
REVISTA DE FILOSOFIE

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

† ȘTEFAN ZELETIN

A murit Ștefan Zeletin. Numele pe care mulți îl aud acum pentru prima dată, atât eră de mare discreția și depărtarea de lume a gânditorului, intrase demult, cu cinste, în mișcarea filosofică românească.

Spirit eminentement constructiv, Zeletin dădea tuturor operelor sale o coloratură personală incontestabilă. Dar invenția ideilor, cari duce pe unii atât de ușor la sisteme subiective lipsite de suportul realității, era supravegheată la Zeletin de un riguros aparat critic. Impresionanta consecvență logică, care-l făcea să scoată din premise stabilite cele mai depărtate concluzii, conferea gândirii lui Zeletin caracterul unei desăvârșite construcții geometrice.

În „Evanghelia Naturii“, operă de tinerețe, regretatul dispărut ne-a dat o quintesență a frământărilor spirituale care caracterizează, de când există filosofie, pe filosoful tânăr. Între cele două poluri opuse, dialectica severă a lui Hegel și efuziunea sentimentală a lui Jean-Jacques Rousseau, gânditorul vede ascunse și însemnate afinități. El nu voiă să excludă din unitatea spirituală a lumii nici rațiunea, nici sentimentul. Eterna pendulare a tinereții tumultuoase transpusă pe planul filosofic.

„Burgezia română“, operă a maturității, cu care gânditorul a coborât din transcendență pe tărîmul fenomenelor sociale, a avut, și va avea tot mai mult, darul de a trezi admirație pentru rigoarea metodei chiar și celor care nu împărtășesc concluziile politice ale cărții. Istoria economică, politică și culturală a României contemporane e pusă întâia oară într'o formulă sociologică, dogmatică de-

sigur, dar nu mai puțin solid întemeiată în foarte multe din elementele ei.

Naturile „problematică” care visează pe marginea sistemelor filosofice vor vibra puternic, în anii tinerții metafizice, la contactul cu filosofia lui Ștefan Zeletin. Iar stricta metodă și ampla documentare a sociologiei lui, vor rămânea, oricât vor fi de amendate de noi puncte de vedere, capitole esențiale ale sociologiei românești.

Intellectualul creator a cărui pierdere, așa de mare pentru cultura noastră, o plângem astăzi, a fost și un profesor cu mare prestigiu. Lecțiile lui de Economie politică aduceau în sălile mohorâte ale liceelor aer proaspăt de știință, gândită și expusă în mod personal. Transfigurată prin aplicarea consecventă a metodei istorice și sociologice, Economia politică, predată de Ștefan Zeletin, eră o revelație pentru ascultători.

Iar cât despre profesorul universitar, el a rămas o amintire emoționată pentru foștii studenți. Dialectica se desfășură la catedră cu o limpezime care nu eră niciodată o simplificare pedagogică. În acelaș timp, resortul, greu de ascuns, al pasiunii interioare dădea lecțiilor un avânt comunicativ.

Fire contemplativă și retrasă, iubitor de oameni și insociabil, cu interes efectiv și discret pentru studenții săraci și merituoși, Ștefan Zeletin, cel cu aparență olimpiană, eră impresionabil mai mult decât e îngăduit nervilor omenești.

Opera lui va fi judecată din ce în ce mai obiectiv. Lucrările lui de până acum, cunoscute și apreciate de specialiști, vor pătrunde tot mai mult în publicul cetitor, cu acea mișcare încetă dar continuă, prin care câștigă teren operele menite să dureze. Dar viața lui interioară, adâncă, frământată și, totuși, dominată de o stoică înțelepciune, această lume de sentimente și idei din care ar fi putut răsări atâtea opere de valoare, este pierdută pentru totdeauna la vârsta de 52 ani.

Ștefan Zeletin ar zâmbi cu melancolie de revolta noastră împotriva unui destin al cărui înțeles trece dincolo de speranțele și durerile unei biete ființe omenești.

CEVA DESPRE TIMP ȘI SPAȚIU.

Poate că n'au mai existat alte noțiuni în jurul cărora să se fi îngrămădit atâtea reflecții subtile și să se fi încins atâtea discuții pasionate, ca împrejurul ideilor de spațiu și de timp.

Nici o mirare că timpul și spațiul au atras așa de stăruitor atenția reflecțiunii omenești. Ele sunt cadrele necesare a tot ce există, în orice caz a tot ce cunoaștem noi. Spațiul este mediul în care se situează, în mod obligatoriu, toate corpurile și deplasările lor, — iar timpul este albia în care necondiționat se desfășoară toate evenimentele existenței. Și unul și altul formează canavaua naturii, așa cum o cunoaștem și cum o cugetăm. Dar cu toată calitatea lor de temelii nesguduite și de condiții necesare ale lumii cunoscute, când vrem să le cuprindem mai de-aproape și să le sezisăm mai precis, atât timpul cât și spațiul se sustrag închipuirii noastre, rămânând impalpabile și abstracte, aproape misterioase, mai cu seamă prin caracterul lor specific de-a fi fără capăt și fără început. Și unul și altul ne domină atât prin imensitatea lor covârșitoare, cât și prin suverana lor putere, deși ambele par fără corp și fără osatură materială.

Cine n'a fost impresionat bunăoară de forțele ascunse ale timpului, forțe care lecuiesc treptat durerile, rezolvă elegant greutățile, înlătură obstacolele, legitimează chiar și crimele?

Și cine n'a constatat de-asemeni puterea spațiului — chiar dacă îl socotim „recipient pasiv” — de-a schimba aspectul lucrurilor, fie prin apropiere sau depărtare, fie prin situarea lor la dreapta ori la stânga, în sus sau în jos? ¹⁾

Între aceste două mari cadre ale existenței — timpul și spațiul — sunt multe și mari asemănări, așa că ne explicăm fără greutate, pentru ce li s'a atribuit amândorora, de către unii filosofi de seamă, aceiași origină și același izvor. Dar tot odată există însă și unele diferențe, ceiace a făcut să se pună adesea problema: care e

1) Expresia „recipient pasiv” o iau din noul volum al lui Einstein „*Comment je vois le monde*” (p. 220), și ea caracterizează, după ilustrul fizician, concepție pe care știința nouă ne-ar obliga s'o depășim.

mai fundamental din amândouă, și în care se desvăluie mai deplin structura existenței cosmice?

Filosofia nouă — în curente ei reprezentative — pare să facă din timp o formă mai importantă și mai adâncă a existenței, decât ar fi spațiul. Timpul ar încadra interiorul însuș al realității, care depășește întinderea spațială prin tot ce posedă mai intim, mai inefabil și mai esențial.

Aceiași filosofie nouă — și mă gândesc mai cu seamă la neo-spiritualismul francez — pretinde că fondul existenței este instabil, dinamic și într'o perpetuă înnoire, iar acolo unde întâlnim repaos, însemnează că găsim o scădere a realității, un declin, o oboseală; și pe când curgerea necurmată a timpului ar fi icoana dinamismului viu și creator, — spațiul cu dimensiunile sale statice și încremenite este din contra imaginea anemiei și-a odihnei deficitare.

Nu ne putem propune în puținele pagini ce urmează să răsturnăm această teorie filosofică, ce-a fost construită c'un aparat luxos de temeuri și argumente. Ce putem face ar fi numai să înșirăm câteva reflecții, din care ar părea să reiasă contrariul, cel puțin în unele privințe și din anumite puncte de vedere. Căci sunt motive serioase care ne înclină să credem, că spațiul, cu așezarea lui stabilă, — care contrastează cu goana eternă a timpului — aduce existenței unele întregiri și perfecționări, tot așa cum, de altă parte, el dă sufletului nostru posibilitatea să-și lărgească sfera desfătărilor, oprind în loc, mai multă vreme, senzația fugară a clipei trecătoare. Spațiul mărește și raza conștiinții și am ploarea vieții, transformând în vaste lacuri albastre, torentul care se scurge turbure pe țeava îngustă a timpului.

