei, având în acelaș timp el însuș o anumită unitate, de natură totdeauna activistă, spontană, personală, cu devenire emergentă etc. Azi înțelegem și explicăm părțile prin întreg și în întreg, în vreme ce la început întregul era explicat numai și numai prin suma părților componente. Ceeace era punct de plecare, elementele componente ultime — a devenit punct de sosire, iar ceea ce era punct de sosire — întregul — a devenit punct de plecare. Vechiul adevăr al lui Goethe că revoluția în știință însemnează transformarea a ceea ce era postulat în ipoteză și a ceea ce era ipoteză în postulat, s'a dovedit și deastădată pe deplin. Personalitatea sufletească, care pentru vechea psihologie era punctul de sosire, ipoteza de demonstrat, plecându-se dela senzații, care erau postulatul de plecare, a devenit azi ea **postulat**, adică punct de plecare, pentru că rolul de ipoteză, adică punct de sosire, să-l joace senzațiile.

* * *

Concepția științei ca o metodă de cunoaștere bine hotărâtă și imuabilă, lucrând cu o serie de principii, unele și aceleași în timp, e o concepție cu totul învechită și inexactă, care n'are de a face cu realitatea. Știința, ca orice creație a spiritului nostru, e și ea în neostoită devenire — avem optimismul să credem, și perfecționare — cum de altfel în neostoită devenire creatoare și emergentă e spiritul însuș. Atât doar că spre deosebire de alte creații spirituale, ceace rămâne constant în devenire, ceea ce face continuitatea în schimbare, în știință e mai mare decât în artă, morală și chiar religie. Nimic altceva mai mult însă,

Continua devenire a metodei și principiilor științifice e deplin verificabilă în orice știință. Geometria euclidiană e pe cale de a fi înlocuită de cea neeuclidiană; astronomia antică geocentrică, cu sistemul epiclelor a fost înlocuită de cea heliocentrică a lui Galileo și Copernik; mecanica lui Newton și legea gravitației prin mecanica undelor de acțiune a școalei quantelor și fizica relativistă a lui Einstein. Acelaș lucru — chiar în măsură mai mare — în științele naturale, mai puțin cantitative și mai mult calitative și în consecință mai complexe și mai greu de prins într'un sistem. Fiziologia celulară a lui Johannes Müller e înlocuită prin fiziologia organelor lui Virchow, care la rândul ei e înlocuită prin fiziologia organismului de azi; biologia lui Lamarck a făcut locul celei neodarwiniste, care ea însăș azi e în discuție. La fel și încă în măsură și mai mare în științele spirituale, care se ocupă de fenomene mai complexe și mai calitative deci mai greu de prins și fixat într'o concepție unitară, de o reală fondare logică și pragmatică.

Aşa stând lucrurile, faptul că în scurta evoluție a psihologiei ca știință am constatat o neîncetată devenire, care uneori a însemnat și o înlocuire, acest fapt departe de a însemna că psihologia încă nu e o știință, înseamnă tocmai dimpotrivă, că ea e o știință și încă una în plin și intens progres. Fenomenul schimbării și înlocuirii de metode și mai ales principii, căci metodele de obicei se perfecționează și înmulțesc, rar înlocuiesc, departe de a fi un fenomen arbitrar e dimpotrivă un fenomen cu o directivă fixată, cu o reală fondare logică. *El e un fenomen de evoluție și progres.*

Două au fost principiile care au directivat evoluția și progresul psihologiei: creierea de noi și noi metode, pentru a cuprinde cât mai *integral și cât mai adânc* manifestările sufletești și — paralel cu aceasta — adaptarea cât mai bună a principiilor explicative la acest vast câmp de manifestări, cu îndepărtate rădăcini în profunzime, cu scopul de a-l prinde și fixa într'un sistem cât mai unitar și mai perfect.

Dar încă ceva. Cei care socot că schimbarea și înlocuirea de principii și metode constituie un motiv de neîncredere în adevărurile respectivei științe, care n'ar fi încă o adevărată știință pozitivă, comit o mare eroare și din alt punct de vedere. Schimbarea de metode și mai ales principii — căci aceasta e cea mai uzuală — nu înseamnă de loc o înlocuire a adevărilor fixate de diferitele legi. Aceste adevăruri și legi, referitoare la faptele cercetate, rămân, primind cel mult o nouă interpretare, prin prisma nouilor principii. Poincaré a arătat clar și convingător că adevărurile geometriei euclidiene pot fi cu ușurință traduse în adevăruri ale geometriei neeuclidiene. Einstein, cu ocazia centenarului lui Newton, a arătat tot așa de convingător că fizica relativistă nu înseamnă o dărâmare a construcției newtoniene, ci o nouă încadrare și interpretare a ei. Dealtfel acest adevăr, care a frapat când l-au spus Poincaré și Einstein era un adevăr uzual de veacuri. Astronomilor renașterii nici prin gând nu le-a trecut să nu țină seama în măsurările lor de cele ale astronomilor antici etc.

Ceeace se întâmplă în toate celelalte științe se întâmplă, dela sine înțeles, și în psihologie. Legea lui Weber, legile amestecului de culori ale lui Grossmann, pragurile diferențiale și minimale, stabilite de Helmholtz, legile memorizării lui Ebbinghaus și G. E. Müller, și așa mai departe cu toate celelalte, stau și azi la baza psihologiei. Sistemele psihologice, clădite cu multă sârguință și răbdare, precum și cu mult talent, ca oricare alte sisteme științifice, se schimbă, căci fără schimbare evoluția și progresul n'ar fi cu puțință. Legile și adevărurile cu privire la desfășurarea concretă a fenomenelor sufletești, care formează partea practică a psihologiei și științei, care *ne fac să facem știință*, acestea rămân.

PROBLEMA SOCIOLOGIEI

Cuprinsul : I. *Considerații introductive:* 1. Presupozițiile ontologice și gno-seologice ale epistemologiei. 2. Problema epistemologică a sociologiei. 3. Situația istorică a problemei. II. *Sociologia față de celelalte științe:* 1. Clasificarea științelor. 2. Problema științelor sociale. 3. Locul epistemologic al sociologiei. III. *Sociologia ca știință autonomă:* 1. Sociologia ca știință a realității sociale. 2. Caracterul ei sistematic. 3. Caracterul ei teoretic. IV. *Diviziunile Sociologiei:* 1. Sociologia generală și sociologiile speciale. 2. Sociologia filosofică și sociologia empirică. 3. Limitetele și definiția Sociologiei.

I.

Cea dintâi problemă a sociologiei este problema ei însăși. Fără nici o deosebire, sistemele de sociologie își încep considerațiile cu această discuție. Faptul poate să însemneze o simplă întâmplare sau un semn al nesiguranței de început dar poate să aibă și pricini mai adânci. De remarcat că sociologia împarte soarta aceasta cu mai toate științele sociale și spirituale, nu însă și cu cele fizice și naturale. De unde izvorăsc asemănările, de unde deosebirile? Ce o apropie de unele, ce o desparte de cealaltă? Un răspuns definitiv nu există. Problema e în discuție. S'au aruncat însă sugetii, s'au propus soluții, se conturează poziții cu puternice temeiuri, încât se găsesc destule puncte de plecare, destule indicatoare de drum. Ne oprim, ca să înfățișăm mai ușor termenii disputei, la contribuțiile contradictorii ale lui Erich Rothacker ¹⁾ și Eduard Spranger ²⁾.

După cel dintâiu științele, mai ales cele spirituale (printre care socotește și sociologia), sunt legate organic de viziunile metafizice, de concepțiile despre lume și viață. În consecință singura cale de a înțelege pe deplin conceptele și metodele științelor spirituale este explorarea originii lor de sistem filosofic. Științele sunt ancorate în mărul nestabil al contradicțiilor filosofice, sunt științe cu presupoziii. Variațiile sunt firești, contradicțiile lor constitutive. Prin deschizătura presupozitiilor știința se leagă cu viața. Principiile lumii spirituale sunt și principiile vieții spirituale — de unde trăsătura lor practic-normativă. Discuțiile principiale devin lupte ale vieții. Parția-

1) Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 1927.

2) Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, 1929.

litatea pătrunde în știință. În practică nu putem fi de toate, decizia pentru una din părți este inevitabilă, nu putem fi de pildă și idea liști și naturaliști, vom alege partea care pentru noi este „cea adevărată”. Deosebirea de exactitate dintre științele spiritului și științele naturii porcede din natura intereselor. Științele naturii au o problematică mai statornică, o linie de interes mai dreaptă, științele spiritului sunt dimpotrivă adânc împotmolite în contradicțiile direcțiilor vitale de interes. În cadrul unei problematici neschimbătoare ele ar fi în stare de o exactitate la fel cu a celor dintâi.

Spranger nu neagă existența unor presupuziții în științele spiritului, dar le reduce simțitor importanța. Iată pe cele mai de seamă: a. Științele spiritului sunt legate de cuprinsul și structura spirituală a momentului istoric în care apar. b. Orice înțelegere științific-spirituală depinde de capacitatea și maturitatea personalității cercetătoare. c. Orice înțelegere spirituală porcede, cu știință sau fără știință, dintr'o viziune filosofică fundamentală (*Weltanschauung*) și numai datorită acestei origini poate constitui temeiul valorilor ultime. Spranger nu se resemnează însă într'o poziție fără de ieșire. Pentru că oricât ar fi de variate punctele de plecare și presupuzițiile științei, legea ei de înaintare e stăpânită de o direcție unică și constantă: *ideia în adevăr*. Toate străduințele științifice (școli, curente, direcții) au înțelesul acesta comun care le unește și le scapă de cleștele presupuzițiilor. Știința spre diferență de dogmatică supune examenului critic și-și revede mereu chiar propriile presupuziții. Autocritica distruge forța acestora și face posibilă știința autonomă. De aceea științele spirituale își păstrează caracterul întreg de știință, cu toată mulțimea de neînălțurat a curentelor.

Înțelegem acum de ce științele sociale și spirituale trebuie să-și revadă neconținut temeinicia lor ca știință, utilitatea problemelor și eficacitatea metodelor. Le obligă legăturile lor esențiale cu istoria. Sarcina revine fiecărei științe aparte. Sociologia nu face nici ea excepție. Aceasta nu înseamnă că problema însăși este de sociologie. Cercetarea sociologiei ca știință este o problemă de epistemologie (*Wissenschaftslehre*), a cunoașterii sociologice o problemă de gno-seologie (*Erkenntnislehre*). Sociologul care vrea să fie stăpân pe materia lui nu poate nesocoti filosofia. Cu cât va reuși să se destăcă de propria lui specialitate și să-și privească știința sub perspectiva largă a filosofiei, cu atât va dobândi rezultate mai îndelung valabile. Lucrarea noastră n'are altă tendință. Încercăm aici un studiu de epistemologie. Întreprindem mai întâi un examen sumar al presupuzițiilor, pentru că nici epistemologia nu e lipsită de ele.

1. Constituirea sociologiei ca știință presupune soluționate problema realității și a cunoașterii. Epistemologia depinde organic de ontologie și gno-seologie. Indicăm prin urmare poziția noastră și

în privința aceasta. Ne asigurăm capătul de pod ca să putem începe în voie construcția propriu zisă.

Cunoștința presupune existența a doi termeni: subiectul și obiectul. Mai înainte ca actul cunoașterii să ia ființă, trebuie să se găsească de față un subiect cunoscător și un obiect de cunoscut, necunoscut încă. Iată cum, din punct de vedere ontologic existența purcede cunoștința și o fundează, chiar relația de cunoaștere este o relație existențială. Se poate prin urmare întemeia gnoseologia pe ontologie, se poate încerca o metafizică a cunoașterii. Desigur, discuția se sbate în plină controversă, siguranța se întrezărește anevoie. Contribuția cea mai temeinică o datorăm lui Nicolai Hartmann¹⁾, care observă cu destulă dreptate că chestiunea obiectului de cunoaștere nu coincide cu chestiunea cunoașterii obiectului. Problema gnoseologică nu acoperă problema ontologică. Hartmann surprinde aici o *aporie* — o antinomie fără soluție, fără cale de ieșire. Pentru că tot ceace știm despre existență provine din cunoaștere, dar tot ceace dobândim prin cunoaștere se referă la existență. Una presupune pe cealaltă. Totuși există un principiu de echilibru: distincția între *ratio cognoscendi* și *ratio essendi*. Nu se poate înjgheba o teorie a cunoașterii pe teoria existenței fără să se ajungă din nou la o problemă de cunoaștere. În cercetare primatul e al cunoașterii. Iată sensul în care depinde ontologia de gnoseologie, supremația lui *ratio cognoscendi*. Dar odată calea spre cunoaștere deschisă, dependența necunoscutului de cunoscut devine secundară, ea nu e valabilă decât pentru cunoscător, de fapt cunoscutul e în funcție de necunoscut, primatul îl deține *ratio essendi*. Pe acest plan al cercetării, mai profund și mai vast, câștigă ontologia întâietate față de gnoseologie. Relația de cunoaștere e privită ca o relație existențială. Cunoașterea se întemeiază pe existență. Poziția lui Hartmann se constituie „dincoace de realism și idealism“.

Mărginindu-ne la sociologie, prima problemă care ni se pune este a realității sociale. Există sau nu o realitate specifică, ireductibilă la altă existență, care să revină ca obiect sociologiei? Numai în cazul unui răspuns afirmativ se pune problema cunoașterii sociologice. Se impune deci întâi o cercetare a societății ca existență specifică, în terminologia lui Husserl, o cercetare de ontologie regională²⁾. Apoi, o cercetare de gnoseologie sociologică — ne este cognoscibilă această regiune existențială? Abia atunci devine posibilă încercarea de constituire a sociologiei ca știință, problema epistemologică. Acesta e sensul în care am amintit de presupuzițiile ontologice și gnoseologice ale epistemologiei. Rezultă de aici că în pragul

1) v. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, ed. II-a, 1925.

2) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie ed. II-a 1922.

unei cercetări epistemologice deținem răspunsuri afirmative la problema ontologică și problema gnoseologică. Suntem de opinia, cu alte cuvinte, că există o realitate socială specifică, ireductibilă la fenomenele fizice, biologice sau psihologice, realitate accesibilă cunoașterii omenești. Temeiurile acestor afirmații le desbatem pe larg în altă parte¹⁾. Dacă ele nu se vor ține în picioare, lucrarea de față își va pierde și ea tot rostul. Presupozițiile la cari ne referim sunt de altfel de natură logică, nu istorică, cercetarea lor de fapt poate veni și în urmă.

2. În ce consistă problema epistemologică a sociologiei? Ce urmărim adică în studiul de față? Epistemologia este teoria științei, Lalande o identifică cu filosofia științelor și o deosebește atât de metodologie, cât și de teoria cunoștinții. Epistemologia ar fi studiul critic al principiilor, ipotezelor și rezultatelor diferitelor științe, menit să determine origina lor logică (nu psihologică), valoarea și aportul lor obiectiv — studiul științelor privite ca realitate, studiul a posteriori al științelor, al dezvoltării lor reale și istorice²⁾. Mult mai precis, după Eisler, epistemologia (*Wissenschaftslehre*) este teoria științei, a metodelor, temeiurilor, presupuzițiilor și scopurilor pe cari le are știința³⁾. Contrar opiniei tradiționale, logica aplicată sau metodologia face parte din epistemologie, nu din logică. Dicționarele filosofice nu sunt tocmai lămuritoare. Epistemologia are de obiect tot ceea ce ține de știință ca atare. Prin urmare ei îi revin: teoria științei, problemele de constituire a științelor, clasificarea lor, problema valorii lor obiective etc. și metodologia, examenul critic al mijloacelor de cercetare. Știința, ca obiect al epistemologiei, trebuie socotită ca un fenomen obiectiv, desprins de cunoscător — dimpotrivă, gnoseologia (teoria cunoștinții) studiază posibilitățile noastre de cunoaștere și valoarea obiectivă a cunoștinții, obiectul ei e raportul dintre subiect și obiect. (Psihologia cunoașterii se ocupă exclusiv de subiect, de facultățile noastre de cunoaștere, fără valoarea lor obiectivă). Prin urmare epistemologia se deosebește atât de ontologie (știința obiectului, a existenței), cât și de psihologie (știința subiectului) și de gnoseologie (știința raporturilor de cunoaștere) — ea e teoria sau critica științei ca fenomen obiectiv. În consecință, epistemologia sociologică nu este decât teoria sociologiei ca știință și metodologia ei. Studiul de față își propune o cercetare epistemologică parțială: *sociologia ca știință*, lasă la o parte problema metodelor.

1) Realitatea socială — Incercare de ontologie regională — (în curs de apariție). *Dialectica Spiritului și Ontologia Spiritului* în rev. *Azi*, *Ontologia vieții sociale și Ontologia regională a societății* în rev. *Societatea de mâine*. — *Monografia sociologică* (sub tipar).

2) *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 1926.

3) *Handwörterbuch der Philosophie*, ed. R. Müller-Freienfels, 1922.

Ne revine spre examinare: a. Sociologia față de celelalte științe; sociologia e ulterioară foarte multor științe¹⁾, de aceea i se impune să-și determine exact cercul de activitate ca să nu încalce domeniile mai vechi. Operația nu este deloc arbitrară — sociologia trebuie să-și caute un loc liber în sistemul științelor și să probeze dreptul de a-l ocupa, să demonstreze posibilitățile sale de constituire ca știință. Urmează: b. Cercetarea sociologiei ca știință autonomă. Ce fel de știință poate fi, cari sunt trăsăturile ei fundamentale și structura ei ca știință? În sfârșit: c. Diviziunile Sociologiei — determinarea ei lăuntrică, examenul articulațiilor interioare. În felul acesta numai, epuizăm studiul sociologiei ca știință și putem, în concluzie, să dăm o definiție sociologiei. Să întâmpinăm însă eventualitatea unei obiecții. Dacă o știință este o realitate obiectivă, nu este mai firesc să lăsăm sociologiei răgazul să se dezvolte și să constatăm pur și simplu ce a devenit? Chiar în faza actuală, n'ar fi mai bine să stabilim starea ei de fapt? Nici procedeul acesta nu este inutil, el nu aparține însă epistemologiei, știință de natură logică și sistematică²⁾, ci istoriei. Noi urmărăm situația de *drept* a sociologiei, nu starea ei de *fapt*. De aceea trecem peste dezvoltarea ei istorică. În apariția și răspândirea unei științe intervin întotdeauna factori exteriori, de natură istorică³⁾, dar constituirea ei ca atare este o problemă de natură logică, sistematică și formală, nu empirică, material-istorică. Dacă se dovedește că sociologia nu aduce nimic nou față de celelalte științe, cu toată dezvoltarea ei în timp nu și-a asigurat deloc existența. Sunt foarte multe științe vechi cari vor dispărea din cauza aceasta. O știință se definește prin obiect și prin punctul de vedere pe care îl are în tratarea acelui obiect, nici unul din termenii definiției nu depinde de starea de fapt — sociologia poate să dețină un loc nejustificat — e sarcina epistemologiei să cerceteze problema.

3. Situația istorică ne interesează exclusiv din punct de vedere al problemei noastre, ca să nu încercăm experiențe făcute, să nu căutăm soluții existente. Munca științifică este operă colectivă — de cele mai multe ori nu facem decât să coordonăm elemente mai vechi și să le dăm o altă întrebuintare. Din cele zece curente ale sociologiei pe cari le stabilim în altă parte⁴⁾: contractualismul, mecanicismul, psihologismul, relaționismul, naturalismul, historicismul,

1) Cf. W. Sombart: *Die Anfänge der Soziologie* (in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923) sau G. von Below: *Die Entstehung der Soziologie*, 1928.

2) Am definit anterior epistemologia ca teoria științei, nu ca istoria științei.

3) Cf. K. Mannheim: *Wissenssoziologie* (in *Handwörterbuch der Soziologie*, publ. de A. Vierkandt, 1931).

4) Sociologia contemporană (sub tipar). Cf. F. Squillace: *Die Soziologischen Theorien* (trad. Eisler 1911) și P. Sorokin: *Soziologische Theorien im 19 und 20. Jahrhundert* (trad. Kasspohl, 1931).

sociologismul, universalismul, noologismul și fenomenologismul, — foarte puține și-au lămurit complet problema epistemologică. În concepția celor mai multe, sociologia este un simplu nume, constituirea ei, o imposibilitate. În contractualism societatea se reduce la încheierea unui pact de bună înțelegere, încolo viața își continuă mersul ei de mai înainte, ca obiect de știință revine Dreptului public; o sociologie este cu neputință, din lipsă de obiect. În concepție mecanicistă, în care se încearcă o reducere a fenomenului social la legile mecanice, fizice sau chimice, sociologia ar fi un capitol denumit mecanică sau fizică socială. În psihologism sociologia se reduce la psihologie, în relaționism la psihologia comportărilor. Dacă în afară de indivizi nu există nimic în trăirea lor laolaltă, studiul societății revine științei care se ocupă de indivizi. În doctrină individualistă sociologia nu se poate nici cum constitui. Integralismul nu asigură nici el în toate formele lui un loc sociologiei. Naturalismul (biologic și geografic) reduce societatea la fenomenele naturii, ar cădea prin urmare în competența biologiei sau antropogeografiei. Istoricismul nu reușește să desfacă sociologia de istorie. O străduință mai precisă găsim în sociologism. Dar rezultatele sunt aproape nule. Școala sociologică franceză a demonstrat cu prisosință specificitatea faptului social, datorită însă tendinței de a îngloba cât mai multe din problemele științelor sociale speciale și ale științelor spiritului, a nesocotit complet problema sociologiei. Astfel în sociologism sociologia este până azi o simplă enciclopedie a celorlalte științe sociale și își dispută drepturile cu etnologia, cu istoria și celelalte științe sociale. În linia acestor curente, o singură excepție: universalismul. Spann reușește să asigure sociologiei o poziție independentă cu ajutorul conceptului de *totalitate*, împinge însă lucrurile cu mult prea departe, e împotriva inducției și a cauzalității în sociologie, lucrează numai cu deducția, intuiția și înțelegerea. Vom păstra oarecari elemente din acest curent, dar nu putem fi de acord cu toată poziția. În sfârșit, noologismul și fenomenologismul nu desprind suficient sociologia de științele spirituale, respectiv de filosofia culturii și de metafizica socială. Și aici vom găsi multe elemente vrednice de reținut, dar va trebui să rupem legăturile cu alte discipline și să transpunem discuția pe un plan autonom. Fără granițe precise sociologia riscă să fie absorbită de științele vecine și să primească de fiecare dată o nouă perspectivă, o nouă problematică și o nouă înfățișare de sistem. O istorie amănunțită a sociologiei va remarca de sigur șerpuirile ei cu totul accidentale sub invazia nestăvilită a diferitelor specialități înrudite. E timpul ca sociologia, în problemele ei centrale, să nu mai fie nici istorică, nici juridică, nici economică, ci sociologie pur și simplu. Străduințele noastre într'acolo se îndreaptă. Ne folosim de filosofie și de toate disciplinele ei nu ca să înglobăm sociologia în filosofie, ci ca să-i asigurăm un loc propriu și nediscutat printre celelalte științe.

II.

În determinarea exterioară a sociologiei trebuie să ținem seamă de toate științele învecinate, de toate disputele dintre ele, ca să nu rămână nici o bănuială că totuși sociologia nu este decât o știință parazitată sau în cazul cel mai bun, o știință enciclopedică. De sigur o privire istorică asupra clasificării științelor cu stăruințe speciale asupra locului atribuit sociologiei ar fi foarte instructivă ¹⁾ — pentru simplificarea problemei și limpezirea discuției păstrăm însă o linie sistematică.

Sunt multe științe cari reclamă drepturi de întâietate față de sociologie în studiul fenomenelor sociale. Cele mai de temut sunt istoria, etnografia și psihologia. Totuși nu lipsesc pretențiile nici din alte tabere, încât sociologia trebuie să se confrunte nu odată cu fiecare în parte. În general vom proceda pe grupe ca să ne oprim în mod stăruitor numai la științele sociale dintre care face parte și sociologia.

1. Singurul punct de vedere care ne interesează în clasificarea științelor este al obiectului și al metodei. Ținem astfel seamă chiar de elementele cari intră în definiția științei. Istoric discuția se duce între o poziție epistemologică monistă și alta dualistă — după cea dintâi știința este de un singur fel, universul însuși e unitar, căile noastre de cunoaștere sunt valabile pentru oricare știință — după cea de a doua, științele trebuiesc despicate în două, fie în științe naturale și spirituale, naturale și culturale, reale și ideale, fie în științe istorice și teoretice, nomotetice și ideografice etc. Nu lipsesc nici pluraliștii cari stabilesc mai mult grupe de științe. Accentul se pune când pe obiect, când pe metodă — științele naturale au ca obiect fenomene streine de noi, de altă esență, pe cari nu le putem determina decât exterior, sensul lor, dacă există, ne este închis cu desăvârșire — științele spirituale au ca obiect activitatea omenească însăși, cu spiritul ne găsim în raporturi nemijlocite, el ne este accesibil interior, metoda de cunoaștere se îndreaptă spre înțelegere, spre surprinderea sensurilor. În mare, fiecare poziție cuprinde elemente de adevăr, totuși nici una nu rezistă unei analize critice mai amănunțite. Între științele fizice și științele biologice sau între științele psihologice și cele noologice există diferențe atât de mari, încât numai într'un mod cu totul arbitrar pot intra în aceeași grupă. Se pare că unitatea universului nu este atât de strânsă ca să poată fi socotit ca un individ și să fie redus la un singur fel de realitate sau la

1) Cf. D. Gusti: Sozialwissenschaften, Soziologie, Politik und Ethik, in ihrem einheitlichen Zusammenhang, 1909—1910.

două ¹⁾ — ori, științele își modifică ființa cu fiecare gen de existență aparte. Ontologia tinde în ultimul timp spre o teorie descentralizatoare, ideia fecundă a lui Husserl despre regiunile existențiale prinde teren. De sigur realitatea prezintă și note comune, de natură mai mult formală, dar material, ea se desmembrează în mai multe districte cu note specifice și genuri proprii de a se afla în lume. Regiunile acestea nu ne sunt toate cunoscute, numărul lor poate fi infinit, dar chiar din experiența științifică de până acum putem distinge agregatele de organisme, organismele de psihisme, cele din urmă de spirit etc. Vom avea atâtea grupe de știință câte regiuni existențiale se vor constata. Ne referim la grupele mari de științe, clasificate după obiect, distingem o grupă a științelor naturii (fizico-chimice) cari se ocupă de natura moartă, ele operează cu legi întemeiate pe cauzalitatea eficientă și pe o determinare pur exterioară. Realitatea fizică ne este închisă ca sens sau finalitate, cunoașterea ei duce mai mult la o mănuire practică prin surprinderea legilor de desfășurare, decât la o *explicare* propriu zisă. Ființa naturii fizice ține de agregat cu toate caracteristicile acestuia (divizibilitate, repetiție, transformare neesențială în timp etc.). Științele biologice ne desvăluie o altă perspectivă — organismele sunt finaliste, totalitare și legate de vârstă — științele vieții întrebuițează necesar un nou gen de cunoaștere — dacă n'ar fi decât mănuirea unei noi cauzalități, cea finală. Științele fizice și științele biologice deși sunt deopotrivă științe naturale, nu pot face grup împreună, obiectul lor e divers prin esență: natură moartă, natură vie, materie și viață. Cine urmărește fenomenele fizice cu gânduri finaliste ajunge la rezultate deadreptul fanteziste, dar cine vrea să reducă viața la o explicare mecanică, riscă să nu priceapă nimic din specificul acestei existențe. Cu psihismele începe un nou gen de existență, cu diferențe tot atât de profunde. Psihismele sunt lipsite de spațialitate și se leagă în genere de eu și de conștiință. Ca mijloc de cunoaștere se adăogă introspecția. Între științele psihologice pe deoparte și cele biologice și fizice pe de altă parte, nu poate să se ivească conflicte serioase de atribuții și nici să se facă vreo confuzie de metodă și înțelegere. Deosebirile merg și mai departe. Nu toate științele de fenomene nespațiale sunt psihologice — științele sociale și cele spirituale fac grupe aparte. Fenomenele sociale sunt de natură obiectivă, instituțională, încât sunt deslegate de subiectivitate și individualitate — prin această scapă de legile psihologice. Fenomenele sociale sunt impersonale și de natură spiritual-obiectivă, ele au un înțeles supraindividual și o existență dincolo de viața sufltească a indivizilor. În științele spirituale nu mai avem de a face cu viață, ci sensuri și criterii —

1) Cf. M. Florian: *Metafizica și problematica ei* (în *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, 1932).

frumosul, adevărul, binele etc. — cauzalitatea și legile nu mai au putere — intrăm într'o lume de valori, imperative și canoane. Realitatea spirituală trece dincolo de societate într'un domeniu absolut, cu o valoare universală, oarecum dincolo de timp și de spațiu. Problemele de cunoaștere se schițează în mod firesc în chip diferit.

Sociologia intră în categoria științelor sociale, dar printrucă soluția noastră nu este soluția cea mai răspândită, trebuie să stăruim puțin asupra caracterului de grupă aparte al științelor sociale mai înainte de a stabili locul sociologiei în interiorul acesteia.

2. Constituesc științele sociale o clasă aparte? Prin ce se deosebesc de științele psihologice și de cele spirituale? Problema este interesantă mai ales pentru motivul că cele mai multe soluții neagă specificitatea științelor sociale pentru a le socoti fie între științele naturii, fie între științele noologice. Deosebirea dintre sociologie și psihologie se tăgăduște mai puțin, mai ales când e vorba de psihologia individualistă și naturalistă — psihologia noologică (Dilthey, Spranger) și sociologizantă (Fischer, Krueger, Hellpach) înseamnă însă o reală primejdie pentru autonomia sociologiei. Totuși credem că realitatea ne indică genuri diferite de știință. De sigur ele pot fi cuprinse într'o grupă comună, științele antropologice, dar grupa așa constituită ar fi foarte puțin determinatoare. Deosebirile pe planul acesta sunt mai mici decât față de științele naturii, totuși ele există și nu pot fi lăsate la o parte. Există în primul rând o diferență de obiect care atrage apoi deosebiri de metodă și punct de vedere. Cu o terminologie pe care am adoptat-o mai de mult, cu despuieră necesară de semnificația metafizică, psihologia studiază spiritul subiectiv, sociologia : spiritul obiectiv, disciplinele noologice : spiritul absolut. Spiritul subiectiv însemnează în primul rând subiectivitate, viață sufletească interioară, spiritualitate legată de persoană. Fără o largă intenționalitate în afară spiritul subiectiv n'ar fi de sigur ceea ce este, dar prin însăși esența lui se leagă indestructibil de persoană. Psihologia cunoaște precis faptul acesta ¹⁾. Dimpotrivă spiritul obiectiv este despersonalizat, el duce o viață independentă de eu și individualitate și are un înțeles altul decât de expresie sufletească ²⁾ — trăește mai mult decât producătorul și după alte legi decât acesta. Pentru psihologie spiritul obiectiv este o simplă expresie, interesul ei se îndreaptă asupra producătorului — pentru științele preocupate de spiritul obiectiv în sine, expresia nu are importanță, ele urmăresc sensul desprins și realitatea independentă a spiritului. Diferența dintre științele sociale și psihologie apare limpede — psihologia chiar când atacă probleme sociale (psihologia penală, economică, lingvistică, artistică etc. ³⁾), urmărește tot legăturile cu indi-

1) Cf. C. Rădulescu-Motru: Curs de Psihologie.

2) Cf. H. Freyer: Theorie des objektiven Geistes, ed. II. 1928.

3) Cf. H. Henning: Psychologie der Gegenwart, 1931.

vidualitatea (singulară sau colectivă) cum ar fi psihologia martorului, mentalitatea economică, emoția estetică etc. științele sociale urmăresc dimpotrivă penalitatea, economia, arta, graiul ca fapte în sine. Caracterul de obiectivitate aparține civilizației și culturii în genere încât științele sociale sunt identice cu științele culturii (știința religilor, a artei, a dreptului, a economiei, a societății etc.). Ca metodă cele două genuri de știință nu se deosebesc prea mult, de altfel științele sociale întrebuițează atât metodele științelor naturale cât și ale științelor spirituale pentru că prin obiectul lor, societatea, privesc un domeniu de legătură între natură și spirit.

Față de științele noologice cari au ca obiect spiritul absolut: norme, criterii, canoane (Etica, Logica, Estetica etc.) științele sociale apar ca științe de realități. Obiectul celor dintâi își mărginește ființa în valabilitate, nu în realitate, de aceea trec dincolo de timp și spațiu printr'o aplicabilitate universală¹⁾. Realitatea omenească este legată indestructibil de timp, omul este o realitate cu istorie, spiritul obiectiv împarte aceeași soartă, excepție face numai spiritul absolut, el este etern și inalterabil istoric. Metodele celor două categorii de știință sunt și ele diferite — științele sociale întrebuițează în afară de înțelegere metoda inductivă, observația și chiar experimentul²⁾ — științele noologice sunt intuitive, deductive și comprehensive. Științele noologice sunt apriorice în sensul că empiria pentru ele este irelevantă, rostul lor e tocmai să descopere cheia prin care să poată fi tâlmăcită istoria. Științele sociale sunt aposteriorice ca orice știință de realități.

Fiecăreia dintre aceste despărțăminte ale spiritului îi corespunde mai multe științe. În interiorul grupului diferențele nu mai sunt de obiect ci de punct de vedere. Să examinăm în sensul acesta situația sociologiei.

3. Față de celelalte științe sociale sociologia a încercat mai multe căi de constituire, încercările cele mai interesante aparțin lui Durkheim, Simmel și Spann. Cel dintâi și-a legat numele de sociologism pentru că a încercat să extindă pretutindeni metoda sociologică și să explice prin sociologie fenomene cari cad în lotul altor științe: valoarea și origina religiilor, categoriile cunoașterii, normele morale³⁾. Prin aceasta linia de demarcație a sociologiei față de științele sociale și chiar față de cele noologice se șterge aproape fără urme. Sociologia se confundă cu științele sociale. E drept că Durkheim stabilește și o sociologie generală după morfologia și fiziologia socială (soc. religioasă, morală, juridică etc.) dar ca o simplă

1) Cf. Petre Andrei: *Filosofia Valorii*.

2) Cf. Paul Descamps: *La Sociologie expérimentale*, 1933.

3) v. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. II, 1925 și *Sociologie et Philosophie*, 1924. Cf. G. E. Marica: *Emile Durkheim — Soziologie und Soziologismus*, Jena 1932.

coordonare de ansamblu, ca o sinteză a acestora — valoarea ei depinde de valoarea analizelor parțiale, prioritatea revine științelor particulare¹⁾. Simmel desemnează ca obiect al sociologiei pure formele sociale. El observă că societatea se reduce la un complex de relații între indivizi; — relațiile sociale iau diferite forme, independente de conținutul lor, încât găsim conținuturi egale în forme diferite și invers, sub aceeași formă, conținuturi variate²⁾. Concurența e o formă socială pe care o îmbracă deopotrivă viața comercială și cea artistică, același lucru se întâmplă cu erarhia, antagonismul, etc. Conținuturile (dreptul, economia, etc.) revin științelor sociale respective, sociologia este tot o știință socială specială, anume știința formelor sociale. Distincția simmeliană nu este lipsită de interes, dar (s'a observat foarte bine) o desbinare completă a formelor de conținut este imposibilă pentru că ele variază și după conținut — concurența între negustori și artiști prezintă diferențe destul de mari cari în concepția lui Simmel rămân neobservate. În sfârșit Spann definește sociologia ca știința totalității sociale, a totalității distincte de părți³⁾, poziție corelată antinomic față de a lui Durkheim. Sociologia nu mai apare ca o știință enciclopedică sau sintetică, știință de sfârșit, ci pe baza principiului drag filosofiei grecești (Platon și Aristotel) că întregul este anterior părților, sociologia devine știință fondatoare, știință de început. Realitatea socială este una și indivizibilă prin urmare știința care vrea s'o studieze ca realitate va determina în mod firesc toate științele celelalte cari se mărginesc la studiul unui singur aspect, dobândit pe cale de abstracție. Singura știință care studiază societatea ca întreg, deci societatea ca realitate, este sociologia. Spann se oprește la conceptul de totalitate, dar consecințele îl depășesc. Punând accentul pe realitate, sociologia, cum vom vedea mai la vale, se poate constitui ca o știință specială, independentă, fără nici o pretenție de prioritate. Caracterul totalitar al sociologiei rămâne și ne va ajuta să fixăm cu precizie locul sociologiei în sistemul științelor sociale. Delimitarea privește trei subdiviziuni mai de seamă: științele sociale normative, științele sociale istorice și științele sociale particulare.

Științele normative nu sunt științe de realități, etica se ocupă de norme, obiectul ei este idealul (ceea ce ar trebui să fie) — științele politice se ocupă cu studiul mijloacelor cari duc la realizarea idealului social — prin urmare nu se poate ivi nici un conflict între ele și sociologie⁴⁾. Științele normative nici nu sunt științe sociale în

1) Sociologie et Sciences sociale (in *De la méthode dans les sciences*, 1910).

2) Soziologie, 1908.

3) *Gesellschaftslehre*, ed. III, 1930.

4) Cf. D. Gusti: op. cit.

întregime — ele fac parte de obicei dintre științele noologice — nu mai etica socială și politica sunt științe sociale.

Față de științele istorice sociologia prezintă diferențele stabilite mai de mult de Windelband, Rickert, Xenopol — cu eliminarea unor afirmații cari nu mai stau azi în picioare — ne referim exclusiv la diferența dintre științele istorice și teoretice¹⁾. Cele dintâi se ocupă de individual, cele teoretice de general. Sociologia este o știință teoretică. Realitatea concretă cuprinde peopotrivă individualul și generalul — istoria și sociologia își impart aceste două aspecte ale concretului. După un exemplu dat de Sombart — istoria studiază Universitatea din *Berlin* (cu accentul pe Berlin), sociologia: *Universitatea din Berlin* (cu accentul pe universitate)²⁾. Prin urmare și spre istorie granițele sociologiei sunt precis demarcate.

Față de științele sociale particulare diferența nu e mai puțin netă — sociologia studiază întregul, științele sociale particulare aspectele parțiale, părți izolate prin abstracție. Fenomenele juridice sau economice sunt și ele fenomene sociale, sociologia le studiază ca elemente constitutive ale realității totalitare, știința juridică și economică le desprinde și le studiază în ele înseși, ca principii, nu ca realități.

Nevoia logică a sociologiei s'a ivit din împrejurarea de netăgăduit că realitatea socială este o totalitate și prin urmare ca realitate scapă tuturor științelor speciale. Față de istorie din nevoia unei cercetări teoretice. Locul sociologiei ca știință sistematică a totalității este pe deplin justificat, fapt care îi dă dreptul că se constituie ca știință autonomă.

III.

Pentru o știință autonomia nu este o problemă secundară, ci însăși condiția existenței. Pur exterior am reușit să fixăm un loc sociologiei, trecem acum la o cercetare mai amănunțită a ei, ca să ne dăm seama mai de aproape, fără perspectiva celorlalte științe, de structura și ființa ei particulară. În cele câteva enunțări de diferențe abia am ridicat problema, nu ne facem iluzia că am rezolvat-o. Continuăm deci discuția în câmpul mai îngust, dar mai adânc al sociologiei.

1. Am desemnat sociologia ca o știință a realității sociale privity ca totalitate și am afirmat că din pricina aceasta este singura știință a realității sociale. Alăturându-ne lui Kantorowicz, credem apoi că sociologia se poate constitui ca o știință specială, *știința realității sociale*, și ca atare este o știință empirică, de observație și ex-

1) Cf. N. Bagdasar : *Filosofia contemporană a istoriei*, 1930.

2) *Soziologie*, ed. II, 1923.

periment¹⁾. Max Rumpf denumește sociologia: știința vieții sociale, a vieții așa cum se duce cotidian de grupările omenești²⁾. Spann este depășit. Totalitatea socială este un concept pe care îl păstrăm în sociologie, dar numai în considerațiile ontologice, epistemologic însă tragem alte consecințe.

Dacă realitatea socială ca atare este totalitate (părțile se pot desprinde numai din nevoi de metodă sau din alte unghiuri de vedere decât al realității) însemnează că știința care studiază viața socială ca totalitate este singura știință a societății ca realitate. Sociologia nu este o știință sintetică, nici enciclopedică, nici o știință fondatoare, ea nu e filosofia științelor sociale, ci știința societății ca realitate. Vom vedea mai încolo consecințele acestei afirmații. Deocamdată să ne lămurim pe deplin cu conceptul de știință a realității.

Sociologia este o știință, prin aceasta se distinge în primul rând de filosofie. Totuși problema nu este atât de simplă. Unui dintre cei mai mari sociologi ai lumii (Durkheim, Simmel, Scheler, Spann, Litt etc.) nu desfac sociologia de filosofie. Elemente filosofice se găsesc de altfel până și în științele pozitive. Trecem peste motivele istorice, dar trebuie să examinăm legitimitatea acestui amestec. Se pare că depinde exclusiv de felul filosofiei. Și cei mai îndărătnici empiriști au o filosofie, științifismul însuși e filosofie (și încă una îngustă), filosofia deține primatul față de știință. Am amintit mai înainte cum ontologia-gnoseologia-epistemologia (toate trei discipline filosofice) fundează cu necesitate orice știință. De aceea chiar dacă vrem să nesocotim filosofia, din momentul în care constituim o știință, facem filosofie fără să vrem sau fără să știm. Ontologia regională a societății, gnoseologia și epistemologia sociologică la care trebuie să adăogăm metafizica socială, fac împreună *filosofia socială*. Intre filosofia socială și sociologie diferențele sunt și de preocupare, și de metodă, dar pe planul fundamentării legăturile lor rămân indestructibile. Dacă ne putem lipsi de metafizica socială așa cum științele în genere ocolesc cu prudență speculațiile metafizice — ne este imposibil să trecem peste presuposițiile ontologice, gnoseologice și epistemologice, imposibilitate pe care sociologia o împarte cu toate științele empirice fără nici o excepție. De aceea fără să poată fi vreodată confundate complet, sociologia și filosofia socială merg totuși cu necesitate împreună — nu poate exista o sociologie critică și lipsită de prejudecăți fără o fundamentare de filosofie socială — aceasta constituie materia pregătitoare obligatorie a oricărui sociolog care vrea să-și stăpânească disciplina în toate articulațiile ei. Filosofia

1) Cf. H. Kantorowicz: *Der Aufbau der Soziologie* (in *Erinnerungsgabe für Max Weber*; 1923); D. Gusti: *Sociologia* (fragment din *Sociologia ca știință a realității sociale*) în *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, 1932; Traian Herseni: *Monografia sociologică* (ed. de seminar, 1931); Descamps op. cit.

2) *Deutsche Volkssoziologie im Rahmen einer sozialen Lebenslehre*, 1931.

socială nu este în definitiv decât *conștiința de sine* a sociologiei, sociologul își dă seama prin ea de tot ce face și-și poate motiva acțiunile.

În realizările ei pure sociologia nu face însă filosofie, ci știință de observație, știință de fapte ca orice știință adevărată. Disciplinele filosofice pot să impună noi metode de cunoaștere și de prelucrare a materialului brut, pot dovedi netemeinicia metodelor mai vechi, pot deschide noi perspective și întinde noi puncte de vedere — sociologia nu poate rămâne surdă la toate acestea — în sine rămâne însă o știință autonomă preocupată să cunoască și să lămuirească realitatea socială în tot complexul ei existențial.

În afară de caracterul de știință, sociologia este o știință de realitate. Ce însemnează faptul acesta? Că, încă odată, sociologia trebuie deosebită de științele spirituale — de științele Logosului, cum le numește Freyer ¹⁾, sau științele semnificațiilor și ale valorilor (*Sinneswissenschaften und Wertwissenschaften*), cum le spune Kantorowicz ²⁾. Sociologia se leagă strâns de viață (obiectul ei este viața împreună a oamenilor) și de timp (obiectul sociologiei este realitatea social-istorică) ³⁾. Am afirmat mai înainte că obiectul sociologiei este cultura sau spiritul obiectiv — după Freyer sau Rothenbücher spiritul obiectiv este desprins de istorie, operele poetice, filosofice, științifice etc. odată întâmplare rămân neschimbate de-alungul vremurilor, ele țin de domeniul semnificațiilor, nu al vieții. Revin deci spre cercetare științelor noologice. Atunci cum mai e sociologia știința spiritului obiectiv? Confuzia purcede din terminologie — distingem alături de Nicolai Hartmann spiritul obiectiv de spiritul obiectivat ⁴⁾ — operele desprinse de viață sunt spirit obiectivat, nu spirit obiectiv. Spirit obiectiv este activitatea științifică, filosofică, cultura unei epoci, spiritul unui veac, în același timp supraindividual și istoric. Spiritul obiectiv este viața istorică, singura istorie existentă, natura lui e socială, ritmul vieții lui este altul decât al spiritului subiectiv. Spiritul obiectivat este produsul spiritului obiectiv, cristalizarea exterioară a acestuia, dar existența lui e pe planul semnificațiilor, nu al vieții. Spiritul obiectiv e și el dotat cu un înțeles ca multe chiar din actele sufletesti ale omului, dar înțelesul acesta nu e etern, și nici nu depășește viața, — spiritul obiectiv este viața cu sens a omului, este viața social-culturală a noastră. Sociologia ca știință a realității sociale este știința spiritului obiectiv, a tuturor planurilor supraindividuale de viață omenească. Spiritul subiectiv sau spiritul personal e legat de individ, spiritul obiectivat dimpotrivă, e desprins și de individ și de viață — numai spiritul obiectiv este supraindivi-

1) Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 1930.

2) op. cit.

3) Freyer: Einleitung in die Soziologie, 1933.

4) Das Problem des geistigen Seins, 1933.

dual și viață în același timp — el este viață colectivă. Sociologia ca știință de realitate nu se ocupă de spiritul obiectiv, îi revine însă de drept spiritul obiectiv. Cu alți termeni, spiritul obiectiv, manifestarea de viață a grupărilor omenești, se chiamă cultură și civilizație — omul însuși nu este capabil de viață spirituală decât în societate — pe de altă parte spiritul nu prinde realitate decât prin om — sociologia ca studiu al realității sociale este în același timp studiul realității spirituale. Spiritul trăește numai în societățile omenești — cine studiază societatea studiază implicit și manifestările ei de viață: cultura și civilizația.

2. Pe linia aceasta sociologia riscă din nou să încalce domeniul istoriei sociale și culturale. De aceea va trebui să stăruim puțin asupra caracterului sistematic al sociologiei. Ea nu urmărește individualul și unicul ca istoria, ci generalul și repetibilul. Se remarcă în sociologie, datorită lui Max Weber, un interes deosebit pentru fenomenele tipice, față de istorie sociologia este o știință tipologică și generalizatoare — fie că urmărește tipurile de cultură, de civilizație, tipurile de viață socială, fie că urmărește trăsăturile comune ale diferitelor genuri de fenomene sociale. Prin generalizare sociologia stabilește trăsături comune, lăsând la o parte tot ce este particular și caracteristic, prin tipologie se depășește concretul și individualul, dar se păstrează caracteristicul, se procedează de astădată prin evaluarea anumitor trăsături și desconsiderarea altora, după cum sunt sau nu caracteristice sau definitorii. Dacă din zece fapte reținem trăsăturile comune tuturor, am făcut o generalizare, dacă potențăm trăsăturile caracteristice și le îmbinăm într'o nouă unitate, chiar dacă ele nu se întâlnesc peopotrivă în fiecare caz, am făcut tipologie. Tipologicul este o exagerare teoretică a specificului, este tot o operație sistematică, pentrucă nu redă realitatea concretă, ci o prelucrează în construcții mentale fără corespondențe intuitive. În tipul ideal putem găsi trăsături cari în realitate nu s'au găsit niciodată împreună, cari totuși numai împreună constituiesc un instrument de înțelegere completă a ceace istoria ne prezintă deficient. În tipologie unim prin experiment mental trăsături în aparență disparate, disociem altele și le proiectăm în forma lor specifică maximală într'o construcție mentală. Se păstrează astfel atât foloasele generalizării, stăpânirea unui câmp întins de fapte, cât și foloasele istoriei, redarea elementelor vii și caracteristice.

Tot sistematic procedează sociologia și în considerarea în timp a fenomenelor. Sociologia ca știință de realitate nu poate nesocoti importanța covârșitoare a timpului în viața omenească. Realitatea socială nu este o realitate împlinită, existență statică și inalterabilă în timp, ea este devenire neîncetată, proces în continuă desfășurare,

istorie¹⁾. Dar și aici găsim elemente cari se repetă, fenomene tipice, legi ale evoluției — sociologia nu stăruiește decât asupra acestora. Istoria determină și lămurește fazele prin cari a trecut poporul *culture* într'o perioadă reală concretă. Sociologia urmărește fazele prin cari trece *orice* popor prins odată într'un anumit complex de împrejurări. Opera lui Sombart referitoare la fazele prin cari trec toate țările capitaliste este sociologică, nu istorică, cu toate că operează pe fapte istorice. Tot pentru motivul acesta e sociolog Ștefan Zeletin și nu istoric; în cartea sa despre Burghezia Română, atrage constant atenția asupra caracterului de generalitate pe care îl au anumite momente din istoria noastră. Prototipul sociologiei aplicate la evoluția istorică rămâne fără îndoială opera lui Karl Marx — trecerea necesară dela feudalitate la capitalism, cu tot dramatismul dialectic, pentru a ajunge la socialism, este o concepție de esență sociologică. Prin urmare fie că privește realitatea socială în timp, fie că urmărește structura ei static, sociologia procedează sistematic, nu istoric.

Sociologia se distinge așadar precis de istorie, dar se apropie în schimb de filosofia istoriei. Totuși faptul nu trebuie să ne impresioneze. Sociologia prin una din rădăcinile sale nu este decât o transpunere în știință a vechilor speculații de filosofia istoriei²⁾ — totuși sociologia nu desființează, nici nu urmărește să desființeze filosofia istoriei — acesteia îi rămân toate preocupările logice și epistemologice în legătură cu istoria și atâtea preocupări de ontologie: natura realității istorice, sensul evoluției istorice, teoria progresului și a finalității istorice³⁾ — probleme cari nu privesc sociologia. Filosofia istoriei, ca orice filosofie, nu se sfiește să depășească faptele și nici experiența științifică, preocupările ei se îndreaptă spre transcendent, sociologia ca știință e obligată dimpotrivă să se oprească în fața speculațiilor, să se mărginească la câmpul experienței. De istorie sociologia se deosebește prin caracterul ei sistematic, de filosofia istoriei prin caracterul ei de știință. E deajuns ca să îndepărtăm orice confuzie.

3. În sfârșit, sociologia este o știință teoretică. Intrebuițăm conceptul de teorie în opoziție cu practica și aplicația. Să stăruim puțin și asupra acestei trăsături. Fiind teoretică, sociologia nu prescrie, descrie, nu apreciază, constată, nu înfăptuiește, explică. Prin aceasta se deosebește și mai precis de Etică și de Politică, socotite de specialiști ca științe normative sau regulative. Sociologia constată faptele și le lămurește causal, funcțional sau hermeneutic, însă nu le

1) Cf. Fr. Oppenheimer: *System der Soziologie*; A. Weber: *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, 1927.

2) Cf. Paul Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, ed. III, 1922. H. Freyer: *Typen und Stufen der Kultur* (în *Handwörterbuch der Soziologie* pub. de Vierkandt, 1931).

3) Cf. N. Bagdasar: *Filosofia Istoriei* (în *Omăgiu Prof. C. R. Motru*).

apreciază, nu le justifică și nu le condamnă. În legătură cu devenirea istorică, sociologia procedează la fel, constată schimbarea, caută să surprindă mecanismul și geneza, dar nu enunță nici o judecată de valoare, ea se ocupă de evoluție, nu de progres. Credem că nici Etica nu prescrie nimic, atitudinea aceasta ar fi și inutilă (cine se conformează eticei ca știință?) — și ea constată un obiect, numai că în loc să se ocupe de o realitate, de ceea ce este, se ocupă de ideal, de ceea ce ar trebui să fie. Etica nu stabilește ea idealul, ar fi și inoperant, ci îl constată pe cel pe care și-l indică realitatea singură. Dar etica este o știință de apreciere — de câte ori raportează ceea ce este la ceea ce ar trebui să fie, ea face o judecată de valoare, constată o linie de progres sau regres, condamnă, justifică. Și ca obiect și ca atitudine, ea se deosebesc deci indiscutabil de sociologie. Etica este o știință practică, sociologia o știință teoretică.

Totuși sociologia nu este streină de problema valorilor. Fenomenele sociale sunt foarte adeseori fenomene de valoare. Numai că chiar față de valoare putem avea o atitudine teoretică — în loc să operăm cu ele, să ni le însușim sau să le respingem — le constatăm, le descriem și le explicăm. Valoarea în cazul acesta se confundă cu obiectul, atitudinea noastră științifică rămâne strict teoretică.

Sociologia mai este teoretică și în sensul opus științelor aplicative. E drept că s'a încercat nu odată lucrări de sociologie aplicată, ele nu sunt lipsite de interes, dar trebuie deosebite în chip hotărât de sociologia propriu zisă. La dreptul vorbind sociologia aplicată se confundă cu politica științifică. Incât ne rămâne să delimităm mai precis sociologia de politică (înglobăm sub numele acesta toate ramurile științifice ale politicii: politica socială, economică, eugenia etc.).

Politica este o știință de legătură între etică și sociologie — loc pe care îl ocupă prin raportul dintre cele trei obiecte de știință. Sociologia studiază ceea ce este, etica ceea ce ar trebui să fie, politica posibilitățile de realizare ale idealului social. Prin urmare nici politica nu este o știință de realități, ci de mijloace, o știință de posibilități. Realitatea socială nu poate înfăptui oricând și oricum idealul social, opera aceasta de realizare este treptată și anevoioasă, politica are sarcina să arate ce se poate realiza și cum să se realizeze idealul¹⁾. Politica va trebui să țină seamă, prin urmare, atât de datele sociologiei, cât și de ale eticii. Aplicarea sociologiei în vederea reformei revine politicii, sociologia nu urmărește nici o schimbare, nici n'o indică — ea constată numai ceea ce este.

Sociologia este știința sistematică și teoretică a realității sociale. Sarcina ei se rezumă la descrierea și explicarea vieții sociale ca tota-

1) D. Gusti: Realitate, știință și reformă socială (în Arhiva pentru știința și reforma socială, I, 1919).

litate¹⁾. Când întrebuițăm conceptul de totalitate nu ne gândim însă la societate în genere, greșală pe care o face de pildă O. Spann, ca să ajungă la o concepție falsă despre sociologie, ci la totalitățile concrete, unitățile sociale, sat, națiune, familie etc. De aceea sociologia nu este o știință socială generală, ci o știință specială, alături de celelalte științe sociale. Autonomia ei este astfel mult mai asigurată.

IV.

Ne-a mai rămas determinarea interioară a sociologiei ca să ne putem da seamă complet de structura ei epistemologică. Dacă păstrăm accentul pe caracterul de știință de realitate, lucrurile se vor lămurii de astădată pe deplin. Chiar dela origina ei ca știință independentă, sociologia nu și-a putut păstra ființa unitară, s'a divizat în mai multe sociologii speciale, unele din ele cu tendințe de autonomizare; — uneori avem de a face cu realizări serioase, altele cu o greșită întrebuițare a termenilor. Fără un principiu logic o deslegare a problemei va fi imposibilă.

O diviziune care a făcut carieră este cea a lui Durkheim, acceptată apoi de întreagă școala sociologică franceză: a. Morfologia socială în sensul îndoit de studiul bazei geografice a popoarelor în raport cu organizația socială și studiul populației, al volumului, densității și a dispoziției pe pământ. b. Fiziologia socială (Sociologia religioasă, morală, juridică, economică, lingvistică, estetică etc.). c. Sociologia generală, partea filosofică și sintetică a științei²⁾. O diviziune cu totul personală prezintă Simmel: a. Sociologia formală, studiul formelor sociale. b. Sociologia filosofică (metafizică și teoria cunoștinții sociologice). c. Sociologia generală, studiul vieții istorice ca întreg întrucât acesta e de natură societală³⁾. Diviziunile abundă, diferă adeseori dela sociolog la sociolog. Ce indicații ne dă în privința aceasta epistemologia sociologică?

1. Să examinăm întâi situația sociologiei generale în raport cu sociologiile speciale. Fixăm în chipul acesta și granițele sociologiei înspre științele sociale particulare. Accepțiunea dată de Simmel sociologiei generale nu rezistă analizei critice, ca și problema unei sociologii filosofice în sens de teoria cunoștinței sau de metafizică. Generalul nu se confundă cu întregul care ca realitate e de natură concretă, încât denumirea de sociologie generală pentru studiul întregului este cu totul arbitrară. Sociologia filosofică la rândul ei

1) Sociologia nu se rezumă la sociografie, ea este știință explicativă mai întâi de toate. (Despre sociografie, cf. art. resp. de Heberle in Handwörterbuch der Soziologie, publ. de Vierkandt, 1931).

2) Durkheim op. cit.

3) Grundfragen der Soziologie, 1917.

nu e decât filosofia sociologiei cum observă Kantorowicz ¹⁾ și face parte din ceace am delimitat mai înainte ca filosofie socială. Tot de un vițiu logic suferă și diviziunea școlii franceze. Raportul între sociologia generală și sociologiile particulare este înfățișat ca un raport dela general la parte — ceace nu se ține logic în picioare. Pentru că generalul este corelatul individualului, în sens relativ: corelatul specialului, — particularul e legat de universal, ca partea de întreg, nu de general. Sinteza sociologiilor speciale (juridică, economică, etc.) nu este o sociologie generală, ci o sociologie a întregului. Cum însă datorită caracterului de sinteză, întregul nu se dizolvă în părți, sociologia întregului nu poate fi o știință sintetică, ci o știință directă. Atât întregurile cât și părțile sunt concrete, pe oricare din ele ar opera știința, tinde spre general și tipologic, dacă e teoretică. De aceea diviziunea sociologiei trebuie să apuce altă cale logică. Mai ales că se încalcă și autonomia științelor sociale particulare cari se absorb toate în sociologie. Sociologia devine *sociologism*. Își pune astfel în joc propria ei autonomie cu riscuri foarte serioase de a și-o compromite. Sociologia totuși nu se confundă cu sociologismul, încât putem evita conflictele inutile. Sociologia studiază întregul, acesta cuprinde și părțile, prin urmare un raport de dependență va fi inevitabil și între științe. După principiul că întregul este anterior părților sociologia devine o știință fondatoare, nu enciclopedică — soluția amintită a lui Spann. Nu mai există alte ieșire? Trebuie oare să alegem între soluția lui Durkheim și soluția lui Spann? Am indicat mai înainte și altă posibilitate. E momentul să tragem toate consecințele acelei afirmații. Sociologia este știința societății ca totalitate, realitatea fiind de natură totalitară, sociologia este singura știință a realității sociale. Toate celelalte științe sociale se situează într'un punct de vedere altul decât al realității — urmăresc semnificații, valori, norme, criterii, principii, își cercetează astfel obiectul în situații abstracte, desprins de realitate. Dreptul este o știință de principii, nu de realități, chiar și atunci când își scoate principiile direct din studiul realității, îi revin adică situațiile de drept, nu de fapt. Pe un plan mai realist la fel procedează și Economia politică — își desprinde obiectul de realitate, homo oeconomicus este o construcție mentală, ea studiază tot principii. De altfel foarte puține științe studiază realitatea în toată complexitatea ei. Științele sociale particulare sunt științe de principii, științe raționale sau pure, numai sociologia studiază realitatea. Faptul acesta a fost observat chiar de un economist care nu e strein nici de sociologie: Vilfredo Pareto ²⁾. De aceea chiar în studiul acelorași fenomene sociologia nu se confundă cu celelalte

1) op. cit.

2) Cf. P. Sorokin: *Soziologische Theorien im 19 und 20 Jahrhundert* (trad. Kasspohl, 1931).

științe sociale. Diferența între ele e dela realitate la principiu — realitatea nu prezintă nici odată forme pure, viața juridică, politică sau cea economică nu coincid cu principiile juridice, politice și economice. Același cod (pentru Drept, fenomen unic) este aplicat în mii de feluri după împrejurările locale (teoria dreptului viu a lui Ehrlich este de esență sociologică, nu juridică¹⁾, același principiu economic sau politic ia felurite înfățișări după împrejurări locale. Realitatea revine sociologiei, celelalte științe sociale dacă studiază realitatea fac cu știință sau fără știință sociologie. Soarta socială a regulilor juridice (viața juridică) sau a principiilor economice (viața economică) sau a doctrinelor religioase (viața religioasă) cade ca studiu în sarcina sociologiei. E drept că problemele de sociologie specială sunt probleme de graniță, discuția dintre științe pentru cercetarea lor pare inevitabilă — se tinde însă la științe în colaborare, cum e psiho-sociologia, bio-psihiologia etc. menite să facă legătura între științele învecinate.

Prin accentul pe care îl pune pe realitate sociologia rămâne o știință unitară. Diviziunile ei interioare n'au decât o importanță de orânduire, la fel cu a capitolelor din aceeași carte. Dobândim prin urmare următoarele diviziuni: a. *sociologia generală* partea sociologiei care se ocupă de realitatea socială în genere, de esența și genul de existență al societății; b. *sociologia specială*, partea în care sociologia se ocupă de categorii restrânse de fenomene sociale (familia, războiul, revoluția, satul, națiunea, etc.); c. și *sociologia parțială* care studiază trăirea socială a diferitelor principii (viața juridică, viața economică, viața religioasă etc.). Așadar o parte *filosofică*, una *empirică* și una de *graniță*. Să examinăm problema și din punctul acesta de vedere. Vom întrece și rezultatele indicate.

2. Ne oprim mai întâi asupra sociologiei filosofice și a celei empirice. În legătură cu societatea ca realitate se pun două mari probleme: problema societății ca atare (Ce face ca o realitate să fie societate? Care este existența ei specifică?), determinare valabilă pentru toate formele de realitate socială — și problema genurilor de societăți: comunitățile, asociațiile, instituțiile, grupările cu subdiviziunile lor respective: familie, națiune, sat, oraș, biserică, școală, stat, club etc. cu un cuvânt: *unitățile sociale*. De fapt avem de a face cu grade diferite de generalitate. Istoria înfățișează unități sociale singulare: familia romană din veacul cutare, religia creștină dintr'un loc și un timp determinat. Sociologia începe din momentul în care în studiul acestor realități se încearcă o prelucrare de generalitate, indiferent de metodă (tipologie, inducție, comparație, descripție fenomenologică, intuiția esențelor, deducție apriorică etc.). Prin urmare sociologia nu este niciodată o știință a individualului decât în studiul prezentului, dar aici drepturile ei sunt cel puțin egale cu ale

1) Grundlegung der Soziologie des Rechts.

istoriei. Căutarea de general, după cum se știe din logică, are trepte diferite. Toate treptele de generalitate aparțin sociologiei. De pildă în studiul familiei, sociologia pornește dela aceeași realitate concretă ca și istoria, dar se construiește pe un eșafodaj de generalitate crescândă: familia patriarhală, matriarhală, conjugală etc. până ajunge la studiul familiei în genere. Dar familia (ca să rămânem la același exemplu) este și o unitate socială și peopotrivă deține caracterele societății ca atare. Prin urmare pe același material se poate încerca o teorie a tipului de unitate socială din care socotim familia (de ex. comunitatea), precum și o teorie a unității sociale și în sfârșit o teorie a societății. Realitatea însăși e construită pe aceste trepte diferite de generalitate. Aceeași familie este deodată familie singulară, românească, europeană, conjugală, familie în genere, unitate socială comunitară, societate. Cum dobândim cunoașterea acestor grade de generalitate e o chestiune de metodă care nu privește problema noastră. Destul că sociologia se construiește ca știință pe cercetarea acestor trepte de generalitate, ele constituiesc singura preocupare legitimă a ei. De aceea în sensul de general, opus singularului sau individualului, termenul de „sociologie generală” este o simplă tautologie. Dacă este altfel decât „generală”, devine istorie. Excepția pe care am notat-o ne impune o precizare. În studiul prezentului sociologia procedează la fel cu istoria, studiază direct concretul și pe baza acestor studii se construiește ca știință. Astfel se înglobează și individualul, numai cât interesul ei se îndreaptă tot spre general. Generalul mai are și un sens relativ, opus specialului, indicând variația câmpului de extensiune al unui concept. Este singurul înțeles pe care îl întrebuițăm, când amintim de sociologie generală și sociologie specială. Ocolim în interiorul sociologiei termenul de universal (opus particularului) pentru că arată cantitatea, nu extensiunea. Ca știință a întregului sociologia este implicîț singura știință socială universală, celelalte sunt științe sociale particulare. Păstrăm termenii numai pentru deosebirea aceasta. În sens absolut, sociologia este universală și generală prin însăși genul ei de știință.

În ce privește diferența relativă dintre general și special nu credem că poate întemeia o diviziune stabilă a sociologiei, problemele ei se întind pe o scară de generalitate prea mobilă. Dacă am accepta criteriul acesta ar trebui să admitem atâtea diviziuni câte grade de generalitate am întâlni, ceea ce ar însemna pe de altă parte introducerea unui principiu empiric într-o problemă de logică. Dacă păstrăm problema în termenii aceștia sociologia n'ar comporta nici o împărțire. Intervine însă o nouă perspectivă. Ne gândim la posibilitatea sociologiei de a îngloba în corpul ei de știință o parte din problemele filosofiei sociale. Istoric faptul s'a petrecut ¹⁾, ne inte-

1) Durkheim, Simmel, Scheler, Vierkandt, Spanu, Litt, Geiger, Essertier, Lasbax, Freyer, Plenge etc. La noi: D. Gusti, P. Andrei, Tr. Brăileanu.

reseză însă legitimitatea procedului. Nici într'un caz nu poate fi vorba de gnoseologia sau epistemologia sociologică și firește nici de înglobarea metafizicei sociale în știință. Există însă un câmp neutru între sociologie și filosofie: regiunea existențială și esența vieții sociale cari revin ontologiei și eideticei sociale. Husserl este de părere că preocupările acestea revin fiecărei științe în parte, ele nu aparțin filosofiei. După el științele se împart în științe de fapte (*Tatsachenwissenschaft*) și științe de esențe (*Wesenwissenschaft*¹). Mai toate științele au această dublă problematică. În realitate avem de a face cu o *problemă de graniță*. Sociologia va studia dintr'o parte câmpul acesta de probleme, filosofia socială le va ataca din altă parte. Între ele nu există o graniță fixă. Sociologia n'are dreptul să dea înapoi în fața lămuririi complete a obiectului său, atât cât faptul rămâne posibil — oroarea unora dintre sociologi față de filosofie nu e cu nimic justificată, de cele mai multe ori este o prejudecată științifistă, dacă nu chiar o incapacitate de a gândi. Încercarea se impune cu atât mai mult, cu cât sociologia este o știință de realități. Esența și existența în studiul realității constituiesc probleme tot atât de importante ca și faptele și empiria. Spiritul critic ne ferește însă de orice dogmatizare, de aceea nu vom numi partea sociologiei care se ocupă de esență și existență nici sociologie generală, nici sociologie eidetică, ci sociologie *filosofică*, tocmai ca să indicăm caracterul speculativ și natura limită a problemelor. Sociologia nu poate pătrunde mai adânc în filosofie pentru că celelalte probleme ale filosofiei sociale nu mai privesc obiectul ei, ci uneori chiar pe ea însăși.

Sociologia are însă și un câmp propriu (în care nici o altă știință n'o poate concura): realitatea socială ca fapt empiric adică unitățile sociale așa cum le găsim în realitate. Sociologia propriu zisă, sociologia centrală și prin urmare sociologia adevărată, aici își află locul epistemologic, în afară de orice drept de contestație. Partea aceasta ar putea fi denumită sociologie empirică, fără alt gând decât de a indica legătura cu faptele — sau, întrucât este singura parte autonomă: *sociologie pur și simplu*. Sociologia empirică (nu empiristă, aici nu judecăm problemele de cunoaștere) este o știință de contact direct cu realitatea, cu experiența, știință de observație și de fapt²).

Continuând discuția deosebirilor dintre sociologie și celelalte științe sociale, vom da din nou peste câmpuri de graniță. Așa: fenomenele sociale și parțiale pot fi obiect de cercetare atât al sociologiei, cât și al științelor sociale particulare. Mai exact: privite ca realitate, ele constituiesc probleme de colaborare cari reclamă tot atâtea științe de legătură. Fenomenele juridice, religioase, estetice etc. sau sunt

1) Op. cit.

2) Cf. T. Herseni: Monografia sociologică (cit.).

urmărite pe linia principiilor (principii juridice, economice, religioase etc.) sau pe linia realității. În primul caz se face știință socială particulară, cum am arătat mai înainte. În cazul al doilea: sau se urmărește fenomenul respectiv în toată complexitatea lui și fiind de natură parțială se ajunge la întregul sau unitatea socială care îl cuprinde — se face deci sociologie; sau se străbate drumul pe jumătate, se pune accentul pe parte în lumina principiilor, dar se raportează și la întreg ca un cadru condiționant al faptului și atunci se dobândește o preocupare de graniță; științe cu caracter mixt: sociologie juridică, economică, religioasă, politică, estetică etc. cum sunt în alte domenii: astro-fizica, bio-chimia etc. Fiind probleme de graniță pot fi cercetate peopotrivă de sociologie și științele sociale sau spirituale respective. Dinspre sociologie bariera cade cu necesitate numai în momentul în care fenomenul social este socotit altfel decât ca realitate și viață, (ca normă, valoare, principiu, ideal, posibilitate, criteriu etc.).

3. Putem, în sfârșit, stabili limitele exacte ale sociologiei. Ne oprim la patru dimensiuni epistemologice, îndeajuns ca să delimităm știința aceasta din toate părțile¹⁾. Ne referim numai la dimensiunile proprii, lăsăm la o parte pe cele comune cu grupa întreagă a științelor sociale, prin cari se deosebesc de științele naturii, de științele psihologice și de cele noologice.

a. Sociologia este *știința realității sociale*. Prin dubla opoziție: real-ideal și real-posibil, Sociologia se deosebesc de Etică (știința idealului) și de Politică (știința posibilului, a mijloacelor). Sociologia studiază ceea ce este societatea (realul), Etica: ceea ce *ar trebui să fie* (idealul), Politică: ceea ce *poate să fie* (posibilul). Ca preocupări de graniță: sociologia morală și sociologia politică.

b. Sociologia este *știința unităților sociale*, știința societăților ca întreguri. Realitatea socială este de natură totalitară, ea presupune întotdeauna o grupare de oameni cu o manifestare complexă de viață. Ori din ce parte începem studiul realității sociale ajungem cu necesitate la unitate. Sociologia este singura știință a întregurilor, singura știință universală. Prin opoziția: universal-particular sociologia se deosebesc de toate științele sociale particulare: Dreptul, Economia Politică, Știința Religiei, Etnologia, Știința Artei etc. Științele sociale particulare își purifică rațional obiectul, desprinzându-l de elementele corelative, prin aceasta înlătură caracterul de realitate și viață, ele sunt științe de principii și semnificații. În direcția aceasta preocupările de graniță duc la sociologiile particulare: sociologie juridică, economică, religioasă, artistică, etnică etc.

1) În analizele noastre am descoperit mai multe dimensiuni, dar nu le mai repetăm pentru că se subînțeleg — așa: caracterul teoretic deosebesc sociologia de științele practice, preocupare de graniță: sociologia aplicată etc.

c. Sociologia este o știință *sistematică*, ea urmărește idei generale. Prin opoziția sistematic-istoric sau general-individual sociologia se deosebește de Istorie. Și aceasta studiază realitatea socială, însă urmărește singularul, nu generalul. Putem chiar afirma că istoria întrucât *selecționează* după criterii de *valoare* evenimentele sociale, nu studiază realitatea integrală. Sociologia rămâne și față de științele istorice singura știință a realității sociale. Ca preocupare de graniță notăm: sociologia istorică.

d. În sfârșit, sociologia este o știință empirică, ea se mărginește la datele experienței, este o știință de fapte. Prin opoziția empiric-transcendent sociologia se deosebește de Filosofie. Ca preocupare de graniță am semnalat sociologia filosofică. Aceasta arată tendința și dreptul de limită al sociologiei de a-și însuși toate preocupările privitoare la esența și existența specifică a vieții sociale pentru lămurirea deplină a realității sociale. Din aceste incursiuni sociologia nu poate să accepte decât rezultatele cari se verifică experimental. Știința nu poate să treacă dincolo de realitate, limitele ei sunt strict determinate de experiență¹⁾. Contactul cu filosofia ne va feri de dogme și prejudecăți. Experiența însăși este mult mai largă decât ne-o prezintă științele pozitive. Filosofia îndeplinește în privința aceasta un rol de explorator.

Sociologia ne apare astfel îngrădită cu precizie din toate părțile. Ea este știința *empirică* și *sistematică* a realității sociale ca *întreg* sau întrucât caracterul de întreg se cuprinde în cel de realitate, caracterul de empiric în cel de știință, putem defini sociologia: *știința sistematică a realității sociale sau a vieții sociale*. Preocuparea ei centrală o constituie studiul unităților sociale. Înspre celelalte științe sau discipline de cunoaștere sociologia poate întinde, în limita înfățișărilor de realitate tot atâtea ramuri ca preocupări de graniță: sociologia filosofică, psiho-sociologia, sociologia pedagogică, juridică, economică, religioasă, morală, politică, etno-sociologia, sociologia aplicată etc., ea nu încalcă domeniul altor științe decât în clipa în care părăsește preocuparea de real. În felul acesta sociologia este o *știință specială*, ea nu are nici caracterul de știință fondatoare, nici de știință enciclopedică, nu depinde decât de propriile ei legi și de propria ei putere de realizare.

TRAIAN HERSENI

1) Cf. M. Florian: *Știință și Raționalism*, 1926.

PRAGMATISMUL LUI JAMES

— Teoria adevărului și Metafizica —

I.

Origini și influențe

În filosofia modernă, pragmatismul, în înțelesul cel mai amplu al noțiunii, este un curent de gândire dintre cele mai importante. Fără să îmbrățișeze întreaga orientare speculativă, reprezintă totuși unul dintre cele mai caracteristice aspecte ale ei, unul dintre procesele filosofice esențiale și fecunde.

Pragmatismul se integrează într-o vastă mișcare de idei numită de Emile Boutroux *Filosofia acțiunii* și reprezentată de gânditori străluciți ca Vaihinger, Nietzsche, Poincaré, Bergson, P. Duhem, Edouard Le Roy, etc., pentru a nu cita decât pe promotorii ei de căpetenie.

Dacă prin pragmatism se înțelege orientarea antiintelectualistă, anticonceptualistă și antiraționalistă a filosofiei, atunci pragmatismul numără, începând cu Vaihinger și Nietzsche și încheind cu Bergson, pe unii dintre cei mai bine reliefați cugetători ai filosofiei contemporane.

În înțelesul acesta larg, se poate vorbi, cum o face dealtfel René Berthelot, de un „Romantism utilitar” deși formula întrebuintată de scriitorul francez nu este cea mai bună și mai corectă.

Ea pune alături: intuiționismul bergsonian, vitalismul nietzscheian, contingentismul lui Boutroux, filosofia comodității a lui H. Poincaré, filosofia vieții și filosofia pragmatistă propriu zisă, care sunt tot atâtea moduri distincte, subtile și nuanțate de a gândi, oricât de înrudite ar fi în ceea ce privește atitudinea luată în problemele fundamentale ale filosofiei.

Pragmatismul nu este o mișcare filosofică izolată și fără precedente în istoria filosofiei. Noutatea lui isbitoare nu provine din originalitatea problemelor ridicate, ci din modul original de a le înțelege și rezolva.

Una dintre doctrinele care l-au precedat o constituie curentul biologism al teoriei cunoașterii, sau curentul economiei gândirii (*Denk-ökonomik*), inițiat de Mach și Avenarius prin critica epistemolo-

gică și analiza proceselor de cunoaștere. În „Cunoaștere și Eroare“ Mach afirmase că „numai succesul distinge adevărul de eroare“ și că „o cunoaștere este un lucru util biologicește“. Oricare dintre concepțiile noastre nu este pentru Mach decât „o ipoteză fizică utilă pentru muncă“.

Această concepție în teoria cunoașterii anticipează clar una dintre ideile fundamentale ale teoriei pragmatiste, de care ne vom ocupa în paginile următoare.

Curentul acesta filosofic reprezentat de Mach și Avenarius este continuat în Franța cu răsunător succes de gânditori remarcabili ca Poincaré, Boutroux, Duhem, Milhaud, Le Roy și, în unele privințe chiar de către Bergson. Din opera lor se desprinde clar doctrina pragmatistă. Wiliam James, F. C. Schiller și John Dewey, sunt însă autorii formulei pragmatiste pure și integrale.

În studiul de față nu intenționăm cercetarea întregii orientări pragmatiste din gândirea modernă. Asemenea studii s'au scris cu suficientă competență. Ne vom mărgini numai la cercetarea și expunerea „adevărului transatlantic“ care și-a găsit expresia clasică și coordonarea sistematică, în opera lui *William James*, peste care nu se poate trece când e vorba de caracterizarea filosofiei pragmatiste, în genere și în deosebi a celei americane. Ne vom sprijini și conduce după acest autor în analiza problemelor principale și descrierea spiritului noii filosofii, care a avut un necontestat ecou în cugetarea contemporană.

Despicarea amănunțită a mișcării pragmatiste ne face să constatăm la originile sale o mare varietate de influențe și o serie de speciale conjuncturi cari i-au înlesnit cristalizarea. Confluența tuturor în opera lui James este vizibilă și ușor de urmărit.

Între factorii numeroși cari au contribuit la formarea pragmatismului lui James, vom distinge două categorii de influențe: unele de natură extraintelectuală, altele intelectuale.

Sub cele dintâi înțelegem ansamblul, totalitatea condițiilor sociale obiective, și temperamentul particular, mentalitatea specifică a poporului american.

În studiul asupra genezei pragmatismului, Albert Schinz¹⁾ ia în considerare aproape numai aceste împrejurări sociale. Supremația punctului de vedere sociologic, îl duce la concluzia caracterului de strictă oportunitate și funciară superficialitate al noii filosofii, considerată ca improvizație lipsită de consistență și fără garanții serioase de o durată mai lungă. Critica sa, asupra căreia vom reveni în concluzie, severă și foarte categorică, a fost socotită de James drept un „amuzant roman sociologic“.

1) A se consulta cartea lui A. Schinz: *Anti-pragmatisme*, Alcan.