Puterea deosebită a acelei arte răscolitoare care este muzica, ale căru valuri ignorează forma spațiului, desvoltându-se exclusiv în durata pură, a fost unul din argumentele aduse în favoarea teoriei, că forma timpului încadrează aspecte mult mai adânci, decât spațiul, căruia îi scapă profunzimile realității, rămânând să încadreze numai fațada ei exterioară.

Muzica, a observat cu tărie Schopenhauer, exprimă mult mai puternic fondul inefabil al vieții, decât artele plastice, care înfățișează în spațiu aspecte mai superficiale¹⁾.

Fără îndoială sunt mari puterile muzicii, dar faptul că dânsa e streină de spațiu, îi creiază și unele inferiorități, față de pictură ori sculptură.

Desfătărilor pe care ți le procură muzica prin armoniile ei de

1) Opinia aceasta este de altfel împărtășită, cel puțin în ce privește o anumită muzică expresivă, cum ar fi cea wagneriană, despre care Baudelaire, furios pe incomprehensiunea compatrioților săi, scria: „Cette musique exprime avec la voix la plus suave et la plus stridente tout ce qu'il y a de plus caché dans le coeur de l'homme”.

sunete, care alunecă succesiv în albia timpului, au adesea și-o parte dureroasă, care isvorăște de acolo că ele trăesc o clipă disparentă, și pier odată cu dânsa, neputându-le nimeni reține, decât numai în forma decolorată a amintirii.

Ce rău îți pare când o arie favorită se sfârșește și de câteori n'am simțit regretul, când mă gândeam la inevitabila terminare! Parcă aș fi vrut să opresc timpul în loc, să prelungesc delectarea, — dar această oprire era o himeră, căci suprimându-se timpul — în ipoteza că lucrul ne-ar fi cu puțință — s'ar fi distrus cu asta și aria însăși, a cărei ființă e necesar legată de curgerea neîntrepută a timpului.

O pânză sau o marmoră dimpotrivă, le poți indefinit menține subț ochiul bucuros al conștiinții, le poți gusta pe 'ndelete, îți poți prelungi îndelung plăcerea, și asta pentru că forma în care ele se intrupează, e spațiul stabil și încremeit.

Din cauză că apa timpului curge fără încetare, viața noastră însăș pare bizară, curioasă. Trecutul a fost, dar nu mai este; viitorul încă nu-i, — iar prezentul e o clipă fugară, pe care când voești s'o apuci, s'a și cufundat în haosul neființii.

Le moment où je parle est déjà loin de moi,

a scris un poet francez în secolul XVII-lea, meșter al formulărilor precise, Boileau. Și tot aceiași ideie se funișează sub pana lui Anatole France, în prefața vibrantă a trei poeme melancolice: „Le présent est passé avant que nous le concevions“.

E o adevărată tragedie pentru viața noastră, această structură etern curgătoare, după cum este o ciudățenie această existență, petrecută pe muchea unei clipe, care sosește grăbită din neființa viitorului, pentru a se revârsa îndată în neantul trecutului. Te întrebi când trăim și ce fel de trăire este aceasta, între două abisuri căscate, călărind pe un prezent care e și nu e, care vine o clipită pentru a pleca numai decât!

Oricât ar dăinui dâra trecutului și-ar veni să sporească fosforescența clipei actuale, totuș sborul timpului este atât de galopant, în cât existența pe care el o pecetluște, capătă o fluiditate, o destrămare, care-o îndepărtează de imaginea unei existențe consistente, pline și desăvârșite¹⁾.

1) Decolorarea imaginilor trecutului în raport cu vivacitatea senzațiilor actuale va îngreua pururea aderarea la teoria bergsoniană — opusă susținerii noastre — după care „le passé fait corps avec le présent“; „la distinction que nous faisons entre notre présent et notre passé est, sinon arbitraire, du moins relative à l'étendue du champs que peut embrasser notre attention à la vie“; „notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel“; „une attention à la vie... suffisamment dégaçée de tout intérêt pratique, embrasseraient ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout en-

Nici o mirare că Dumnezeu, în care ne-am făurit idealul unei ființări perfecte, a fost conceput, ca fiind de-asupra vicisitudinilor timpului...

Nici n'ar fi poate nevoie să mai facem mențiuni și de alte inconveniente deficitare ale formei timpului, care se răsfrâng inevitabil asupra întreg conținutului său.

Am putea aminti numai că infinitatea timpului conferă existenței noastre o nuanță și mai absurdă decât aceia cu care ar petrece-o infinitatea spațiului.

Căci : dacă suntem precedați de un timp infinit, atunci trebuia să se întâmple până acuma tot ce e posibil a se întâmpla ; zilele vieții noastre nu pot adăoga nimica la aceia ce a fost, fiindcă infinitul nu mai poate crește, după cum nici nu poate scădea. — adunarea și scăderea presupunând totdeauna cantități limitate ; față de un timp infinit nu există epoci mai scurte sau mai lungi, o durată mai mare sau mai mică, desființându-se astfel orice diferențiere în mărimi variabile și deosebite ; tot așa nu se poate atribui nici un scop existenței, scopurile presupunând o țintă *finală*, care e fără sens în infinitatea timpului. De aceia când voim a găsi un înțeles evoluțiunii, trebuie neapărat să plecăm dela un punct al trecutului și să ne îndrumăm către un punct al viitorului, deci să țârmurim timpul între două limite, ceia ce este protivnic nemărginirii lui structurale.

Și s'ar mai putea adăogi și alte metehne ale timpului, — dar dintre toate vrem să stăruim asupra celei dezvoltate la început, că existența noastră se desfășoară în timp, iar acesta scapă printre degete ca o apă...

Față de aceste inconveniente care destramă existența, spațiul, cu stabilitatea lui, o reține și o consolidează. Și infinitatea spațiului oferă destule greutăți, însă — oșebit de faptul că un infinit coexistent pare mai puțin straniu decât unul care ne-a precedat — acest cadru al realității are cel puțin avantajul de-a nimici într'o măsură opera nemiloasă a timpului, caracterizată prin sborul neîncetat al

tière de la personne consciente", etc. (*La Pensée et le Mouvant*. Cap. *La Perception du changement*, pp. 191, 192, 196).

Oricare ar fi marile abilități cu care a fost întocmită această teorie, indivizibilitatea trecutului cu actualitatea și dăinuirea lui integrală, rămân anevoie de admis, oșebit de motivul separației calitative dintre senzație și urma ei memorială, și pentru alte două considerații. Sunt adesea deosebiri afective așa de contrastante între trecut și prezent, încât este cu neputință să le unifici într'un tot indiviz și ar fi imposibil să actualizezi altfel trecutul decât în forma unei palide amintiri. Afară de aceasta, noțiunea de timp, conține ca parte integrantă ideea de viitor, a cărui caracteristică este o *continuuă devenirie din neștință*. Structura viitorului nu poate rămânea fără urmări asupra structurii trecutului, cu care este simetric și care se va înfățișa la rândul ei ca o *continuuă intrare în neștință*.

clipelor și continua preschimbare a conținutului lor. Dacă ecranul vast al spațiului s'a detașat mai târziu în evoluția ascendentă a conștiinței, decât perceperea pulsațiilor fugitive ale timpului, el a apărut întrucâtva să corijeze vicisitudinile acestuia din urmă, care prin goana lui galopantă, constrângea realitatea la o existență precară, adevărată osândă a ființii imperfecte, pentru vre-un vechiu păcat originar.

Fără a suprima în totul curgerea neoprită a timpului, spațiul o atenuază însă, suprapunând stabilitatea sa proprie și dând prilej conștiințelor noastre amețite de torentul clipelor efemere, să se așeze vreme mai îndelungată pe-o canava de întruchipări exterioare, ce stau mereu la dispoziția contemplării și a activității noastre.