Rămâne însă mai presus de orice îndoială că împrejurările sociale și temperamentul particular al poporului american, nu sunt streine de formarea doctrinei pragmatiste și de structura ei generală. Așa de pildă legătura dintre caracterul religios al filosofiei de care ne ocupăm și dintre curentul așa zisei „cure spirituale” (The Mind cure) este evidentă. Deasemenea spiritul optimist care se desprinde din pragmatism e în mare parte explicabil prin efervescența de odinioară a vieții sociale americane, unde succesele practice ale inițiativei individuale creșteau într-o măsură covârșitoare. În această vreme s'a cristalizat psihologia încrezătoare și optimistă a poporului american, pe care n'o va schimba decât valurile crizei economice deslănțuită în ultimii ani.

Psihologia și cultura unui popor sunt în funcție și de structura socială și economică a vieții sale.

Influențele intelectuale, esențiale și hotărâtoare pentru fizionomia pragmatismului, constau în invaziunea ideilor filosofice europene, aduse prin intermediul influenței engleze, foarte activă în procesul de cristalizare al culturii și spiritului de peste Ocean. Aceste influențe stau în legătură cu cele din categoria primă, cu procesul de infiltrare și creațiune socială.

Influențele pur filosofice, exercitate asupra lui James, temperament romantic și impresionabil, cu bogată viață interioară, sunt numeroase și felurite. Asupra lor vom insista ceva mai mult, ținând seama de faptul că James constituie un caz în care viața și educația filosofului nu pot fi neglijate pentru cunoașterea fidelă a operii sale.

Cum s'a format, și cum s'a dezvoltat gândirea lui William James? Lămurirea acestei întrebări, ne va introduce în miezul problemei originelor pragmatismului american.

În afară de partea ei constructivă, de contribuție nouă în domeniul gândirii filosofice, opera lui James este străbătută de un puternic spirit combativ și de vii tendințe polemice, îndreptate împotriva idealismului transcendent al școalei anglo-hegeliene, reprezentată strălucit de neohegelianul Bradley¹⁾, impresionantă figură filosofică din a 2-a jumătate a sec. XIX. Rolul acestuia este dintre cele mai importante în mișcarea ideilor timpului.

După declinul empirismului, filosofia tradițională a Angliei, și imediat după John Stuart Mill, influențele cugetării germane devin foarte active în filosofia engleză. Trecând peste unda kantiană, destul de puternică pentru a hotărî tonul și culoarea speculației filosofice, pentru o bună bucată de vreme, înrîurirea gândirii hegeliene devine covârșitoare, săpând urme adânci și durabile în activitatea filosofică. Nu se mai gândia decât în spiritul și forma cu-

1) Un substanțial studiu al filosofiei lui Bradley a scris d. N. Petrescu în „Revista de Filosofie” No. 4 din 1930: „Metafizica lui Bradley”.

ceritoare hegeliană. Umbra geniului lui Hegel se observă în toate încercările și curente de idei. Sub înrăurirea operei sale, s'a format școala neohegeliană, curentul anglo-hegelian. O unitate perfectă în sânul acestei școli nu există. Direcțiile divergente, sunt orientate însă, fundamental, în acelaș sens: idealismul transcendentă.

Originalitatea și adâncimea gândirii lui Bradley, a cărui operă de căpătâi este „Aparență și realitate”, dovedesc un sistem perfect încheșat. Filosofii lui Royce, Bosanquet, Green și Cairds, nu se ridică la înălțimea și valoarea filosofiei lui Bradley¹⁾. Metafizica acestuia își păstrează o relativă independență, hegeliană fiind mai mult în rezultate decât în metodă.

Ideia de bază a metafizicii lui Bradley este concepția realității absolute. În spiritul ei Absolutul, Unul, stă deasupra timpului și a individualului. Ideea totalității absolute și spirituale, este esența dialecticii sale. Amintim aceasta, pentru că formează punctul cel mai criticat de pragmatism și îndeosebi de Schiller, care-și rotunjește gândirea numai prin polemica vie dusă împotriva Absolutismului lui Bradley și a metafizicii sale.

Filosofia acestuia, monistă și intelectualistă, cu pronunțat caracter eclectic (împacă Idealismul cu Realismul, Imanentismul cu Transcendentalismul) nu stă totuși în contradicție radicală cu pragmatismul. Jean Wahl o dovedește cu mare lux de argumente într-o lucrare erudită²⁾. Apropierea privește mai cu seamă teoria criteriului adevărului. Inrudirea dintre cele două filosofii este însă prea slabă, pentru a se putea vorbi de-o influență pozitivă a Neohegelianismului asupra gândirii pragmatiste.

Inrăurirea pozitivă, și influența cea mai activă asupra pragmatismului trebuie căutată în altă parte. Fechner, Lotze, Wundt și Renouvier sunt principalii gânditori europeni cărora James le datorează formarea sa intelectuală și orientarea filosofică.

Împotriva dialecticii hegeliene, care nu are valoare decât în lumea abstracțiilor pure, James găsește argumentele convingătoare în sistemul aceluia ciudat spirit romantic, Gustav Theodor Fechner, cugetător dotat cu un deosebit simț de valorificare a empiricului. Antihegelian, disprețuind abstracțiile lipsite de seva realului, empirismul lui Fechner înlocuiește metoda abstract-deductivă a transcendentăismului cu analogia, instrumentul pe care-l va mânui cu atâta suplețe și talent. Gustul pentru particular și concret, pentru culoarea și nuanțele individualului, pentru amănuntul viu, care face atât de atrăgătoare și plăcută lectura filosofiei sale, James îl datorește desigur acestei influențe a lui Fechner.

1) Cu privire la școala anglo-hegeliană a se vedea studiul lui Mackenzie în „Revue de Metaphysique et de Morale” 1911.

2) Jean Wahl: Les philosophies pluralistes de l'Amerique”.

După acesta, gânditorul dela care a învățat mai mult este Charles Renouvier, întemeietorul Neocriticismului. Din filosofia pluralistă și fenomenistă a cugetătorului francez, James valorifică principiul activității, cu semnificație cosmică, și indeterminismul, care-i va servi la susținerea liberului arbitru.

Pluralismul radical al lui Renouvier, căruia-i datorește foarte mult Voluntarismul și Personalismul din filosofia contemporană, se potrivea spiritului american, în esența sa, experimentalist și profund individualist. Cât de entuziasmat a fost James de filosofia lui Renouvier reiese și din credința lui că filosofia viitorului va fi sau Neocriticismul sau Hegelianismul.

Influențele provenite direct din cultura engleză (între aceasta și cultura americană au existat totdeauna raporturi de solidă rătăritate intimă) se datoresc lui Carlyle, Spencer și mai cu seamă lui John Stuart Mill. Acestor cugetători James le datorește caracterul empirist al gândirii sale.

Acestea sunt, concis enumerate, influențele generatoare ale pragmatismului, provenite din afara continentului.

Numele de *Pragmatism* (derivând din grecescul *pragma* = acțiune), este însă împrumutat dela matematicianul și filosoful american Charles Sanders Peirce, care poate fi socotit cu drept cuvânt primul gânditor pragmatist.

În studiul său „Logica științei” (tradus și în „Revue philosophique”, 1878) studiu extraordinar de arid și strâns, Peirce, care cel dintâiu întrebuițează acest cuvânt nou în vocabularul filosofic, pune în termeni preciși problema pragmatistă: care este în esență funcțiunea gândirii, și cum putem face ca ideile noastre să fie clare?

Pentru Peirce e limpede că „a produce credința e singura funcțiune a gândirii”. Gândirea în acțiune are drept ultim scop gândirea în repaus, care este însăși credința. Gândirea activă în tendința ei către producerea credinței, creatoare de obiceiuri în spiritul nostru, este un exercițiu al voinții. Ca în orice gen de acțiune, și în acțiunea gândirii, cum e natural, trebuiesc vizate efectele practice. Peirce vorbește de „utilitatea imediată” a raționamentelor și acordă o importanță deosebită totalității efectelor perceptibile produse. Metafizica (prin care înțelegea sistemele neemancipate de formalismul și cazuistica scolastice) i se pare un lucru „mai mult curios decât util”.

Metoda logicianului Peirce, exprimată într-o formă precisă și limpede, este psihologistă în esența ei.

Studiul său, lipsit de strălucire formală, dar deschizător de perspective noi, rămâne necunoscut, până ce James nu-l comen-

tează, subliniindu-i valoarea excepțională pentru pragmatism și considerându-l drept piatra unghiulară a noii filosofii.

Metoda pragmatistă așa dar era formulată în principiu de Peirce. Ducerea ei la deplină maturitate o face James, a cărui gândire cu drept cuvânt este considerată ca expresia tipică a filosofiei pragmatiste.

Înainte de a încerca analiza gândirii lui James, să precizăm în câteva cuvinte, sumar, ce înțelege și cum înțelege James filosofia.

În genere, filosofia a fost și în multe părți continuă a fi considerată ca un lucru tehnic, susceptibil de a fi învățat din cărți și tratate erudite. Este obișnuita filosofie academică. Nu aceasta este adevărata filosofie în concepția lui James. El înțelege filosofia ca fiind conștiința pe care fiecare dintre noi și-o formează despre sensul profund al vieții: este un mod propriu, personal și unic de a simți și reprezenta ceea ce el numește „presiunea universului”. Rezultatele la cari ajungem prin speculație sunt de interes organic și de o necesitate vitală pentru individ. Filosofia este expresia unui temperament anumit, corolarul său, reacțiunea personală în fața evenimentelor și a impresiunilor externe. Temperamentul și numai temperamentul a făcut din Platon, Socrates, Locke, Hegel, Spencer și Renouvier... mari gânditori. Despre James este cazul să spunem acelaș lucru. Varietatea și deosebirea sistemelor filosofice se explică prin varietatea și diversitatea temperamentelor omenești.

Felul tipic de înfățișare al unei filosofii stă în funcție de o anumită structură temperamentală și se explică prin aceasta. Întotdeauna temperamentul va determina concepția despre viață și lume a omului. În filosofie nu se poate trece, cum e posibil în știință, peste coeficientul personal. Când vorbim despre o filosofie nu putem face abstracție de gânditorul care a creat-o.

Felul acesta de a înțelege filosofia, așa de deosebit de cel al școlii, va lămuri multe din particularitățile teoriilor filosofice ale lui James.

II. Ce este Pragmatismul?

După aceste considerații introductive, punem problema care ne preocupă: ce este Pragmatismul?

După nume, pare a fi o filosofie cu totul nouă: În realitate, pragmatismul nu este decât un nume nou pentru metode de gândire vechi cât cultura europeană. Istoriceste, pentru James primii gânditori cari au întrebuintat metoda pragmatică de înțelegere și lămurire a realității au fost cugetătorii elini Socrates și Aristot, întemeietorii filosofiei europene.

Pragmatismul este o metodă aparte, care „constă în a interpreta fiecare concepție după consecințele sale practice”¹⁾. Aci este enunțată ideea fundamentală a pragmatismului. Ansamblul consecințelor practice decid valoarea oricărei concepții. De unde urmează că orice controversă asupra valorii a două concepții cari nu duc la diferențe practice, în ordinea înfăptuirii, este fără valoare și inutilă; este o pură scolastică verbală.

În adevăr, cum putem noi constata că dintre două concepții una este adevărată și alta nu, altfel decât prin rezultatele la cari ne conduc, prin eficiența practică? Amândouă nu pot fi adevărate, pentrucă în acest caz n'ar mai fi două, ci numai una.

Pragmatismul preconizează deci o interpretare a teoreticului, prin rezultatele practice, obținute în ordinea realizării sale concrete.

Cu totul opusă este poziția intelectualismului și a tuturor filosofilor raționaliști. Critica acestor sisteme este bogată în rezultate pentru pragmatism.

Numai cu ajutorul intelectului nostru, cu rațiunea pură, nu putem dobândi o înțelegere adevărată a realului, pentrucă intelectul nostru este astfel construit, încât pentru a înțelege pluralitatea, este nevoit s'o reducă la unitate, falsificând astfel caracterul eterogen al existenței. Funcția lui esențială este simplificarea și schematizarea prin analiză.

Or intelectualismul se întemeiază în explicația realului numai pe forțele de înțelegere ale intelectului pur, considerat ca izvor unic de cunoaștere. Din această prejudecată intelectualistă, provin toate insuficiențele pe cari i le obiectează pragmatismul. Domnia absolută și tiranică a rațiunii era fatal să ducă la soluțiile cele mai contradictorii în discuția problemelor filosofice capitale.

Pentru James, și pentru pragmatism în genere, intelectul uman nu e factorul exclusiv și decisiv în formarea convingerilor noastre despre lucruri. În marea lor majoritate acestea sunt cristalizate sub influența naturii non-intelectuale, a firii noastre pasionale²⁾.

Intelectul uman procură numai o parte din elementele cari înlesnesc înțelegerea realității: conceptele. Eliminarea sau neglijanța lor în procesul cunoașterii este imposibilă, pentrucă valoarea și avantajii pe cari le prezintă sunt dovedite. Stabilind de pildă, relații între obiecte și serii de fenomene deosebite, cu concursul conceptelor noi ne putem orienta practic în viață. Tot conceptele introduc valori noi în viața perceptuală pură, — care altfel ar rămâne înecată în nedistincțiune, — orientând acțiunea către variate centre de energie. În fine, unul din marile lor avantagii, constă în

1) W. James: Le pragmatisme, trad. franc. p. 57.

2) W. James. La volonté de croire.

aceea că sistemul creat de spiritul nostru prin ele își păstrează o independență totală față de fluxul impresiilor externe. Dacă lumea sensibilă ar pieri, adevărurile eterne ar rămâne valabile și acceptate. Această eternitate a conceptelor este însă inferioară existenței temporale, prin chiar natura lor conceptele fiind statice și schematice.

Avantagiile conceptelor oricât de mari și numeroase ar fi ele, pălesc în fața marilor dezavantajii pe cari le implică orice „transpoziție conceptuală”, cum numește James cunoașterea rațională pură. Neajunsurile lor dovedesc imposibilitatea teoretică și practică de a ține seama în cunoașterea lucrurilor numai de funcțiile și atribuțiile inteligenței.

În realul percepțiilor continui, conceptele abstracte introduc discontinuitate, și niciodată cunoașterea prin concepte pure, nu reușește să fie adecuată plenitudinii realității. A subliniat-o și intelectualistul Bradley. Conceptele noastre sunt contradictorii, ceea ce înseamnă că ele nu traduc realitatea în sămburele și unicitatea ei ci numai aparența înșelătoare. Or realul, absolutul, unul, posedând o coerență interioară, o unitate structurală desăvârșită, nu se poate contrazice. Neavând prisă asupra realității însăși, înregistrând numai aparențele ei, „gândirea relațională” nu ne poate da niciodată adevărul. Așa se explică pentru ce lumea văzută prin prisma gândirii conceptuale, prezintă un caracter antinomic.

Antinomiile acestea se dovedesc până în cele din urmă a fi irezolvabile, oricâte abilități dialectice am recunoaște inteligenței. Iată cum intelectualismul poate fi combătut cu propriile-i argumente.

Provocând inadaecuații totale între gândirea noastră și realitatea sensibilă, abstracțiile nu oferă problemelor vitale decât soluții verbale, și rațiuni apriori, terminând cu sisteme închise¹). Pe această cale ne explicăm de ce rezultatul muncii intelectuale, obținut prin procedee exclusiv raționale, îmbracă realitatea sensibilă în aspecte paradoxale, făcând-o cu desăvârșire neinteligibilă²).

Pentru a ilustra cât mai convingător acest adevăr, James citează faimoasa interpretare dată mișcării de către gânditorul grec Zenon, care, după cum se știe, conchide la imposibilitatea mișcării și inexistența schimbării în natură pe calea celei mai riguroase și impecabile demonstrații logice.

Într'adevăr, din punct de vedere logic, mișcarea este inexplicabilă și minteligibilă. Concluzie evident paradoxală, întrucât a nega existența mișcării în lume e din capul locului absurd și imposibil.

Problema ridicată de ingenușul Zenon, și devenită clasică în filosofie, este unul din argumentele cele mai decisive și convingătoare împotriva intelectualismului. Pe critica ei s'au construit sisteme

1) Le pragmatismt, p. 61.

2) Introduction à la philosophie.

filosofice impunătoare, cum este de pildă doctrina lui Bergson asupra duratei pure.

Și aceasta nu este singura dificultate irezolvabilă întâmpinată de explicația intelectualistă. James mai enumeră printre enigmele create de „transpoziția conceptuală” multe alte exemple: activitatea și cauzația cari devin pur și simplu incompreensibile; lipsa de spontaneitate a raporturilor considerate reale, continuitatea, libertatea, timpul real, etc..

Din orice punct de vedere am considera abstracțiile, constatăm totdeauna acelaș lucru: ele merg alături de realitate, pentru că sunt creațiuni artificiale ale spiritului nostru, incapabile de a ne pune în contact direct și fecund cu esența lucrurilor.

Numai percepția pătrunde în substanța realului. Prin aceasta ea devine neînlocuibilă.

Sub formele sale subtile și complexe, interpretarea intelectualistă a lumii, are ca urmăre „o monstruoasă reducere a vieții, prin schema-zări și simplificări inevitabile.

Această falsificare generală caută s'o înlătore metoda nouă pragmatistă, după care caracterele profunde și nealterate ale realității ne sunt date numai în experiența sensibilă.

Continuitatea, compenetrația faptelor, calitatea, activitatea, timpul real, spontaneitatea, libertatea etc., etc., atâtea aspecte vii și concrete ale existenței, cari nu pot fi explicate prin metoda transpunerii conceptuale, pot fi cunoscute numai în mod experimental¹⁾. Exclusiv pe calea experienței vii, deoarece „critica intelectualistă distruge coerența lumii fenomenale, coerență care este pentru noi un dat imediat”²⁾. Pentru filosofia școlii, criticată de pragmatism, nu există „determinările particulare” ale lumii, atât de bogate și semnificative.

Deosebirea esențială dintre raționalism și pragmatism aci se evidențiază: pe câtă vreme primul nu contează în procesul de cunoaștere decât cu intelectul, cu rațiunea pură, origine a tuturor conceptelor formale, pragmatismul se orientează înspre cunoașterea concretă, spre faptele individuale și vii, spre acțiunea directă, ignorând rațiunile apriorice sterile și absolutul vid al conceptelor. Mai presus de orice pragmatismul apreciază lumea particularului concret, de „o bogăție fecundă și dramatică”, aruncând pe plan secund preocupările în legătură cu „raționalitatea teoretică”. Această filosofie, considerată în primul rând ca o metodă, nu aspiră să dea soluțiile ultime și perfecte întrebărilor ridicate de mintea omenească, nici sisteme filosofice definitive, impecabile și de valoare universală.

Ferindu-se a fi o doctrină închisă, pragmatismul se prezintă în primul rând ca un program de muncă și o metodă capabilă de

1) Introduction à la philosophie, p. 119.

2) Philosophie de l'expérience, p. 69.

a ne pune în imediat contact cu obiectele reale și concrete, nu cu relațiile lor abstracte și statice. El pleacă dela convingerea că teoriile nu au o valoare în sine. Teoriile și dogmele sunt creațiuni ale rațiunii speculative și atâta vreme cât ele rămân în întregime detașate de realitatea sensibilă, sunt lipsite de consistență, de valoare și de eficacitate. Care este atunci rostul lor? Noțiunile, ideile, cuvintele inventate, își au un înțeles și o utilitate numai în funcție de experiență și numai în limitele ei, infinite ca însăși viața. După o definiție plastică a lui James, pragmatismul se cufundă cu conceptele în fluviul experienței sensibile pentru a înviora și da conținut cunoașterii noastre. O idee, în afară de semnificația practică, nu are nici o altă semnificație. Cuvinte de felul acestora: Rațiune, Materie, Absolut, Dumnezeu, de cari geme vocabularul filosofic tradițional, — în Raționalism ele însemnând răspunsuri la problemele metafizice, — pentru pragmatism nu rezolvă și nu lămuresc nimic. În concepția sa, teoriile și dogmele au altă valoare. „O teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi răspuns la o enigmă și încetarea oricărei cercetări”¹⁾. Valoarea și semnificația teoriilor rezultă deci din caracterul lor „instrumental”. Dogme imuabile, și teorii definitive, nu există. În sensul acesta se orienta și critica științei, inițiată de Mach și continuată de Sigwart, Poincaré, Duhem, Milhaud și Boutroux, nume reprezentative ale cugetării moderne. Teoriile și legile științifice sunt aproximațiuni a căror utilitate constă în rezumarea sistematică a faptelor cunoscute, în proprietatea lor de a ne conduce la categorii de fapte noi. Nefiind o reproducere absolută a realității, teoriile sunt sisteme de simboluri, sunt o „stenografie conceptuală”, în economia căreia arbitrarul uman ocupă un loc important și poate hotărâtor.

Infățișându-se, în raport cu diversele teorii, nu ca o nouă teorie filosofică, ci în rândul întâi ca o metodă, pragmatismul este în filosofie, ceea ce este un coridor în interiorul unui hotel: acelaș coridor servește pentru comunicație tuturor încăperilor laterale, în interiorul cărora se pot desfășura cele mai variate acțiuni.

Ingenioasa comparație a lui Giovanni Papini numită „teoria-coridor” a adevărului, este sugestivă pentru caracterul conciliator al pragmatismului, în care James vedea o împăcare a pozițiilor extreme a doctrinelor filosofice contrare și contradictorii.

În adevăr, în timp ce raționalismul nu concepe sub nici un motiv o depășire a formelor logice și a tehnicei raționamentului, iar empirismul vechiu nu valorifică decât datele simțurilor noastre — pragmatismul recunoaște valoarea datelor sensibile, fără a ignora cu desăvârșire aportul conceptelor în procesul cunoașterii. În cercetare și în discuție, aduce suplețe și lărgime de spirit remarcabilă.

1) Le pragmatisme, p. 63—64, subliniat de James.

Numai prin metoda sa, experiența sensibilă, concretă și pozitivă își păstrează nealterată valoarea ei incontestabilă și semnificația plenitudinii inițiale, care este distrusă prin aplicarea metodelor raționiste și dialectice.

III. Teoria adevărului

Metoda aceasta originală de considerare a problemelor gândirii, în mod natural conduce la o teorie genetică și psihologistă a adevărului.

În rândul al doilea deci, pragmatismul este „o teorie genetică a adevărului luat în semnificația lui reală”. Prin urmare, o teorie a cunoașterii și o epistemologie.

Sub acest aspect, aceiași ireductibilă opoziție și aceleași mari deosebiri între intelectualism și pragmatism se vor ivi. Două concepții opuse, situate la extrem, și polemizând fără șanse de a se ajunge la o poziție intermediară acceptată de amândouă părțile.

Adevărul, după concepția raționalistă, cu o admirabilă tradiție în filosofia europeană, se reduce la o relație statică, inertă, la o entitate imuabilă. Adevărul există din eternitate ca ceva absolut, anterior lucrurilor, fix, gata făcut pentru totdeauna. Eforturile noastre tind numai să-l descopere.

Această concepție statică a adevărului nu putea împăca un spirit cum era al lui James, pentru care sentimentul totalităților concrete, al bogăției aspectelor realității înconjurătoare are întâietate față de ideile abstracte și raționamentele rigide.

Conceptului raționalist al adevărului, pragmatismul îi opune o concepție și o interpretare genetică. James nu crede în existența unui adevăr exterior lucrurilor, făcut gata, problematic și preexistent, după care ar fi copiată experiența și cunoașterea noastră. Acest adevăr este un idol al spiritului raționalist, o ficțiune a intelectului nostru cu ajutorul căreia niciodată nu putem ști cari idei sunt adevărate și cari false.

Pragmatismul nu caută Adevărul unic, absolut, transcendent, în care nu crede, ci caută să știe cari idei sunt adevărate, și cum putem ști că sunt adevărate sau false. Din punctul său de vedere, idei adevărate sunt ideile *verificabile*, adică acele idei cari pot fi verificate și asimilate prin experiență. O idee *devine* adevărată, nu este prin sine însăși așa, precum nici realitatea nu este adevărată, ci este pur și simplu. Ideea se adevărește prin munca efectuată. „Adevărul este un *eveniment* care se produce pentru o idee”. El rezidă în funcțiunea activă a ideii, în dinamica ei efectivă. Iar funcțiunea și calitatea principală a ideilor constă în a ne pune „în acord” cu realitatea, a ne introduce în interiorul ei pentru a o putea influența din punct de vedere intelectual și practic.

Ideile sunt mijloace de orientare în existența concretă, sunt călăuze care ușurează adaptarea efectivă a vieții în mecanismul și structura complexă a acestei realități. Ele sunt adevărate în cazul că ne servesc cu succes, ca „ghid agreabil” în experiență. Cu cât o idee împlinește mai bine și cu mai mult succes funcțiunea de orientare în viață, fără a diforma experiența și fără sacrificiul celorlalte, cu atât este mai adevărată. Aceasta înseamnă că e absurd a se vorbi de adevărul unei idei, atâta vreme cât ea este complect detașată de experiență. Pragmatismul nu pretinde o condiție *sine qua non*, ca o idee să ducă numai decât la rezultate practice; acestea fiind implicate, urmările practice, adică utile, după o trecere oarecare de timp se vor produce cu necesitate. În cazul contrar, ideea e sterilă și neadevărată, dat fiind că „adevărul unei aserțiuni depinde de aplicarea sa”¹⁾, cum spune un alt mare reprezentant al acestei doctrine, umanistul Schiller. Adevărurile care rămân abstracte, nu sunt adevăruri perfecte. Ideile adevărate se acordă cu faptele, ca și cu principiile; se acordă cu realitatea, și cu adevărurile anterioare, formând o unitate vie, capabilă de îmbogățire. Orice idee nouă, după procesul verificării sale, se integrează în totalitatea adevărurilor existente și organizate, care este într-o continuă evoluție. Adevărul are, cum spune Schiller, un caracter *cumulativ*. Este ca un bulgăr de zăpadă care crește neconținut prin rostogolire.

Nu se poate vorbi de un singur Adevăr, ci de adevăruri. După James „adevărul este un nume generic rezumând ideile de tot felul, dar de o valoare practică definitivă, cari sunt active (à l'oeuvre) în experiență”¹⁾.

Sub acest termen colectiv sunt rezumate serii întregi de procese verificatoare în experiență. Ideia de proces și ideia de adevăr nu se pot disocia, sunt inseparabile, pentru că adevărul nu este un obiect al gândirii, cum credea Bradley, ci este ceva care se face pe măsură ce experiența se desfășoară, devenind instrument și criteriu de acțiune.

O idee adevărată este o idee utilă, care duce la consecințe practice, la rezultate pozitive. Or abstracțiunile pure, izolate, nu au această însușire, sunt cu totul inoperante, atâta vreme cât sunt streine de realitate și considerate în ele însele. Dacă pragmatismul se împacă totuși cu unele din ele, o face cu totul din alte motive decât raționalismul. Concepțiile teologice de ex., deși abstracte, sunt adevărate, după James, pentru că închid o oarecare valoare concretă pentru viață. Dacă doctrinele teologice speculative n'ar avea nici un fel de urmări practice, ar fi simple futilități. Aceste doctrine nu sunt adevărate în ele însele, sunt adevărate numai pentru că sunt

1) *Le pragmatisme*, p. 74.

bune. Adevărul este prin el însuși bun, pentru că o aserțiune „adevărată”, adică „fundată”, nu poate avea decât consecințe „bune”¹⁾.

Din alt punct de vedere așadar, pentru James, „cuvântul adevăr desemnează tot ce se constată ca bun sub forma unei credințe, și ca bun între altele, pentru rațiuni definitive, susceptibile de a fi specificate”²⁾.

Fiind bune, adevărurile sunt utile, și viceversa. În esență ultimă, adevărul nu este altceva decât *utilul* în domeniul gândirii.

Numai sub rezerva expresă și condițiunea acestei utilități, a avantajilor pe cari le au pentru orientarea gândirii noastre, pragmatismul păstrează unele idei abstracte și generale.

În opoziție cu raționalismul, care adoptă față de concepte o atitudine de admirație contemplativă, pragmatismul le pune în strânsă conexiune cu varietatea experienței. Prin această confruntare cu experiența se verifică utilitatea și se stabilește valoarea abstracțiilor pentru cunoaștere. Cu toată însemnătatea covârșitoare atribuită experienței în geneza adevărului, pragmatismul nu răpește abstracțiilor și teoriei orice valoare. În concepția lui James alianța teoriei cu faptele, este de o fecunditate dovedită. Dar adevărurile abstracte sunt legitime, numai într-un cât sunt concrete prin rolul și contribuția lor. Pragmatismul nu admite adevăruri impersonale, pentru motivul că nu se poate vorbi de un adevăr cu desăvârșire strein de om și de credința lui, pe care se sprijină în ultimă instanță însăși evidența științifică³⁾.

O categorie aparte o formează numai ideile de ordin pur intelectual, adevărurile logice și matematice. În sfera acestora avem deaface, cu principii și definiții, cu credințe absolute, necondiționate. Ceeace numim adevărate sunt principiile și definițiunile, cari vorbesc despre obiecte mintale ale căror relații apar ca evidente spiritului nostru în mod direct. Pentru a ne convinge că $1 + 1 = 2$, sau că orice efect presupune o cauză, nu se simte nevoia să facem apel la verificarea prin simțuri. Adevărurile acestea sunt evidente prin ele înșile. Ele constituiesc grupul care face excepție în teoria pragmatistă a adevărului.

Totuși, pentru a nu lăsa impresia, că această nouă teorie este insuficientă în ceea ce privește categoria adevărurilor logice și matematice, James afirmă că și în domeniul relațiilor mintale, adevărurile se reduc la o *direcție* indicată. Vastele sisteme ale adevărurilor logice și matematice, le construim punând ideile abstracte în relație unele cu altele. Sub aceste sisteme se orânduiesc faptele experienței sensibile. Faptele se orânduiesc așa de bine, încât adevărurile „eterne”, cum sunt numite acestea, au o valoare egală pentru

1) F. C. S. Schiller: *Etudes sur l'humanisme*, p. 7.

2) W. James: *Le pragmatisme*, p. 83.

3) *La volonté de croire*, p. 45.

incururile reale. Acest sistem ideal de cadre „dispuse dinainte pentru a primi toate obiectele posibile, de orice gen, este determinat de însăși structura spiritului nostru”¹⁾). Relațiile abstracte au forță de constrângere asupra noastră. De aci provine caracterul de necesitate al adevărilor așa zise „eterne”.

Aceasta este în liniile generale teoria pragmatistă a adevărului; mai precis a adevărilor, pentru că doctrina pragmatismului nu crede într'un singur Adevăr, abstract, absolut și impersonal, desbrăcat de orice urme omenеști, ci afirmă o pluralitate de adevăruri concrete, nicidecum gata făcută, totdeauna în curs de a se face, de a se împlini printr'o devenire neîncetată. Ideile nu cad din cer, spune Labriola pe cari l-am putea invoca aci.

După Schiller, care trebuie considerat printre întregitorii acestei filosofii, numai pragmatismul încearcă să degajeze „adevărata construcție a adevărului”. Toată gândirea sa, cu viguros nerv polemic, pledează în acest sens. Adevărul nu este o entitate suspendată, o țintă exterioară streină nouă, către care ne-am îndrepta eforturile de cunoaștere. Adevărul este o invenție umană, o construcție a spiritului nostru creator.

Amintim aci și deosebirea pe care o face Bergson între teoria pragmatistă și celelalte doctrine: „în timp ce pentru alte doctrine adevărul este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenție”²⁾.

Aci e reliefată pregnant întreaga diferență dintre pragmatism și celelalte teorii.

Din această perspectivă, pragmatismul se leagă de importante sisteme filosofice anterioare.

În măsura în care Kant credea că adevărul depinde de structura spiritului omenesc, James îl consideră ca fiind unul dintre premergătorii pragmatismului modern. Dintr'un punct de vedere această credință este întemeiată, și se poate afirma că pragmatismul continuă kantismul.

IV. Corolarul metafizic: Pluralismul

O asemenea metodă de înțelegere și explicare a problemelor nu putea duce la alte concluzii metafizice decât cele degajate de James, deși între pragmatism ca metodă de cunoaștere și *Pluralism* ca doctrină metafizică, gânditorul dela Harvard nu vede o necesară solidaritate internă. James crede că utilizând aceiași metodă se poate ajunge și la alte teorii metafizice.

1) *Le pragmatisme*, p. 193.

2) Prefața la traducerea franceză a „Pragmatismului”.

Cu toată această heterogeneitate între metodă și atitudinea metafizică, pe care filosoful american o susținea mai mult din spiritul de libertate și radicală independență de care era animat, nu se poate nega că interpretarea pluralistă a existenței convine mai mult ca oricare alta metodei pragmatiste. În metafizică temperamentul are o însemnătate deosebită. Dintre modurile de a explica lumea, vom vedea că fiecare și-l va alege pe acela care convine mai bine naturii sale și care se acordă mai mult cu experiența personală.

Pluralismul este încheerea logică și încoronarea metafizică a pragmatismului. O filosofie care, sub raportul cunoașterii, dă prioritate nediscuțată metodei empirice față de metoda deductiv-rațională și dialectică, nu putea ajunge în metafizică la o concepție monistă și absolutistă.

Adâncimea deosebirilor și controversa pasionată dintre raționalism și pragmatism se arată, nu atât în lămurirea problemei „cum cunoaștem”, ci mai cu seamă a modului în care se concepe deoparte și cealaltă structura universului.

Metafizica lui James este o critică vioaie a argumentelor aduse de gânditori ca Lotze, Hegel, Royce, Bosanquet și în special Bradley în sprijinul ipotezei absolutului din metafizica monistă.

Concepția raționalistă afirmă existența Absolutului, dat din eternitate. Absolutul, de natură spirituală, supraindividual și dincolo de timp, este dat odată pentru totdeauna.

O idee de căpătâiu pentru concepția raționalistă este că totul, întregul, suficient lui însuși, preexistă părților, cari nu se pot concepe decât în interiorul lui.

Pentru monismul raționalist, orientat dela întreg înspre părți, existența absolutului e desăvârșită din eternitate. Absolutul nu e susceptibil de creștere sau micșorare, pentru că aceasta ar contraveni perfecțiunii sale. Conturul ideii de Absolut se pierde în vagi și imperceptibile generalități. Tot ceea ce putem afirma despre natura sa, se reduce la câteva atribute vagi și comune: este perfect, etern, unic, spiritual, incoruptibil, supraindividual, dincolo de formele timpului și spațiului, etc...

Aceste atribute epuizează conținutul său insesizabil. James niciodată n'a considerat Absolutul mai mult decât o simplă ipoteză explicativă, implicând însă numeroase insuficiențe.

Contra ei mobilizează două categorii de argumente: logice și psihologice sau de natură personală.

Din punct de vedere logic „absolutul este inutil pentru necesitățile deducțiunii”.

Avantagiile teoretice cari decurg din postularea existenței Absolutului constau în faptul că această ipoteză ne dă „o securitate absolută”. Imuabil și coerent, deplin împăcat cu sine, bucurându-se



de perfecțiunea inițială și eternă, Absolutul asigură o incontestabilă unitate și stabilitate universului.

Neajunsurile pe cari le implică ideia de absolut sunt însă atât de mari și de grave încât nu numai că anulează cu desăvârșire acel sentiment al securității amintit mai sus, dar este deadreptul primejdioasă prin urmările sale. Să ne îndreptăm gândul numai la această consecință: acceptând ideia absolutului, nu mai putem pătrunde în interiorul lumii fenomenale pentru a cunoaște caracterul particular și concret al lucrurilor, a căror individualitate părăsește cu totul, pierzându-se în generalitatea și impersonalitatea care-l caracterizează. Privită prin perspectiva Absolutului, lumea empirică și vie, mobilă și colorată, în infinita-i diversitate a aspectelor și nuanțelor concrete, își pierde originalitatea. Neîmpăcându-se cu realitatea experienței individuale, prin forța logicei, Absolutul nu poate trezi și întreține în noi sentimentul acela de totală încredere și convingere nestrămutată de cari simțim nevoia.

Ipoieza absolutistă prin urmare, nu intrunește caracterul de necesitate logică. Mai mult, este chiar contradictorie, pentru că „se întemeiază pe ideia că părțile și totul nu sunt decât două nume arătând acelaș lucru”¹⁾. Această contradicție dovedește că Absolutul nu e o realitate, ci numai o construcție dialectică a rațiunii, o pură abstracție mintală.

Acestor argumente, li se adaugă unele de-o adâncă valoare umană și pentru noi, vitale. Absolutul „ca atare”, postulat de concepția raționalistă, este inform din toate punctele de vedere. Absolutul „nu activează nici nu suferă, nu iubește, nici nu urește; el nu cunoaște nici nevoi, nici dorinți, nici aspirații, nici eșecuri, nici succese, nici amici, nici dușmani, nici victorii, nici înfrângeri”²⁾.

O asemenea imagine despre Absolut, nu poate trezi admirație în spiritul omului. „Emoția cosmică” pe care ni-o provoacă, și căreia monismul îi atribue o valoare și semnificație religioasă infinită, este satisfacție prea vagă și insuficientă, pentru a-l justifica. Intrucât este infinită și absolută, lumea nu poate cuceri simpatia noastră, crede James, deoarece lumea văzută și înțeleasă sub specia eternității și inlimității „nu are istorie”. Bradley admitea cicluri de existențe istorice, dar numai în interiorul Absolutului. „Absolutul însă nu are nici o istorie proprie”. Această concluzie derivă din însăși concepția monistă a universului. Absolutul nu are nici o istorie, pentru că e strein de orice devenire, care presupune neapărat tendința spre forme superioare și perfecte. Or, caracterul de instabilitate nu poate aparține sub nici o formă Absolutului; postulat ca ceva perfect și atemporal, dat și desăvârșit sub semnul eternității.

1) James: „Philosophie de l'expérience” p. 186.

2) Idem, p. 44.

James socoate apoi teoria metafizicei moniste, pe deasupra și inexactă. Universul în care existăm, și în interiorul căruia ne simțim învăluiți într'o atmosferă de adâncă intimitate, este populat de ființe cari își au istoria lor, înrudită și împletită intim cu a omului. Acestea însă sunt realități și aspecte pe cari nu le poate percepe o viziune monistă a lumii.

Problema metafizică de bază asupra căreia se debate contraversa pluralism-monism este aceasta: „dacă realitatea există distributiv ori colectiv”, una dintre cele mai vechi și pasionante dileme ale metafizicei pure, rezolvată de James în sensul pluralismului.

După cum conceptele sunt unități închise și discontinue, utile doar înțelegerii retrospective a vieții, tot așa pluralismul consideră universul monismului ca un „sistem închis”. Este o concepție falsă pentru că universul nu este și nici nu poate fi „un singur fapt și un mare adevăr” cum spunea odinioară enciclopedistul francez d'Alembert.

Pluralismul, care nu este o noutate în istoria concepțiilor metafizice, fiind cunoscut dela Charles Renouvier, căruia James îi datorește foarte mult din spiritul preocupărilor sale, afirmă existența unei mulțimi de lucruri distincte, a căror totalitate nu e niciodată închisă. Goethe, precursor genial al gândirii intuitive contemporane, spunea că „nimic viu nu este o unitate, ci totdeauna o pluralitate”. Unitatea absolută a lumii, este doar o „limită conceptuală” cu semnificație ideală, o simplificare inspirată de matematicism și metodele Matematicii, al cărei ascendent asupra doctrinelor raționaliste este bine stabilit. Din clipa în care admite multiplicitatea realului, pluralismul conchide la recunoașterea existenței individuale a lucrurilor și a diversității formelor particulare. James afirmă că „părțile diverse ale realității pot întreține relații exterioare”, și recunoaște că orice fragment de experiență, prin multiplicitatea raporturilor, este un „*multum in parvo*”. Formei raționale *tot* (întreg) a monismului, pluralismul îi opune forma *fiecare* (în sens de existență particulară, individuală și unică). James se apropie din acest punct de vedere de monadologia lui Leibniz, deosebirea constând numai în caracterul monadei, care este o unitate închisă și abstractă, alcătuind o structură matematică ideală a universului, în timp ce pentru pragmatism este individuală, concretă și personală. Pragmatismul, sub latura lui metafizică, nu pretinde a da o viziune integrală și definitivă despre lume. Perspectiva pluralistă este acceptată de James numai pentru faptul că duce la o explicare mai verosimilă a realității. Un spirit de prudență și toleranță îl caracterizează în enunțarea ideilor esențiale. Evitând tonul apodictic. James va spune: „Este posibil ca realitatea să existe sub un aspect distributiv, sub aspectul, nu al unui întreg, ci al unei serii de forme având

fiecare individualitatea sa; și tocmai sub acest ultim aspect ne apare" ¹⁾).

Pluralismul nu neagă orice unitate. Sub anumite raporturi, lumea este „una“, sub altele este „multiplă“. James admite un gen aparte de unitate a existenței, numită „unitatea prin concatenație“. Ea ar consta în aceasta: o mulțime oarecare cum ar fi de ex. omeniirea întreagă, este unită printr'o adevărată rețea de cunoașteri în desfășurare; A cunoscând pe B, B cunoscând pe C,.... Y cunoscând pe Z și Z cunoscând la rândul-i pe A. Prin urmare aci avem o cunoaștere „înlănțuită" ²⁾, o cunoaștere legată și circulară, fără a fi închisă.

Activitatea noastră creiază la rândul-i neconținut conexiuni între lucruri și fenomene, îmbogățind sfera și conținutul lumii.

Ideea că tot ceace este real, există cu necesitate în exterior, într'un mediu învecinat, scoate și mai bine în relief caracterul de radicală heterogeneitate și independență al părților realului. S'ar părea că prin aceasta se neagă caracterul de interioritate al existenței. El rămâne însă intact, absolutul și existența din punctul de vedere al conținutului fiind unul și același lucru.

Se pare că problema structurii universului este rezolvată de experiență în sensul pluralismului. Separația între lucruri, „freamătul de independență" care străbate acest univers, libertatea de acțiune a părților, iregularitatea realului și noutatea veritabilă, sunt lucruri nediscutabile.

În univers nu există o unitate absolută. Dacă observăm bine, lumea e imperfect redusă la unitate, cel puțin până în prezent; și probabil că așa va fi totdeauna. Unitatea de care vorbește raționalismul este o pură abstracție, o construcție ideală suprapusă realului de către intelectul nostru, prea puțin apt pentru cunoașterea filosofică autentică. Noutatea sensibilă este un fapt pozitiv care se experimentează și se trăește. Iar crearea continuă a noutății concrete este evidentă și constatabilă.

Fără îndoială că într'un fel se poate vorbi despre realitate ca despre ceva *dat*. Problema se pune însă în termenii următori: realitatea trebuie postulată dintr'o dată, ca desăvârșită din eternitate, cum o consideră raționalismul, sau trebuie privită, ca existând fragmentar, bucată cu bucată, împlinindu-se printr'un proces de devenire, cărui nu i se poate prevedea o limită?

Exprimând aceiași idee în termeni bergsoniani putem spune că universul este rezultatul unei evoluții creatoare.

Teza creațiunii continue se împacă perfect, cu o doctrină care crede posibilă, absența din anume serii, a faptelor și realită.

1) Philosophie de l'expérience, p. 123.

2) Introduction à la philosophie, p. 159.

ților prezente în alte serii. Concepția perfectibilității infinite a universului, se întemeiază tocmai pe această convingere a existenței noutății ca fapt real, empiric, experimental.

Pluralismul deschide o perspectivă infinită.

V. Morala și Religia

Considerațiile metafizice pluraliste asupra naturii universului, duc la o interpretare cu totul nouă a problemelor morale și religioase.

Posibilitatea salvării lumii sau a pieririi ei, alcătuiesc problema etică fundamentală a pragmatismului.

Din punct de vedere moral, pragmatismul ajunge la ceea ce James numește *meliorism* (dela *melior* = mai bun). Ce înțelege prin aceasta o voni lămuri îndată.

Universul poate fi salvat, întrucât viitorul are un caracter de radicală indeterminare. Asta înseamnă că atât posibilitatea salvării cât și cea a naufragiului lumii, se numără printre lucrurile posibile.

În adevăr, universul e ceva imperfect. Este dată însă puțința ca el să devină mai bun și perfect prin cooperarea acțiunii tuturor ființelor individuale, și în deosebi prin acțiunea umană solidară și continuă.

În afară de Kant și de filosofii antropologice contemporane, nici o altă doctrină nu dă omului o așa înaltă și profundă semnificație cum o face pragmatismul. Esența sa e adânc umanistă.

Acțiunea umană are o valoare nelimitată, și o virtute creatoare nepuizabilă.

Ca și știința, universul se realizează și prin credința, dorința și acțiunea omenească. Prin activitatea sa, omul, contribuie la crearea, îmbogățirea și perfecționarea universului.

Pe această idee întemeiază James și teoria liberului arbitru.

Pentruca acțiunea omului să aibă eficacitate și putere creatoare, se presupune libertatea de mișcare și de alegere. În actele sale, izvorând din plenitudinea personalității, omul se dovedește o ființă liberă, înzestrată de natură cu spontaneitate, izvor al tuturor noutăților cari se ivesc în lume. Or, liber arbitru înseamnă „apariția unor anumite lucruri noi în lume“. În existență, deci, omul este factor creator, înzestrat cu funcțiuni active prin excelență. Pentruca lumea să devină perfectă, aceasta depinde și de intensitatea și durată efortului nostru.

Pluralismul nu duce la acea „certitudine religioasă“ pe care o asigură monismul. Din acest punct de vedere teoria pluralistă suferă de o lipsă de echilibru, întrucât nu afirmă certitudinea, ci numai posibilitatea, particulară și condițională, a salvării lumii.

Din această cauză, pluralismul, doctrină de structură mai mult morală decât religioasă, nu se împacă nici cu optimismul, nici cu pesimismul, și nu justifică nici una din aceste două atitudini etice fundamentale. Poziția sa morală este melionismul, o specie de compromis între pesimism și optimism.

Pesimismul și optimismul nu pot împăca cerințele spiritului nostru, spune James, pentrucă-l aruncă, îl anchilozează într-o stare de inerție primejdioasă. Pentru cel dintâi, intervenția omului e ineficace față de o lume rea în sine, rea iremediabil. Pentru cel de-al doilea, lumea fiind bună și perfectă din eternitate, fără concursul omului, înseamnă că acțiunea acestuia e neînsemnată și cu desăvârșire inutilă. Ea nu schimbă nimic din esența „celei mai bune dintre lumi” cum credea odinioară optimistul Leibniz.

Intemeindu-se pe sentințimentul imperfecțiunii existenței și pe acel al posibilităților umane infinite; afirmând deci, în alți termeni, că realitatea nu e împlinită odată pentru totdeauna în intemporal, după expresia lui Berthelot, ci că ea se realizează în timp prin acțiunea voinței noastre libere, pluralismul meliorist desvoltă în spirit tendința către faptă și gustul pentru risc și pentru aventură. (Asupra valorii filosofice a aventurii nu trebuie să mai stăruim după strălucita meditație a lui Simmel).

Dintr'un punct de vedere, pluralismul meliorist pare a termina într'un optimism moral. Adevăratul său caracter este însă mai degrabă tragic. Afirmând realitatea schimbărilor continue și a posibilităților infinite — printre cari se prenumără și eventualitatea insuccesului — pluralismul înclină mai mult înspre o viziune tragică a lumii. Actul liber și creator este posibil — nu cert, numai prin tensiune și efort continuu.

Insuși James afirmă că viața este o realitate tragică. Tragică este apoi și ideea că universul este o aventură. „Mă simt cu totul dispus, în ce mă privește, să cred că lumea este o aventură și un pericol. Nu mă gândesc să dezertez pentru aceasta; nu mă gândesc să strig că părăsesc partida”¹⁾. Pluralismul se acordă integral cu această experiență „dramatică” a vieții.

În acelaș sens este privită și problema mai veche a existenței răului în lume. Răul este o realitate care nu poate fi negată. Pentru monism, existența lui constituie o dificultate insolubilă. De unde poate proveni răul? Pentrucă lumea este un fapt absolut și ca atare perfect.

Conceptia monist-panteistă vede principiul răului în Dumnezeu sau în Absolut. Or, cum este aceasta posibil din clipa în care Dumnezeu e considerat bun în mod absolut și în grad perfect? Greutatea devine neînălăturabilă.

1) Introduction à la philosophie, p. 169.

Pentru monismul lui Hegel, tot ce este real este în acelaș timp și rațional. Răul fiind o realitate sigură, urmează că e rațional. Iată creată astfel enigma speculativă a răului și a erorii din lume.

Pluralismul rezolvă problema în spiritul și metoda sa. Lumea fiind un ansamblu de principii și fape distincte, răul nu va fi considerat ca o parte esențială, ci ca un element independent, pe care avem speranța că prin efort concentric susținut, îl putem elimina din univers. Răul e un element irațional, străin și sterp.

Pluralismul nu face din existența răului o problemă speculativă ci una practică: aceea a exterminării lui¹⁾.

Să vedem acum, ce este binele? Orice lucru e considerat ca just și bun, în măsura în care conștiința îl crede și consideră ca atare „Esența binelui constă, simplu, în a satisface o aspirație“²⁾. Binele și răul sunt în funcție de dorința noastră și nu pot fi considerate ca lucruri în sine.

Fiind dată posibilitatea eliminării răului din univers, între succesul și insuccesul acțiunii noastre în acest sens, nu sunt motive să ne oprim asupra celei din urmă eventualități.

Concepția unei religii viitoare cum o înțelege James se desprinde din „Varietățile experienței religioase“, lucrare de analize subtile și admirabile descripții psihologice ale fenomenelor vieții religioase.

Pentru o doctrină care crede că „realitatea concretă se compune exclusiv din experiențe individuale“, pivotul vieții religioase nu poate fi decât destinul personal și interesul individului pentru el.

Religia este un mod de viață al conștiinței individuale, care angajează și modifică eul nostru profund. Tendințele religioase sunt fapte de conștiință. Faptul religios găsindu-se în experiența individuală, religia variază cu indivizii, exact în măsura în care legăm experiența religioasă de un destin individual. Iar experiența religioasă, — trecere continuă dela cea pur psihologică, — este cea mai înaltă, mai intensă și semnificativă formă de experiență a conștiinței individuale (Boutroux).

Deci pentru a sesiza esența religiei, se impune să studiem conținutul imediat al conștiinței religioase, manifestările ei individuale și formele particulare ale credinței, singurele care au valoare. În acest studiu James aplică aceiași metodă concretă și analiză empirică, utilizate în celelalte probleme, cu atâta fecunditate.

Recunoscând variate „provincii“ de realități, și orientându-se după principiul diferențierii, pragmatismul rezervă religiei o „provincie“ în care este suverană. Între aceasta și filozofie nu pot exista conflicte, fiecare dintre ele avându-și un domeniu autonom în existență eterogenă.

1) Introduction à la philosophie, p. 169.

2) La Volonté de croire, p. 216.

O ultimă problemă: sub ce formă s'ar prezenta religia viitorului după pragmatism și care ar putea fi acea religie?

Fără a da precizii de amănunt, imposibile în chestiuni de natura acestora, James formulează unele anticipații, cu rezerva necesară. Pragmatismul evită dela început orice discuții teologice abstracte, infructuoase și totdeauna neconcludente. Controversele metafizice și teologice, cum ar fi d. ex. aceea dintre materialism și teism, sunt valabile numai dacă stabilesc fapte particulare precise pentru experiența noastră, și norme clare pentru conduita viitoare a omului. Orice construcție abstractă cere drept de existență numai prin faptul că duce la un succes care poate consolida credința noastră. Odată limpezit acest criteriu, concepția pragmatistă a unei religii viitoare, e ușor de prevăzut.

Noțiuni ca acestea: Dumnezeu, Absolut, Spirit, etc., privite ca abstracțiuni, nu au conținut propriu și nici vreo semnificație, fiindcă nu ne dau o reprezentare fidelă a realității în toată multiplicitatea aspectelor sale concrete. Asemenea concepte generale nu au valoare nici pentru acțiune, pe care nu o pot orienta. Pentru că se menține în sfera închisă a acestor concepte, Spiritualismul nu poate fi religia viitorului. James ridică împotriva lui o obiecțiune foarte serioasă: anume că n'ar fi altceva decât un sentiment de admirație pentru anumite abstracțiuni, și de antipatie pentru altele. Pietrificat de mulțimea ideilor raționaliste, spiritualismul imobilizează inteligența în atitudinile de contemplație admirativă pentru unele principii abstracte, ridicate la rangul de cauze finale.

Dacă noțiunea de Dumnezeu este totuși păstrată, James o face numai sub rezerva utilității sale. Această utilitate nu o întru-nește conceptul abstract al divinității.

Pentru a avea o valoare, Dumnezeu trebuie considerat ca „una dintre realitățile ce iau forma unei existențe personale“. Un Dumnezeu transcendent este o noțiune goală de sens. Asupra problemei existenței lui, James nu stăruie pentru a nu aluneca în discuții scolastice sterpe. Principalul îl constituie numai credința. James socotește că din orice punct de vedere e bine și util să credem în Dumnezeu: dacă există, suntem salvați; dacă nu există, nu pierdem nimic. Avem aci o reeditare a faimosului pariu al lui Pascal.

Temelia religiei viitorului, o formează însă convingerea în eficacitatea efortului individual pentru ameliorarea lumii. Indiferent de existența lui Dumnezeu, efectele acestei convingeri s'au dovedit a fi salutare. Acest singur fapt ajunge pentru justificarea credinței, care închide în sine o valoare nelimitată.

Din aceste motive James se împacă cu creștinismul, fiindcă și-a dovedit noblețea și utilitatea în decursul istoriei. Într-o măsură covârșitoare creștinismul va fi asimilat de religia viitorului a cărei formă nu poate fi prevăzută.

Am schițat în liniile mari orientarea și conținutul doctrinei pragmatiste, și am văzut că această filosofie este, prin ideile ei principale, o puternică reacțiune împotriva intelectualismului exagerat care suprimă noutatea prin utilizarea metodelor abstracte și a explicațiilor raționaliste. Această reacțiune viguroasă anti-intelectualistă, anti-raționalistă și anti-conceptualistă, este determinată de consecințele filosofiei raționaliste, care a provocat un adevărat divorț între înțelegerea filosofică și realitate.

Structura acestei doctrine se datorește în mare parte mediului specific în care s'a cristalizat. Într-o importantă măsură, pragmatismul nu este altceva decât expresia filosofică a spiritului anglo-saxon, individualist și experimental. Alături de celelalte două mari coordonate: transcendentalismul teologic al lui Emerson și democratismul ontologic al lui Walt Whitman (adesea numit de James „poetul nostru ontologic național”), pragmatismul definește mentalitatea americană. Acestor factori: mediul și temperamentul — cari nu pot fi însă ridicați la valoarea de cauze, cum au făcut-o unii critici, ci cel mult de condiții — se datorește și caracterul ei larg democratic. Exagerând importanța lor, Bourdeau, consideră pragmatismul ca „o reacțiune anglo-saxonă împotriva intelectualismului și raționalismului spiritului latin”.

Nu putem neglija apoi temperamentul specific de gânditor al lui James și educația primită. Natură excepțional de impresionabilă și lirică, ușor captivată și influențată de misticismul unui savant ca Swedenborg, James dă o culoare prea personală ideilor, cari pentru el sunt totdeauna vii. Cugetător dublat de un mare literat, prin stilul său viu și verva nepușabilă însuflețește orice abstracție.

În ce privește gustul pentru metoda experimentală în cercetările filosofice, el se formează din contactul cu primele studii de anatomie și fiziologie, iar mai târziu de psihologie¹⁾. Teoria adevărului este rezultatul reflecțiilor unui psiholog care s'a ocupat cu problemele teoriei cunoașterii și ale metafizicei. Dintr'un punct de vedere, pragmatismul nici nu este altceva decât: „o aplicare conștientă la epistemologie (sau la logică) a unei psihologii teleologice care implică în ultimă analiză o metafizică voluntaristă”²⁾.

Tot educației îi datorește James și spiritul religios al preocupărilor sale metafizice.

În istoria ideilor pragmatismul este o teorie de o noutate aproape violentă. Caracterul acesta răscolitor explică asprimea criticilor ridicate împotriva sa. El nu motivează însă și valabilitatea acestor critici.

1) E. Boutroux: W. James, Revue de Metaph. et de Morale, 1910.

2) P. C. S. Schüller: Etudes sur l'humanisme, p. 15.

Impotriva pragmatismului se aduc unele obiecții de ordin principial și altele de ordin sistematic, privind ținuta sa puțin „filosofică“, lipsa de elevație intelectuală. Criticile de ordin principial sunt desigur cele mai însemnate.

Edouard Le Roy în articolul dedicat pragmatismului din *Vocabularul filosofic* al lui Lalande, susține că substituirea adevărului prin utilitate, așa cum o înțelege James, face din această doctrină un psihologism subiectivist, primejdios cercetării filosofice adevărate și impersonale.

Critica cea mai severă a făcut-o Albert Schinz; după acest autor pragmatismul începe acolo unde termină adevărata filosofie. „Dintre toate filosofii propuse până aci omului, spune el, pragmatismul este cea mai puțin filosofică“¹⁾. Pragmatismul pune filosofia în funcție de omul care o formează. Atenția exagerată atribuită temperamentului, introduce în câmpul speculației filosofice tendințele subiectiviste excesive, sacrificând criteriul obiectivității științifice. Or, o filosofie adevărată trebuie să întrunească condiția sine qua non, de a putea fi judecată dintr'un punct de vedere impersonal.

Criteriul pragmatismului e oportunitatea lui socială și morală. Trecerea aceasta dela o simplă doctrină practică la una filosofică, este socotită de Schinz ca o eroare fundamentală, din excelențul motiv că rațiunea filosofică nu poate fi niciodată redusă la rațiunea practică.

Prin afirmarea că există numai adevăruri individuale, nu impersonale și obiective, pragmatismul deschide câmpul arbitrariului și înclinațiilor pur personale.

Iar prin înlocuirea raționalității cu oportunitatea ca criteriu al adevărului se distruge orice normă obiectivă de cunoaștere a acestuia.

Schinz crede, că un om pătruns de autentic simț și instinct filosofic, nu se poate împăca cu ideea că o doctrină filosofică trebuie judecată prin consecințele practice la care duce. Adevărul nu se confundă cu utilul, cu toate că adevărul este util. Adevărurile logice și matematice sunt dovada vie și convingătoare.

Problema aceasta a adevărurilor logice și matematice constituie într'adevăr una dintre marile dificultăți cari se ridică în calea elanului pragmatist. Am văzut că James le consideră ca formând o sferă aparte. Explicația lui este însă insuficientă. Ca probă, stă și faptul că succesorii săi au simțit nevoia unei noi explicări în această problemă. Ea a fost încercată de către Vailati și Calderoni. După acești doi pragmatisti italieni, odată cu matematicile pure, cari n'au nimic cu experiența, ne găsim în domeniul idealului în care nu se

1) A. Schinz: *Anti-pragmatisme*, p. 71.

poate vorbi de adevăruri. Matematicile nu caută propriu zis adevăruri. Ei propun ca adevărilor matematice și astronomice, să nu li se dea acest nume. Întrebarea care se pune este dacă această soluție poate satisface exigențele spiritului nostru.

După cum reiese din aceste câteva obiecțiuni însemnate, pragmatismul nu rezistă în ceace privește teoria adevărului, care a făcut mult sgomot, unui serios și strâns examen critic.

Nu se poate nega totuși că a fost una din marile încercări cari au turburat cugetarea contimporană, desigur cu unele rezultate bune dacă ne gândim la excesele intelectualismului.

Pragmatismul lui James, umanismul lui Schiller, școala din Chicago a lui John Dewey, cu logica instrumentală, curentul italian Vailati-Calderoni-Papini, alcătuiesc un capitol important al filosofiei timpului nostru, un aspect original al ei. În mișcarea ideilor au introdus oarecare elan, multă efervescență și viață, sugerând o seamă de perspective nebănuite.

N. TATU

CONTROVERSELE ESTETICII IDEALISTE: CROCE ȘI GENTILE

Gândirea dialectică a lui Hegel a constituit o inovație prea vastă pentru a fi acoperită numai de propriile-i formulări; acestea nu alcătuiesc decât o variantă dintr'o profuziune de eventuale alternative. Un grup din virtualitățile acestei cugetări au fost răsădite, în veacul trecut, pe un câmp pozitivist, căutându-se o conciliere cu necesitățile economico-politice sau cu tendințele biologiste din acea vreme.

Dar în pragul veacului nostru s'a întreprins o reînscăunare a gândirii hegeliene în originarul său prestigiu de viziune idealistă asupra lumii. O parte din aceste tendințe s'au înfiripat în Italia, de unde, după o lungă etapă de gestațiune, au izbucnit prin aparițiile proeminente ale lui Croce și Gentile. Cele mai serioase realizări ale ambilor filosofi s'au deschis în domeniul esteticii, ca parte integrantă a unor construcții mai vaste ale Spiritului.

Deși atât gândirea lui Croce cât și a lui Gentile se alimentează, în bună parte dela aceleași izvoare hegeliene, asistăm la alcătuirea a două sisteme distincte, determinate de filtrele deosebite prin care s'a luat contactul și de temperamentele opuse care au prezidat la prelucrarea aceluși imens rezervoriu de sugestii.

Croce s'a apropiat, indirect, de Hegel, pornind dela opera ilustrativă, critică a lui de Sanctis și dela împrejurarea că în filosoful german putea găsi ecouri din Vico, de care pare să-l lege o deosebită afinitate. Această complicitate cu gândirea lui Vico stimulează încrederea în sistemul lui Hegel, pregătind tot o coloratură istorică și idealismului crocian.

Gentile a luat, dimpotrivă, contact mai direct cu Hegel — cu însuși nucleul filosofiei sale — prin acțiunea maestrului său Donato Jaja, care, între alții, urmărea să adapteze un gen de speculație abstractă la spiritul pozitivist al Italianului, din acea vreme sterilă. Așadar, Gentile nu se apropie de Hegel cu intenții eclecticice și sentimentale, pentru a căuta aluzii la amănunte predilecte spiritului său; unicul mobil al apropierii este, la acesta, necesitatea orientării într'o inițiativă fecundă, înarmat fiind cu interes informativ și simț critic. De aci urmează că Gentile nu s'a mulțumit numai cu adop-

tarea unor laturi din sistemul hegelian ci l-a răscolit mai profund, ștergându-i nuanța istorică și transformându-l într'un idealism actualist.

Pe de altă parte, Croce și Gentile și-au inaugurat activitatea printr'o strânsă solidaritate, care a luat, la un moment dat, aspectul unei necesare cooperări; concursul reciproc pe care și l-au acordat acești cugetători nu-și află un precedent în istoria culturii decât în osmoza Goethe-Schiller.

Bunăoară, filosofia artei a lui Gentile nu este altceva decât estetica lui Croce, adaptată la cerințele unui alt sistem de gândire, cu care pare a fi în perfectă coerență; Gentile are, deci, două puncte de plecare: estetica lui Croce și complectările reclamate de propriul său sistem.

Nu este, însă, mai puțin adevărat că și Croce, la rândul său, a primit impresii dela Gentile; această acțiune străină asupra lui Croce se manifestă în faza cea mai importantă a activității sale, care are ca rod „Noi încercări de estetică”. Accepția lirismului artei care împrumută acea cunoscută finețe și elasticitate gândirii lui Croce, depășind rigiditatea oarecum dogmatică a primei sale intenții, se datorește, în bună parte conceptului de subiect din filosofia lui Gentile.

Neîntrerupte încercări de conciliere între aceste două moduri separate de gândire — manifeste, îndeosebi, în latura estetică — a determinat, de multe ori, confuzii în lumea culturală italiană asupra ideilor axale de care se lasă guvernată. Un asemenea echivoc a dispărut, cu desăvârșire, odată cu ruperea prieteniei dintre Croce și Gentile, stimulând precizarea individuală a fiecăreia dintre cele două estetici și culminând prin „Filosofia Artei” a celui din urmă¹).

Mobilul solidarității lor inițiale și-a avut un identic obiectiv negativ, străin de laturile mai nuanțate și caracteristice ale fiecăruia: combaterea pozitivismului și a intelectualismului searbăd dela finele veacului trecut. Corolarul de afirmație al acestui comun elan combativ a fost precizarea opoziției dintre natură ca domeniu al obiectului și spirit ca domeniu al subiectului, odată cu optarea pentru aceasta din urmă. În orice caz, atmosfera curentului este de negație; de aci reiese și primatul lui Croce în această epocă, drept proectare a propriului temperament. Pătrunzătorul Prezzolini stăruie asupra acestei laturi negative și revoluționare din structura spirituală crociană²) (fapt manifest, în deosebi, în estetica sa: nu există deosebire între fond și formă, nu există deosebire între intuiție și expresie, nu există deosebire între arte, nu există deosebire între genuri literare). Spiritul lui Gentile este, dimpotrivă, mai

1) *Giov. Gentile. La Filosofia dell' arte*, Milano, Trevers, 1931, 377 pp.

2) Cfr. *Giuseppe Prezzolini, La cultura italiana*. II edit. Milano, Corbaccio, 1930. p. 112.

curând reflexiv și verificator decât apt pentru soluții extreme și radicale; rolul de secundant al negativismului crocian, pe care l-a jucat, la început, Gentile, este mai mult o concesie față de împrejurări, decât un aspect în care să se poată realiza.

Apariția primei estetici a lui Croce este, așadar, salutată de Gentile numai ca un prim impuls către marile construcții ale spiritului într'un mediu de locuri comune și de bagatelizări ale culturii. Gentile aprobă activitatea lui Croce din această etapă mai mult din punct de vedere social-pedagogic decât dintr'o convingere intimă pe care filosoful sicilian nu și-o putea, încă, formula în materie de estetică.

Dar Gentile îl mai aprobă pe Croce și fiindcă măgulea o exigență personală a spiritului său. Estetica acestuia nu constituia numai în sine un aspect nou și original de gândire; Croce, pentru prima dată, deschidea drumul unei vaste construcții filosofice, din care era părtaș primul moment, al esteticii. Condiția ca orice manifestare de cultură să aspire către o vedere mai largă și filosofică este primul amănunt caracteristic la Gentile, pe care-l vom vedea mai târziu amplificat până la ultimele consecințe. În aceeași privință, Gentile se arată mai atent, mai direct interesat în raport cu orientările sale intime, adresându-i lui Croce și o primă obiecție care în momentul ulterior al despărțirii se va transforma în acuzare. Spiritul preconizat de Croce, fragmentat în grade cu nuanță cronologică, își pierde, după Gentile, prestigiul unității sale ideale și extratemporale¹⁾. Această obiecție constituie a doua trăsătură precisă a directivelor lui Gentile: postularea unei soluții anti-istorice și anti-contingente, polarizată în jurul unui plan absolut de idealitate.

Pentru a reliefa, în toată stringența sa, această latură a gândirii lui Gentile putem considera și obiecțiile îndreptate, în același sens, atât lui Vico cât și lui Hegel. Pe Vico îl învinuiește Gentile că mută într'un simplu cadru temporar, o dialectică ce ar fi trebuit să-și găsească locul numai în focarul spiritului²⁾. Pe Hegel, la rândul său, îl învinuiește din pricina întocmirii ierarhice a dialecticii potrivit căreia nu orice moment al său devine un exponent integral al spiritului (vom vedea mai târziu că reforma întreprinsă de Gentile asupra dialecticii hegeliene va fi în folosul autonomiei artistice). Însfârșit, Gentile mai combate procesul dialectic al filosofului german prin faptul că e privit retrospectiv, deci istoric, în vreme ce, după propria sa vedere, nici un aspect al Spiritului nu se poate rezolva decât asimilat unui prezent absolut³⁾.

Acest amănunt constituie nucleul dialecticii sale, opuse atât lui Croce cât și predecesorilor săi, în care ni se prezintă aventura

1) Cfr. *La Filosofia dell' arte*, p. 47 și urm.

2) Cfr. *Op. cit.*, p. 50.

3) *Ibi.* p. 308.

spiritului ca act pur. Odată cu accentuarea mai stăruitoare a acestui mod de gândire, intră pe primul plan al culturii și Gentile, alături de Croce¹⁾.

Dialectica lui Gentile se rezolvă în momentele artei, religiei și filosofiei. Primul moment reprezintă domeniul subiectului pur, lipsit de concursul oricărui predicat, după care concepția asupra lumii își trage rădăcinile din contemplarea propriei viziuni asupra lucrurilor iar nu dintr'un consens unanim și impersonal prăvitor la legile acestor lucruri.

Al doilea moment — al religiei — corespunde unei abdicări a subiectului dela pretențiile sale de existență și unei cufundări în lumea obiectului, când toate atributele subiectivității se disolvă în recunoașterea și în resimțirea puternică a lui Dumnezeu.

Însfârșit, al treilea moment — al filosofiei — are însemnătatea unei împăcări finale prin descoperirea identității dintre subiect și obiect.

Acest parcurs nu este, însă, o evoluție în surprinderea naturii Spiritului ca în cazul lui Hegel, care, d. p., acordă artei numai posibilitatea de a prezenta forma sensibilă și exterioară a acestui Spirit, urmând ca momentul ulterior să progreseze, în relevarea laturilor profunde; la Gentile avem numai simple moduri de manifestare ale Spiritului neconținut în natura sa integrală. În această privință, după cum s'a amintit, este acuzat Croce de empirism, neavând intuiția integrității spiritului, pe care-l fragmentează în patru grade, dintre care, în primul, al artei, nu pot pătrunde celelalte, iar în al doilea, al logicii, nu pot intra ultimele două. Empirismul lui Croce provoacă, după Gentile, o serie de reflexe incomplete, prin care nu se va realiza niciodată oglindirea totală și imediată a Spiritului. Acest desaccord este formulat de Croce însuși; așa pentru Gentile „filosofia este, îndeosebi, acel punct în care orice abstracție se cufundă și se depășește în elementul concret al actului de gândire, în timp ce, pentru mine, filosofia este, în esența sa, metodologie a unicei gândiri reale și concrete, a gândirii istorice: de aci reiese că pe când el stăruie, cu energie asupra unității; eu, cu tot atâta energie stăruie asupra distincției și dialecticei formelor spiritului, fundament necesar pentru metodologia gândirii istorice“²⁾.

Astfel se prezintă gândirea dialecticii imanente a lui Gentile în raport cu gândirea mai mult metodologică a lui Croce. Rămâne să constatăm aceeași relație între estetica lui Croce și dialectica spe-

1) *Giov. Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gise, Mariotti, 242 pp.

2) *B. Croce, Appendice la G. Gentile, La riforma dell' educazione*, III, edit. Milano, Treves, 1928 p. 218 și u.

cială a artei lui Gentile, care alcătuind o activitate atât de aderentă unei unități filosofice, constituie, după cum accentuează Luigi Volpicelli, mai curând o metafizică a artei decât o estetică¹⁾.

Pentru aceasta, trebuie, din nou să cunoaștem obiecțiile adresate de Gentile lui Croce, pornind însă dela poziția comună, prin care arta este declarată drept primă manifestare a Spiritului. După ce construcția filosofică a lui Croce este denunțată ca empirică, deci pseudo-idealismă, estetică, la rândul său, este învinuită ca pseudo-formalistă. Sentimentul — element practic — se condensează, la Croce, în factorul teoretic și expresiv al intuiției, care constituie forma; această formă, însă, după Gentile nu este o transformare a sentimentului pasiv într'un principiu actual ci un simplu adaos, arta neputând exista decât revendicându-și sentimentul ca ax. Estetica lui Croce nu poate, deci, atinge, puritatea către care a aspirat acesta s'o dirijeze, fiind rezultatul unei sinteze, — o construcție a conținutului²⁾.

Acestei teorii, de care nu e mulțumit, îi opune Gentile propria sa dialectică a sentimentului; pentru a nu fi, însă, acuzat, la rândul său de empirism, se grăbește să adauge că vederile sale asupra sentimentului sunt străine de orice umbră psihologică. Sentimentul în psihologie, sinteză evoluată de senzații, este o forță străină care se infiltrează în domeniul subiectului și la al cărui joc acesta privește în mod pasiv; în sensul gnoseologic, însă, adoptat de Gentile, prin influența mai veche a lui Vincenzo Gioberti, sentimentul este o forță activă a sufletului, care se confundă, uneori, cu însuși subiectul, când nu formează una din însușirile lui cele mai organice.

Această dialectică a sentimentului prezintă un îndoit proces; în primul rând asistăm la o epurare a subiectului de tot conglomeratul străin cu care e destinat să viețuiască într'o stare practică și primitivă; în acest nou stadiu, însă, opera de artă este numai ideală și inactuală; pentru a se integra în actualitate va trebui să urmeze o obiectivare a sa. Procesul de obiectivare se operează printr'o serie de acte de gândire și acte de voință; dar aceste elemente de logică și de eticitate, actualizând opera de artă, provoacă eroziuni asupra sentimentului, care dispare odată cu noul aspect obiectiv și impersonal în care a reușit să se inchege inițiativa artistică³⁾.

După cum s'a amintit, între cele două concepții estetice poate fi stabilită o analogie arhitecturală, arta constituind primul moment al unui proces spiritual; dar pe când în concepția lui Croce arta constituie un prim *grad* al spiritului, în cea a lui Gentile reprezintă

1) Cfr. Luigi Volpicelli, *La Filosofia dell' arte di Giovanni Gentile* în *Nuova Antologia* din 1 IV. 1931 fasc. 1917.

2) Cfr., *Op. cit.*, pp. 197—201 *La Filosofia dell' arte*, pp. 197—201.

3) Cfr., *Op. cit.*, pp. 176—182.

un prim aspect al acestui Spirit. Coloratura acestor prime momente va determina natura întregului proces care le succedă; la Croce se va desvolta într'un cadru atât metafizic cât și istoric, pe când la Gentile întregul proces va fi de esență pur metafizică, dialectica celor trei momente având loc numai într'o regiune abstractă și extra-temporală; plasate pe un plan de trăire concretă, fazele dialecticii sale se vor prezenta întreșesute, astfel încât niciodată nu vom avea pilda unui moment pur de artă; subiectul atât în starea sa actuală primitivă cât și în cea trecută prin experiența epurării, se găsește asociat cu elemente străine.

Aci se poate vedea un aspect asemănător aceluia reeșit din concepția crociană: încălcarea de domenii între diferitele momente ale Spiritului; însă punctul de divergență este constituit tocmai din considerațiile separate asupra artei. Astfel pentru Croce primul grad al Spiritului poate pătrunde în celelalte trei, al doilea în cele rămase iar al treilea în ultimul; de aci reiese că numai primul moment, al artei, se poate menține pur, pe când gradele următoare ale logicii, economiei și eticii se prezintă totdeauna combinate. Pentru Gentile nu există acest joc de regresie sistematizată, astfel încât arta nu se bucură de privilegiul purității acordat de Croce, trebuind să împartă destinul celorlalte momente ale Spiritului.

Pe când Croce va urmări latura de puritate în orice producție artistică, Gentile nu poate trage o linie de demarcație între hotarul artei și al altei activități teoretice. Singura delimitare care poate fi operată există numai între diferitele structuri particulare ale subiectelor, deci între un artist și altul.

In considerațiile de până acum de integrare a artei în dialectica Spiritului, exceptând situarea comună de întâietate a artei, Gentile se îndepărtează de Croce, rămânând tributار propriului său sistem. Dar pe lângă desvoltările reclamate de idealismul său actualist, concepția despre artă a lui Gentile se mai formează și sub auspiciile esteticii crociene. Această apropiere mai mare de Croce va avea loc în considerarea atributelor artei, care implică o relativă eliberare de exigențele unui sistem.

Astfel, în primul rând, se grăbește să adopte conceptul crocian asupra esenței lirice a artei, pe care într'un timp l-a proclamat drept cea mai înaltă culme la care s'a putut ridica estetica ¹⁾). Acest principiu a fost, însă, preconizat de Croce tocmai sub sugestia conceptului de subiect ca forță absorbantă și actualizatoare din dialectica lui Gentile. Avem aci curiosul caz al readoptării unei proprii inițiative trecute printr'o elaborare străină, amănunt care s'a întâl-

1) Cfr. *Giov. Gentile, Arte în Enciclopedia Italiana* vol. IV, p. 632, § 10.

nit adeseori în stadiile de cultură mai îndelungată ale diferitelor popoare dar mai rar în scurtul interval dintre treptele de gândire a doi indivizi.

Aci trebuie, însă, să luăm în considerație o nouă acomodare a lui Gentile la formele mai dezvoltate și mai complete ale gândirii sale. Arta este lirică fiind încorporată de momentul subiectivității; dar întrucât, prin acțiunea dialecticii sentimentului, se actualizează obiectivându-se, este, în același timp, și epică, prin această epicizare capătă perspectivă aspectul subiectului care este, astfel, mai limpede văzut, cu toate contrastele sale inerente omului; arta se prezintă, prin urmare, și dramatică¹⁾. Atributele epice și dramatice, adăugate celor lirice preconizate de Croce, alcătuiesc originalitatea punctului de vedere gentilian.

Amănuntul de față prilejuiește o nouă apropiere de Croce, referitor la atitudinea pe care acesta din urmă a luat-o față de genurile literare. Fiind acordate unei singure opere de artă, atributele de liric, epic și dramatic, urmează că un sonet complex nu poate fi deosebit de o dramă realizată, întrucât ambele răspund acelorași cerințe ca opere de artă; genurile literare sunt, deci, desființate ca și la Croce²⁾.

Acest crocianism se manifestă coerent și prin anularea teoriei artelor la Gentile. Opera de artă oferind un identic proces constitutiv, de epurare a sentimentului și apoi de obiectivare a sa, urmează că nici un produs artistic nu poate fi străin de altul decât prin structura individuală a sentimentului. Bunăoară, o pictură, în esența sa artistică, nu poate fi deosebită de o poezie; iar în variabilele sale, se depărtează de acea poezie ca și de o altă pictură³⁾. Din acestea s'ar părea că avem de a face cu o reeditare a inițiativei crociene; totuși Gentile nu întârziează de a-și manifesta punctul său de originalitate, care face să ne gândim serios dacă, într'adevăr se poate vorbi de o anulare a teoriei artelor, în vederile sale.