Firește nici spațiul nu poate fi icoana exactă a eternităților transcendente, sediu al tuturor perfecțiunilor, mai ales din cauza proprietății sale de-a despărți prea tare obiectul cunoașterii de subiectul cunoscător.

Dar dacă totuș este vorba să avem o imagine mai apropiată de acel eden al eternităților incoruptibile și al tăriilor albastre, apoi aceasta o vom găsi mai puțin în goana fără odihnă și fără de sfârșit a timpului, cât în imensitatea stabilă a unui spațiu, în care așa de măreț se încadrează multicolora pânză a splendorilor naturii ¹⁾.

* * *

Acum o paranteză.

Pe baza teoriei lui Einstein, care pentru a-și întemeia suficient ecuațiile sale, a creiat noțiunea spațiu-timp, reprezentând un singur continuum indivizibil cu patru dimensiuni — timpul fiind cea de-a patra dimensiune a spațiului — unii gânditori concep timpul ca o percepțiune imperfectă, a celei de-a patra dimensiuni, care în ea însăși ar fi tot spațială. (De ex.: *Maeterlinck* în *La Vie de l'Espace*).

O astfel de interpretare ar fi convergentă cu ideile expuse mai sus, prin aceea că pare a face din spațiu o expresie mai adecuată a realității ultime, în schimb ce timpul este scoborât la rangul unei perceperii confuze a unei dimensiuni spațiale ireprezentabile, pe care ne-o destăinuiește numai capacitatea calculului matematic de-a da, întemeiat pe-o astfel de supoziție, o explicație mai complectă a diversității fizice.

Este drept că știința nouă și Einstein în special renunță la

1) Filozoful german *Lipsius*, într-o interesantă comunicare destinată Congresului filosofic din Praga, imprimată, dar necitită din cauză încetării sale din viață a doua zi după deschiderea Congresului, pune în evidență că spațiul cuprinde elemente subiective, dar că nu mai puțin conține atari elemente și timpul, — fără a fi însă complect subiective nici una dintre aceste două cadre universale (a se vedea pag. 4 din comunicarea intitulată: „*Spielen sich die Naturvorgänge im Raume ab?*”).

orice preocupări intuitive. „Teoria Relativității, spune Brunschvicg în ultima sa lucrare: *Les Ages de l'Intelligence* (p. 121), ruinează definitiv ideea calităților primare și totodată intuitive, ca întinderea lui Descartes. Nu mai există invariante intuitive în explicația universului, afară doar dacă nu se speră să ajungem într-o zi la intuiția spațiului-timp (dacă în adevăr această noțiune mai e și altceva de cât o realitate matematică)“.

Se poate zice că știința actuală — în care Brunschvicg vede un triumf al rațiunii „ce se aplică a sezisa relațiunile independent de termenii legați“, — operează cu *incognoscibilul* pe care nu și-l poate reprezenta decât simbolic, dar căruia i se poate adapta prin mijloace matematice. Știința veche socotea elementele ca fiind pe planul sensibil; cea nouă le pierde în adânc, de și capturează legăturile lor în relații matematice raționale, dar firește nereprezentabile.

Noile teorii fizice renunță a găsi „esențelor“ un echivalent sensibil, care — așa cum era imaginat pe vremuri — s'arată greoiu și superficial, mai mult acoperind realitatea. Noțiunile matematice mai suple, care au înlocuit vechile teorii, ne apropie mai tare de structura realității, fără a-i mai da însă echivalente și figurații sensibile, ci mai degrabă căutând să seziseze umbrele ei corporale. Știința a mers astăzi mai în adânc, însă viziunea intuitivă a realității a dat desigur înapoi. Pentru moment am părăsit pământul solid (constatându-l impropriu și insalubru), rătăcim pe ape imateriale, în care nu ne scufundăm, dar unde totuși nu putem fixa piciorul.

Chestiunea rămâne însă: la spatele acelor relații corporale, pe care știința le fixează, nu șade oare nimic, și fondul existenței se poate rezolvi integral în ecuații matematice, care neglijează orice ideie de substrat?

Nu este oare greu să presupunem că formulele ideale ale matematicii pot să exprime rațiunea suficientă a diversității materiale? Un savant de talia norvegianului Johan Hjort, în opera-i de curând tradusă în franțuzește cu titlul „*Le crise de la Verité*“, discutând concepția einsteiniană după ce amintește că matematicile nu sunt decât un instrument al gândirii, spune textual că „știința nouă“ este „un exemplu splendid de ceiașe pot oamenii să facă atunci când confundă lumea gândirii cu cea a realității“, (de aci analogia peiorativă cu romantica postkantiană) și adaugă mai departe că ideea de existență implică de-o potrivă o *structură* pe lângă un ansamblu de *condiții*, — acela care oarecum formează preocuparea predilectă a științei.

„Acest ansamblu, continuă Hjort, acest model ideal, este o abstracție tot așa după cum ar fi și structura singură: numai sistemul care le îmbrățișează pe amândouă poate fi conform cu rea-

litatea și să ne reprezinte un *mod determinat* de existență" (pp. 85 și 116).

La toate acestea autorul își adaugă observarea că „modificările pe care Einstein le propune sistemelor noastre subiective de spațiu și de timp nu privesc decât activitatea proprie spiritului nostru în studiul naturii, iar nu natura însăși" (p. 72—73).

În orice caz reflecția filozofică nu se poate opri la concluziile lui Einstein, subtilizând pur și simplu realitatea într'o țesătură de formule ideale; deși trebuie totuși să ție socoteală de acele concluzii, socotindu-le ca un nou îndreptar pentru a construi după indicațiile lor, o natură alta decât cea care ni se relevase în cadrul grosier al fenomenelor sensibile, unde știința omenească a căutat zadarnic o vreme, chiar fiindă primelor elemente.



Inchizând această paranteză, care socot că n'a fost superfluă (cum nu poate fi nici o încercare de-a apropia considerațiile filosofice de progresul teoriilor științifice, oricât acestea evoluează mai repede și au un provizorat mai vremelnice decât cele d'întăiu), ne mai rămâne să atingem încă două chestii, în legătură cu corpul principal al textului nostru.

Făcând din spațiu o formă mai adecuată a existenței absolute decât ar fi timpul, pare să ne isbim de-o obiecție serioasă: viața sufletească, streină de spațiu, întrucât se desfășoară exclusiv în timp, pare totuși a reprezenta o existență mai adâncă decât lumea materială, așternută în spațiu și condiționată de el.

Convingerea aceasta a fost pregătită de Descartes prin al său „cogito”, pe urmă mult înaintată de Kant, care a făcut din formele apriorice ale conștiinței condiția lumii fizice, pentru ca ulterior Schopenhauer să identifice viața sufletească — în forma primordială a voinții — cu însuși „lucrul în sine” sau existența absolută.

Cu demonetizarea treptată a materialismului metafizic și cu triumful teziilor spiritualiste, lansată de Leibniz, și mai apoi reluată de mulți gânditori de seamă, ideea de mai sus a ajuns unul din adevărurile filosofice cele mai puțin controversate.

Intrucât ne privește, credem de asemeni că lumea psihică constituie în multe privințe o viziune mai adâncă a realității decât materia, însă aceasta nu datorită formeii timpului, ci prin aceea că ea ni se relevă printr'o intuiție *nemișlocită*. Iar forma timpului departe de a-i conferi o superioritate, mai degrabă o îngustează și o destramă, împedecând echivalarea ei cu însuși absolutul, așa precum de altfel socotea și Kant, cu tot idealismul său manifest.

Că viața psihică — cu devenirea ei neconținută — nu epuizează întreg conținutul intim al existenței ne-o dovedește — pe

lângă constatarea vastelor regiuni inconștiente — faptul că nicio dată legile lumii fizice nu ar putea fi deduse din acele ale vieții sufletești. Existența în spațiu reprezintă *un plus*, față de cea dirijată exclusiv de timp, și nu un plus de complicație, ci unul de natură.