Această îndoială ne este infiltrată de teoria sa asupra muzicii⁴⁾. Muzica este țesătura primitivă și nemanifestată a oricărei arte, identificându-se unei legănări lăuntrice a sentimentului; de aceea, pentru o spiritualitate primitivă, cântecul este cel mai accesibil vehicul ca formă primară și colectivă a oricărei arte; copiii nu pot fi adormiți decât prin cântec care răspunde celei mai neînțelese chemări a sufletului lor. Dar atunci conceptul muzicii ca freamăt ascuns se confundă cu însăși ideea despre disciplina exteriorizată a tonului, determinând configurația unei arte speciale. Deci procesul de elaborare al artei se ridică din aceleași rădăcini, oferind proce-

1) Cfr. *La Filosofia dell' arte*, p. 248 și urm.

2) Cfr. *Op. cit.*, p. 253.

3) *Ibi* p. 243.

4) Cfr. *Idem*, p. 250 și urm.

dee de actualizare, în germene, identice; se poate, totuși, vorbi, de o gradație între felurite arte, după imediatitatea resurselor de transcriere, reclamate de diversele tipuri de subiecte. Deși nu ne este, aci, precizată o teorie a artelor, ni se dă posibilitatea de a surprinde unele date, din combinarea cărora să decurgă o atare construcție.

Însfârșit, o ultimă apropiere de Croce, de astă dată fortuită, ca rezultat al unor speculații pe cont propriu, constituie și perspectiva din care e privită opera de artă.

Croce își expune cu o claritate desăvârșită convingerea în ultima elaborare a esteticii sale efectuată pentru „Enciclopedia britannica”. Aci recurge el la o analogie cu principiile economiei politice, potrivit cărora valorile economice nu stau în obiectele materiale care le poartă ci în gradul de intensitate cu care aceste obiecte sunt dorite; nici opera de artă, la rândul său, nu e reprezentată prin propria-i materialitate, ci prin procesul pe care-l provoacă în spiritul contemplatorului: opera de artă nu există în structura sa obiectivă ¹⁾.

Gentile pune această problemă pe alt plan și anume pe discrepanța dintre opera de artă ca produs al trecutului și prezentul absolut spre care trebuie să convergă orice operație a Spiritului. Soluția va fi aceeași: opera de artă întrucât aparține trecutului, este lipsită de existență; numai după integrarea în prezentul subiectului din clipa contemplării, se va putea vorbi și de viața sa. Pentru Croce opera de artă este reprezentată prin modificarea ce are loc în spiritul contemplatorului, iar pentru Gentile prin naufragiul trecutului într'un prezent infinit, ca parte integrantă din subiect.

Referitor la critica literară și la istoria artei, Gentile își dezvoltă punctele sale de vedere, divergente gândirii crociene. Astfel, pe tărâmul criticii literare, Croce este acuzat de fragmentarism prin secționarea pe care o operează între elementele poetice și cele nepoetice dintr'o bucată literară, așa cum ilustrează volumul său de studii critice: „Poesie și nepoesie” ²⁾. Gentile, dupăcum am amintit, recunoscând că puritatea artei nu este decât inefabila adiere care bate spre realizarea unei opere, unde însă nu mai poate fi găsită, crede de prisos cercetarea elementelor de pură artă într'un produs integrat în actualitate.

Cea mai importantă contribuție a lui Gentile în critica literară este studiul asupra poeziei lui Leopardi ³⁾; aci nu-l vedem preocupat cu stabilirea unui raport între laturile de mare intensitate poe-

1) Cfr. B. Croce, *Aesthetics* în „*The encyclopaedia britannica*» XIV edit. p. 267 (*Artistic Objects: The Theory of the Special Arts, and the Beauty of Nature*).

2) B. Croce, *Poesia e non poesia*, Bari, Laterza, 1923, 329 pp.

3) Cfr. *Giov. Gentile, Manzoni e Leopardi*, Milano. Treves, 1928, p. 184.

tică și ceie reduse, ci numai dacă viziunea globală a operii leopardiene poate oglindi perfect subiectul care a exprimat-o.

În privința istoriei artei se opune la teoria monografică preconizată de Croce. Istoria artei nu se poate reduce, după Gentile, la o serie de monografii a marilor artiști, deoarece condițiunile lor de dezvoltare se leagă atât cu cadrul contemporan extraestetic cât și cu artiștii de o proporție mai redusă. Astfel, istoria artei nu numai că refuză orice coloratură monografică, dar nici la conceptul unei mentalități comune nu se poate menține, trebuind mereu să fie brăzdată cu alte evenimente contemporane; istoria artei nu este altceva decât istoria propriu zisă, privită, însă, sub unghiul evoluției artistice ¹).

*

Una din obiecțiile cele mai frecvente aduse lui Croce, s'a îndreptat și către Gentile: lipsa de intelectualism. Faza subiectivă a dialecticii sale fiind și primul moment de manifestare al Spiritului, Gentile îl plasează, îndeosebi, în vârsta copilăriei; de aci analogia între copil și artist atât de predilectă esteticii italiene deschisă sub semnul lui Vico și concretizată, pentru prima dată de poetul Giovanni Pascali prin studiul său intuiționist asupra „Copilașului” ²). Între alții, Pietro Mignosi ³), văzând în artă o manifestare mai evoluată a umanității, se opune acestei analogii între copil și artist. Dar Gentile nu desconsideră mijloacele intelectuale: artistul, pe lângă materialul subiectiv al copilului mai posedă și facultatea evoluată de a-l trece prin dialectica sentimentului ⁴).

Există, însă, și obiecții mai importante, făcute pe temeiul divergenței de opinii cu Croce. Astfel, din ampla construcție estetică a lui Gentile, se întreabă Carmello Sgroi ⁵) dacă nu reiese oare un regres, asupra conceptului artei; autonomia artistică se află periclitată, odată ce intră în urzeala celorlalte elemente ale Spiritului cu care trebuie să se identifice, după cum rezultă din ultima fază a dialecticii sale.

Dar conceptul de autonomie artistică nu poate fi contestat esteticii gentiliene, replică Ferdinando Albergiani căci, deși privită concret, realitatea Spiritului se despică într'o sumă de aspecte confuz recunoscute, totuși „se pot, ba chiar trebuie cu necesitate, să fie

1) Cfr. *La Filosofia dell' arte* p. 289 și urm.

2) Cfr. *Il fanciullino* în *Pensieri e Ricordi*, Bolgna, Zanichelli, 1914, p. 15 (Per la poesia la giovinezza non basta la fanciullezza ci vuole).

3) Cfr. *Pietro Mignosi, Arte e rivelazione*. Palermo La Tradizione, 1933, p. 234.

4) Cfr. *G. Gentile, Preliminari allo studio del fanciullo*. Milano, Trevers, 1929, III edit, p. 37 și urm.

5) Cfr. *Gli studii estetici in Italia nel primo trentennio del 900*, Firenze, La Nuova Italia, p. 255.

distinse momentele ideale ale unității, dintre care primul este momentul artei¹⁾).

În orice caz, nu se poate contesta că idea asupra autonomiei artistice n'a putut atinge acel grad de excelență la care a fost dus de Croce. Totuși Gentile denunță marele procent de arbitrar și dogmatism de care s'a lăsat Croce condus în construirea aceluiași concept, oferindu-ne noi orientări. Una din dificultățile topografice ale esteticii crociene — ignorarea relației cu o realitate transcendentă — care ne va determina o înclinare către rigurozitatea filosofică a lui Gentile, va fi expusă cu alt prilej când aceste două nume vor fi utilizate numai cu titlu ilustrativ.

EDGAR PAPU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) *Ferdinando Albergiani, L'autonomia dell' arte in Francesco de Sanctis e nell' estetica italiana contemporanea*, supl. la No. 9—10, din *L'Educazione Nazionale*, 1932.

TESTE PSIHOLOGICE

Unul dintre capitolele fundamentale ale pedagogiei moderne îi constituie desigur problema cunoașterii individualității copilului și de aceea eforturile tuturor pedagogilor și psihologilor se îndreaptă astăzi către elaborarea de metode de investigație sigure și cât mai obiective în scopul unei cât mai profunde analize ale acestui veritabil lor geometric al multiplelor și variatelor virtualități sufletești care este individualitatea copilului. Rolul adevăratului educator fiind nu numai de a transmite cunoștințe ci și de a modela și actualiza aceste virtualități sufletești ale copilului, este de la sine înțeles că el trebuie să cunoască bine fiecare dintre elementele componente ale individualității pentru a putea să-și exercite influența cu cât mai multe șanse de reușită. În vederea acestei cunoașteri însă, educatorul trebuie să aibă la îndemână mijloace precise de analiză întrucât, făcând apel numai la propriul său dar de observație, la intuiția sau rutina sa, nu numai că ar fi lipsit de suficiente puncte de sprijin, dar, după toate probabilitățile, ar comite mari greșeli în aprecierile sale. Nu mai este nevoie să subliniem cât de limitată este puterea de intuiție care constituie de fapt o judecată subiectivă subordonată tuturor factorilor de natură externă care o influențează. Este suficient să reamintim constatările făcute de Binet ¹⁾ cu ocaziunea unei anchete deschise în scopul de a cunoaște criteriile după care institutorii apreciază inteligența copiilor. Deși era vorba numai de o singură latură a psihicului, erorile relevate cu această ocazie sunt de 7,5%. Alți anchetatori, în special cei Americani ²⁾, care au făcut cercetări mult mai întinse, ajung la concluzia că erorile în aprecierea inteligenței se ridică pînă la 50%.

Această depărtare de realitate provine din faptul că intuiția este puternic colorată de subiectivitatea celui ce face judecata, omul matur fiind înclinat să judece activitatea sau comportarea copilului

1) Binet, A.: Comment les instituteurs jugent-ils l'intelligence d'un écolier? Bulletin de la Société Libre pour l'étude psychologique de l'enfant. — 1910, No. 10, pp. 172—182.

2) Vezi Therman: The measurement of intelligence. London, Harrap et Co. 1919.

prin raportarea la propria sa mentalitate. Se pierde adesea din vedere că un copil nu este și nu trebuie să fie considerat ca un om în miniatură. Mentalitatea copilului este deosebită de aceea a adultului nu numai cantitativ — cum s'ar părea — ci calitativ; nu trebuie considerată ca o diferență de grad, ci ca o diferență de structură. Aceiaș greșeală se comite prin tendința, comună multor educatori, de a raporta comportarea pe care o observă la un copil într'un anumit moment la ceace-și amintește din copilăria sa proprie, având astfel siguranța că va putea aprecia unele trăsături sau chiar individualitatea copilului în întregime. Dacă ținem seama cât sînt de palide și pline de lacune amintirile din copilărie și mai ales cât sînt ele de falsificate prin trecerea anilor, nu trebuie să acordăm nici acestui procedeu prea multă încredere.

Deasemenea nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, în perioada de școlaritate, copilul este observat, dela un an la altul, de persoane deosebite și că fiecare dintre acestea imprimă subiectivitatea sa proprie caracterizărilor pe care le face, dînd astfel aprecieri care diferă unele de altele și nu pot oglindi realitatea. De aici imposibilitatea de a se urmări procesul de exteriorizare al fiecărei individualități, imposibilitate deci de a stabili puncte de plecare pentru intervenția ultimului educator cu care vine în contact copilul.

Pentru a înlătura aceste neajunsuri ale aprecierilor subiective, psihologii au elaborat, iar pedagogii au aplicat cu succes, nouile mijloace de cercetare obiectivă a individualității: examinările prin teste. Desigur că în stadiul actual în care se găsește psihologia, cînd încă nu se cunosc decît imprecis cauzele care rezidă la baza stabilității și evoluției diferitelor funcțiuni sufletești, nu este în intențiunea noastră să arătăm că metoda testelor ar putea să furnizeze un diagnostic absolut sigur. Increderea pe care trebuie s'o avem în acest diagnostic psihologic poate fi însă considerată egală cu aceea, pe care o avem în diagnosticul medical. Și într'un caz și în celălalt putem stabili, dacă nu o certitudine, în tot cazul o probabilitate, iar cercetările de psihologie experimentală și aplicată tind, pe zi ce trece, prin elaborare de metode din ce în ce mai precise, să diminueze cauzele de erori. Fără îndoială că o metodă care deși nu are pretenția de a furniza rezultate absolut sigure afectată însă de un oarecare coeficient de probabilitate este totuș de preferat lipsei totale de metodă, adică judecăților subiective, pronunțate în mod arbitrar și nedepinzînd decît de hazard.

Prin faptul că de cîte ori s'a aplicat metoda testelor s'au obținut rezultate care, controlate din punct de vedere al valabilității lor, au corespuns într'adevăr realității, utilizarea testelor s'a generalizat, iar metoda s'a perfecționat din ce în ce obținându-se o mai mare precizie atît în diagnostic, cît și în pronosic.

Deși în străinătate metoda testelor este aplicată pe o scară întinsă atît în școală, pentru diagnosticarea individualității cît și în

birourile de orientare și selecționare profesională, la noi în țară această metodă se bucură de mai puțină simpatie tocmai din partea educatorilor care ar avea mai multe foloase aplicînd-o. Nu ne vom ocupa aici de toate cauzele care au putut provoca această antipatie față de metoda testelor. Presupunem însă că lipsa unor unități de măsură pentru fiecare din aceste teste au contribuit, în bună parte, la crearea unui curent ostil acestei metode. Într'adevăr, un test aplicat în oricît de bune condițiuni, nu ne poate da, prin simpla considerare a rezultatului obținut, o indicațiune pe care s'o putem folosi în diagnostic sau pronostic, atîta vreme cît nu sîntem în posesia unei unități de măsură la care să raportăm acest rezultat. Cu alte cuvinte, fără a avea testele etalonate cu un număr suficient de mare de indivizi, aleși din medii cît mai heterogene ale grupului social căruia ele se vor aplica, testele, deși avînd o mare valoare intrinsecă, rămîn totuși inutilizabile pentru aplicări practice. Deaceia ori unde se aplică unui grup social, fie un test nou, fie un test a cărei etalonare a fost făcută pe altă grupă socială, prima grijă a experimentatorului este să procedeze la etalonarea pentru a putea obține un «barem» care va constitui unitatea de măsură a celui test. Baremul ne dă posibilitatea ca : a) să putem verifica valabilitatea testului, adică să stabilim coeficientul său de probabilitate și b) să facem aprecierile noastre în mod cu totul obiectiv raportîndu-le la întregul grup căruia s'au aplicat testele. Înțelegem dar că deși testele utilizate astăzi în străinătate sunt foarte numeroase, ele nu pot fi utilizate la noi cu succes pînă nu vom avea bareme stabilite pentru fiecare din ele.

Necesitatea utilizării unei forme de examinare obiectivă făcîndu-se simțită din ce în ce mai mult și la noi, Directorul Laboratorului de Psihologie Experimentală de pe lângă Facultatea de Filosofie și Litere, D-l Profesor C. Rădulescu Motru, a propus ca în activitatea științifică a laboratorului să se cuprindă și lucrările de etalonare ale diferitelor teste care în străinătate au dat cele mai bune rezultate, însă care nu puteau fi utilizate la noi din lipsă de bareme adecuate, iar subsemnatul a fost însărcinat cu conducerea lucrărilor și aducerea la îndeplinire a programului de lucru.

Astfel în cursul anului școlar trecut 1932—1933, pe de o parte obținînd dela Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor autorizațiunea de a examina elevii diferitelor școli primare, secundare și profesionale din capitală, iar pe de alta utilizînd rezultatele examinărilor operate, după indicațiile noastre, în diferite localități din țară de către studenții în psihologie, am întrunit un număr de 6331 rezultate care ne-a permis să etalonăm două teste. Acestea sunt : testul de atenție al lui Piéron și testul de memorie auditivă a cuvintelor.

În capitală examinările s'au făcut la un număr de școli pri-

mare, secundare și profesionale alese atît printre cele din centru cît și printre cele dela periferie, scopul urmărit fiind de a avea un mediu cît mai heterogen. Instrucțiunile au fost date de subsemnatul în mod invariabil, iar cînd au fost date de altă persoană s'a respectat întocmai textul inițial, realizîndu-se astfel condițiuni pe cît posibil egale pentru toți elevii examinați. Personalul ajutător compus din studenți și studenți în psihologie — care în prealabil au fost instruiți printr'o examinare de probă care s'a făcut cu clasele unui Institut particular — era împărțit în 2 grupe (studentele: Cerchez Cristina, Duran Zoe, Nicolescu Nicoleta, Popescu Zoe, Stoenscu Paula; Sili-mon Ecaterina și Weintraub Adelina, formau grupa pentru atenție, iar studentele: Andronescu Florica, Botez Elena, Constantinescu Aurelia, Chirișescu Venetia, Florescu Gabriela, Iliescu Florica și studenții Constantinescu Constantin și Tatulea Iulian formau grupa pentru memorie) și avea însărcinarea să împartă materialul și să observe ca fiecare elev să depue o muncă absolut personală. Deasemenea, după recoltarea materialului, au avut să se ocupe de corectarea și calcularea rezultatelor pentru fiecare test și fiecare elev în parte. Ne dăm seama că munca depusă de acești studenți pentru examinare și în special pentru corectarea și calcularea celor 6331 rezultate a fost apreciabilă și de aceea le aducem și pe această cale mulțumirile noastre. Din considerarea acestor rezultate brute și în urma calculului de statistică psihologică s'au putut scoate baremele pentru cele două teste.

Baremele sunt construite pentru fiecare vîrstă în parte și redată pe o scară de «centile»¹⁾. Cel ce consultă aceste bareme însă va ține seamă de faptul că noi am notat vîrsta în modul cel mai simplu, — pentru a nu strica clarității tabloului, — cu numărul de ani care de fapt reprezintă grupe de vîrstă. Astfel grupa de 8 ani bunăoară, cuprinde pe toți copii dela 8 : 0 ani (opt ani împliniți) pînă la 8 ; 11 (opt ani și unsprezece luni), grupa de 9 ani toți copii dela 9 : 0 ani pînă la 9 : 11 ani, etc. Grupa adulților cuprinde toți subiecții mai în vîrstă de 16 ; 11 ani.

Am utilizat scara de «centile» ca sistem de apreciere pentru că ea prezintă, mai ales cînd este vorba de aptitudini ca în cazul nostru, cele mai multe avantagii față de celelalte sisteme de notare, avantagii pe care ținem să le subliniem.

1) Exprimă măsura unei aptitudini de așa manieră încît poate fi imediat fixată în spiritul nostru.

2) Ne permite să putem compara între ei, din punctul de vedere al unei aptitudini, mai mulți indivizi.

3) Ne permite să comparăm între ele aptitudini diferite.

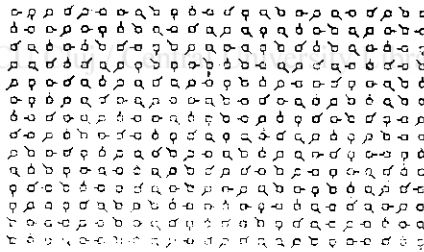
1) Utilizăm termenul de «centile» adoptat de comisiunea pentru unificarea terminologică cu ocaziunea Congresului de Psihotehnică dela Moscova (1931). Semnificația este aceeași cu a termenului «percentile» pe care l'a înlocuit.

Vom vedea mai târziu, cînd vom arăta cum se utilizează baremele, că aceste avantajii nu se găsesc, într'adevăr, la nici un alt sistem.

1. Testul de atenție al lui Piéron.

Este un test de baraj similar cu cele ale lui Bourdon sau Sterzinger în care subiectului i se cere să taie anumite litere dintr'o pagină imprimată, aici însă în loc de litere avem o pagină întreagă plină cu pătrățele care diferă între ele prin faptul că la fiecare pătrățel s'a adăoșat o liniuță, fie la mijlocul unei laturi, fie la unul din colțuri, ceea ce face ca aspectul fiecărui semn să fie diferit de al celorlalte. Întrucît liniuțele acestea pot fi așezate la mijlocul celor patru laturi sau la cele patru colțuri ale patratului, urmează că prin diferita așezare a acestor liniuțe, obținem o serie de 8 semne deosebite răspîndite într'o ordine neregulată pe toată suprafața paginei.

Clișeul nostru reprezintă o parte din test la o scară mult redusă.



Subiectul este ținut să taie cu creionul acele semne care sunt identice cu cele 4 semne care, în prealabil, au fost imprimate deasupra paginei. El va face această operațiune timp de 4 minute.

Dăm mai jos tehnica aplicării acestui test.

Pregătirea experimentului. Prima grijă a examinatorului trebuie să fie crearea unei ambianțe prielnice experimentului. Depinde de abilitatea sa personală ca să știe să dea examinării un aspect de joc amuzant și plin de interes. Subiectul nu trebuie să se simtă stânjenit, nu trebuie să aibă impresia că de reușita sau non reușita la acest examen depinde soarta sa. Este bine ca înainte de începerea examinării propriu zise, în timp ce o parte din însoțitorii examinatorului prepară materialul, ceilalți să circule prin bănci, — bine înțeles dacă este vorba de un examen colectiv, căci în cazul unui examen individual condițiunile de ambianță se obțin mai ușor, — și să angajeze mici discuțiuni cu unii dintre elevi. Trebuie însă să se procedeze cu cea mai mare prudență, iar conversațiile cu elevii să nu

se prelungescă întrucît în acest caz interesul pentru experiența în sine va scădea. În acest interval se distribuie materialul, fiecare elev primește foaia de hîrtie cu pagina imprimată în jos astfel ca subiectul să nu vadă ce conține, făcîndu-se, în acelaș timp, recomandarea ca foile să nu fie întoarse decît atunci cînd se va spune ; se cere apoi elevilor să scrie pe hîrtia pe care au primit-o, fără s'o întoarcă, următoarele date : numele și pronumele precum și vîrsta exactă, fie indicînd data nașterii, fie arătînd cîți ani și cite luni a împlinit. Tot în acest interval de timp examinatorul desemnează pe tablă un rînd de pătrățele precum și două pătrate mai mari, pentru a servi ca exemplificare (pătrățelele ca și pătratele mari vor avea liniuțele de pe laturi sau din colțuri trase în direcțiuni diferite, însă în așa fel încît printre pătrățelele mici să se găsească semne identice cu pătratele mari. Dacă avem de a face cu elevi din clasele superioare ne putem dispensa de a mai exemplifica la tablă mulțumindu-ne de a explica verbal). Cînd examinatorul observă că elevii au terminat de notat numele și vîrsta, începe să le explice care este scopul experienței. Celor mici li se spune că este vorba despre un joc nou și amuzant, că trebuie să se sileacă să lucreze cît mai repede și mai bine ; celor mari li se spune că este vorba să se vadă gradul de atenție pe care-l au: se accentuează că nu e vorba de un examen propriu zis și n'au să se teamă deci că vor lua note rele ; elevilor din clasa VI-a și a VII-a li-se poate spune că este un test psihologic și care este scopul examinării prin teste. Se face apel la liniște și la lucru personal. Se așteaptă ca să se liniștească cu toții, supraveghetorii să se așeze astfel încît să nu jeneze vizibilitatea, apoi examinatorul începe să formuleze instrucțiunile după cum urmează.

Instrucțiuni : Atențiune ! Fiecare dintre Dvs. a primit cîte o foaie de hîrtie. Nu veți întoarce aceste foi decît atunci cînd vă voi spune eu. Ascultați acum cu atențiune explicațiile pe care vi le dau. Cînd veți întoarce aceste foi veți vedea că ele au aspectul acesta : (se arată una dintre foi pe care experimentatorul o are la îndemînă) o pagină plină cu niște pătrățele mici care au niște liniuțe puse în diferite direcțiuni ceace face ca fiecare pătrățel să fie diferit de celelalte. Această deosebire provine din faptul că liniuțele nu sunt trase în aceeaș direcțiune la toate pătrățelele. Deasupra paginei veți vedea patru patrate ceva mai mari care au deasemenea liniuțele puse în direcțiuni diferite. Cînd vă voi spune să întoarceți foile, Dvs. veți privi cu atențiune cele 4 pătrate mari din capătul paginei și veți căuta să vi le întipăriți bine în minte. Apoi cînd vă voi spune să începeți, dvs. veți cerceta fiecare rînd de pătrățele dela dreapta spre stînga, la fel cum scriți, și veți tăia cu creionul toate pătrățele mici care seamănă cu cele 4 patrate mari din capătul paginei, adică veți tăia toate pătrățelele care au liniuțele puse în aceeaș poziție ca la patratele mari. Cînd vă voi spune «încetați» vă veți opri din lucru și

veți face un cerc în jurul ultimului pătrățel la care ați ajuns, fie că seamănă, fie că nu seamănă cu vre-un pătrat din capătul paginei, apoi veți pune creioanele pe bancă. S'a înțeles? Ei bine, iată aci la tablă un exemplu; în loc de o pagină întreagă aveți un singur rind, iar în loc de patru pătrate mari aveți numai două (se arată exemplul dela tablă). Va să zică dvs. va trebui să tăiați pătrățelele mici care seamănă cu cele două de sus. Să lucrăm împreună (se indică pe rind fiecare pătrățel dela tablă și se întreabă dacă seamănă cu vre-unul din patrate; la răspunsul afirmativ al clasei se taie cu o linie). Vedeți dar că este foarte ușor ceea ce vi se cere. Amintiți-vă că aveți patru patrate mari și că trebuie să tăiați toate pătrățelele care seamănă cu ele (se șterge exemplul dela tablă). Atențiune! Intoarceți foile și priviți pătratele din capătul paginei (se lasă 3 secunde ca să le privească). Incepeți! (se va observa ca toți elevii să lucreze). După 4 minute se comandă: Incetați!, încercuți pătrățelul la care ați ajuns; nimeni nu mai lucrează!

Se strâng în liniște toate testele și se pregătește materialul pentru experiența următoare.

Modul de corectare: Avantajul acestui test este că el măsoară în același timp atât cantitatea cit și calitatea atenției. Pentru cantitate se vor număra toate semnele tăiate just de către subiect. Suma lor reprezintă cantitatea ($S_j = \text{cantitate}$). Pentru calitate se vor considera semnele omise, — cele care deși seamănau cu vre-unul din cele patru patrate din capătul paginei, au fost sărite fără să fie tăiate, — precum și semnele tăiate greșit, — cele care deși nu seamănau cu vre-unul din cele 4 patrate, totuși au fost tăiate, și se va aplica formula $\frac{S_j - S_g}{S_j + S_o} = \text{calitate}$, adică: suma semnelor tăiate just minus suma semnelor tăiate greșit supra suma semnelor tăiate just plus suma semnelor omise, egal calitate.

Cifrele care se obțin fie pentru calitate fie pentru cantitate reprezintă de fapt rezultatul brut obținut de către subiect și nu ne poate oferi o indicație suficientă asupra gradului de atenție pe care-l posedă. Să luăm un exemplu fictiv, care însă va reuși să ilustreze îndeajuns avantajile pe care le putem avea utilizând un barem în care notarea se face prin centile. Să presupunem că avem doi elevi A și B, primul în vîrstă de 7,8 ani și al doilea de 12,9 ani; fiind examinați cu testul de atenție au dat rezultatele următoare:

A=35 puncte cantitate și 0,959 puncte calitate.

B=72 puncte cantitate și 0,973 puncte calitate.

Cum putem interpreta aceste cifre? Constatăm că subiectul A a obținut 35 puncte, iar B 72 puncte pentru cantitate. Ce ne spune aceasta? Mai nimic chiar dacă punem acest rezultat sub

formă de procent : să spunem bunăoară că atenția în cece privește cantitatea este egală cu 35%, pentru A cece ar părea că indică o atenție destul de slabă, pe când a subiectului B fiind 72% ar fi mult mai puternică. Acelaș raționament îl putem face și pentru rezultatele calitative. Inșă în amindouă cazurile concluziunile la care ajungem pot fi cu totul false. Așa se prezintă într'adevăr realitatea ? Oare putem fi noi siguri că s'ar găsi subiecte de aceeași vîrstă care să depășească aceste rezultate ? Sau poate punctele obținute reprezintă maximum ce se poate obține pentru vîrsta respectivă ? Nu putem afirma nimic cu certitudine. Dacă însă consultăm baremele de centile pentru fiecare din aceste vîrste, vedem că lucrurile vor apărea mult mai clare în spiritul nostru. Astfel dacă, în barem, căutăm pentru vîrsta corespunzătoare să găsim semnificația acestor cifre, vom vedea că numărul de puncte obținut de subiectul A corespunde la centila 70 pentru cantitate și la centila 80 pentru calitate. De data aceasta suntem complet fixați. Noi știm imediat că în cece privește cantitatea vor fi numai 30 subiecți care-l vor depăși pe A iar 69 îi vor fi inferiori, iar pentru calitate va fi depășit numai de 20, iar 79 îi vor fi inferiori; are deci o atențiune destul de bună din punct de vedere al cantității și bună din punct de vedere al calității. Deasemenea pentru subiectul B cifrele obținute corespund și pentru cantitate și pentru calitate centilei 70 are deci o atenție destul de bună cantitativ și calitativ pentru vîrsta sa. Ceva mai mult, raportarea la barem a cifrelor obținute de cele două subiecte ne permite să-i și comparăm între ei. Vom vedea că, în cece privește cantitatea, sunt egali întrucît cifrele obținute de ambele subiecte corespund centilei 70, în cece privește calitatea însă subiectul A al cărui rezultat corespunde centilei 80 este superior subiectului B care cu rezultatul obținut corespunde centilei 70. Vedem dar că, datorită sistemului de notare prin centile, nu numai că am putut să fixăm mai precis în spiritul nostru semnificația rezultatelor, dar am putut compara între ei, din punctul de vedere al unei aptitudini, indivizi de vîrste deosebite. Deasemenea prin utilizarea de bareme vom avea posibilitatea să comparăm între ele și aptitudini diferite ale aceluiaș subiect putînd determina care este prezentă într'un grad mai mare. Astfel dacă voim să știm care dintre cele două aptitudini, — atenție și memorie, — este mai proeminentă la un subiect, nu avem decît să cercetăm în baremele respective căror centile corespund rezultatele obținute și vom fi fixați. Desigur că nici unul din celelalt forme de notare, în care se utilizează scări cu totul arbitrare, nu ne-ar putea permite să facem constatările care ne sunt puse în evidență folosind scara de centile, de aceea credem că utilizarea baremelor de centile ar trebui să se generalizeze ușurînd astfel aprecierile care se fac în școală și dîndu-le mult mai mare precizie.

Reproducem, mai jos, baremele pentru atenție atât pentru cantitate, cât și pentru calitate :

Barem.

Atenția cantitate.

Cantitate = S. J.

Vârsta Centile	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	Adulți
100	58	74	117	115	105	124	168	161	159	208	200
90	44	51	66	78	80	87	99	111	114	140	140
80	38	47	57	70	73	79	90	99	105	117	127
75	37	45	55	65	70	76	87	95	100	112	121
70	35	43	52	60	68	72	84	90	97	108	117
60	31	38	47	56	64	67	78	83	91	100	108
50	28	34	43	51	61	64	73	78	86	94	100
40	25	30	39	47	57	60	68	73	81	89	94
30	22	26	34	42	52	54	64	68	76	83	87
25	20	23	32	40	49	52	62	65	72	81	83
20	18	22	29	37	46	49	59	62	69	77	79
10	13	16	22	31	39	42	50	53	59	66	66
0	7	7	10	3	8	15	4	33	27	11	6

Barem.

Atenția calitate

Calitate = $\frac{S_i - S_g}{S_j + S_o}$

Vârsta Centile	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	Adulți
100	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000
90	0.998	0.993	0.999	0.990	0.999	0.999	0.997	0.997	0.990	0.993	0.989
80	0.909	0.970	0.979	0.963	0.986	0.986	0.981	0.984	0.971	0.978	0.971
75	0.914	0.959	0.969	0.950	0.979	0.980	0.973	0.978	0.962	0.971	0.963
70	0.906	0.917	0.958	0.929	0.972	0.973	0.965	0.971	0.953	0.964	0.954
60	0.846	0.905	0.929	0.882	0.959	0.961	0.948	0.958	0.930	0.949	0.932
50	0.779	0.845	0.888	0.815	0.942	0.945	0.921	0.941	0.907	0.931	0.908
40	0.704	0.772	0.821	0.728	0.920	0.920	0.887	0.913	0.854	0.913	0.872
30	0.613	0.685	0.717	0.632	0.893	0.888	0.810	0.870	0.770	0.887	0.822
25	0.563	0.633	0.640	0.580	0.865	0.856	0.740	0.831	0.722	0.866	0.784
20	0.510	0.570	0.562	0.522	0.830	0.820	0.652	0.773	0.670	0.808	0.726
10	0.377	0.412	0.362	0.373	0.601	0.701	0.426	0.627	0.540	0.713	0.590
0	0.000	0.160	0.050	0.065	0.070	0.310	0.075	0.310	0.290	0.340	0.370

Modul de folosire al acestor bareme este extrem de simplu.

Să presupunem că am aplicat testul de atenție unui subiect în vîrstă de 8 ani și 6 luni ; rezultatele obținute de acesta sînt 22 puncte pentru cantitate și 0,933 pentru calitate. Căutăm în ambele bareme, la vîrsta respectivă, în coloana vîrstei de 8 ani în cazul nostru (după cele ce am arătat mai înainte, coloana vîrstei de 8 ani indică toți copiii între 8;0 ani și 8;11 ani) și căutăm cifrele 22 la cantitate și 0,993 la calitate. Corespund respectiv centilelor 20 și 90. Subiectul nostru este deci slab în ceea ce privește cantitatea și forte în ceea ce privește calitatea ; cu alte cuvinte este un tip lent care-și fixează atenția cu greu, însă odată fixată el lucrează cu îngrijire și atenția se susține.

II. Testul de memorie auditivă a cuvintelor.

Acest test constă dintr'o listă cuprinzînd 30 cuvinte alese din vocabularul uzual și care se întîlnesc destul de des în limbajul curent. Pentru a se evita e cît posibil asocierile care s'ar putea face, cuvintele sînt aranjate astfel încît, în succesiunea lor, să nu aibă nici o legătură unul cu altul.

Iată și tehnica experimentului.

Pregătirea experimentului : În ceea ce privește obținerea ambianței favorabile experimentului se va proceda în acelaș fel ca și pentru testul de atenție. Se distribuie elevilor cîte o foaie de hîrtie albă și li-se cere să-și treacă numele, pronumele și vîrsta în ani și luni. Examinatorul așteaptă ca elevii să termine de scris aceste date, apoi, după ce toți s'au liniștit, dă instrucțiunile.

Instrucțiuni : Atențiune ! Acum vom face o experiență foarte simplă cu ajutorul căreia vom putea vedea care dintre dvs. are mai multă memorie (dacă avem de-aface cu copii prea mici, din primele clase al școlii primare, le vom spune că este vorba de un joc în care vrem să vedem care dintre ei ține minte mai multe cuvinte). Pentru aceasta eu am să vă citesc un număr oarecare de cuvinte. (Nu se va spune cîte cuvinte se vor citi căci în cazul acesta subiectul se va ocupa de numărul cuvintelor și nu le va reține). În timp ce eu vi le voi citi, dvs. să vă siliți să fiți cît mai atenți și să încercați să vă întipăriți bine în minte cît mai multe din cuvintele auzite. După ce voi termina de citit toate cuvintele, voi lăsa să treacă cîteva secunde, în care timp nimeni nu scrie nimic, apoi vă voi da comanda să începeți. Veți scrie apoi cît mai multe cuvinte, iar atunci cînd credeți că nu vă mai puteți reaminti nici un cuvînt veți ridica creionul în sus și veți sta liniștiți în bancă. Cuvintele le veți scri așa cum vă vin în minte, indiferent de ordine. Acum ascultați !

Examinatorul citește apoi, — cu o viteză de un cuvînt la fiecare 2 secunde și cu o intonație cît se poate de clară, — următoarele 30 cuvinte :

- | | |
|-------------|---------------|
| 1. carton | 16. capac |
| 2. vagon | 17. prăjitură |
| 3. șervet | 18. călimară |
| 4. clopoțel | 19. lămie |
| 5. coș | 20. caiet |
| 6. bătrîn | 21. manta |
| 7. albină | 22. oțet |
| 8. tavă | 23. șoarece |
| 9. vînător | 24. sugătoare |
| 10. pian | 25. supă |
| 11. baston | 26. lucru |
| 12. floare | 27. buchet |
| 13. castron | 28. cuțit |
| 14. plop | 29. barieră |
| 15. cărbune | 30. chibrit. |

După ce a terminat de pronunțat ultimul cuvînt, examinatorul lasă să treacă 10 secunde, — observînd ca în acest timp nimeni să nu înceapă să scrie. — după care timp dă comanda: Incepeți să scriți!

Examinatorul îi lasă pe elevi să scrie pînă ce observă că mai mult de trei sferturi din elevii clasei au ridicat creioanele în sus, apoi comandă să înceteze lucrul. De obicei timpul necesar reproducerii cuvintelor este în funcție de viteza la scris a elevului. De aceea pentru elevii mici care încă nu pot scrie cu ușurință se va lăsa mai mult timp, și la nevoie se va scrie de altcineva, sub dictarea elevului, cuvintele reținute. În general, timpul de reproducere în scris, variază între 5 minute pentru elevii din primele 2 sau 3 clase primare și 1—3 minute pentru ceilalți.

Modul de corectare. Acest test măsoară memoria auditivă a cuvintelor numai din punct de vedere cantitativ. Se numără cuvintele just reținute și reproduse de elev, iar cifra rezultată se caută în baremul de mai jos la vîrsta corespunzătoare vîrstei subiectului ca să se afle astfel cărei centile îi corespunde.

Să presupunem că un subiect adult a reținut și reprodus 14 cuvinte. Se caută, în coloana corespunzătoare adulților, unde se găsește această cifră. Se vede că ea corespunde centilei 80, subiectul are deci o foarte bună memorie auditivă a cuvintelor.

Din faptul că acest test redă numai cantitatea nu trebuie să se presupună că puterea lui de diagnostic este slabă. Dacă, paralel cu acest test, se mai utilizează diferite alte teste tot de memorie însă care pun în evidență alte aspecte ale ei, — un test de memorie vizuală, un test de memorie a culorilor sau a formelor bunăoară, — ale căror rezultate nu se pot măsura decît tot cantitativ, ne va fi ușor să facem un diagnostic calitativ. Într'adevăr, să presupunem că am testat

R E C E N Z I I

AL. BUSUIOCEANU : *Pârvan gânditorul*. Ed. II. (Tip. Ramuri, Cralova 1934).

În acest studiu despre ilustrul istoric, care a trebuit să plece dintre noi în plină maturitate a dezvoltării lui științifice și când personalitatea lui începuse să exercite influențe dintre cele mai puternice și mai sănătoase, d. Busuioceanu caută să desprindă frământările gândirii lui Pârvan, problemele ce l-au chinuit, fixând pe cât e posibil fazele gândirii lui, precum și influențele stăruitoare pe care le-a suferit de la concepția stoică. Încă din tinerețea studiilor universitare, Pârvan fusese cucerit de concepția stoică despre existență. „Filosofia stoică, spune d. Busuioceanu, îl ademenea prin ceea ce era în ea virtute neclintită în fața suferinței, prin devotamentul și iubirea de oameni și prin seninătatea și împăcarea în fața morții, care îi părea înțelepciunea cea mai înaltă. Îl ademenea, într-un cuvânt, prin tot ceea ce face altruismul etic al acestei doctrine, pe care el o și opunea aristocratismului egoist platonice, prea încântat de esența divină a sufletului și neatent în fața suferinței și a destinului pământesc al omului”. Concepția stoică a fost pentru Pârvan nu numai o simplă privire teoretică asupra vieții, ci și o concepție din care el făcuse un crez al propriei lui vieți, care l-a ajutat să suporte dureri dintre cele mai mari, de care destinul n'a înțeles să-l cruțe. Pârvan nu numai gândea, ci și trăia stoic. Seninătatea, resemnarea, împăcarea cu natura tragică a vieții erau trăsăturile lui ca om.