Desigur nici materia nu poate deduce din legile sale, înfățișarea vieții sufletești, — dar nu e mai puțin adevărat că grație *spațialității*, de multe ori ajută cunoașterea vieții sufletești, care ar rămânea fragmentară numai cu metoda intuiției directe (sau a percepției interioare). De aceea, chiar isgonind orice nuanță materialistă, studiul psihologiei nu se poate perfecta fără referințe la fiziologie. Apariția senzațiilor ar rămânea o enigmă fără invocarea excitațiilor fizice, după cum memoria de-asemeni ni se lămurește mai bine prin studiul proprietăților cerebrale. Și este așa de adevărat că forma spațiului e mult mai proprie pentru a ne face să înțelegem conservarea și stabilitatea, decât timpul pururea mobil, încât vedem pe însuș Bergson, — deși continuă a susține îndărătnic că memoria e un act *pur spiritual*, — că atunci când vrea să ne explice păstrarea amintirilor și revenirea lor treptată în conștiință, imaginează un con cu baza în sus și cu vârful în jos (pe unde se scurg una câte una suvenirile, înserându-se în actualitate), așa dar se servește de o imagine geometrică, eminentemente spațială.

Și dacă în sfârșit este adevărat ceiace susține Bergson, că psihologia a împrumutat conceptul cantității tot dela lumea materială, nu putem să nu constatăm prețiosul ajutor pe care știința sufletului l-a dobândit din partea acelei noțiuni, oricât filosoful francez vede în aceasta o procedură eronată prin care s'a alterat ființa pur *calitativă* a vieții psihice.

Eu socot c'ar fi greu de ex., să facem dintr'o senzație de dulce moderat și alta de dulce excesiv o simplă diferență calitativă. Căci numai apelând la factorul cantitativ ne putem lămuri faptul, altfel bizar, că pe când cea dintâiu senzație se asociază cu un sentiment de plăcere, cealaltă se întovărășește cu un sentiment de neplăcere, întocmai ca ~~amanul~~ care rămâne în orice caz contrarul ei calitativ. Dacă însă folosim ideia de cantitate, atunci fenomenul acesta se lămurește, întrucât orice senzație *excesivă* — indiferent de calitatea ei — conține un element primejdios, care se semnalează prin avertismentul durerii.

În rezumat, de și materia este mai puțin adâncă decât viața sufletească, spațiul însă în unele privințe este mai comprehensiv de cât timpul, aducând elemente de înțelegere pe care acesta din urmă nu ni le poate procura. Și nu numai în sensul utilitarist pe care îl recunoaște și Bergson, adică pentru orientarea noastră practică, ci în sensul *adevărului*, oferindu-ne un cadru mai propriu pentru a ne

apropia cu mințea de ceiace e permanent și stabil în misterioasa existență...¹⁾).

Și acum ar veni a doua chestiune. Aș putea fi de sigur întrebat: ce te face să crezi că existența este altceva decât acțiune tumultuoasă, decât străduință neobosită? Și ce temeieri poți aduce despre realitatea acelor limanuri de beatitudine extatică unde ar fi izvorul și cheia de boltă a existenței?

E o problemă vastă care nu poate fi pe larg discutată, ca anexă a altei probleme. Rezervându-mi pentru o altă împrejurare această chestiune — tranșată de altfel pentru toate religiile — aș putea spune atât deocamdată: În activitatea omenească — oricât ar fi ea de sclavă timpului — se strevede statornic năzuința de-a înfrunța timpul, de a-i anula mobilitatea distrugătoare, prin urmare aspirația către ceva durabil și persistent. Prăbușirile atâtor civilizații și relativismul vădit al tuturor ideilor și înfăptuirilor, nu astâmpără silințele omenirii de-a lucra mai departe pentru eternitate... Nu putem crede nimeni că ruinile atâtor vremuri n'au contribuit cu nimica la ceiace odată va rămâne, ori nu s'au însemnat măcar aiurea, într'o carte unde nu se șterg slovele și nu se rătăcesc filele... Insetați de eternitate, și lucrând îndărătnic pentru dânsa, nu putem socoti existența refractară în esența ei; și tot așa după cum agitația mării oricât ar fi de grozavă furtuna, nu atinge hăurile ei adânci, unde apa nu se sbuciumă și nu se îmbrânțește în valuri, — poate și n'adâncul insondabil al ființării, domnește aceeași pace și aceeași liniște suverană²⁾).

I. PETROVICI.

1) După Bergson — de și uneori oscilează în concepțiune — imobilitatea ar fi mai mult o creație artificială a spiritului nostru, izvorată din motive esențialmente practice, prin urmare c'ar fi o unealtă cu caracter pur *utilitar*. E curios totuși că dacă există o știință care s'a putut constitui eliminând integral ideea de *finalitate* — cadrul clasic al utilului — este tocmai știința spațiului și a imobilității. N'ar fi oare mai firesc măcar atâta: să concepem materia ca o formă de existență care reflectă alte aspecte ale absolutului, decât viața suflătească, de și aceasta e mai adâncă pe alocuri decât cea dintâiu?

2) Articolul acesta a fost predat „Revistei de filosofie” înainte de Congresul filosofic de la Praga, unde într'o discuție publică cu Jacques Chevalier, gânditor bergsonian, am adus obiecții teoriei maestrului său, după care staticul ar fi o formă degenerată, în orice caz inferioară dinamicului. În răspunsul lui, distinsul profesor de la Grenoble, a declarat că după a sa părere — rămasă consemnată în procesul verbal al ședinții, — Bergson are dreptate numai pentru lumea sensibilă, unde dinamicul e realmente superior staticului, dar pentru *transcendent*, socoate dimpotrivă, că staticul primează și astfel lumea cunoscută ar deveni o imagine răsturnată a existenței absolute.

CEVA DESPRE „ETERNUL OMENESC“ IN POEMELE OMERICE

(*Considerații psihologice*)

Dacă s'ar întreba cineva, cum se face că Iliada și Odiseia, aceste monumentale capodopere ale antichității clasice, au rămas și rămân pururi actuale, n'ar avea decât un răspuns foarte simplu la această întrebare atât de grea și complicată în aparență. În aceste două poeme care alcătuiesc cea mai splendidă întrupare a geniului ionian, poetul nu ne-a zugrăvit eroi proprii numai vremilor lor, așa cum întâlnim în celelalte poeme epice vechi și moderne. Nu ne-a descris nici datini, nici așezăminte, nici acțiuni cu totul caracteristice unui neam, sau unei epoci. Autorul Iliadei și Odiseiei, cu o intuiție psihologică demnă de cel mai fin romancer modern, a știut să prindă în eroii lui aceea ce dă oricărei creații artistice actualitatea-i de totdeauna: purul și eternul omenesc. Acesta e răspunsul și din acest punct de vedere nu exagerăm, dacă socotim Iliada și Odiseia tot așa de actuale ca și cel mai modern roman. „Încă și în ziua de azi, a spus Goethe, poemele omerice au puterea miraculoasă de a ne elibera, pentru o clipă cel puțin, de grozavul balast pe care tradiția atâtor veacuri l'a grămădit asupra noastră“. Ce-l făcea pe Goethe să fie atât de încântat de aceste epopei și să le considere pururi actuale? Simplul fapt că prin ele Omer a făcut cea mai mare descoperire, pe care mulți au atribuit-o pe nedrept Renașterii: *descoperirea omului*. Drumul spre individualism, așa cum îl concepem noi azi, Omer cel dintâi l'a croit. A fost dat rasei ioniene, al cărei reprezentant strălucit a fost el, să descopere acel „*ewig menschliches*“, care face ca orice producție literară pătrunsă de el, să fie totdeauna nouă, totdeauna actuală. Cu drept cuvânt s'a zis că Omer, ca și Goethe, au trecut, în descrierea eroilor lor, dincolo de marginile picturii și ale artei poetice. „Nu citim, de pildă, simpla descriere a acestor eroi: îi vedem aievea, îi auzim. Nu auzim recitându-se o poemă, atunci când ascultăm Iliada și Odiseia, ci vedem chiar întocmai, ca într'o pictură, tabloul eroilor. Mai mult decât atât: nu

vedem tabloul eroilor, ci pe ei înșiși, figurile lor care trăiesc și se mișcă. Atunci uităm pe poetul care le-a creat, uităm că la urechea noastră ajung numai cuvinte și cădem pradă încântătoarei iluzii”. Acesta-i triumful epos-ului omeric și prin el anticul poet a întrecut cu mult pe cei moderni. Cum s'a ajuns la această adevărată minune? Cum se face ca o producție literară de mii de ani să fie mereu nouă, să trăiască mereu în noi? Răspundem: prin arta creatorului ei. Această artă are în ea un *atât de demonic simț de observație*, un atât de fin și pătrunzător simț al naturii și al creațiilor ei, încât ceea ce ne-a dat el, e inimitabil și neîntrecut până azi. Omer e artistul desăvârșit, care a venit, după generații de alți artiști, să desăvârșească din producțiile lor opera completă și perfectă. S'a spus că Iliada și Odiseia au ieșit ca odinioară Atena din capul lui Zeus. Așa cum a apărut această zeiță în completa-i armătură și în strălucita-i frumuseță, splendidă și desăvârșită, în fața zeilor uimiți, așa a apărut, la începutul literaturii grecești, ca o adevărată minune, creația lui Omer. Or, această creație presupune o maturitate și o perfecțiune care singure pot explica azi dăinuirea-i veșnică. Nici teoria lui Herder a originii populare, nici aceea a efectului emisă de Schiller și Goethe nu mai sunt valabile acum. Iliada și Odiseia sunt creațiile desăvârșite ale unui desăvârșit artist, care le-a făurit și completat din alte creații de mai înainte. Așa se explică „acel etern pur omenesc” care le stăpânește în totul și le face pururi actuale. Omer cântă *oameni*, nu eroi. Ca atare el nu e numai un poet, e mai presus de toate un psiholog. Putem susține chiar că e unul din cei mai adânci psihologi, nu numai ai antichității, dar și a vremilor moderne. „Nimeni n'a disecat mai bine sufletul omenesc, nimeni nu ni l-a descris mai bine în tot complexul lui”, spune Geffcken, unul din cei mai buni analizatori ai psihologiei eroilor omerici¹⁾.

Am putea susține astfel că Iliada și mai ales Odiseia sunt, nu atât o epopee eroică, cât mai mult un vast câmp de experimentare al sufletului uman în toate manifestările lui. Ca atare, poemele omerice ar putea fi tot atât de interesante de studiat pentru un critic literar, cași pentru un filosof. Ba am putea crede că filosoful ar găsi aci un mai mare câmp de investigații decât literatul. Lucrul acesta îl observase de altminteri și antichitatea, când punea pe Omer printre filosofi, mai mult sau mai puțin considerându-l ca atare. În adevăr, dacă studiem mai de aproape Iliada și o comparăm cu alte epopei similare, vom vedea că, în deosebire de ele, ea nu ne cântă un război, ci un sentiment. De fapt Iliada nu cântă războiul troian, ci — cum se știe de toți — mânia lui Achile. „Cântă-mi, o muză, mânia lui Achile, fiul lui Peleu”. Așa începe poetul și această mânie

1) J. Geffcken, Griechische Menschen. Studien zur griechischen Charakterkunde und Menschenforschung. — Leipzig, 1919.

ce sentimentul primordial al poemului epic. Toată alcătuirea acestui poem stă în variațiile acestei mâni: sbucnitoare și aprinsă în adunarea grecilor, surdă și pasivă în retragerea eroului sub cort, turbată și nepotolită în paroxismul ei după uciderea lui Patrocle și reintrarea eroului în acțiune, potolită și împlăzită cu totul, după uciderea lui Hector și întâlnirea eroului cu Priam. Cu potolirea mâniei lui Achile se încheie și poemul Iliadei. Dar în acest poem n'avem aface numai cu mânia unui singur individ, ci cu a tuturor eroilor care iau parte la împresurarea Troiei. Mânia lui Agamemnon contra lui Achile, ni-i descrișă de poet cu tot omenescul-i posibil, cași mânia lui Achile. Agamemnon nu mai e aici „regele regilor” ci-i un simplu muritor vanitos, mic de suflet și pizmătăreț. Dar ceilalți eroi? În afară de Odiseu, mai toți își dau frâu liber patimilor în supărarea care- stăpânește cu totul. Această mânie, sentiment primordial al întregului poem, cum am spus, stăpânește nu numai pe oameni, ci și pe zei. Așa îl vedem pe Apollo, care coboară mâniat din Olimp în urma rugăciunilor lui Chryses. Nu numai îl vedem coborându-se din Olimp, ci îl auzim chiar „La fie care pas răsună săgețile în jurul umerilor zeului mâniat”. El pășește „asemenea nopții”. Dar mânia divinei mame a lui Achile, când aude plângerile fiului ei? Furioasă urcă ea în Olimp și Zeus, înduplecat de plângerile fiicei lui iubite, îi promite reparație și răzbunare, mâniându-se el însuși.

„Dar de ce să clatin din cap, făcând semnul care să te încredințeze ?
Acesta-i, între zei, chezașia sfântă a celor ce făgăduesc eu
Și niciodată n'a fost rătăcitor, nici dătător de înșelăciune,
Nici neținut cuvântul pe care l'am dat clatinând din cap.
Astfel vorbi și-și mișcă negrele-i sprâncene fiul lui Cronos,
Iar bucele ca ambrosia ale regelui zeilor se rostogoliră în valuri
De pe nemuritoru-i cap și cutremurată înălțimile Olimpului.

Thetis pleacă și urmează întâlnirea lui Zeus cu Hera.

Asistăm aci la o ceartă conjugală în toată puterea cuvântului. E prima descrișă în literatură. Ce mic ne pare Zeus în furia lui! Ce trivială și plină de venin Hera!

Ne întrebăm cu drept cuvânt: sunt aceștia Zei? Sunt zei cei care râd de slujenia bietului Hefaiostos? Cum a putut creea astfel de zei poetul care a creat o Andromacă și un Hector? I-a creat, răspundem, așa cum trebuia să-i creeze un observator al purului omenesc. Zeii, înainte de a fi zei, erau tot oameni. Pentru un fin disecator de suflete, tot ce se oglindește în aceste suflete, trebuie dat la iveală: gesturile urâte, alături de cele nobile și frumoase, mișcările patimase, alături de calmul reținut și echilibrat. Așa se explică de ce poetul întrebuițează atât de des contrastul. Iată bunioară cum ne descrie pe Thersit, demagogul laș și bârfitor, alături de chibzuitul și nobilul Odiseu :

„Era cel mai urât om din cei ce sosiseră în fața Troiei.
 Șașiu era el și schiop de un picior și cu un umăr mai mare
 Ca celălalt, mergând îngustându-se spre piept. Capul
 I se ascuțea spre vârf în sus, purtând pe el un fel de lână rară”.

Alt contrast sufletesc ni-l dă lupta între Menelau și Paris.
 Cochetul și craidonul obișnuit al budoarelor, în fața asprului
 și necioplitului soț înșelat. Helena privește de pe ziduri lășitatea
 fără pereche a iubitului ei. Or ce femeie care ilustrează un poem epic
 ar fi respins cu desgușt pe un astfel de „Frauenknecht” cum îl nu-
 mește pe drept Geffcken. Helena dimpotrivă, îl primește cu brațele
 deschise, fiindcă, deși fugar din luptă, eroul venea „învăluit de norul
 Afroditei”. Or, pentru or ce cunoscător al sufletului femeiesc, He-
 lena-i adevărata femeie: femeia cu simțuri, „die sinnliche Frau”.
 Numai o astfel de femeie putea deslănțui un război ca cel troian:
 femeia ușurică și cochetă, conștientă de farmecul ce răspândește
 frumuseța ei. Ca un magistral psiholog, această frumuseță răpi-
 toare. Omer ne-o descrie prin gura bătrânilor troieni, care la apa-
 riția Helenei pe zidurile cetății, nu-și pot ascunde admirația, pri-
 vind-o :

„Nu sunt de dojenit Troienii și Acheii ce-i roiesc împrejur,
 Că pentru o astfel de femeie sufăr cu răbdare atâtea nenorociri.
 Ca înfățișare ea-i asemenea unei nemuritoare zeițe !”.