Dar Pârvan a trecut și printr-o fază mistică, ce avea să se facă simțită în mișcarea noastră culturală. Loviturile dureroase, pe cari l-a fost dat să le suporte, au reușit într-o vreme să-i zdruncine atitudinea stoică, și să-l facă să creadă că ar mai putea fi și o altă atitudine, mai salvatoare, decât aceea pe care el o adoptase din clipele când începuse să reflecteze asupra vieții. D. Busuioceanu descrie cu o rară înțelegere această fază din dezvoltarea gânditorului Pârvan: „O clipă i s'a părut totuși, chiar în mijlocul acestei desperări, că mântuirea mai era posibilă. Un drum în care nu crezuse niciodată, pe care până atunci îl ocolise, îi sta deschis înainte, și pentru prima oară el simțea ispita să-l urmeze: Misticismul, cufundarea într-o credință irațională, cufundarea prin suferință în misterul unei existențe superioare divinizate. Și el, raționalistul și scepticul care nu admisesese niciodată posibilitatea miracolelor și a lumii viitoare, s'a găsit o clipă în pragul creștinismului, gata a-l proclama și a i se da cu entuziasmul unui neofit. Era în vremea aceluși senzațional curs despre *Doctrina Salvării*, care a făcut odinioară atâta valvă în Universitate. Elocvența pasionată pe care o punea în acele prelegeri, stilul febril, adeseori obscur, în care își exprima o gândire turmentată, abia reținută de stringența logiceii, și tonul grav, solemn, uneori turburat ca de necesitatea unor mari declarații de conștiință, făceau asupra tuturor celor ce l-au ascultat impresia că omul care vorbea era în adevăr în pragul unei convertiri. Mulți l-au socotit atunci creștin. Și poate el însuși va fi nutrit speranța unei iluminări, înaintea căreia sufletul său alerga însetat”.

Această fază însă a fost de scurtă durată. Pârvan se convinge curând că tot în stoicism poate fi găsită liniștea sufletească. El se întoarce astfel, cu sufletul îmbogățit de o nouă experiență, spre doctrina pe care o socotise din capul locului că răspunde mai bine structurii lui sufletești. „O întoarcere la sine însuși, continuă d. Busuioceanu, la realitatea propriului său temperament nu putea să întârzie mult. Adevărata mântuire, pentru el, — ca altă dată pentru spiritul înrudit lui care fusese Renan — nu era în mistică ci tot în rațiune. Când avea să-și dea seamă cu claritate de acest lucru, îndrumarea definitivă a vieții lui avea să fie hotărâtă. La capătul tuturor șovăielilor, limanul sigur al înțelep-

ciunii din tinerețe i se arăta din nou ispititor. Stoicismul era singura doctrină care putea împăca și scrupulele scepticului și amărăciunile vieții, fără necesitatea altei lumi interioare decât a rațiunii. Părvan redevenea adeptul — deacum, după o adâncă experiență — al filosofiei lui Marc Aureliu”.

D. Busuioceanu ni-l prezintă pe Părvan gânditorul cu o admirabilă înțelegere psihologică. Cei cari l-au cunoscut personal pe Părvan, au în studiul d-lui Busuioceanu icoana vie a gânditorului chinuit de problema tragicului vieții, căutând — și găsim — liniștea înțelepciunii. D. Busuioceanu ne-a dat un studiu din care se degajă maestos viața tragică a lui Părvan și din care pulsează reținute, dar calde, sentimentele prietenului față de marele savant. Nu numai cei cari l-au cunoscut, l-au iubit și l-au prețuit pe Părvan, vor simți, citind acest studiu, că-l au pe Părvan în față, dar și cei cari nu l-au văzut niciodată, nu l-au ascultat și n-au citit nimic din el, vor căpăta o idee justă despre Părvan gânditorul, chinuit de aspectele tragice ale vieții.

N. BAGDASAR

AL. POSESCU: *Încercare asupra datelor ultime ale materiei* (ed. Soc. Română de Filosofie, pag. 131, 1934. Lei 80).

În afară de prezentarea clară a noilor teorii electrice asupra materiei, lucrarea d-lui Al. Posescu, dezvoltată sistematic, face în același timp dovada unei pregătiri științifice, din cele mai serioase. Chiar dacă d-sa nu are studii speciale, de fizică. Am putea formula, ca specialitatea filosofică deschide drumurile către orice posibilitate de cercetare științifică. În această privință, d-l Al. Posescu nu este singurul exemplu dela noi. Așa că, mai departe, am putea completa astfel lucrurile: nu este exact că pornind numai dela știință putem ajunge la filosofie. Ci este adevărată și afirmarea contrară, că dela filosofie putem ajunge la știință. De îndată ce ne propunem să deslegăm sau mai curând să lămurim, probleme originare. Cum este aceea a datelor ultime ale materiei. Apare mult mai logic să facem aci drumul dela filosofie la știință. Fiindcă, problema aceasta ultimă și eternă prin existențialitatea rădăcinii sale, materia, atomul, forța, a fost dela început una filosofică. Dela Democrit, să spunem. Și până azi, deși ultimele rezultate ale științei, sunt cu totul diferite de ideile pe cari cei vechi și le puteau imagina asupra naturii materiei. O deosebire ce se fixează dintr'odată în mîntea noastră, dacă gândim, în lumina rezultatelor experiențelor științifice contemporane, natura electrică a materiei. Fiindcă, și așa, deși nu mai acceptăm a considera materia și forța ca entități, totuși, încă nu putem preciza nimic cu privire la natura sau mai bine exprimat, cu privire la felul de a fi al acelei existențe, numenale, ale cărei rezultante sunt tocmai materia și forța, cum afirmă d-l Al. Posescu (pag. 113). Experiența ne va aduce lumini poate în viitor, și în această direcție. Nu voiesc cu toate acestea să spun, că ne aflăm înaintea unei probleme limită, nu numai pentru rațiunea noastră, dar chiar și pentru experiența noastră. Și apoi, cred că nici „experiența” nu este altceva decât un instrument al intelectului nostru. Așa că, din toate acestea rămâne să conchidem, că oricare ar fi progresele științei, că orice lămuriri ar putea să aducă fizica la constituția și natura materiei (sau a existenței ultime, pe care aceasta o presupune), încă nu putem eși din cadrul speculativ, filosofic, al problemei, că în natura ei teoretică, să fie așa. Ceiace ne duce totodată și la încheierea, că numai un filosof, bine pregătit științificește, poate trata într'adevăr o problemă ca aceea în discuție.

În afară însă de toate aceste, lucrarea d-lui Al. Posescu, atât de bogată în cunoștinți precise asupra fizicii și de istorie a științei, mai este interesantă și din punctul de vedere al rezultatelor ontologice și epistemologice pe cari d-sa le trage din dezvoltările de istoria doctrinelor asupra materiei. Ași nota în primul rând, pe cele de amănunt în legătură cu principiul indeterminării, opus celui al cauzalității, valabil pentru o lume empirică și macrofizică. Într'o lume microfizică la care ajungem voind să cunoaștem natura materiei, trebuie sus-

pendată orice determinare a fenomenelor. Determinarea (gândită prin cauzalitate), poate fi presupusă numai într'o lume a realului individual. Într'o lume însă microfizică, unde legile cauzale sunt înlocuite, cum lămurește d-l Al. Posescu, cu legi statistice, iar determinismul naturii este presupus suspendat, de oarece realul este aici non-individual, firește că trebuie să se vorbească de principiul indeterminării, ca opus celui al cauzalității. Paginile cari descriu toate aceste consecințe epistemologice, sunt cele mai bune și mai frumoase din volumul d-lui Posescu. Și alături de ele numai de cele cari expun teoria identității, din filosofia lui Meyerson.

Ași voi acum, să fac unele remarcе, nu cu gândul de a micșora prin ele valoarea indubitabilă a cărții d-lui Posescu. Ci din pricina simplă că nu mă pot împăca cu unele afirmații ale d-sale despre filosofie și gândirea rațională. Am spus la început, că tocmai pregătirea temeinică, filosofică, a d-lui Posescu, i-a dat posibilitatea de a aborda o temă atât de dificilă ca aceea a „datelor ultime ale materiei”. Cu toate acestea, intrat adânc în studiul rezultatelor științei asupra naturii materiei, a sfârșit parcă să rămână numai în domeniul faptului și al experienței. Uitănd cu alte cuvinte în drum, filosofia. Am găsit în cartea d-sale, oarecari „șarje” la adresa filosofiei. Cum o face în introducerea cărții. Și cum o face și la sfârșitul ei, fie recomandându-ne să preferăm ca singur criteriu al adevărului, experiența, fie reducând problema adecuației rei et intellectus, la o simplă coincidare, întotdeauna, a termenilor, fie observând (nu fără ironie), haosul explicațiilor filosofice asupra materiei și lămurind acest fapt cu afirmarea că filosofia, atât timp cât găsește criteriul adevărului numai în rațiune, nu poate avea pretenția de a rezolva problemele ultime. Cum nu mă pot împăca nici cu ideea că principiul cauzalității, departe de a avea caracterul aprioric, cum știm din filosofia lui Kant, este rezultatul habitudinii noastre de a asocia fenomenele (Hume), sau de a găsi raporturi identice, repetate, între acestea (Meyerson).

Am deaceia impresia că d-l Posescu, rămas în lumea faptelor și a experienței științifice (și uitând și de lumea valorilor), a exagerat valabilitatea rezultatelor științei (foarte mici și ele, dealtminteri). Și în acelaș timp, rămas la comportarea naturalistă și pozitivistă față de lume, a uitat că filosofia a trecut și prin criticism și pare a fi ancorată azi, în fenomenologie. A avea prin urmare o astfel de atitudine față de știință și a disprețui „haosul” și „erorile”, pe cari ni le pun la îndemână o istorie a filosofiei fals interpretată, este poate o greșală. Ași aminti deaceia aci pentru ripostă, adevărul pe care filosoful Hegel l-a exprimat atât de pregnant: „Istoria filosofiei, în ce privește conținutul ei esențial, nu se desfășoară în trecut, ci spre ce-ace e etern și absolut present, și, considerând-o în rezultatele ei nu trebuie să ne-o reprezentăm ca un tablou pe care se mișcă erorile spiritului, ci mai curând ca un Panteon al tormelor divine”. Știm apoi, că aceste forme divine sunt „diferențele grade ale ideei, așa cum ele apar în succesiunea dezvoltării lor dialectice”, etc.

I. BRUCĂR

ANTON DUMITRIU: *Valoarea metafizică a rațiunii* (București, 1934, „Cartea Românească” — 162 pag.).

Există discrepanță între natura rațiunii noastre și condițiile nenaturale la care rațiunea e supusă de criticii săi. Ea cunoaște prin derivare câte un adevăr, iar gânditorii neraționaliști i-au impus să cunoască deodată realitatea integral. Concluzia falsă a fost abandonarea rațiunii. Concluzia justă ar fi fost că noi concepem lumea ca infinită în atributele ei, dar că posibilitățile noastre de cunoaștere sunt necesarmente finite. Chiar la alegerea unei metode — primul act al unei filosofări care vrea să fie sigură — admitem valoarea rațiunii, fiindcă facem, prin reflecție, operă de rațiune. Kant când vrea să dovedească nevala-

bilitatea rațiunii, prin faptul că ea poate pleda două teze contradictorii, admite implicit valabilitatea unui principiu rațional: al contradicției. El admite tocmai ce vroia să refuteze. Tot el punând lumea „an sich”, obiectul, înafara celei fenomenale dar trăgând concluzii pe baza categoriilor celei fenomenale, comite un sofism.

Deasemeni alți adversari ai rațiunii, antiintelectualiștii, uzitează de mijloacele rațiunii, judecată, principii, etc., pentru a face legătura dintre cunoașteri; altminteri fie că o cunoaștere ar fi suspendată în via, fie că nu ar fi enunțată. Nimic, așadar, fără rațiune și fără aparatul ei variat. Rațiunea ar trebui abandonată sau din motive raționale, sau fără motive. Dacă din motive raționale, atunci admitem chiar rațiunea. Dacă fără motive, atunci de ce am face-o?

După Platon și după antiintelectualiștii pluraliști adevărul este o penetrație în lumea esențelor sau un contact direct cu realitatea. Adevărul, însă, nu-i realitate, ci expresie a acesteia. „El nu e implicat astfel decât de forma sa și condiționat de nealitate, care e materia formei sale”. Kant greșește când definește adevărul ca: acordul cunoștinții cu ea însăși deoarece cunoștința-formă, ar fi formă a formei, formă goală, condamnată de însuș Kant.

Pentru cercetarea adevărului metafizic este necesară o metodă. Ubicuitatea rațiunii o califică ca instrument. Sistemul de principii propriu metafizicului și care să ne servească de instrument rațional e dialectica. Gânditorii cari s'au dispensat de ea i-au simțit lipsa.

Intuiționismul căutând să explice realitatea printr'o facultate inexplicabua, intuiția, face cercetarea explicabilului prin inexplicabil.

Definiția metafizicului ar trebui să aibă: „cuprinsă în ea toate preocupările metafizice, dar și metafizica acestor preocupări”. Metafizica în primul rând trebuie să-și stabilească metodologia. Cu ajutorul metodei, dialectica, și a instrumentului, rațiunea, ea va căuta interpretarea realității. „Dar înseamnă oare că o interpretare sau o traducere este o cunoștință superficială sau nu este deloc o cunoștință”. Kant care a negat această posibilitate a metafizicului, începe prin admiterea cel puțin a unui principiu al rațiunii, cel al contradicției, — după cum am văzut mai sus. Mai mult chiar, însuș Kant n'a putut să-și ducă până la sfârșit dovedirea nevalabilității rațiunii în antinomii, deoarece dela început, chiar din enunțarea lor, este sofistic. Lumii finite nu-i se opune cea infinită, fiindcă aceasta are ca contradictorie non-infinitul, în care intră finitul ca o subdiviziune. Logic, nesofistic, Kant trebuia să puie noțiunea finit în fața singurei ei contradictorii logice, non-infinitului.

Cu titlu de paranteză: din lipsă de spațiu nu putem redă miminat de logica analiză pe care d-l Dumitriu o face celor patru pseudo-antinomii kantiene.

Antiintelectualiștii, Bergson-James, au vrut să dovedească depărtarea catastrofală a rațiunii de realitate prin utilizarea criticei dela argumentele lui Zenon. Dar argumentele eleatului nici nu sunt argumente, ci tot sofisme fiindcă: „Pentru ce un corp nu poate parcurge numărul infinit de spații ale dreptei A-B? Fiindcă astfel ar realiza împărțirea la infinit, care înseamnă tocmai că nu e terminabilă niciodată. Inșă impunând unui corp condiția să parcurgă spații infinitesimale, înseamnă a-i pune condiția să realizeze împărțirea la infinit, ce se caracterizează prin aceea că nu există decât dacă nu e realizată”. Corpului îi trebuie un anumit timp, care nu îi este dat niciodată, fiindcă noi examinăm totdeauna corpul înainte de a ajunge la țintă. Și celelalte argumente, al stadiilor, Achile, etc., etc., pe care d-l Dumitriu le dovedește a fi simple sofisme — au justificat părerea greșită că rațiunea nu poate lămuri realitatea.

Diallela care dovedea că orice adevăr rațional are nevoie de justificarea altuia ș. a. m. d. până la infinit, e greși.ă, deoarece admite forme și principii raționale de gândire, judecata, raționamentul, principiul tertului exclus, etc.

Kant mai greșește când, mai întâi, deși admisesse că rațiunea nu se poate controlă singură, totuș admite că poate să-și dovedească eroarea; și mai greșește când situează obiectul, „Ding an sich”, înafară de cunoaștere. Cum îl putem

cunoaște, oare, dacă el e înafară de orice cunoaștere omenească, fenomenală, dacă e în lumea numenală? Singura realitate însă, spune d-l Dumitriu, e cunoașterea. Nu sunt două lumi și o singură inteligență, proprie uneia dar improprie celeilalte, celei numenale.

Metafizica e posibilă și ea se va ocupa, nu cu relativul, cum credea Kant, dar cu esența faptelor trecătoare, relative, cu absolutul, ca obiect al ei. Obiectul ei — absolutul — poate fi așadar exprimat rațional. Noțiunea nu statizează mișcarea, cum crede Bergson. Un corp poate fi gândit la un moment dat într'un anumit loc — e adevărat — dar aceasta nu înseamnă că este gândit rațional ca stând pe loc. Matematica ca expresie a rațiunii în știință privește obiectul numai ca și când ar fi într'un anumit loc.

Spațialitatea mișcării o socotește ca aparentă numai; de altfel cu esența mișcării nici nu se ocupă matematica. Ceeace e static, nu-i mișcarea, ci traiectoria ei. Departe de a statiza mișcarea, matematica, prin admiterea ca statică numai a traiectoriei, afirmă încă odată mai mult că rațiunea nu oprește mersul realității, ci dimpotrivă îi redă întregul ei dinamism. Un concept nu-i definiția lui, ci înfințele lui virtualități.

Numai forma lui exterioară e statică, conținutul său e dinamic; iar rațiunea, operând cu concepte, va putea redă mersul dinamic al întregii realități. Ea va putea — contrariu celor crezute de Kant și alții — să fie instrumentul adecvat al metafizicei.

Ceeace caracterizează cartea d-lui Dumitriu este un puternic simț critic. Analiza antinomilor kantiene, dusă cu o minuțiozitate de ultim amănunt, dovedește că d. Dumitriu posedă un puternic spirit de analiză și e stăpân pe metoda dialectică.

Regretăm că nu a acordat o mai mare extindere paginelor rezervate dialecticei, dar, după cum ne și arată, d-sa nu a căutat decât să dovedească, prin critică, netemeinicia obiectiilor aduse raționalismului de adversarii săi principali, criticismul și antiintellectualismul modern.

Este o carte de critică raționalistă, în același timp prospect al unei reînnoite metode: dialectica.

NICOLE-PETRE D. STĂNESCU.

AL. DIMA: *Aspecte și atitudini ideologice.* (1933, Datina, Turmu-Severin, 172 pag.).

Natura și calitatea preocupărilor dau, uneori, indicații corecte despre valoarea individului respectiv. Privită cu această optică, lucrarea de debut a D-lui Dima se situează pe linia încercărilor care rețin atenția, întrucât ne oferă quasi-răspunsuri la întrebările prilejuite de străduința de precizare a reprezentării despre lume și viață. Intenția acestor precizări, a silit pe autor la informație multilaterală și de aceea preocupările sale se brodează pe o tematică de filosofie culturală, literatură și estetică, toate încheiate în interpretări cât mai personale.

Ceea ce dă o tinerească masivitate gândurilor D-lui Dima, sunt, mai ales, idelle în jurul crizei culturii românești, problemă care a mai fost prezentată de C. R.-Motru, N. Bagdasar, Tudor Vianu și alții. Găsind suficiente prize și în atitudinile ideologice ale lui Massis, Simmel, Spengler, etc., D-l D. mărturisește neliniștea sufletului nostru contemporan, cu tendința de estompare a orientărilor către o spiritualitate în care valorile etice să primeze, cu primatul economicului și cultivarea unor pseudo-valori, minore ca idealitate. Acestea rămân simptomele crizei generale care, cu valorile ei materiale împrumutate și de noi, înăbușe evoluarea și încheierea specificului culturii noastre în forme precise. În încercarea de silnică învăluire, care a reușit temporar, D-l D. vede originea crizei culturii românești care prezintă, ca un al doilea aspect, lupta pentru naționalizarea valorilor culturale. Naționalizarea aceasta va marca nu numai sfârșitul con-

vulsiumilor, dar și conturarea „specificului românesc”. (Aci D-l Dima trădează totuși o poziție nesigură, vorbind despre *naționalizarea valorilor culturale românești*. Căci dacă cultura este deja românească, atunci nu mai este nevoie de o naționalizare a ei! Dacă nu mai vrem să acceptăm valori străine, atunci este mai logic să pledăm pentru structurarea unei „culturi românești” care, desigur, nu mai pretinde naționalizare, fiindcă românească, fiindcă este ancorată în spiritul autohton, în dinamismul specific național). Evoluția și definitivarea normală a culturii românești, o vede D-l Dima în repudierea tendințelor de actualizare a virtualităților pasive (ortodoxismul mistic exagerat, pe care autorul îl șarjează, etc.) și afirmarea posibilităților active, dinamice, din sufletul românesc, acestea sunt forțe pozitive care ar conduce la personalitatea energetică și prin aceasta la promovarea culturii noastre. Ideile D-lui D. asupra culturii românești, s’ar prezenta deci ca o subtilă și susținută filosofare și amplificare a doctrinei personalismului energetic (C. R.-Motru), căreia autorul îi consacră un capitol special.

Pentru a-și susține, parcă, opiniile, pentru a dovedi obiectiv existența unui specific național românesc și pentru a aduce un prinos conștiințios acestuia, D-l D. își completează volumul cu idei asupra tradiționalismului eminescian, asupra gândirii lui Pârvan și C. R.-Motru. Celelalte probleme, literare și estetice, vădesc, deasemenea, preocupările ideologice ale D-lui D.. Dar prezentarea acestor din urmă probleme, redactate uneori dacă nu fugăr, dar totuși în forma unor articole pentru reviste literare, provoacă nedumeriri. (Astfel, nu ne putem explica de ce D-l Dima socotește că romanul istoric, biografia romanțată și evocarea copilăriei, sunt numai decât încercări de evadare din actual. Dar atitudinile scriitorilor, traduse în opere, sunt, ni se pare, condiționate sau de necesități de moment (biografiile romanțate au constituit cândva o „modă”), sau de structura sufletească a individului. La Ionel Teodoreanu, scriitor citat, „el însuși un mare copil ca viață sufletească”, sunt cerințe interioare, cu caracter de imperativ, care silesc la evocarea timpurilor copilăriei; de aceea, nu putem crede că dorința evădării din actual, poate constitui totdeauna o motivație a creațiunii artistice). Calitatea unei lucrări nu este, însă, de obicei, indicată de ideile secundare, ci consacrarea o dau gândurile ce trădează oarecare revelații. În această privință, D-l Dima a prezentat aspecte și atitudini ideologice care vor conduce, poate, la definitivări în concepții. Autorul mai este favorizat de un spirit critic pronunțat și de un stil concis în care se caracterizează tipuri, stil gerpuit de ironii elegante și străbătute de mult bun simț.

I.-M. NESTOR

IZABELA SADOVEANU și CONSTANTIN I. ANGELESCU: *Psihologia copilului* (238 pag. Tipogr. Văcărescu, București, 1933).

O clară și metodică expunere a celor mai însemnate teorii și observații actuale asupra copilului. Prin limbajul său natural și accesibil oricui, prin îngrijita alegere a materialului, cartea de față (utilizând cu precădere pe autorii americani: Thorndike, Kirckpatrick, Mac Dougall, John Dewey) e un bun îndrumător nu numai pentru normaliști și învățători, dar pentru toate persoanele care au zilnic contact cu copilul. Apariția și accesibilitatea acestei cărți ne sugerează un gând: Se folosesc în școlile statului și mai ales în cele particulare, în special în internate, armate întregi de „guvernante”, de „pedagogi” și „pedagoge” care, aproape în unanimitatea cazurilor nu numai că n’au urmat niciun fel de învățământ pedagogic dar chiar dovedesc o completă lipsă de înțelegere a sufletului copiilor, fapt care are efecte deseori dezastruoase. Până la o eventuală și problematică remediare radicală, pe cale de lege, a acestui rău, n’ar putea oare cei direct răspunzători de angajarea acestui personal, să pretindă măcar atâta lucru: ca postulânții sau deținătorii locurilor de pedagogi prin internate să cetească (și să dovedească suficient că au asimilat) cel puțin o carte ca această a d-nei Izabela Sadovenu și d-lui C. I. Angelescu?

E. SPERANTIA

ANDRE CORTEANO: *L'Evolution de l'Etat. Etude des lois psychologiques de la vie sociale et économique*. Préface de Lucien Romier (Payot, Paris, 1933).

Vremurile actuale sunt caracterizate adeseori printr'un primat al chestiunilor sociale. Multitudinea sistemelor de reformă socială, experiențele politice atât de dese și uneori atât de adânci, prefacerile naturale prin care trecem, toate ridică problema vieții sociale pe planul întâi al preocupărilor publice, fapt care înrăurește fără îndoială și gândirea științifică. Declarația d-lui Andrei Corteanu este impresionantă: prins prin profesia d-sale de publicist (economist) în vârtejul ideilor reformatoare contemporane, a simțit nevoia unui fir conducător ca să-și pună ordine cel puțin în propriile idei. Așa a luat ființă lucrarea aceasta despre evoluția statului.

Ca punct de plecare ni se înmățează principiul că în domeniul social ca și în cel fizic faptele cari ne apar în observația directă lipsite de o legătură între ele, trebuiesc coordonate printr'o ipoteză. Istoric numai doctrina socialistă are însușirile unei astfel de ipoteze. Există însă cazuri în care interesul material nu apare și despre care materialismul istoric nu poate da socoteală. De aceea ipoteza aceasta științificește este condamnată. Nevoia unei alte formule apare ca evidentă. Interesul material al existenței este comun omului și animalului. Omul urmărește însă interesul acesta pe alte căi decât animalul. „Grupările omenești au un fel diferit de a înțelege interesul existenței și de a aprecia valoarea vieții”. Omul întrebuițează pentru scopurile vieții un instrument pe care animalele nu-l posedă, acesta este judecata. Dar dacă judecata, plecând dela postulate morale sau estetice, este resortul care pune în mișcare voința omului și deslănțue acțiunea; materialismul istoric trebuie să cedeze locu idealismului social. Cu atât mai mult ca cel din urmă explică deopotrivă fenomenele pe cari se întemeiază materialismul istoric, precum și cele pe cari din cauza îngustimii inițiale acesta nu le poate lămuri. Idealismul ca ipoteză explicativă a fenomenelor sociale, iată poziția adoptată de d-l A. Corteanu.

În toate acțiunile sale omul este condus de judecată, el își conține întâi acțiunile, mai înainte de a le executa. Operația aceasta nu este însă niciodată actul liber al voinții individuale. Omul se naște într'un grup social și deodată cu limba ia cunoștință și de scara valorilor practice care conduc acțiunea. Individul este determinat de viața socială. Din pricina aceasta judecata practică lipsită de experimentarea personală, are o valoare absolută ea apare ca evidentă și exclude orice îndoială. Judecata practică este intolerantă. Pentrucă evidența născută din credință creiază în spiritul individului nevoia uniformității acțiunii. Ori ce grupare omenească se întemeiază pe această uniformitate. Civilizația însăși nu este decât un sistem de automatizare a acțiunii grupului. Acțiunile individuale sfarmă gruparea. De aceea adevărurile fundamentale, întemeiate pe credința colectivă, nu se modifică decât prin contactul violent sau prin conflictul dintre feluritele grupuri omenești. Examenul procesului de apariție și de transformare a judecăților colective ne poate duce la o interpretare psihologică a istoriei și a vieții sociale în genere, întemeiată pe factorul fundamental: credința, elementul constant și obiectiv al judecății practice. (Urmărim sistemul de gândire al d-lui Corteanu numai pe liniile cu totul generale, redăm în schimb afirmațiile acestea aproape cuvânt cu cuvânt. Sperăm să înfățișăm astfel cât mai exact felul d-sale de a vedea problemele).

Totalitatea credințelor ereditare, care dau unitate unui grup și automatizează acțiunea individului înlăuntrul grupului poate fi denumită: o formă morală. Orice formă de civilizație constituie o formă morală. Apariția acestora se datorește constituției psihologice a omului și nevoiei lui de a lucra prin rațiune. Adevărurile pe care se întemeiază judecata practică sunt adevăruri absolute și universale. Din cauza aceasta un grup uman izolat și supus unei forme morale nu poate evolua. Transformarea nu se poate produce decât din afară, prin vio-

lență. Forma morală care produce o civilizație nu este cu toate acestea un produs convențional, ci un fenomen natural. Îndoiala asupra adevărilor care asigură unitatea unei forme morale duce la desfacerea grupului pentru că atacă însuși principiul care stă la baza asociației. De aici latura negativă a oricărei grupări: imposibilitatea de a-și reînoui formele morale pentru puterile proprii; și latura pozitivă: tendința naturală a grupurilor umane de a-și impune și a lărgi la nesfârșit valorile lor morale considerate ca adevăruri evidente și eterne. Iată și principiul pe care își întemeiază d-l Corteanu întregul sistem de gândire, firul conducător pe care îl căuta și prin care va lămuri toate fenomenele sociale mai de seamă, se va descurca în haosul întâmplărilor contemporane și va lega organic lucruri în aparență cu totul disparate.

Formele morale fiind ermetice și incapabile de autotransformare, evoluția civilizației nu e decât contopirea unor forme morale anterioare, contopire născută din violență. Impenetrabilitatea formelor morale este cauza organică a conflictelor dintre grupările umane. Adevărul fiecărui grup este evident și universal. Contrazicerea acestor adevăruri prin credințele altor grupuri creiază necesitatea morală de a distruge și de a îndepărta din calea adevărului propriu piedicile provenite dela adevărurile contrare. O nouă civilizație înseamnă o nouă formă morală, dar am văzut că o nouă formă morală nu poate naște decât din contopirea prin violență a unor forme preexistente. În chipul acesta, diversitatea firească a formelor morale care apare datorită dezvoltării independente și separate a grupurilor duce la conflicte violente între ele, la lupta pentru triumful „adevărului”. Din această luptă nasc forme morale nouă. În ultimă analiză toate eforturile colective ale umanității ne apar ca o luptă fără de sfârșit pentru unificarea formelor morale.

Procesul psihologic care stăpânește acțiunea individuală în interiorul unui grup ca și acțiunile grupului față de un alt grup este același pretutindeni, indiferent de treapta de civilizație. Materializarea sau exteriorizarea formelor morale nu produc decât deosebiri de conținut și de calitate. De aceea unuia și aceluiași proces psihologic îi corespund forme de civilizație nenumărate. Ținând seamă de diferențele fundamentale dintre feluritele forme de civilizație se poate dobândi clasificarea acestora în civilizații naturale și istorice. Civilizații naturale sunt cele în cari indivizii (asemănător animalelor) au fiecare grija întreținerii lor, societatea contribuind numai cu apărarea comună în caz de primejdie. Civilizații istorice sunt cele create în lăuntru statului, cu o putere centrală și raporturi de erarhie și dependență în interiorul grupului. Cu alte cuvinte: civilizația istorică nu începe decât în clipa în care un grup uman supune un alt grup prin violență și în loc să-l distruagă, îl obligă la o viață comună subordonată. Prin urmare origina însăși a statului se găsește în armatele cuceritoare. Statul a devenit o realitate istorică din momentul în care un grup de vânători războinici au părăsit munții și colinele ca să coboare la câmpie și au pus stăpânire pe populațiile agricole. Puterea civilă în stat își are origina în puterea militară. D-l Corteanu explică apariția tuturor instituțiilor civile ca și evoluția lor ulterioară exclusiv prin necesitatea de adaptare la împrejurările noi a formelor vechi de morală războinică. Proprietatea, munca, democrația, naționalismul, capitalismul, etc. ne sunt înfățișate rând pe rând și analizate în lumina ipotezei d-sale fundamentale (permanența formelor morale), desvăluind noi aspecte și izbutind să înjghebeze un sistem original de interpretare a vieții sociale. Concluziile d-sale privitoare la organizarea societăților viitoare sunt deosebit de interesante. Cititorii (mai ales cei de specialitate) nu vor fi totdeauna de acord cu d-l Corteanu, dar vor recunoaște de sigur însușirile deosebite ale lucrării d-sale: material bogat, idei multe și originale, precizie și claritate, metodă și consecvență — cu alte cuvinte toate însușirile unui sistem de cugetare bine încheiat. Sociologii, psihologii, economiștii și într-o largă măsură istoricii și filozofii istoriei vor găsi în cartea aceasta foarte multe aplicații interesante ale principiilor generale expuse mai sus (aplicații asupra cărora noi n'am putut stăruii).

de aceea ținem să recomandăm cu deosebită căldură lucrarea d-lui Cortezanu tuturor cercurilor, preocupate în vreun fel de viața omenească și de lămurirea ei științifică.

TRAIAN HERSENI

EMILIO MIRA Y LOPEZ: *Manual de Psihologia Juridica* (Salvat Editores, S. A. Barcelona 1932) 270 pag.

Eminentul psihiatru și psiholog spaniol e condus în această carte de convingerea că o „exercitare onestă a Dreptului e imposibilă fără o prealabilă bază psihologică pe care ar trebui s'o posede nu numai judecătorii și avocații, dar tot atât de mult toți acei care prin profesiunea lor intervin în practica judiciară”. În primul capitol: „Estado actual de la Psicología como ciencia”, autorul introduce pe cititor în vederile și metodele de azi ale psihologiei. Problemele psihologice care interesează în cel mai nalt grad pe jurist sunt: psihologia mărturiei, obținerea evidenței delictului, explicațiunea sau descoperirea motivațiunii psihologice a delictului, refacerea morală a delicventului și igiena mentală.

Conductismul (behaviorismul), psihanaliza, personalogia (personalistica lui W. Stern), psihologia formei (Gestalttheorie) și psihopatologia sunt examinate pe rând ca puncte de vedere deopotrivă de fecunde pentru orientarea investigațiunilor, pentru diagnosticarea cazurilor, pentru caracterizarea persoanelor și pentru normarea tratamentului, sau a represiunii (individualizate astfel).

Într-un capitol care tratează despre statica personalității umane, autorul adoptă atitudinea cea mai insistent afirmată astăzi ca punct de plecare pentru construcția nouă a psihologiei: „Persoana e una, întreagă și indiviză, — și numai ca atare trebuie să fie studiată și înțeleasă de știință”. În unitatea personală, autorul vede integrându-se sau adăugându-se diversele activități organice, grație mecanismului dublu: neuro-humoral (mai corect: humoral) și schițează un just tablou al factorilor cari intervin în „elaborarea reacțiunii personale, la un moment dat”. Un capitol următor tratează despre dinamica personalității, distingând cinci faze în procesul general al adaptării dintre persoană și mediu: copilărie, tinerete, vârstă adultă, maturitate și senilitate. În ceea ce privește personalitatea adultă, capacitatea ei de adaptare socială e determinată de trei mecanisme psihice, grație cărora adultul suportă cu mai multă ușurință nesatisfacerea dorințelor sale, cedând astfel împrejurărilor sociale, adică adaptându-se, și anume: adaptarea prin negațiunea dorinții contrariate, apoi prin realizarea ei imaginară, sau în fine prin substituire sau subliminare. Dorințele dispun însă și de mijloace de satisfacere chiar când mediul social le reproabă și anume: satisfaceri care ocolesc sau înăbușă scrupulele morale ale subiectului: a) Catafimia (în virtutea căreia, percepțiunea suferă influența tendințelor noastre afective, transformând lucrurile în așa fel încât să scuze sau să justifice acțiunile noastre: „inamicul pe care-l urăm ne apare ca *realmente* dotat cu mari defecte”, care să îndreptățească atitudinea noastră agresivă, răul pe care i-l facem. b) Proiecțiunea care consistă în particularitatea pe care câteodată o prezintă subiectul de a situa în afară cauza acțiunilor sale, de aci: iluzia îndrăgostitului că este el însuși obiect al amorului, dar și iluzia grație căreia ne simțim cu atâta ușurință ofensați de către persoanele pe care le urăm sau le disprețuim. Acest mecanism psihic este, după autor, vinovat într'un mare număr de cazuri ale delictului de persecuțiune. c) Raționalizarea (procesul mental prin care se ridică pretexte ulterioare întru justificarea rațională a unor acțiuni anterioare).

În capitolul, foarte important, despre „psihologia delictului”, găsim între altele discuția denumirii „delict prin sugestie” și „delict prin persuaziune”. În încheiere este formulată următoarea regulă psihofiziologică: „ori de câte ori, aflându-se individul în condițiuni normale de funcționare psihică, centrii corticale cenușii se substituie prin centrii cenușii subcorticali (talamici), în dirijarea

activității, subiectul își pierde capacitatea sa de critică, răspunde instinctiv și se comportă automat. Judecata morală a individului fiind suprimată, altfel va trebui să interpretăm motivațiunea sau determinarea psihologică a actului“.

În materie de judecată morală, pe urma minuțioaselor sale studii și cercetări experimentale, d. Mira y Lopez a adus, cu alt prilej, prețioase informațiuni care însă nu sunt cuprinse în prezentul volum. Se găsesc însă expuse aici rezultatele elocvente și destul de descurajante ale unei anchete cu privire la criteriul distincțiunii între bine și rău (între cei anchetați sunt deoparte copii până la 14 ani, de alta... 25 de avocați din Barcelona).

Studiul personalității psihopatice și al celui al debilității mentale, ambele cu adevărat ample și conștiințioase, credem că ar fi trebuit să stea într-o mai strânsă relațiune cu problema anterior amintită a conștiinței morale și a criteriului de distincțiune dintre „bine” și „rău”.

Capitolele în care autorul excelează și al căror aport practic atinge cel mai înalt interes sunt cele referitoare la „obținerea evidenței delictive” și la „psihologia mărturie”. Mai ales în primul dintre acestea întâlnim expunerea contribuțiilor proprii ale autorului cu privire la controlul sincerității declarațiilor (problemă tehnică în vederea căreia autorul a perfecționat aparatul lui Luria printr-un dispozitiv original și fecund). Capitolul „Psihologia del testimonio” e un model de expunere concisă și metodică, deoarece în 36 de pagini redă în linii generale întreagă topografia problemei, adăogind interesante observațiuni personale, așa de puțină cu privire la influența „constelațiunii” în procesul percepțiunii martorului.

Sunt în cartea aceasta, scrisă cu largă informațiune științifică și cu mult simț de analiză sufletească, numeroase sugestii care ar putea fi aplicate și în alte domenii.

EUG. SPERANȚIA

GIORGIO DEL VECCHIO: *Lezioni di Filosofia del Diritto* (365 pag. — Citta di Castello, 1932).

A doua edițiune a acestei cărți vine la un foarte scurt interval după cea dintâia, având numai foarte puține modificări sau adaosuri. Succesul ei este de altfel întru totul explicabil: puține sunt azi tratatele acestei discipline care să cuprindă cu atâta concisiune și claritate vederi atât de prețioase și de bine sistematizate.

Partea istorică, cu care se începe volumul și care ocupă 160 pagini, constituie una dintre cele mai bune expuneri de acest fel în literatura ultimelor decenii. Ea aduce pe cetitor până aproape de ultima actualitate. Teoriile cele mai proeminente de azi sunt de altfel discutate în cuprinsul părții sistematice.

Giorgio del Vecchio face parte dintre fruntașii mișcării juridice care respingând înjustele formule ale pozitivismului antifilosofic, contribuie cu eminente calități și cu mare autoritate la ceea ce s'a numit „renașterea dreptului natural”.