Dacă în Helena ne descrie poetul femeia frivolă și fatală, în
 Andromaca în schimb ne dă contrastul ei. Ce frumos și ce firesc și
 veșnic actual pentru toate timpurile rămâne tabloul de familie al
 întâlnirei lui Hector cu Andromaca !...

„Așa eroul spre copilaș întinde brațele sale.
 Dar el se dă înapoi și s'ascunde la pieptul doiceii cu frumoasă cin-
 [gătoare,

Spăimântat dinaintea iubitorului său tată.
 Il înspăimântă pe el strălucirea coifului și pânașu-i falfăitor,
 Pe care cu groază-l văzu fluturând de pe vârful căscei.
 Surăzător privea tatăl pe fragedu-i prunc și pe gingașu-i mamă.
 Lute luă de pe cap casca-i străluciorul Hector,
 O puse pe pământ, iar el însuși sărută pe iubitul ei copil
 Și îl legănă dulce pe brațe-i. Apoi ridică glasul
 Spre Zeus și spre ceilalți zei: O, Zeus și voi ceilalți,
 Lăsați, vă rog, pe acest copilaș al meu să se facă odată
 Cum sunt eu: plin de autoritate față de norodul troian !
 Să fie tot așa de puternic ca mine și să domnească cu tărie peste
 [Ilion.

Să se bucure în inimă-i și mama sa. Astfel vorbi și-l dădu
 În brațele soției sale iubite și ea-l strânse la sânul-i parfumat,

Surzând și cu lacrimi în ochi, iar soțul său plin de grele griji
O mângâie cu mâna-i și grăi astfel :

Nimeni, împotriva destinului, nu mă va putea trimite la moarte,

Deși de destinul-i nimeni nu scapă dintre muritori,

Nobil sau om de jos, odată ce a fost zămislit...

Dar tu mergând în iatacul tău grijește de țesut și de furcă,

Grijește de roabele tale, să stea cu hârnicie la lucru.

Bărbații se cade să se ocupe cu războiul; ci și mai ales eu !

Zicând acestea își ridică din nou strălucitul Hector

Casca-i cu fluturându-l panaș și soața-i iubită plecă

În iatacu-i, ades întorcându-se spre el și lacrimi vărsând din belșug".

În această scenă, Omer ne face dintr'o trășătură psihologia copilului, a soaței iubitoare și duioase, a soțului iubitor, dar curajos și demn. „Vremi s'au scurs de atunci ca o zi și sufletul eternului, al veșnic neschimbatului și a ceea ce în veci nu se poate distruge în mîntea omenească plutește și acum în juru-ne. Ceea ce a spus Lessing despre „Romeo și Julieta“, că această dramă n'a scris-o poetul, ci iubirea însăși, se poate aplica și acestei rapsodii omerice. Iubirea de oameni, nobleța inimei omenești, durerea omenească au scris-o".

Alături de perechea frivolă și cochetă: Paris și Helena, Omer ne pune perechea iubitoare și demnă: Andromaca și Hector. Ce contrast bine ales pentru analiza sufletului femeiesc!... Poetul merge și mai departe, alăturând acestor perechi pe Priam și pe Hecuba: el, bătrânul chilbuzit, ea, bătrâna serioasă, dar pe ici pe colea, curioasă și iubitoare de vorbă. În totulul tot, mânia lui Achile e nodul în jurul căruia se împletește toată acțiunea Iliadei. Pentru a potoli și împăca această mânie Grecii fac tot posibilul, căci știu că atât cât va dura ea, ei vor pătimi numai nenorociri. Cu ce psihologie fină ni-i alcătuită oratoria ambasadei care merge să împăce pe Achile și să-l decidă să reia din nou lupta! Trei oratori au trei discursuri diferite, dar perfect adecvate firei lor. Fenix, guvernorul eroului, îi vorbește ca un părinte duios și bun, Diomed, războinicul, i se adresează cu francheța și asprimea unui om de breasla sa, Odiseu, adevăratul înțelept, îl atacă pe toate laturile sufletului, spre a-l înmuia. El îi vorbește întâi de tatăl bătrân și părăsit, apoi de Briseis, și de fiica lui Agamemnon, în fine de gloria ce-l aștepta, fiind singurul sortit să învingă pe Troieni. Ce abil psiholog se dovedește a fi Omer în alcătuirea acestor discursuri! Dar cu cât mai duios și mai atingător e discursul lui Priam, mergând să-și ceară cadavruul fiului său!

„Ai milă, o fiu al lui Peleu, zice el lui Achile,

Ai milă de ai mei, gândind la propriul tău tată!

Eu sufăr ceea ce n'a suferit încă niciunul din muritorii locuitori

Ai pământului!... Eu sărut, vai, mâna celui care mi-a ucis

[copiii]!"

Acest discurs nemeșteșugit față de acel al lui Odiseu, dar profund omenesc, are darul de a potoli complet mânia lui Achile. Monstruosul furibund care sacrificase mii de vieți troiene umbrei lui Patrocle, devine de o dată om duios și blând. El plânge și cere iertare bătrânului părinte pentru uciderea fiului său. Se poate un sfârșit mai profund uman al unei epopei războinice? În această epopeie Omer, ca un profund artist, disecă și corpul și sufletul eroilor săi. Ca un chirurg el cunoaște rănile și le descrie cu toată meticulozitatea. De exemplu, săgeată care străpunge inima ale cărei svâcniri o fac să tremure încă, ochii care se acopăr de întuneric, când omul e aproape să moară, sunt descrieri demne de un fiziolog modern.

Ca un adânc psiholog ne disecă el sentimentele cele mai variate. În afară de mânie, sentimentul milei se vede apărând și el la eroii săi, or cât de paradoxal ar fi lucrul acesta. Mila stăpânește la urmă pe Achile, mila stăpânește mai ales pe Hector, care, din punct de vedere al omenescului, e adevăratul erou al epopeiei. Dar și mai erou decât el e Odiseu. Prin caracterul său unitar în toate, Omer a vrut să ne caracterizeze idealul adevăratului erou, așa cum îl concepeau Ionienii: forte prin inteligență, nu prin puterea fizică. Or cum ar fi și or cât ar părea de ciudat la prima vedere, un profund suflu de umanitate străbate întreaga Iliadă.

„Din tot acest omenesc adună marele poet putere și slăbiciune, nobleță de suflet și milă, inteligență și înțelepciune, sălbătecie și cavalerism, entuziasmul iubirei de patrie, nobleță femeiască a soției și farmecul răpitor al femeiei cochete și imorale ca model al existenței umane (Geffcken)”. Dacă s'a zis de Iliada, că în ea „zeii sunt oameni, iar oamenii zei”, numai partea întâi a acestei afirmații e adevărată. Eroii din Iliada sunt și ei oameni în toată puterea cuvântului. Ei nu sunt nicăieri idealizați, ci sunt copiați după natură, așa cum sunt copiate și animalele descrise de Omer. Dar preocuparea din ce în ce mai adâncă a poetului cu existența umană ne-o dă el în măsură și mai mare în Odiseia. Acest poem e și mai umanizat ca Iliada și spiritul ionian îl pătrunde peste tot.