„E o exigență fundamentală a conștiinței” — zice D-sa — „aceea de a concepe ideea de „just” ca absolută”. Criteriul absolut al „justului” este „dreptul natural”. „Ideea dreptului natural a însoțit întotdeauna omenirea; și e lucru minunat că, cu toată varietatea metodelor și argumentelor, concluziile au fost în genere aceleași. Obiecțiunile ridicate în contra dreptului natural sunt toate nefundate: toate se reduc la constatarea naivă că dreptul natural nu e identic cu cel pozitiv. „Dar dreptul natural e esențialmente distinct de cel pozitiv tocmai pentru că se afirmă ca principiu *deontologic* (indicând, adică, ceea ce *trebuie să fie*, chiar dacă nu este); el *există*, întrucât e idealmente durabil și valid, — și e valid idealmente chiar acolo unde *de fapt* e violat. Violarea lui, dacă se explică în lumea fenomenală, nu distruge totuși legea care e supra-ordinată fenomenului”. De altă parte, tocmai constatarea continuei variabilități a dreptului.

dealungul istoriei, tocmai această constatare trebuie să fie privită ca un argument decisiv în sprijinul dreptului natural, iar nu ca o obiecțiune: dacă putea recunoaște ca *juridice* diversele instituțiuni atât de variabile, ne amosăm implicit pe o noțiune constantă a dreptului. Noi n'am putea vorbi despre o evoluție juridică decât referindu-ne la o anumită continuitate, la un caracter unic care permite să urmărim firul evoluțiunii, recunoscând totuși juridicitatea tuturor elementelor ei (pag. 172).

O propozițiune juridică nu poate fi privită ca atare decât într'atât cât participă la forma logică (universală) a dreptului. În afară de această formă, care rămâne indiferentă la variațiunile conținutului, nici o experiență juridică nu e posibilă, pentru că i-ar lipsi acele calități care-i permit să fie înscrisă în această specie. Forma logică a dreptului e un dat *aprioric* (adică ne-empiric) și constituie precis condițiunea-limită a experienței juridice în genere.

Conceptul de *drept* și cel de *nedrept* nu pot fi gândite decât cu referință la o *acțiune*. Dar care fapte reale pot fi numite „acțiuni”? „Un fenomen e o acțiune numai când emană dintr'un subiect, când exprimă o atitudine a voinței lui”. Orice acțiune e în același timp internă și externă, implicând un element extrinsec, manifestare obiectivă care ține de lumea fizică, — și un element intrinsec, o entitate psihică, o stare sufletească, o afirmațiune de voință. Absența unuia dintre aceste elemente suprimă existența efectivă a acțiunii și implicit exclude raportarea la o evaluare juridică.

În esență, pentru autor, dreptul nu exprimă decât adevăruri non-fizice, deci: metafizice, adică reprezintă un adevăr situat deasupra realității fenomenelor, un model ideal care caută să se impună acestei realități, în scurt: un principiu de evaluare, și anume de evaluare practică.

Importantă din punct de vedere filosofic este și materia capitolului „Relazioni tra diritto e morale”. Morala și dreptul sunt, după G. del Vecchio, două specii fundamentale de evaluare a acțiunii, coborând ambele dintr'un principiu superior și unic pe care urmează să-l descopere rațiunea (vezi mai jos expunerea secțiunii „Fundamentul rațional al dreptului”). Coerența și necontradicția normelor care orientează conduita omenească e bazată pe această identitate de descendență logică. Oricărui sistem juridic îi corespunde necesarmente un sistem de morală. Faptul că dreptul permite unele acte pe care morală le interzice nu constituie o veritabilă contradicție între drept și morală: contradicție ar fi atunci când dreptul ar comanda să se execute acte pe care morală le-ar interzice. De fapt pentru ca o acțiune să fie permisă de normele juridice e suficient să nu fie interzisă și nu e necesar ca ea să fie admisă de morală. Adevărata distincțiune între drept și morală se întemeiază pe diversa pozițiune logică a celor două categorii: morală impune subiectului o alegere între acțiunile pe care le poate el împlini, se referă astfel la subiectul în sine și confruntă între ele acțiunile aceluiași subiect. Dreptul confruntă între ele acțiunile mai multora; morală e unilaterală, dreptul e cel puțin bilateral. Coercibilitatea dreptului decurge tocmai din bilateralitatea sa: dreptul e o limită între un subiect și altul, între acțiunea mai multora; trecerea acestui hotar de către o parte implică posibilitatea celeilalte de a respinge invaziunea.

Distincțiunea ce s'a făcut de mult între datoriile juridice și cele morale pe baza coercibilității, și după care datoriile morale ar fi imperfecte pentru că nu pot fi supuse constrângerii, e o distincțiune eronată. Și morală e supusă unor sancțiuni precum e: simțul remușcării și desaprobarăa opiniei publice (acestea derivând una dintr'alta). **Atitudinea care înfățișează dreptul ca un „minimum etic” sau cea care-l consideră ca un „precipitat istoric al moralei” se traduce în formula mai simplă: dreptul e o parte a eticei care stabilește condițiunile indispensabile ale conviețuirii.**

Un deosebit interes filosofic prezintă însă, și mai mult, partea destinată „Fundamentului rațional al dreptului”. Punând față în față concepția mecanică sau cauzală a naturii, cu cea teleologică sau finalistă, autorul le recunoaște ca

moduri egal îndreptăţite de a interpreta natura. Obiecţiunea de subiectivitate ridicată împotriva punctului de vedere teleologic se poate întoarce cu aceeaşi tărie aspectului mecanic sau causal. Când ne referim la fiinţele organice însă, punctul de vedere teleologic devine indispensabil deoarece organismul presupune subordonarea părţilor faţă cu totul (evident, autorul se orientează aci prin Kant, spre Driesch). „Finalitatea interioară, *entelechia* se revelează în organism prin corespondenţa dintre organe şi funcţiuni şi printr'o sforţare continuă şi coordonată de reintegrare şi adaptare, care tinde a conserva acea corespondenţă de-a lungul condiţiunilor schimbătoare şi care constituie tocmai vieţa (un organism nu e atât o fiinţă organizată cât o fiinţă care se organizează).

„Interpretarea naturii în sens teleologic e legitimă şi de neînlăturat. Ea se impune cu atât mai mult cu cât raporturile pe care voim să le studiem sunt mai înalte şi mai complexe”. Când vorbim deci despre „natura umană” (din care trebuie să fi derivând dreptul *natural*), înţelegem prin „natură”: „principiul care se vădeşte în lume prin ordinea ascendentă a tipurilor, prin raţiunea care vivifică materia şi prin sforţarea de a se organiza, individualizându-se, însuşindu-şi proprietăţi din ce în ce mai înalte până ce în sfârşit devine spirit, devine subiect care simte şi care vrea şi care se reflectă ca „gândire” asupra sa însuşi”.

Dintr'un punct de vedere, omul apare ca fiind cuprins în natură şi ca făcând parte din ea, dar din alt punct de vedere el apare ca subiect cugetător ce cuprinde natura în sine însuşi, ca pe o idee a sa, realitatea fiind astfel, pentru el altceva decât un dat extrinsec ci: o funcţiune a eului. „Conştiinţa subiectivă care în ordinea causală apare ca termen ultim, apare în ordinea logică, dimpotrivă, ca termenul iniţial: înainte de această conştiinţă subiectivă, şi în afara ei, nu e posibil nici un „dat”, nici un fenomen, nici o experienţă” (v. pag. 343). Chiar prin puţinţa întoarcerii sau reflectării asupra sa însăşi, eul îşi afirmă sie-şi libertatea şi completa independenţă faţă cu seria causală obiectivă, şi anume pentru că legea cauzalităţii este recunoscută ca emanând chiar din conştiinţă, ca o „aşezare” datorită conştiinţii, intrinsecă subiectului care-şi modelează prin ea experienţele (pag. 344).

Acţiunile noastre sunt necesare şi neevaluabile atât cât le privim ca fenomene ale naturii fizice, ale lumii cauzale şi obiective. Numai dacă le referim însă la subiect, la un subiect *liber* de sigur, ca fiindu-le principiu absolut, numai atunci obţin o semnificare şi o *valoare etică*. Numai referirea la subiectivitate, reducerea lumii la aspectul de emanaţiune a eului face posibilă fundarea moralei şi a filosofiei dreptului.

„Natura umană”, propriu zisă e acea facultate sau vocaţiune transcendentă care se afirmă psihologiceşte în conştiinţa propriei libertăţi şi responsabilităţi, anume facultatea de a se regăsi pe sine deasupra naturii deci; supremaţia subiectului asupra obiectului, caracterul absolut al persoanei. Ea se converteşte într'o normă supremă de acţiune şi de judecată morală: „Lucrează nu ca un mijloc sau ca un vehicul al forţelor naturii, ci ca fiinţă autonomă care are calitatea de principiu şi scop” (pag. 346). De aceea, acel care se conduce cu adevărat moralmente, ridicându-se deasupra individualităţii sale empirice, se aşează „sub specie aeterni”, dând conduitei sale o valoare de *tip*, lucrând *ca şi cum prin el ar lucra omenirea întreagă*. Principiul legislaţiunii universale e situat în conştiinţa noastră. Exigenţa pe care o ridică fiecare „eu” de a fi tratat ca scop în sine şi nu ca mijloc sau element al lumii empirice, stă la baza tuturor normelor de drept.

E desigur, vizibilă oricui adeziunea lui G. del Vecchio la ceea ce constituie pivotul eticei şi dreptului în filosofia kantiană. Departe de a fi anacronică atitudinea aceasta, cu adaptări şi limpeziri fericite, reînsufleţeşte nedreptăţita disciplină a filosofiei juridice, dând ştiinţei dreptului mijloace bogate şi strălucite de a se desvolta pe baze raţionale şi deci durabile.

EUG. SPERANTIA

FRANZISKA BAUMGARTEN: *Die Charaktereigenschaften*. (1933, A. Francke, Bern, 81 p.).

Lucrarea aceasta reprezintă primul caet din „Beiträge zur Charakter-und Persönlichkeitsforschung”, care apare sub direcția autoarei, privat-docent la Universitatea din Berna și autoarea apreciatei opere: *Les examens d'aptitude professionnelle* (Dunod, 1931).

Apariția acestor contribuții la studiul personalității, a fost provocată de însemnătatea covârșitoare pe care o prezintă cunoașterea caracterului și personalității pentru viață și profesiune. De aceea, autoarea și-a propus să prezinte și să lămurească această problemă, plecând de la cercetările științifice posibile.

Primul caet de cercetări, conține o expunere istorică a problemei și se ocupă în special de raporturile dintre caracter și atitudinea individuală. Baumgarten ajunge la concluzia că atitudinea noastră nu este totdeauna aceeași și nu are totdeauna aceeași semnificație. Identitatea de atitudine poate fi condiționată de variate aptitudini de caracter, iar varietatea atitudinilor poate fi hotărâtă de o identitate a însușirilor de caracter.

Lucrarea are două suplimente: cel dintâi oferă o listă aproape completă a însușirilor de caracter discutate până astăzi de medici și psihologi, iar al doilea dă cetitorului o orientare asupra acelor însușiri de caracter care stau la baza atitudinilor diferite individuale: minciuna, recunoștința, cinstea, curajul, etc.. Din aceste considerațiuni, lucrarea este, în genere și o contribuție însemnată și necesară la cunoașterea indivizilor.

Pentru pedagog, psiholog și psihotehnician, caetul acesta reprezintă un sprijin folositor pentru diagnosticările corecte.

I.-M. NESTOR

BCU Cluj / Central University Library Cluj

G. ELIOT SMITH: *The Diffusion of Culture*. (London, Watts & Co., 1933, pp. 244 + X.

Problema difuziunii culturii sau a civilizației (Englezii întrebuințează uneori ambii termeni în înțeles identic), a fost desbătută de antropologi, etnologi și sociologi de vreo șasezeci de ani, în deosebi de când Tylor aduna și interpreta un vast material în această privință. În ultimii ani problema era reluată în urma studiilor apărute asupra relațiilor de înrăurire dintre diferitele grupuri de oameni, despărțite în timp, spațiu și condiții de evoluție socială. Ceface se urmărea prin asemenea studii, era însăși nașterea, dezvoltarea și răspândirea civilizației în omenire. Mai precis, chestiunea era de a stabili, dacă acest fenomen se datorește contactului popoarelor în trecut, sau este produsul unei creații independente, care ar implica, bine înțeles, unitatea spiritului omenesc, susținută pe vremuri cu atâta convingere de Bastian și alții. Astfel luau naștere în timpurile noastre două teorii, reprezentate prin două școli bine definite: una, așa numita școală a antropologiei culturale, bazată în primul rând pe materialul și sugestiunile cuprinse în opera lui Tylor și continuată astăzi cu deosebită autoritate de Frazer și Marett; alta, mai recentă în încercările ei de a soluționa problema, sprijinindu-se pe cercetări la fața locului, poartă numele de școală istorică a etnologiei, al cărui reprezentant de frunte a fost Rivers și al cărui continuator entusiast este autorul lucrării de față.

George Elliot Smith este cunoscut prin mai multe lucrări dedicate dezvoltării civilizației și prin susținerea punctului de vedere istoric față de problema difuziunii. În prezenta scriere autorul examinează problema în legătură cu ultimele rezultate ale etnologiei, precum și în lumina diverselor ipoteze emise de înaintași încă din secolul al XVII-lea, când pentru prima oară se punea chestiunea înrăuririlor culturale dintre popoare. Elliot Smith se ridică în contra ipotezei unei creațiuni independente, care ar echivala, cum spunea Ratzel, cu ge-

nerația spontană în biologie. Izvorâtă din prejudecățile misionarilor catolici, cari vedeau numai ceace voiau să constate în sprijinul tezei lor religioase, această ipoteză se impunea în ciuda faptelor și prin autoritatea unor scriitori din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea. Creațiunea independentă în civilizație trebuia să fie o verificare a ideii apriorice despre uitatea speciei umane. Cu toate acestea, față de faptele difuziunii atâtor elemente similare de civilizație printre grupuri despărțite în spațiu și timp, credința în invenții originale și independente de orice influență istorică, pare puțin probabilă. Numeroase fapte de înrăurire, descoperite în ultimii ani, nu lasă nici o îndoială că relațiile de comunicație între diferitele popoare au fost în trecut mai frecvente decât ne închipuim. Ca o ilustrare caracteristică de iuteala difuziunii a unor elemente de cultură, autorul ana'izează fenomenul răspândirii Mohamedanismului peste mări și țări, cu toată lipsa unui misionarism organizat al acestei religii. Începând din Arabia în secolul al VII-lea, Mohamedanismul se răspândea în Indii, China și Japonia, în vestul Spaniei și în sud până în centrul Africii, într'un răstimp relativ scurt, asimilând o varietate de popoare și civilizații. „Dacă, deci, nimeni nu tăgăduște realitatea unor astfel de migrațiuni de ritual religios și a creșterilor lor sociale”, se întreabă Elliot Smith, „pentru ce să nu acceptăm evidența pentru întâmplări similare în secole mai îndepărtate, când civilizație și religie erau termeni identici?” Pentru autor nu poate fi îndoială că în trecutul îndepărtat difuziunea elementelor religioase era și mai intensă decât în timpuri mai recente, aducând cu ea și răspândirea elementelor artistice și industriale, obiceiuri, mituri și instituții, toate stând atunci într'o legătură mai strânsă decât astăzi (pp. 35—36).

Ipoteza creațiunii independente în civilizație nu poate fi însă înlăturată numai pe baza faptelor stabilite până acum de școala istorică a etnologiei. Mai întâi, faptele cunoscute sunt limitate la anumite fenomene de identitate. Apoi, nu în toate cazurile de identitate se poate stabili o influență istorică din trecut, cum observa Tylor, ele implicând mai de grabă o identitate de gândire și afectivitate, determinată de condiții similare ale naturii. Difusioniștii însiși par să recunoască uneori insuficiența datelor istorice, după cum însiși partizanii creațiunii independente au mărturisit de multe ori că unele identități în formele de civilizație se pot explica prin atingere în spațiu. În această privință Elliot Smith desprinde contradicțiile din opera lui William Robertson, a cărui istorie a Americii, apărută în 1777, reprezintă cristalizarea teoriei despre creațiunea independentă a civilizației. Ceace însă autorul numește „contradicții” la Robertson, Prescott și alții, nu sunt de fapt decât necuțitățile, pe cari le prezintă problema similarităților culturale la diferitele popoare din lume. Punctul de vedere al lui Tylor ținea seamă poate mai bine de complexitatea problemei. Partisan al creațiunii independente, acest etnolog și antropolog nu ignora, totuși, problema difuziunii. Evoluționismul se îmbina la el cu istorismul, fără a-l face să susțină în mod unilateral nici unul din cele două puncte de vedere. Această ezitare a lui Tylor este considerată de Elliot Smith ca un „conflict”. Citațiile din opera lui Tylor în favoarea difuziunii, nu dovedesc însă decât rezerva pe care acest învățământ o avea față de propria lui teorie. Elliot Smith crede că adevărata cauză a „conflictului” era convingerea, pe care o avea Tylor despre universalitatea animismului. O asemenea convingere l-ar fi determinat pe Tylor, cu toată recunoașterea lui a atâtor fapte de înrăurire istorică, să nu primească teoria difuziunii (pp. 171—174). Explicarea este plausibilă, dar nu corespunde totdeauna faptelor. Tylor admitea, cum am amintit, în atâtea cazuri de similități, influențe istorice, încât nu se poate spune că la el teoria animismului excludea difuzionismul.

Pentru autor rămâne însă un fapt dincolo de orice îndoială, că civilizația nu a putut lua naștere decât dintr'un singur loc, difuzându-se de acolo pe tot cuprinsul planetei. Difuziune înseamnă unitatea originii civilizației, după cum creațiune independentă voește să probeze unitatea spiritului omenesc. Elliot Smith

a depus o sârquintă deosebită în lucrările lui anterioare pentru a dovedi că locul unde a luat naștere și de unde s'a răspândit civilizația, a fost Egiptul, precizând chiar timpul, cam pe la 3500 înainte de era creștină. Formulată în mod atât de categoric, ipoteza lui Elliot Smith pare puțin verificabilă. Și mai de mult s'a încercat a se interpreta paralelele din America și din vechiul continent din punctul de vedere al unității de origină a civilizației. Așa Lafitau și De Brosses vedeau în indigenii din America pe descendenții vechilor Evrei, cari ar fi răspândit civilizația lor în noul continent. Chiar unele fapte precise aduse de Elliot Smith, nu risipesc îndoiala asupra valabilității teoriei lui. A reaminti că în Egipt au apărut pentru întâia oară cele mai importante elemente de civilizație, răspândite pe tot cuprinsul pământului, nu înseamnă că ele nu ar fi putut lua naștere și aiurea, în condiții similare de mediu. Religia, organizarea socială și politică, agricultura, irigația, astronomia, matematicile, măsurarea anului și diviziunea zilei în ore, construirea de vase pentru navigație, arhitectura, musica, drama, îmbălsămarea, simbolismul animalelor, etc. sunt atâtea fenomene de civilizație, pe cari le-a cunoscut Egiptul, dar pentru a căror existență și în alte părți ale lumii, ne lipsesc dovezi suficiente în sprijinul difuziunii lor din Egipt. Jacques de Morgan arăta nu de mult (*La Préhistoire orientale*, 1926) că instituțiile Egiptienilor trebuiesc să fie raportate la Chaldeenii, sau că trebuie să se caute o sursă comună pentru civilizația ambelor popoare. Elliot Smith însuși admite posibilitatea unei invenții independente de două ori, deși neagă evidența unei asemenea întâmplări (p. 218). Datele istorice sunt însă mult prea incomplete pentru a exclude definitiv ipoteza creațiunilor similare în mai multe locuri. Adevărul este că atât evoluționiștii cât și difuzioniștii se află pe un teren egal de problematic.

Cu toate acestea, Elliot Smith crede că prioritatea unor asemenea invenții în Egipt nu rezidă numai în practicarea lor neîntreruptă până astăzi, dar mai ales în faptul că anumite condiții naturale (de ex. revărsarea Nilului), cari făceau posibilă dezvoltarea lor, se întâlnesc numai acolo (p. 214). De altfel realitatea difuziunii se reflectă în atâtea fapte stabilite de etnolozi și istorici ai civilizației în ultimii ani. Așa, sistemul totemismului se întâlnește în Africa, Asia, Australia și America. Sau, pentru a cita un alt exemplu folosit de autor, leul pe stema Angliei, sau vulturul cu două capete de pe stema Germaniei, Rusiei și Austriei, vulturul american și alte forme totemice de animale, plante și obiecte, cari au supraviețuit ca simboluri naționale și semne heraldice, sunt dovezi ale difuziunii credinței primitive în puterea totemului (p. 190. Cf. pp. 208—212).

Difuziunea civilizației este un fapt incontestabil în ceea ce privește timpurile mai noi ale istoriei omenirii. Idei, instituții, practice și credințe au circulat în trecut, și au circulat în măsura în care posibilitățile de comunicație se înmulțeau între diferitele grupuri de oameni. Faptele istorice cunoscute până acum însă nu ne îndreptățesc a primi fără rezervă teza lui Elliot Smith, că civilizația ar fi luat naștere numai într'un singur loc, difuzându-se apoi în restul lumii. Credem că poziția intermediară luată de Tylor acum vreo șasezeci de ani, este încă acceptabilă față de datele de cari dispune știința până acum. Unitatea originii civilizației rămâne a fi dovedită cu fapte mai numeroase decât acelea indicate, deși realitatea difuziunii, cel puțin pentru timpurile mai noi ale istoriei, nu este incompatibilă cu posibilitatea unor invenții similare în mai multe locuri. Căci însăși adoptarea preținșelor forme originale de civilizație de către grupuri diferite de oameni, presupune anumite identități și afinități de spirit, cari la rândul lor nu exclud creațiuni independente, în condiții similare de mediu și sub presiunea acelorași trebuinți omenestii.

NICOLAE PETRESCU

NOTE ȘI INFORMAȚII

SARBATORIREA D-LUI PROF. P. P. NEGULESCU

La 21 Ianuarie a. c., ora 11 a. m. a avut loc, în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I, într'un cadru solemn și în prezența unei asistențe distinse, sărbătorirea d-lui Prof. P. P. Negulescu, pentru împlinirea a 60 ani din viață, cu care prilej i s'a înmănat volumul din „Revista de Filosofie”, închinat d-sale.

Au luat cuvântul la această sărbătorire d-nii: prof. Iuliu Valacri, în numele Ministerului Instrucțiunii; prof. I. Deleanu, în numele Rectorului Universității din București; prof. C. Rădulescu-Motru, în numele Facultății de Filosofie și Litere, al Academiei Române și al Societății Române de Filosofie; prof. I. Rădulescu-Pogoneanu, în numele colegilor; prof. Al. Tzigara-Samurçaș, în numele „Convorbirilor Literare”; Mircea Florian, în numele foștilor elevi; E. Turdeanu, în numele Societății Studenților în Filosofie și Litere. Publicăm mai jos, câteva din cuvântările rostite și răspunsul d-lui Prof. P. P. Negulescu :

Cuvântarea d-lui Prof. C. Rădulescu-Motru :

Iubite Coleg.

Raporturi de îndoită colegialitate mă leagă de persoana Domniei Voastre. În două instituții ale Tării, la Academia Română și la Facultatea de Filosofie și Litere, munca noastră se întâlnește în scopul realizării unui ideal comun, care este acela al ridicării culturii românești.

Am cinstea să vorbesc în numele ambelor instituții.

Academia Română, motivându-și alegerea D-voastră, ca membru corespondent în Mai 1915, vă recunoaște ca una din mințile cele mai limpezi pe care le avem noi Români. Iar în 1928, alegându-vă ca membru de onoare alături de cei mai reprezentativi bărbați ai vieții românești, adaugă la meritele științifice și titlul dobândit de D-voastră la grațitudinea Academiei. Ați intervenit, ca ministru al instrucției publice, ca parlamentar și ca Președinte al Adunării Deputaților, totdeauna în ajutorul Academiei. Dacă astăzi această înaltă instituție își poate întreține serviciile de bibliotecă și de publicații, aceasta se datorește în mare parte suferelor de elită, a căror influență se păstrează încă în viața noastră politică, și printre care vă numărați și D-voastră. Academia Română profită de această ocazie să vă mulțumească din nou, și vă urează să aveți și de aci înainte mulți ani de rodnică activitate culturală.

Iubite Coleg.

La Facultatea de filosofie și litere din București, D-voastră ocupați catedra de Enciclopedie filosofică și Istoria filosofiei. Ambele aceste discipline sunt de o mare importanță pentru cultura filosofică a tinerimii universitare, din ori și ce țară. În special, pentru cultura filosofică a tinerimii noastre universitare.

Aceste două discipline indică tinerimii nivelul preocupărilor filosofice. Unde enciclopedia filosofică se ține terre à terre la generalizările științei populare, și mai ales unde istoria filosofiei motivează creația sistemelor filosofice prin interesele banale ale ființei omenești, acolo tinerimea universitară este frustrată de dreptul ei de a se iniția la opera de înobilare a filosofiei. Nimic mai ucigător pentru sufletul acestei tinerimi decât cuvântul profesorului de istoria filosofiei care scoboară nivelul preocupărilor sufletești.

Prin conștiințiozitatea, competența și înălțimea perspectivei, cu care ați făcut cursurile de enciclopedia filosofică și istoria filosofiei, D-voastră, iubite coleg, ați fost, din fericire, un scut de apărare pentru tinerimea noastră universitară, contra trivialului și banalului în gândire.

Mulțumită Domniei Voastră opera de înobilare a sufletului românesc prin filosofie, în care își pun atâta nădejde profesorii români de filosofie, a făcut un mare pas înainte.

Facultatea de filosofie și litere din București se mândrește cu publicațiile și lecțiunile D-voastră și vă dorește o cât mai îndelungată activitate spre binele și gloria învățământului universitar.

Cuvântarea d-lui Prof. I. Rădulescu-Pogoneanu :

Iubite coleg,

La această sărbătoare de omagiu și bucurie a tuturor la împlinirea celui de al 6-lea deceniu al vieții d-tale, îți aduc expresiunea afecțiunii și a stimei profunde a colegilor d-tale din Facultate.

Pentru unii din noi, d-ta nu ești numai distinsul coleg de acum, ci și tovarășul de studii, de avânt, de aspirații și înfăptuiri din primăvara vieții noastre și prietenul nedespărțit de atunci și până astăzi. Pe acești câțiva ne leagă de d-ta amintirea unei formațiuni sufletești laolaltă sub influența și în intimitatea marelui nostru învățător Titu Maiorescu. Vom purta cu toții în inimile noastre până la sfârșitul vieții — cu o căldură cu atât mai intensă cu cât, poate, pentru unii nu o mai fi fiind departe până atunci —, vom păstra ca cea mai prețioasă comoară a întregii noastre ființe amintirea acestei legături unice între noi prin el și prin ceea ce am primit de la el ca trezire de puteri sufletești, ca înălțare de privire asupra lumii, ca îndrumări de cugetare și norme de viață. Și, din acest simțământ, d-ta ne ești în deosebi scump, nu numai ca cel care continui în Universitatea românească firul căzut din mâna lui Titu Maiorescu, urmându-l la catedră, ci și ca cel care, prin darurile cu care ai fost înzestrat de la început și prin ceea ce ai adăos la ele în cursul unei vieți dedicate studiului adânc și meditării fecunde asupra marilor probleme ale cugetării umane și ale vieții naționale, intrupei în mod așa de strălucit și de folositor în cultura țării și în viața publică continuarea aceluia spirit superior de pregătire științifică la înălțimea vremii, de cercetare critică pătrunzătoare a problemelor, de înfățișare distinsă a cugetării, de măsură și cuviință în exprimare, de înțelept echilibru al minții și al acțiunii.

Dar, pe lângă cei legați de d-ta prin acele scumpe amintiri și direcții de viață apropiate, toți ceilalți colegi ai d-tale — chiar și cei care prin temperament sau prin împrejurările vieții stau sufletește mai departe de d-ta —, toți sântem mândri și fericiți de a fi colegii d-tale. Căci d-ta, prin însușirile d-tale de eminent coleg, de excepțional profesor și scriitor, de om politic din cei mai capabili și mai corecți pe care-i are azi țara noastră — și nu știu dacă l-am putea număra pe aceștia pe toate degetele de la o mână — răsfrânghi asupra comunității noastre sufletești, profesori și studenți ai Facultății, prestigiul, farmecul și autoritatea morală a unei personalități care concentrează în sine ceva din esența superioară a națiunii și a culturii noastre.

D-ta aduci totdeauna în consiliile Facultății acea seninătate de atitudine, înpeșime de vederi și consecvență în principii care înalță orice adunare de oameni; iar tinerimei care se adapă de la adâncă d-tale știință, de la exemplara d-tale disciplină de cugetare și de muncă științifică, îi dai neprețuite îndrumări și sugestii pentru drumurile înaltei culturii a țării, pentru care trebuie să se pregătească cu cel mai scrupulos examen de conștiință.

Recunoștința și iubirea noastră — și, cu drept cuvânt, s'ar putea spune a țării întregi — trebuie să meargă spre d-ta și pentru alte două contribuții ale d-tale la cultura superioară a țării.

Una, e acel sistem bine cugetat de nouă organizare a întregului învățământ al țării pe care vicisitudinile vieții politice nu și-au îngăduit să-l și înfăptuești; dar în temelii teoretice ale acelor proiecte de legi, în curent cu toate cuceririle benefăcătoare ale psihologiei, pedagogiei și sociologiei contemporane și în dispozițiunile lor practice vor găsi directive sănătoase pentru îndreptarea situației și progresul țării toți cei care nu-s stăpâniți de vanitate personală, sau de partid.

A doua contribuție însemnată a d-tale la cultura țării e bogăția de idei și interpretarea luminoasă și originală a sistemelor de filosofie cu care ai înzestrat cultura românească, prin splendida d-tale operă „Filosofia Renașterii”. Interpretarea d-tale merită să fie semnalată ca o privire nouă și impresionantă a Istoriei Filosofiei nu numai la noi, ci în întreaga filosofie contemporană.

D-ta privești desfășurarea cugetărei omenești în succesiunea feluritelor și adesea contrazicătoarelor sisteme filosofice nu ca o succesiune determinată de inspirația capricioasă sau de temperamentul întâmplător al diferiților cugetători, ci ca expresiunea fazelor organice ale unui lung și logic proces de meditare filosofică al omenirii, proces care, trecând în fiecare perioadă istorică prin forme diverse și adesea în contrast unele cu altele, ajunge totdeauna la un capăt în care totul se crede pierdut: o epocă de *scepticism*, din care însă, printr'o necesitate organică, cugetarea omenirei începe iarăși de-a capul, în forme nouă sau în prefaceri ale celor vechi, într'un proces de dezvoltare fără soluții definitive și fără sfârșit, ca și viața omenirei însăși. Dă-mi voie să fac să se audă în această sală câteva din lapidarele d-tale fraze spre a caracteriza mai viu decât o pot face eu cugetarea d-tale: „Mintea omenească trece... vecinic peste barierele ce i se pun și cu cât aceste bariere sânt mai anevoie de sărit, cu atât avântul ei e mai puternic. În această luptă se rezumă odiseea cugetărei filosofice; ea este care dă istoriei filosofiei elementul dramatic ce nu poate scăpa nici unui ochiu mai pătrunzător, iar formele ei așa de numeroase și uneori așa de ciudate sânt o dovadă că în căutarea adevărului mintea omenească e mână de aspirații pe care nici o izbândă, oricât de strălucită, nu le poate mulțumi pe deplin și nici o cădere, ori cât de dureroasă, nu le poate innăbuși cu totul”.

Pentru toate aceste daruri bogate cu care stai în mijlocul nostru și în mijlocul tinerimei care vine să se pregătească, cu mijloacele științei și ale disciplinei intelectuale și morale, spre a continua după noi munca constructivă omestă, singura cale pentru asigurarea viitorului neamului și al statului, — pentru fina undă de cugetare, de știință, de metodă, de distincție morală și de vecinică tinerete, ce o transmiți cu acea senină ecvunitate ce te însoțește totdeauna, îți sântem cu toții recunoscători și-ți dorim să te bucuri de toate aceste binecuvântate daruri cât mai mulți ani, spre bucuria tuturor celor care te prețuesc ca un rar prieten, coleg și îndrumător.

Răspunsul d.lui Prof. P. P. Negulescu :

Mulțumesc din toată inima tuturor celor ce, în ședința festivă de astăzi a Societății Române de Filosofie, au binevoit să ia cuvântul ca să prețuiască, cu atâta îngăduință, modesta mea activitate, — așa cum s'a desfășurat până acum, în diferitele direcții în care am putut aduce și eu o contribuție oare care.

Intrucât însă nu mi-am făcut, pretutindeni, decât datoria, — și încă, nu așa cum aș fi dorit, fiindcă viața e din nefericire plină de contingente ce ne incurcă de multe ori socotelile, — îi rog să-mi permită să le mărturisesc că am ascultat de oarecare nedumerire discursurile, atât de însuflețite, pe care le-au pronunțat și că simt acum nevoia să-mi explic generozitatea, de care au dat o dovadă atât de impresionantă, prin sentimentele ce au trebuit s'o inspire.

A fost, cred, mai întâi dorința — firească în asemenea împrejurări, fiindcă e profund omenească — de a însenina pe cât posibil cu lauda consolatoare a trecutului atmosfera melancolică a prezentului, care este într'o oarecare măsură inevitabilă, chiar și în mijlocul unei festivități atât de măgulitoare ca cea de astăzi. Căci nu mai încapе îndoială, că nu poate fi pentru nimeni un prilej de bucurie să i se aducă aminte, fie și în mijlocul unei asemenea festivități, că... a trecut pragul bătrâneții. Nu fiindcă cel ce se găsește într'o asemenea situație nu mai are prea mult de trăit, ci fiindcă se teme să nu rămână prea departe de ceea ce ar fi voit să realizeze în viață. Atât cât pot să-mi dau seama de ceea ce se petrece în această privință în adâncimile sufletului omenesc, eu nu cred că viața are în ea însăși o valoare, capabilă să ne facă să ținem la ea cu orice preț și numai pentru ea însăși. Viața nu capătă, în adevăr, un sens omenesc, superior celui animalic și vrednic de luat în seamă de cât prin modul cum o întrebuițăm. Iar modul cum o întrebuițăm, dacă este ceea ce trebuie să fie ca să poată duce la un astfel de rezultat, nu ne leagă de ea prin cine știe ce plăceri...

Când a împlinit vârsta de 70 de ani, Kant a scris pe o foaie de hârtie, ce ni s'a păstrat, cuvintele pline de înțeles: „După Biblie viața noastră ar fi de 70 de ani; când durează mai mult, ar fi de 80; iar când e mai frumoasă, e muncă și chin”. Și în adevăr, pentru naturile mai alese cel puțin, viața e frumoasă numai atunci, când poate fi întrebuițată, efectiv și cu succes, la realizarea unei opere de o valoare superioară. O asemenea realizare însă presupune o muncă fără preget, nici răgaz, iar o asemenea muncă reclamă o încordare continuă a tuturor puterilor, o sforțare susținută și îndelungată. Și psihologia ne spune că stările sufletești ce corespund unor asemenea forme de activitate sunt de obicei penibile.

Un cuvânt al unui mare profesor al nostru, al cărui nume a fost cu pietate pomenit astăzi fiindcă a stat în fruntea îndrumărilor vieții noastre naționale, un cuvânt al lui Titu Maiorescu poate fi pus, cu folos, alături de acelea ale lui Kant, fiindcă poate servi să le confirme și să le lămurească. Marele maestru al catedrei noastre universitare, — ca și, de altfel, al tribunei noastre parlamentare, — vorbea cu atâta ușurință și în chip, atât de firesc, cu atâta eleganță și cu atâta seninătate, încât făcea — nu arareori — impresia că era bucuros, că era încântat, că era fericit să vorbească. Împărtășindu-i odată această impresie, — era pe o frumoasă zi de primăvară la Abbazia, unde obicinuia să-și petreacă vacanța de Paști, — Maiorescu, după un moment de gândire sau poate de ezitare, mi-a răspuns: „plăcut, cu adevărat, e numai să fi vorbit; nu și să vorbești”. Și privind marea ce, cu liniștea crescândă a înseserii, se întindea la picioarele lui potolită, dar plină de reflexurile scânteietoare ale unui splendid apus de soare, bătrânul încărcat de ani, pentru care vorba fusese de atâtea ori faptă folositoare țării, a adăugat, cu o vădită melancolie retrospectivă: „când vorbești, simți că ți arzi făclia”.

Dacă dar viața n'are valoare de cât numai prin ceea ce izbutim să realizăm cu ajutorul ei, nu e nicidecum de mirare că, de la o vârstă oarecare înainte, se ridică în sufletele noastre teama, ce devine apoi din an în an mai apăsătoare, că nu vom ajunge poate să isprăvim tot ce am început, că nu vom putea lăsa urmașilor noștri moștenirea bogată, cu care am fi fost fericiți să-i dăruim.

Al doilea sentiment, ce a trebuit să inspire frumoasele cuvântări de astăzi, a fost de sigur dorința de a stimula tinerimea ce se ridică pe urmele noastre, de a o încuraja să lucreze mai mult și mai bine, arătându-i cum se recunoaște și se răsplătește osteneala celor ce, înaintea ei, au muncit la înălțarea culturală a

țării. De și primul sentiment, la care mă refeream adineauri, onorează deosemena deajuns pe cei ce l'au avut, trebuie să recunoaștem totuși cu toții că cel de-al doilea e singur util, fiindcă e singurul care poate duce la rezultate practice. Cred dar că e bine să mă opresc un moment asupra-i, ca să aduc și eu o mică contribuție la realizarea acestei bune intenții. Mi se pare, în adevăr, și mie, că din toate datorile ce ni se impun, la bătrânețe, nouă celor ce lucrăm pe ogorul culturii naționale, cea mai însemnată este să ajutăm pe tinerii ce ne înconjoară, nu numai să ne poată înlocui fără pagubă pentru țară, dar și să ne poată întrece, spre mai marele bine al ei, așa cum cere legea progresului. În acest scop, însă, tinerii aceștia nu așteaptă de la noi numai încurajări, mai mult sau mai puțin banale, ci și unele indicații mai precise care, izvorând din experiența adunată de noi, să le permită să găsească mai ușor și mai sigur drumul succesului.

De ce atârnă succesul, în general, e anevoie de stabilit. Condițiile lui sunt numeroase și variază după locuri, timpuri și împrejurări. Una dintr'insele mi se pare însă că trebuie să fie, ori unde, ori când și în ori ce împrejurări, ca cel ce întreprinde ceva să-și dea mai întâi seamă, destul de bine, și de mijloacele de care poate dispune, dar și mai ales de greutățile cu care trebuie să lupte. Din acest punct de vedere, nimic nu poate înlocui spiritul critic, care, când își alege ca obiect activitatea proprie a celui ce îl mănuieste, ia în chip firesc numele de autocritică.

Nu mi se va lua, sper, în nume de rău că, referindu-mă la mine însumi, voi încerca să dau tinerilor ce ne înconjoară, ca un bătrân profesor ce sunt, o mică lecție de autocritică, pe care n'aș avea, cred, puțința să le-o servesc în altă parte. Am zis: referindu-mă la mine însumi. Studenții ce m'au ascultat, în timp de aproape patru zeci de ani, la universitățile din Kas' și din București, nu m'au surprins niciodată vorbindu-le de mine însumi. Aici însă, și acum, e vorba... de mine însumi. Nu e vina mea, de sigur; aș putea adăoga chiar că e destul de puțin plăcut; dar e așa. Să mi se îngăduie deci să mă ocup și eu puțin de ceea ce formează obiectul sedinței de astăzi a Societății Române de Filosofie, pe care faptul că e festivă, n'o dispensează de datoria de a fi cât mai utilă.