În Odiseia Omer e și mai psiholog decât în Iliada. Subiectivismul poetului ne apare foarte distinct aici, pe când în Iliada e aproape inexistent. Așa, într'un pasaj vedem admirabil exprimată simpatia poetului pentru eroul care se reîntoarce singur și cufundat în somn adânc în patrie. În Iliada nu apar oameni din popor pe primul plan. Acolo sunt numai nobili. Unde apare câte un om din popor, el e rediculizat și maltratată ca Thersit. În Odiseia din contră oamenii de jos apar chiar în prima linie. Exemple: Eumeu și Melantios, simpli păstori. Asemenea și cerșetorii. Atât de mult intră și aceștia în acțiune, încât am putea bănui că însuși poetul a făcut parte din breasla lor. În primul rând însă viața caznică joacă cel

mai mare rol în Odiseia. Numai acasă se găsește bine eroul. Orunde ar fi, or cât de bine s'ar găsi, Odiseu suspină după viața-i de acasă. Dacă în Iliada „tropotă calul de războiu, răgește leul și urlă șacalul, în Odiseia latră câinele, duiosul amic și paznic al casei“. Dar adevărata stăpână a casei e femeia.

Or, în Odiseia ea joacă un mare rol, cel mai mare rol chiar. Geffcken numește de aceea, nu fără dreptate, acest poem „ein Frauenepos“. În adevăr Odiseu trăiește într'o lume de femei, bune sau rele. Aceste femei, ca eroine principale și aproape exclusive, dau un caracter de delicateță sufletească și de duioșie întregului poem. Așa toți eroii plâng în Odiseia. Plâng peste tot, cu motiv sau fără motiv. Plâng tovarășii lui Odiseu, când sunt refăcuți în oameni, plânge Menelau când își aduce aminte de Odiseu, plâng Eumeu și Filaeuis, când își revăd stăpânul, plânge Penelopa, plânge însuși Odiseu. În Odiseia sentimentele sunt mult mai îmblânzite ca în Iliada. O simpatie, am putea zice universală, domnește aci peste tot. O milă duioasă întâlnim în ea pretutindeni față de ceî obijduiți și în nenorocire. Chiar animalele au sentimente aproape omenești. Nu ne-a înduioșat oare totdeauna, când am citit-o, scena întâlnirii bătrânului câine Argus cu stăpânul său ?

„Dădu din coadă și își ciuli urechile-i,
Dar era prea slab, pentru a se putea apropia de stăpânul-i
Și Odiseu văzu aceasta și-și sterse în taină lacrimile-i,
Iar pe Argus îl învăluiră negrele umbre ale morții,
Când, după douăzeci de ani, revăzu pe Odiseu“.

În Odiseia iubirea e pur omenească. Așa Nausicaa, fiica regelui bogat, iubește pe frumosul străin cu timiditatea și sfiiciunea unei fecioare caste și modeste.

„O, de-ar fi hotărît să am un astfel de soț, care să locuiască aci și să vrea a rămâne aci!“ cugetă ea cu timiditate, fără a îndrăzni să-și dea această cugetare pe față. Dar Penelopa? Ea iubește mereu pe soțu-i absent, plânge chiar în vis după el, îl dorește mereu, dar, ca adevărată femeie, se gândește uneori și la un alt soț.

Poate că nu i-ar plăcea cel mai cuminte dintre peșitori. Și totuși. Iubirea de mamă, sentimentul ce-l are față de fiul ei Telemac, o reține în prudență, mai mult decât iubirea-i pentru Odiseu. Cu drept cuvânt s'a spus că Penelopa-i mai mult mamă decât soție. Această se vedește mai ales din scena revederii ei cu Odiseu.

Prudența ce o pune în cercetarea străinului care se dă drept soțu-i, semnele de recunoaștere ce-i cere, reținerea-i calmă la început, toate acestea corespund în adevăr caracterului ei înțelept, dar par a nu fi pe placul nostru, care am fi dorit-o mai expansivă, mai lipsită de rezerva aceea care seamănă mai mult a răceală. Gelozia

e bine descrisă în persoana nimfei Calypso. Or cât e de nemuritoare și de zeiță, ea iubește și suferă de această iubire ca or ce femeie de rând. Așa sunt și celelalte zeițe ale Olimpului. Toate iubesc, se ceartă, se gelozesc ca cele din urmă muritoare. E aceasta o greșală? E un păcat că chiar înțeleapta și pururi fecioara Atena e îndrăgostită de Odiseu? De loc. Olimpul Odiseiei e cu totul umanizat și această umanizare a lui, departe de a-l scădea în ochii noștri, ni-l pune în lumina lui firească. Ce zei putea să aibă un neam ca al Ionienilor care cu spiritul lor fin și curios umanizau totul, chiar și natura neînsuflețită? Zeii din Odiseia sunt zeii firești ai unui popor la care purul omenesc predomină în toate. Dar Omer merge și mai departe în Odiseia cu disecarea sentimentelor omenești. Găsim astfel la el descrise chiar stări patologice. Așa râsul nebun și fără motiv care-i apucă pe pețitori și plânsul spasmodic ce-i urmează țin de domeniul adevăratei patologii. Acolo însă unde Omer e un adevărat maestru al alcătuirii unui caracter de erou, care rămâne totuși om, e în descrierea sufletului lui Odiseu. De unde în Iliada acesta avea un caracter unitar, cum am văzut, în Odiseia el are trei caractere distincte. Așa întâi avem pe omul setos de aventuri și de rătăcirii pe mări. E Odiseu marinarul, așa cum convenea unui popor de navigatori ca Ionienii. În al doilea rând avem pe Odiseu iubitorul de povestiri mincinoase și fanteziste, așa cum plăcea iarăși Ionienilor, popor cu imaginație și fantezie bogată. Tocmai în al treilea rând avem pe adevăratul erou: pe Odiseu care se reîntoarce la casa lui, dornic de liniște și de odihnă.

Din aceste trei caractere diferite își alcătuiește Omer pe adevăratul său erou, conceput în totul după idealul poporului ionian: un erou intelectualizat, un erou care învinge toate greutatea și nenorocirile, nu prin puterea brutală a pumnului, ci prin inteligența bine cumpănită a spiritului. Dacă în persoana lui Odiseu Omer adună, ca să zicem așa, cele mai diferite trăsături de caracter, pentru a ne alcătui la urmă un caracter ideal și desăvârșit, în persoana lui Telemac el ne arată un caracter în formație. La început ne descrie pe fiul timid și inactiv, cuprins de un adânc pesimism asupra soartei tatălui său. Pe urmă, sub imboldul Atenei și dus de povețele ei, Telemac capătă curaj, devine bărbat. Această bărbăție o probează el prin seriozitatea cu care vorbește mamei sale, pețitorilor și poporului. În fine, când se întoarce din lunga-i călătorie, el e omul matur, chibzuit și înțelept, uneori mai cumpănit decât însuși tatăl său. O ascendență din ce în ce mai pronunțată observă Omer în analiza psihologică a eroilor Odiseiei față de cei ai Iliadei. Dacă în acest din urmă poem se mai vede încă sufletul războinic al Tesalo-Acheilor și ca atare sentimentele sunt încă în faza lor de primitivă dezvoltare, în Odiseia spiritul ionian rafinează și înobilează peste tot aceste sentimente. Dacă în Iliada sentimentul compătimirii pen-

tru aproape e încă embrionar, în Odiseia el se dezvoltă din ce în ce și se generalizează. Dacă în Iliada predomină sentimentul mâniei, cu rari excepții în scena dintre Andromaca și Hector, sau în întâlnirea lui Achile cu Priam, în Odiseia în schimb, predomină sentimente din ce în ce mai fine care duc pe nesimțite la idealul hotărât de poet eroului său: intelectualizarea lui. În adevăr, Odiseu învinge toate piedicile, chiar și urgia zeilor, numai prin ajutorul inteligenței sale. Neajutat de nimeni, singur și condus numai de Atena, zeița înțelepciunii, el învinge și triumfă peste tot.