Bunăvoința, pe care colegii și prietenii mi-au arătat-o, cu atâta prisosință, i-a ajutat să găsească, fără greutate, că am făcut, cum se zice cu expresia populară cunoscută, multe și de toate. Ceea ce pot recunoaște, alături de ei, nu ca să le fac plăcere, deși ar merita-o pe deplin, ci fiindcă corespunde realității, este că am muncit. Aș putea zice chiar că, în unele privințe cel puțin, am muncit mai mult decât ar fi trebuit. O curiozitate vecinic nesatisfăcută, m'a împins fără odihnă în toate direcțiile, chiar și în acelea în cari, neavând o pregătire suficientă, mă loveam de greutăți destul de mari. Dar munca e una, — și rezultatele ei sunt alta. Nu cred că, după atâta sbucium, m'am ales cu mare lucru. Am luminat, poate, ceva mai bine unele aspecte ale unora din problemele filosofice; am adus, poate, în istoria filosofiei, o metodă ceva mai largă și mai comprehensivă; am ajutat, poate, pe tinerii ce au lucrat cu mine, să-și formeze o disciplină intelectuală ceva mai severă. Dar, altfel, dacă nu m'aș teme să nu fiu cumva bănuit că exagerez cu intenție, în vederea cine știe cărui efect, psihologic sau chiar, Doamne ferește, retoric, — aș declara, scurt și cuprinzător, că n'am putut face nimic. Vreau să zic, se înțelege, nimic din ceea ce se așteaptă de obicei, cu o naivitate de care lumea nu se poate lecuși, de la un om ce poartă numele pompos, dar incomod, de filosof.

Și n'adevăr, ceea ce se așteaptă de la un asemenea om, nu e nicidecum lucru de glumă. Este anume o explicare generală a universului, — a universului ca întreg sau ca tot unitar, — o înțelegere deplină și definitivă a lui, care să nu mai lase nicăieri nici un mister. De aceea se și dă explicărilor de acest fel numele de „sisteme” filosofice. Asemenea explicări sunt „sistemate”, fiindcă, pornind de la un principiu general prealabil admis, scot dintr'insul înțele-

gerea, nu numai amănunțită, ci și „mai adâncă”, a diferitelor categorii particulare de fenomene. A tuturor fără deosebire, firește. Căci mândria făuritorilor de sisteme, precum s'a văzut de atâtea ori în istoria filosofiei, este să nu lase nimic neexplicat.

Oamenii de știință sunt mai modești. Ei împart Universul în bucăți, pe cari diviziunea crescândă a muncii le face din ce în ce mai numeroase și mai mărunte, și se ocupă fiecare numai de câte una dintr'insele. Ba chiar, în unele din aceste mici subdiviziuni ale vastului tot cosmic, unii învățați studiază numai câte unul din fenomenele, destul de numeroase încă, ce le alcătuiesc domeniul. Mărginindu-și astfel cât mai mult sarcinile, oamenii de știință izbutesc să se achite destul de bine de ele. Un filosof însă trebuie, — fiindcă i se cere, — să îmbrățișeze totul, să cuprindă cu mintea nenumăratele serii de fenomene ce se îngrămădesc și se amestecă, într'un vârtej imens, în Universul ale cărui „dimensiuni”, dacă mai putem întrebuința acest cuvânt în înțelesul lui obicinuit, astronomii nu le mai pot măsura astăzi decât cu milioane, cu zeci și sute de milioane, de ani de lumină. Și față de un asemenea Univers, monstroasă de uriaș, i se pretinde filosofului să ajungă la ceea ce zicea poetul nostru național, — nu fără o pronunțată nuanță de ironie, — că ajunsese „bătrânul dascăl” pe care ni-l zugrăvea într'una din „Scrisorile” sale :

Iar colo, bătrânul dascăl, cu a lui haină roasă 'n coate.
Intr'un calcul fără capăt tot socoate și socoate.
Gârbovit așa cum este, uscățiv și de nimic,
Universul fără margini e în degetul lui mic.

Numai că poezia e una și realitatea e alta. În realitate, problema Universului, vastă, imensă, infinită poate, ca și obiectul ei, depășește în chip atât de vădit puterile noastre, atât de mărginite, încât este la prima vedere aproape de neînțeles, cum au ajuns oamenii să și-o pună, — și cum mai ales au îndrăznit să creadă că ar putea s'o rezolve.

Răspunsul la aceste întrebări e totuși destul de simplu. Ceea ce au adus cu ei oamenii, când s'au diferențiat, biologicește vorbind, de animalele din care au ieșit, a fost inteligența. Ca ori ce funcțiune care își caută întrebuințarea, această facultate nouă, atât de utilă, dar atât de exigentă, a silit pe oameni să caute să înțeleagă lucrurile ce-i înconjurau, nu numai pe fiecare în parte, ci și pe toate împreună, — intru cât li se înfățișau ca stând în legătură unele cu altele, ca influențându-se reciproc, ca alcătuind adică un tot unitar. Oamenii și-au pus adică problema Universului, fiindcă nu puteau să nu și-o pună, dată fiind structura lor sufletească. În fața imenselor ei dificultăți însă, neputând-o pătrunde în adevăr cu mijloacele inteligenței propriu zise, ei au recurs, fără să vrea poate, la jocul mai liber și mai ușor al imaginației. Neputând adică ști, cu adevărat, ce este lumea, oamenii au căutat, cel puțin, să și-o închipuiască, — întemeiându-se firește pe unele analogii, mai mult sau mai puțin vagi, ale experienței lor mărginite. Așa au luat naștere primele sisteme filosofice, din antichitate.

Ceea ce a izbit însă, de la început, pe cei ce sperau să găsească într'insele cheia marilor mistere ale existenței, a fost faptul că ele se schimbau necontenit. Fiind, în cea mai mare parte, produse ale imaginației, ele nu izbuteau să satisfacă pe deplin exigențele cugetării logice, și erau, succesiv, părăsite. Explicarea Universului nu putea adică lua o formă unică și invariabilă; dimpotrivă, formele ei deveneau din ce în ce mai numeroase și mai diferite, — fără ca vreuna dintr'insele să fi putut ajunge să satisfacă în adevăr și în mod durabil omenirea, vecinic frământată de nevoile ei sufletești.

S'a zis, din această cauză, că istoria filosofiei, care ne-a păstrat amintirea acelor nenumărate încercări de explicare a lumii, nu e, decât cronica, nu arareori penibilă și câteodată scandaloasă, a îndrăznelilor premature, — și prin

urmare a erorilor inevitabile, — ale spiritului omenesc. Nu se poate tăgădui că această afirmare, oricât ar părea de pesimistă, este în parte întemeiată. Din fericire însă, numai în parte. Istoria filosofiei mai este încă ceva, mai de preț. Mai este și tabloul progreselor, încete și anevoioase, dar totuși reale, pe cari le-a făcut spiritul omenesc în urmărirea scopurilor celor mai înalte pe cari și le putea pune. Acele progrese au constat în precizarea treptată a problemelor și în perfecționarea treptată a metodelor.

În adevăr, după cum jocului liber, de la început, al imaginației, i s'au opus ulterior exigențele cugetării logice, tot așa acestora din urmă, așa cum se concentră în câteva principii abstracte, li s'au opus cu vremea, cu din ce în ce mai multă energie, faptele concrete pe cari le stabilea observarea, din ce în ce mai întinsă și mai amănunțită, a fenomenelor naturii. Această opoziție lua câteodată aspectul impresionant al unor contradicții violente între concepțiile filosofiei și constatările științei. Așa, bună oară, după cosmologia aristotelică, sub forma pe care o căpătase la sfârșitul evului mediu și la începutul Renașterii, corpurile cerești trebuiau să fie alcătuite dintr-o a cincea „esență”, mai subtilă, mai împalpabilă, mai caldă și mai luminoasă decât cele patru „elemente”, — pământul, apa, aerul și focul, — ce constituiau lumea „sublunară”. Iar forma lor, potrivit cu desăvârșirea ce trebuia să domnească în regiunile „superioare”, nu putea fi decât aceea a unor sfere „perfecte”. Când însă oamenii de știință au putut să vadă ceva mai bine corpurile cerești, au constatat cu mirare că nu era nicidecum așa. Când Galilei a construit primul instrument optic măritor, de care s'a servit astronomia, — faimoasa „lunetă”, căreia i se zicea astfel fiindcă nu se vedea bine cu ea decât luna, — s'a constatat că acest satelit al pământului era departe de a fi ceea ce își închipuiau filosofii peripatetici. Învățatului italian, luna i se înfățișa, în câmpul lunetei, ca un corp solid, opac, primindu-și lumina de la soare și având o suprafață foarte neregulată, cu munți înalți și văi adânci. Peripatetismul, atotputernic încă pe atunci la universitățile italiene, a fost așa de izbit de acest fapt, încât n'a găsit alt mijloc mai bun de apărare, decât negarea comică a evidenței. Cremonini, ilustrul filosof al școlii din Padua, autorul operei „De quinta coeli substantia”, a refuzat cu îndărătnicie să privească luna cu blestemata de lunetă a lui Galilei, care îi strica sistemul...

Faetele de acest fel, cari se repetau neconținut, n'au rămas, firește, fără urmări. De la începutul timpurilor moderne încoace, filosofii s'au împărțit în două mari categorii. Unii au crezut că puteau continua să recurgă la închipuire, ascunzând-o mai mult sau mai puțin sub nume diferite, și dându-i ca principal instrument, — sau ca principal motor, — complexul afectiv, de tendințe și aspirații, ce alcătuiesc așa zisele „nevoi subiective” ale sufletului omenesc. Alții au socotit dimpotrivă, că nu se puteau întemeia cu destulă siguranță decât pe „datele obiective” ale experienței, așa cum li le puneau la dispoziție științele pozitive, și că nu trebuiau să încerce deslegarea marilor probleme ale existenței decât numai cu ajutorul lor.

Din aceste două căi, pe cari filosofii le urmează încă și astăzi, cea dintâi este, fără îndoială, mai ușoară și mai atrăgătoare, dar din nefericire rămâne verinic expusă la riscuri mari, de felul celor pe cari le-am văzut adineauri. Cea de-a doua este mai sigură, e drept, dar e plină la rândul ei de greutăți enorme, cari fac pe mulți s'o evite, — dacă pot. Am zis: dacă pot... Căci într'adevăr, alegerea uneia sau alteia din aceste două căi, nu e liberă; ea este impusă fiecăruia, din cei ce se ocupă de filosofie, de structura lui sufletească. Din acest punct de vedere, eu am fost, se vede, condamnat să urmez pe cea de-a doua, pe care se îngrămădesc, cum ziceam, atâtea și atâtea dificultăți.

În adevăr, cei ce intră în filosofie cu hotărârea de a păstra contactul cu știința, și de a urma indicațiile ei, sunt obligați să adune un material de date pozitive, care e așa de întins și de multilateral, încât reclamează un timp considerabil și lungeste peste măsură perioada lor de pregătire. Pe de altă parte, pro-

greșele neconținute ale diferitelor științe, provoacă adesea, în sânul lor, crize mai mult sau mai puțin grave, schimbări mai mult sau mai puțin adânci, și obligă pe cei ce urmează indicațiile lor, să-și modifice ideile. E de ajuns să ne aducem aminte de ceea ce s'a întâmplat, de un sfert de veac încoace, cu constituția materiei, cu lumina sau cu gravitația. Iar acum în urmă, noua mecanică cvantică a pus în discuție chiar și principiul cauzalității, ce părea a constitui, până acum, temelia cea mai sigură a științei, în general.

Iacă de ce filosofii, ce urmează calea de care vorbim, nu pot înainta destul de repede în lucrările lor, și ajung uneori la bătrânețe fără să le fi putut încheia. Cei ce și-au dat osteneala, să urmărească activitatea mea în filosofie, au relevat cu drept cuvânt că am refuzat, până acum, să mă închid în formule definitive. Iar tinerilor ce au lucrat cu mine, le-am arătat că o prudență elementară ne impune să ne abținem de a crede că am putea rezolva definitiv, astăzi, marile probleme ale existenței, cari, cu sau fără voia noastră, vor rămâne multă vreme încă deschise.

Căci, dacă comparăm timpul de când există omenirea, ca specie biologică, cu timpul de când știința a început să joace un rol în viața ei, ca știință pozitivă, ajungem fără să vrem la concluzia că, în ceea ce privește cunoașterea fenomenelor Universului, — și prin urmare, cu atât mai mult, în ceea ce privește înțelegerea lor, — suntem încă la alfabet. Nici geologia, nici biologia, nu ne-au putut spune precis până acum, care e vechimea omenirii. Ea trebuie să existe însă de câteva sute de mii de ani, cel puțin. S'ar putea chiar, după unele evaluări mai largi, să fi luat naștere de vreun milion și jumătate de ani. Cele mai vechi dintre științe n'au totuș, de când s'au constituit ca științe pozitive, decât o vechime de câteva veacuri: trei, patru, nu mai mult. Celelalte sunt și mai recente; unele n'au nici măcar un veac de existență. Endocrinologia, bună oară, — atât de importantă pentru cunoașterea mecanismului, nu numai fiziologic, ci și psihologic, al vieții omenestii, — nu datează decât de vreo trei-patru decenii. Nu mai încap dar îndoială, că științele, cari constituiesc izvoarele cele mai sigure de cunoaștere a fenomenelor Universului, sunt de-abia la începutul activității lor, — și ne e peste puțină să prevedem progresele pe cari le vor face, în câteva sute sau, cu atât mai mult, în câteva mii de ani, de acum înainte. S'ar putea, ca acele progrese să fie atât de mari, încât concepțiile noastre actuale să pară unei viitorimi mai îndepărtate, nu numai cu totul inutile, dar și de-a dreptul ridicule. E de ajuns să ne gândim la figura comică pe care o face astăzi în istoria chimiei faimosul flogistic, prin care se explica, nu mai departe de acum un veac și jumătate, fenomenul combustiei.

Aceste progrese viitoare ale științei, pe cari nu le putem prevedea, dar de cari nu ne putem îndoi, ridică chiar, — dat fiind ritmul din ce în ce mai accelerat și amplitudinea din ce în ce mai mare a cercetărilor — o problemă destul de grea pentru filosofi. Nu putem ști, firește, ce căi vor lua ei mai târziu. Dacă vor continua însă a voi să se întemeieze, în străduințele lor de a înțelege Universul ca un tot unitar, pe datele științelor pozitive, — și nu ni se pare, astăzi, că vor putea să facă altfel, — e probabil că durată obi-cinuită a vieții individuale nu le va mai fi, de la o vreme oarecare înainte, de ajuns. Biologia și medicina vor trebui să se gândească, atunci, la o eventuală prelungire a existenței lor. Dacă, în ce măsură, și sub ce formă, se va putea ajunge la un asemenea rezultat, capital pentru deesvoltarea intelectuală a omenirii, e firește o problemă ce trebuie să rămână rezervată, în întregime, viitorului.

Dar e timpul să sfârșesc. Parabola „talantului” din evanghelie, poate avea și un sens laic, alături de cel religios. Noi cei ce muncim pe ogorul culturii naționale, suntem cu toții în slujba fărăi și trebuie să-i dăm socoteală de chipul cum ne-am întrebuințat pterile. Eu nu cred că le-am întrebuințat rău pe ale mele. Dar din cauza dificultăților cu cari am avut de luptat, potrivit cu modul cum am conceput îndeletnicirile cărora m'am consacrat, am ajuns la vârsta pe care colegii și prietenii au binevoit a o sărbători astăzi, fără să-mi fi putut încheia

activitatea, — prin încheiere înțelegând ceea ce se înțelege de obicei: consemnarea rezultatelor ei în scrieri definitive. Este chiar una din învinuirile de căpetenie ce mi se aduc, că n'am publicat până acum decât prea puțin. Recunosc îndreptățirea acestei învinuiri, și nu cred că mă pot apăra în alt chip, decât mărturisind cu umilință că nu puteam face altfel. Structura mea suflătească mă condamna să caut adevărul, — și adevărul e atât de anevoie de găsit, încât, căutându-l fără odihnă, cu o nerăbdare, — ca să nu zic cu o îndârjire, — crescândă, am uitat aproape cu totul publicitatea...

În orice caz, nu cred că aș putea mulțumi mai bine colegilor și prietenilor, pentru interesul și simpatia ce mi-au arătat, decât asigurându-i că sunt departe de a crede că am ajuns la țintă, și că aș avea dreptul să mă odihnesc. Îi rog să fie liniștiți: voiu continua să muncesc și de acum înainte, fără preget nici răgaz, cu același zel ca și până acum. Dacă nu m'aș teme să nu mă creadă negat, ca de o promisiune formală, de ceea ce aș voi să mai adaug, le-aș face chiar o mică mărturisire. Când voiu simți că, cu declinul inevitabil al vârstei, puterile nu-mi vor mai fi de ajuns pentru cea mai grea din cele două căi, de cari vorbeam adineauri, voiu încerca poate să mă îndreptez, și eu, pe cea mai ușoară. Nemaiputând spera să știu, în adevăr, ce este lumea, voiu încerca poate și eu să-mi închipuiesc, cel puțin, ce ar putea să fie. Nu este dar imposibil ca, într'un târziu, să mă apuc și eu să construiesc un sistem filosofic, ca acelea de cari ziceam adineauri că alcătuiesc colecția îndrăzelilor premature, din muzeul erorilor inevitabile ale spiritului omenesc. Dacă, firește, nu va fi prea târziu...

Imi mai rămâne să îndeplinesc, în sfârșit, încă o datorie; să mulțumesc și publicului atât de ales, care, participând în număr atât de impunător la această festivitate, s'a asociat la bunele intenții ale celor ce au organizat-o.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

PRIMUL CONGRES AL PROFESORILOR SECUNDARI DE FILOSOFIE

În zilele de 2, 3 și 4 Februarie 1934, a avut loc la București, sub președinția D-lui Prof. univ. C. Rădulescu-Motru, primul congres al profesorilor secundari de filosofie, având ca temă învățământul filosofic în școala secundară.

După introducerea D-lui Președinte și după cuvântul D-lor Prof. univ. C. Kirilescu, D. Gusti, C. Narly, I. Petrovici, I. Rădulescu-Pogoneanu și F. Ștefănescu-Goangă, — din partea Ministerului Instrucțiunii și Universităților din București, Cernăuți, Iași și Cluj, au urmat discuțiunile, eșalonate pe zile, în jurul a patru probleme:

I. *Necesitatea unei catedre proprii de Filosofie în fiecare școală secundară*, — referenți fiind D-nii Prof. I. F. Buricescu, Lenormanda S. Benari, Enache Ionescu, D. Papadopol, Gr. Tăbăcaru și Ion Zamfirescu;

II. *Profesorul de filosofie și educația morală*. — problemă prezentată și discutată de D-nii Prof. Vasile Băncilă, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Alexandru I. Bogdan, Gh. Burdun, C. Mureșanu și D. Tecdoslu;

III. *Programa analitică și repartitia materiei filosofice pe clase*, — temă la care au luat cuvântul D-nii Prof. Alexandru Bogdan, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Emilia Bogdan, I. F. Buricescu, Ion F. Ionică și D. Papadopol;

IV. *Contribuția profesorului de filosofie la cunoașterea individualității și orientarea profesională a elevului*, — temă tratată de D-nii Prof. F. Ștefănescu-Goangă, Emilia Bogdan, G. C. Bontilă, Victoria Petrescu-Heroiu, Paul Kozak, Ioan Macovei, Gr. Tăbăcaru și Gh. Zapan.

La sfârșitul celei de a treia zi a congresului, s'au mai făcut diverse comunicări de către D-nii Prof. I. F. Buricescu, Enache Ionescu, Eleonora Stratilescu și Gh. Zapan, în legătură cu învățământul filosofic.

Congresul s'a terminat cu cuvântul de închidere al D-lui Prof. univ. C. Rădulescu-Motru.

AL VIII-lea CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOSOFIE

Între 2 și 7 Septembrie a. c. se va ține la Praga al VIII-lea Congres internațional de filosofie. Marile teme ce vor fi luate în considerație vor fi următoarele:

- 1) Granițele științelor naturale;
- 2) Importanța analizei logice pentru cunoștință;
- 3) Punctul de vedere descriptiv și punctul de vedere normativ în științele sociale;
- 4) Religie și filosofie;
- 5) Criza democrației;
- 6) Probleme psihologice și pedagogice;
- 7) Misiunea filosofiei în timpul nostru.

Cei ce doresc să se înscrie cu comunicări, tratând una sau mai multe din temele de mai sus, trebuie să trimită până la *15 Mai 1934* cel mai târziu Comitetului de organizare, textul comunicărilor, scris la mașină, în una din cele patru limbi admise la Congres: franceza, engleza, germana și italiana.

Președintele Congresului este d. E. Rádl, profesor la Universitatea din Praga.

Pentru toate informațiile privitoare la condițiile de călătorie și de ședere în Cehoslovacia, doritori de a participa la Congres sunt rugați să se adreseze: *Bureau de Voyage Cedok, Praha, Prikopy 13.*

N E C R O L O A G E

BCU Cluj / Central University Library Cluj

A. SPAIER

A încetat din viață la Caen, la 5 Februarie, în acest an, filosoful A. Spaier, în urma unei pleurezii purulente. A. Spaier moare tânăr, în vârstă de 50 ani, în toată muncii ce a depus-o ca profesor la universitatea din Caen, ca emerit conferențiar chemat la universitățile din Elveția și Belgia, ca activ colaborator și conducător alături de A. Koyré și H. Ch. Puech, la „Recherches philosophiques”, pe care am putea spune că el le inspira și unde voia să înfăptuiască, peste hotarele naționale ale statelor, colaborarea gânditorilor de seamă, din Europa. Aceasta nu însă în vederea realizării unor opere definitive, cum se accentuează în prefața la primul volum al revistei, ci, critic, referitoare la cercetările lor convergente în curs, spre a se ajunge prin utilizarea acestei metode, la un tot sistematic. Cele câteva simposium-uri, fie privitoare la „tendințele actuale ale metafizicei”, la „problema iraționalului”, fie la „metodele filosofice”, sau la problema „transcendențelor”, publicate în cele două mari volume ale acestei publicații apărute până azi, fac dovada că ținta aceasta a filosofului A. Spaier a fost atinsă.

Oricât de covârșitoare a fost însă această muncă, și firește prețioasă, cronica trece totuși repede asupra ei, deși participarea lui A. Spaier la discuție, este pretutindeni vizibilă.

Cu un studiu: „Pensée et étendue” la simposium-ul asupra metafizicei, cu unul intitulat: „Sur la notion d'irrationnel” la acel asupra iraționalului, cu un alt studiu: „Mouvements simples et transcendances biologiques” la simposium-ul asupra transcendențelor. Fiindcă, deși cheltuirea unei energii în vederea promovării ideilor filosofice curente, poate fi impresionantă, cu toate acestea, teoretic vorbind, activitatea filosofică a cuiu nu poate fi cercetată, în cele din urmă, decât dacă ea este teinturată, oarecum, cu valoarea permanentului. De altfel, înseși studiile acestea ale lui Spaier, citate mai sus, trebuiesc cercetate din această perspectivă. Atenția noastră se oprește deaceia mai ales asupra lucrărilor

lor de anvergură ale filosofului, fiindcă ele ne dau mai mult decât celelalte. posibilitatea de a pătrunde adâncul și esențialul unei gândiri. „La pensée concrète” și „La pensée et la quantité”, prima premiată de Academia franceză și ambele apărute la F. Alcan, sunt singurele care ne-au rămas dela acest personal și neobosit gânditor, deși după apariția lor, A. Spaier a mai publicat, între altele, o serie de valoroase studii: „Pensée par universaux et par individus” în „Revue de metaphysique et de morale”, „Remarques sur la maladie” în aceeași revistă, „Dela nature de l'instincte” în „Revue philosophique”. Numai studiul amintit: „Pensée et étendue”, ne informează că el face parte dintr-o lucrare cu acelaș titlu, ce urmează să apară.

Firește că acum, odată stabilit un principiu, nu rezultă de loc că trebuie să expunem mai departe esențialul însuși al filosofiei lui A. Spaier. Asta e prea complicat pentru a putea avea pretenția că ne este posibil aici, să o facem. De aceea, voiesc numai să precizez că folosind metoda empirică și neuitând niciodată planul psihologic sub care toate problemele pe cari le studiază pot fi văzute, — A. Spaier se folosește de bivalența termenilor: imagine gândită-gândire concretă, neîndemănare voită-voință neîndemănatică, instinct inteligent-inteligentă instinctivă, irațional logic-logic irațional, întindere gândită-gândire întinsă (spațială), pentru a clădi apoi pe fundalul lor, o teorie psihologică ce și-a găsit expresia cea mai adecuată, valabilă și interesantă, în „La pensée concrète”. Aci, A. Spaier pornește dela ideia imposibilității existenței imaginelor pure în mintea noastră, fiindcă gândite, întocmai cum înălțura ideia unui concept pur, deoarece tot ce este concept e și imagine, chiar dacă nu este evocată actual de mintea noastră. O greșală, o neatenție în mersul ascendent, abstrahisant, al inteliecției, pentru a ajunge la racourci-uri de cunoaștere, cu ajutorul cărora numai, ne putem fundamenta știința, ne readuce din memorie reprezentările uitate. Așa că, de aci, putem deduce că habitudinele noastre ne fac posibilă cunoașterea. Dar în acelaș timp și adevărul, că orice conștient de conștiință, are dublul caracter de a fi concret și gândit. Lucrăm numai cu concepte concrete și, după A. Spaier, nici o idee nu ar fi posibilă, dacă ar fi lipsită de o denotație empirică. Ceiace ne duce la bivalența: imagine gândită-gândire concretă.

Acum, este neîndoios pentru oricine, că gândirea lui A. Spaier e colorată și metafizică, deși accentul cade în toate preocupările sale pe tot ce este clarificare psihologică. Însăși descrierea fugară și estompată a „Gândirii concrete”, făcută mai sus, e concludentă pentru afirmația mea. Studiul „Pensée et étendue”, publicat ca preludiv al unei noi lucrări, face aceeași dovadă, dacă ne gândim numai la bivalența: întindere gândită — gândire întinsă (spațială).

Cred că tocmai acest caracter dă oarecum vecinicie unui nume pe care lumea începe să-l cunoască și, meritat, să-l stimeze.

I. BRUCAR

E. MEYERSON

E. Meyerson s'a născut la Lublin (Polonia) în anul 1859. Primele sale studii le-a făcut în Germania, consacrandu-se chimiei, în care domeniu se formează la școala lui Bunsen. În 1882 el trece în Franța unde, după ce lucrează ani de-arăndul în laboratoarele dela Collège de France, în 1889 renunță definitiv la cercetările de chimie pentru cele de filozofie cu caracter epistemologic. Meyerson a făcut vaste cercetări de istoria științelor pentru verificarea celebrei sale teorii filozofice, care susține unitatea și invariabilitatea gândirii umane și științelor în timp. Această filozofie exprimată pentru prima oară în studiu din 1908: *Identité et Réalité*, s'a adâncit și clarificat din ce în ce mai mult și din multiple puncte de vedere în operele sale ulterioare: *De l'explication dans les*

sciences (1929), *La deduction relativiste* (1924), dar mai ales în cea apărută în 3 volume, în 1931, sub titlul sugestiv și semnificativ pentru întreaga sa gândire filozofică: *Du cheminement de la pensée*. Epistemologia sa este fundată pe psihologia istorică a cunoștinței omenești, așa cum ea se degajează din studii obiectiv al științei antice, medievale, moderne și contemporane. Ideea fundamentală a acestei epistemologii este că inteligența umană ajunge la cunoașterea realității prin simplificarea și reducțiunea eterogeneității sale la identitatea gândirii. Gândirea comună ca și cea științifică în orice timp și în orice condiții urmărește și vrea identitatea. Iraționalului, care domină natura, gândirea creiază și îi opune lumea unei realități raționale, constante, imuabile și invariabile în legile sale. Raționalul, constantul, stabilul, imuabilul și invariabilul structurii științelor sunt tot atâtea consecințe ale acestei modalități specifice de înțelegere și cunoaștere prin identificare. În explicarea unui fenomen, ceea ce urmărește omul de știință, este demonstrația că fenomenul consecvent nu este deosebit de cel antecedent, ele fiind identice între ele. Procesul de identificare nu se limitează numai la fenomenele care se petrec în timp, ci se aplică și celor care au loc în spațiu, fie făcând din materie un concept spațial; fie recurând la unitatea materiei, din care se formează apoi prin intermediul eterului, atomii.

Demonstrația matematică ea însăși nu se realizează decât tot prin succesiuni de identificații și raporturi analoage. Raționalizarea naturii prin identificare creiază omului de știință baza cunoștinței sale adecvate. În realitate, cunoașterea aceasta statică și imuabilă despre natură, este rezultatul unui anumit mod de constituire și funcționare al gândirii omenești, în totală contradicție cu ceea ce poate fi adevărata structură a *iraționalului*, care nu cunoaște legea identității și a cărui natură nu poate fi prinsă în concepte schematice sau ecuații vide de realitate.

Explicarea naturii prin rațional, prin identic, înseamnă de fapt negarea sa. Fenomenele naturale însemnând schimbare, durată în timp, orice explicare care constă în identificarea mentală a cauzei și efectului, tinde în mod esențial la negarea sa. Orice parte explicată a unui fenomen este de fapt o parte negată.

Atitudinea aceasta de critică negativă a valorii gnoseologice a cunoștinței științifice, *Meyerson* o afirmă în mod energic și față de filozofia pozitivistă, această nouă metafizică modernă a științelor.

Filozofia lui *Meyerson* care poate fi considerată nu numai o epistemologie a cunoștinței științifice, dar și o filozofie critică a științelor, pozitiv nu ajunge la nici o construcție epistemologică nouă. De fapt, în nici un chip ea n'ar fi putut să ajungă, fără să nu se pună în contradicție cu propria sa critică virulentă făcută gândirii ca facultate de cunoaștere. Dacă gândirea, din pricina modalităților sale de constituire biologică și istorică, nu poate parveni la cunoașterea adevărată a iraționalului, este logic să se recunoască că orice alte metode de cunoaștere bazate pe aceleași legi ale spiritului, se vor lovi de aceleași dificultăți și limite ca și cunoașterea științifică. Iată de ce *Meyerson*, conștient de aceste dificultăți și nu mai puțin și de cele ale intuiționismului, a ezitat să porceadă la construirea unei teorii personale a cunoașterii. Filozofia sa critică, nu rămâne însă mai puțin interesantă pentru ideile sale generale, pe care le cuprinde și pe care se trudește să le dovedească prin incursiuni erudite în istoria științelor și resursele unei inteligențe și logici pătrunzătoare. Prin moartea lui filozofia contemporană pierde unul din spiritele sale de elită și una din cele mai înzestrate minți ale vremii noastre.

C. GEORGIADÉ

HANS VAHINGER

În Decembrie anul trecut s'a stins din viață Hans Vaihinger, decenii de-a-rândul profesor la Universitatea din Halle. În comeniul filosofiei el s'a impus încă dela 1881 prin acea operă de o extraordinară migală și de o infor-

mație căreia nu-i scăpase nici o sursă, intitulată: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2 volume masive). La 1896 el înființează cunoscuta revistă „*Kant-Studien*”, pe care a condus-o până la avanci bătrânețe și la care au colaborat cei mai mari filosofi ai Germaniei contemporane. La 1904 întemeiază *Kant-Gesellschaft*, cu ramificații în tot cuprinsul Reichului, care a dat un sprijin eficace în primul rând revistei *Kant-Studien* și activității filosofice în genere. Munca lui Vaihinger, închinată cu un rar devotament unei mai drepte înțelegeri a lui Kant, nu i-a fost niciodată tăgăduită, ci din plin recunoscută.

Dar Vaihinger n'a fost numai un simplu comentator, întemeietorul și conducătorul lui *Kant-Studien* și al lui *Kant-Gesellschaft*, ci a fost și un gânditor original. La 1911 el publică lucrarea sa: *Die Philosophie des Als Ob*, care imediat după apariție a stârnit un viu interes, fiind cu aprofundare discutată și combătută. În această lucrare el caută să demonstreze că gândirea este o funcție biologică, că „scopul ultim și propriu zis al gândirii este acțiunea și facerea posibilă a acțiunii”, că gândirea este un simplu mijloc de orientare în realitate și de luptă pentru existență.

Vaihinger nu se oprește însă aici. El introduce o noțiune nouă, din care face centrul teoriei sale: anume aceea de ficțiune. Gândirea noastră nu poate, după Vaihinger, să prindă realitatea și atunci, pentru a-și ajunge scopurile, ea se vede silită să recurgă la supoziții care stau în conflict cu realitatea sau sunt chiar în ele însele contradictorii. Aceste supoziții fără nici un teaciu real, aceste ipoteze de care gândirea ea însăși își dă seamă că sunt false, sunt întrebuițate, fiindcă se vădesc utile și servesc scopurilor urmărite. Atât în științe cât și în viața practică, noi întrebuițăm continuu astfel de ipoteze, adică privim lucrurile cași când s'ar înfățișa într'un anumit fel. Aceste ipoteze conștient false, dar comode și utile, Vaihinger le numește ficțiuni. Astfel matematica privește linia frântă, cași când s'ar compune din înfinit de multe drepte mici, fiindcă în chipul acesta ea poate fi mai ușor calculată; cercul îl privește ca pe o elipsă, ale cărei ambele focare au distanța egală cu zero, pentru ca formula elipsei să găsească aplicare asupra lui. Dreptul privește pe fiul adoptiv, cași când ar fi fiu adevărat, făcându-l să se bucure de toate drepturile; pe inculpatul care nu se pre-

preocupă de drepturile lui, îl condamnă. Toate noțiunile fundamentale ale științelor au un caracter fictiv, cum sunt bunăoară noțiunile de: spațiu tridimensional, atom, materie, legi fizice, lucru în sine, etc. Dar deși pure ficțiuni, ele sunt din punct de vedere biologic juste, fiindcă se dovedesc practice.

Marele merit al lui Vaihinger stă, în această privință, în străduința lui neobosită de a demonstra că în toate științele fără deosebire se găsesc astfel de ficțiuni și de a li muncit să le arate.

Filosofia lui Vaihinger are strânse înrudiri cu pragmatismul lui James și humanismul lui Schiller și cu empiriocriticismul lui Mach și Avenarius.

Născut la 1858, Vaihinger moare în vârstă de 85 de ani.

HEINRICH MAIER

La 28 Noembrie 1933 a încetat din viață, în vârstă de 68 ani, filosoful Heinrich Maier, profesor la Berlin.

Istoria filosofiei, psihologia, logica și teoria cunoștinței, sunt domeniile în care a activat el cu egală competență, aducând contribuții interesante și idei originale. În istoria filosofiei el s'a impus încă din tinerețe cu lucrarea: *Die Syllogistik des Aristoteles*, un exemplu de analiză, pătrundere și stăpânire a materialului. Acestea i-a urmat: *An den Grenzen der Philosophie. Melanchton — Lavater — David Friedrich Strauss* (1909) în care Maier expune ideile celor trei gânditori din subtilul cărții, desgrăpând astfel pentru mulți, din negura istoriei, concepțiile lor. Câțiva ani după aceasta Maier publică: *Sokrates. Sein*

Werk und seine geschichtliche Stellung (1913), o lucrare cuprinzătoare nu numai ca număr de pagini, dar și ca bogăție de informație, ca putere de argumentare și mai ales ca înțelegere istorică. Maier se dovedește aici un mare cunoscător al sufletului omenesc și în același timp un mare scriitor. Din fiecare pagină transpiră dragostea de a descoperi adevărul istoric și de a-l reda cât se poate mai exact, făcând dreptate bătrânului filosof, care și în așteptarea morții și-a păstrat seninătatea judecă ii și liniștea sufletească. Nu este de loc o exagerare dacă spunem că această lucrare a lui Maier este tot ce s'a scris mai bun asupra lui Socrate și dacă e să se dea un exemplu de întroectare în trecut, de identificare cu obiectul de tratat, de trăire înțelegătoare a unui fapt istoric, atunci această lucrare a lui Maier trebuie să fie pomenită printre cele dintâi.

Dar H. Maier n'a fost numai un tâlmăcitor al filosofilor trecuți, ci în același timp el însuș un filosof. Lucrările cu caracter sistematic și original și le începe cu *Psychologie des emotionalen Denkens* (1908) în care el caută să arate elementele afective ce participă la funcțiunea gândirii, mergând chiar până acolo, încât să susțină o gândire emoțională. Iar dacă această lucrare n'a exercitat influențe prea mari, totuși specialiștii i-au recunoscut valoarea și se prenumără printre lucrările importante din câmpul psihologiei.

După un răstimp de aproape douăzeci de ani Maier publică primul său volum intitulat: *Wahrheit und Wirklichkeit* (1926) din sistemul său *Philosophie der Wirklichkeit* conceput în trei volume și din care al doilea volum intitulat: *Philosophie der physischen Welt*, a apărut în cursul anului trecut.

Ceeace caracterizează în primul rând filosofia lui H. Maier este reacțiunea pe deoparte împotriva pragmatismului, care, afirmând că în succesul practic, în utilitatea noțiunilor și a reprezentărilor stă adevărul, răpește adevărului autonomia și autoțenia lui, iar pe de altă parte împotriva absolutismului logic care rupe orice legătură dintre adevăr și realitate, prin aceea că separă sensul logic al judecății de substratul ei psihologic, pentru ca să-l separe apoi și de realitate în genere. Maier caută să demonstreze că nu se poate vorbi de adevăr, făcându-se abstracție de judecată, că nu se poate vorbi de judecată, făcându-se abstracție de transcendent, căci orice judecată se compune din două funcțiuni particulare, din asimilare și din obiectivare. Când eu zic: „foc”, enunț o judecată originară, în care un dat transcendent primește o formă categorială, este asimilat unei noțiuni cunoscute conștiinței și transformat astfel în obiect. De aceea Maier definește judecata astfel: „Das Urteil ist formende Angleichung eines transzendent Gegebenen an ein Objectiv”. „Înănd seamă de faptul că nici o judecată nu se poate dispensa de transcendent, că raportarea la transcendent constituie veracitatea ei, orice judecată este în funcție de experiență și deci are o valabilitate empirică. De aceea Maier numește teoria lui asupra adevărului, o teorie „transcendental-relativistă”.

Este interesantă pentru logică cercetarea lui asupra principiilor gândirii logice în genere și analizele subtile pe care el le face. Dar ținta preocupărilor lui a fost continuu stabilirea „principiilor de formare” a obiectelor, adică a categoriilor. În această direcție el a căutat să împlinească lacunele pe care le-a observat la înaintașii săi, silindu-se să stabilească o tablă cât mai completă a categoriilor, înănd seamă de aspectele variate ale transcendentului. În volumul al doilea, în care se ocupă cu realitatea fizică, Maier dă dovadă de o vastă orientare și de un deosebit spirit de sinteză.

Trei sunt caracterele fundamentale ale filosofiei sale: ea este realistă, fenomenalistă, relativistă.

Maier era nu numai un gânditor viguros, dar și un om în nobilul înțeles al cuvântului. Cine l-a cunoscut și sub această latură, nu poate să nu regreta din inimă pierderea lui.

Maier moare în plină putere de muncă, și într'o vreme când atât nenumărații săi elevi cât și cercările filosofice așteptau de la el noi opere importante.

N. BAGDASAR