Cu crearea unui astfel de erou, care isbutește numai prin ajutorul spiritului, Omer ne creiază adevărata epopeie pur umană. În ea el reușește să ne realizeze ceea ce nimeni până la el nu mai realizase: *descoperirea omului*. Numai grație spiritului său de demonică observație avem în Iliada și Odiseia două epopei în care povestirea pornește de la *personal*, de la *individual*. În ele apare pentru întâia oară pe primul plan omul, ca problemă de tratat. Aci găsim, reunite asupra lui, observația fizică alături de cea psihică. Or, un astfel de mod de judecare nu l'a cunoscut epica niciunui alt popor, afară de grecii antici, singurii care au isbutit să realizeze idealul adevăratei existențe umane: *acela de a fi cu adevărat oameni!*

OPERA LUI NICOLAE VASCHIDE

Prilejul celor 25 de ani împliniți dela moartea lui N. Vaschide este binevenit, spre a arunca o privire asupra operei acestui savant român, secerat de moarte în plină tinerețe. Activitatea lui atât de intensă și rodnică, desfășurată departe de țară, în acel Paris, care primește și îmbrățișează cu căldură pe oricine are o puternică vocație științifică sau artistică, nu este cu totul streină culturii noastre românești.

Lucrările sale cele mai numeroase sunt, firește, publicate în limba franceză și sunt consacrate științei cu caracter universal. El însă, nerupând niciodată legăturile cu țara și cu cultura noastră, a publicat, de câteori a avut putința, studii în periodicele românești. Pe de altă parte, atunci când ocazia s'a prezentat, el a vorbit cu mult drag despre poporul nostru. Așa încât îl putem socoti pe N. Vaschide ca al nostru, cu aceeași dreptate cu care îl pot socoti al lor Francezii.

O biografie a lui, despre care de altfel nici nu avem la îndemână date precise, nu este aici neapărat necesară, fiindcă viața lui se confundă cu opera lui.

Să ne fie destul a aminti că, născut în 1874 în jud. Buzău, mort la Paris în 1908, în vârstă numai de 34 ani, Vaschide, încă de când era student al Universității din București, pleacă la Paris luat de către Alfred Binet, care ținuse la noi în țară o serie de conferințe, și care îi apreciasse cu deosebire aptitudinile intelectuale și talentul.

Tănărul român face studii strălucite la Paris și ajunge în cele din urmă, ca o încoronare a activității sale fără răgaz și a talentului său deosebit, director „adjoint” al laboratorului de psihologie patologică dela „Ecole des Hautes-études”, iar mai apoi directorul laboratorului dela spitalul Villejuif. Moartea prematură — dacă ar fi trăit Vaschide ar fi avut acum 60 de ani — a împiedicat această minte deosebit înzestrată să dea tot cecece ar fi putut da.

În cele ce urmează, ne vom permite să stăruim asupra operei lui Vaschide.

Ultimele decenii ale sec. 19 coincid în Franța cu o dezvoltare destul de mare a psihologiei experimentale, ale cărei baze se pu- seseră în Germania, în special prin cercetările lui Fechner — iar mai apoi ale lui Wundt. În Franța șeful școlii experimentale de psihologie este Alfred Binet, care publică lucrări destul de însemnate, dă directive și, în revista sa „L'année psychologique“, încurajează toate cercetările întreprinse în această direcție. Sub conducerea lui Binet, se formează și Vaschide. Educat științificește la școala riguroasă a psihologiei experimentale, întrebunțând metodele cele mai precise, Vaschide își consacră timpul la început lucrărilor de amănunt. Așa de ex. între altele, creiază diferite instrumente pentru studiul senzațiilor. Citez câteva de curiozitate: esteziometrul, instrument pentru măsurarea acuității sensitive tactile; osmi-esteziometrul pentru măsurarea sensibilității olfactive; acusi-esteziometrul pentru măsurarea sensibilității auditive ș. a. m. d.

În afară de aceasta Vaschide întreprinde chiar cercetări de amănunt cu caracter experimental. Cităm câteva din aceste lucrări. S'a crezut mult timp că munca intelectuală mărește căldura corporală. Într'unul din studiile sale Vaschide caută să dovedească, că munca intelectuală nu mărește această căldură.

Întreprinzând cercetări de amănunt asupra sensibilității tactile Vaschide stabilește apoi, că prin excitațiuni provocate în special la rădăcina perișorilor de pe suprafața pielii, se produce o senzație tactilă mult mai pronunțată decât pe restul pielii. El numește această simțire *trichestezie*, termen care nu pare a fi prins loc în terminologia științifică.

Cu privire la simțul mirosului, care-l preocupă în deosebi și căruia îi consacră mai multe studii, el socotește de asemenea — și nu stăruiesc decât asupra contribuțiunilor noi — drept neîntemeiată credința îndeobște admisă, că simțul mirosului se atrofiază oarecum, atunci când nervul este excitat mai mult timp și neîntrerupt de o substanță odorantă. Un parfum de ex. ne dă la început o senzație mai intensă și, în măsura în care prelungim senzația, ea coboară în intensitate până când pierе aproape complet. Vaschide atribue acest fapt nu micșorării intensității senzației, ci scăderii puterii noastre de atenție.

El se ocupă și cu cefalometria, căutând să stabilească dacă există vreun raport între mărimea cutiei craniene și inteligență. Cercetări întreprinse de el împreună cu Madeleine Pelletier, în diverse școli primare franceze, îl duc la următoarele concluzii: 1) „In medie indivizii de inteligență superioară au capul mai mare decât aceia de inteligență inferioară...*). 2) Acest volum mai mare al capului este cu totul independent de înălțime și de dezvoltarea

*) Les signes physiques de l'intelligence.

corpului. 3) Este posibil ca la subiecții inteligenți lărgirea frunții să fie mai mare, proporțional, decât lărgimea feții, dar nu afirmăm acest rezultat drept categoric. 5) Predominarea aproape constantă a unei măsurii cefalice: înălțimea auriculo-bregmatică, în favoarea categoriei subiecților inteligenți¹⁾.

Veșnic doritor de a descoperi lucruri noi, Vaschide are încă o mulțime de lucrări de amănunt, toate întreprinse cu rigurozitate științifică, cu măsurători făcute cu aparate, cu tablouri complicate de țifre, cu diferite curbe.

Activitatea sa mai are însă, chiar dela început, și o altă latură. El evadează oarecum din domeniul faptelor mărunte și precise trecând și în alte domenii unde aparatele și cifrele și curbele nu prezintă prea multă importanță. Ași îndrăzni să afirm că în privința aceasta el este influențat, în afară de Binet, pe deoparte de Ch. Richet, care de altfel și prefațează una dintre lucrările lui, și pe de altă parte, de Ribot și Pierre Janet, care a dat atâtea lucruri interesante în domeniul cercetării nevrozelor și automatismului psihologic.

Psihologia morbidă îl atrage cu putere pe Vaschide, care de altfel trăește mult timp și face cercetări în spitalul Villejuif. Voi cită câteva din aceste studii, fiindcă mi se pare că sunt interesante, ca să vedem cum ajunge Vaschide să iasă din domeniul amănuntului pentru a-și îndrepta gândul spre probleme cu caracter mai filosofic.

Observând de aproape pe unii muribunzi, în special pe cei bolnavi de paralizie și de coree — boală care constă în faptul că bolnavul săvârșește continuu anumite mișcări, în mod automat, fără să le poată opri — Vaschide constată, că boala încetează în momentul premergător morții și că, ceva mai mult, această încetare este tocmai semnul că moartea se apropie. Cu alte cuvinte, fie paraliticii, fie bolnavii de coree, devin, în momentele acelea, oameni cu rațiunea completă; tocmai această recâștigare a rațiunii și a lucidității complete este însă semnul sigur, că vor muri curând.

În legătură cu aceasta, Vaschide studiază problema halucinațiilor²⁾, asupra căreia proiectase o lucrare de ansamblu, plan nerealizat din pricina morții. Desigur halucinațiile sunt cunoscute din punct de vedere psihologic și contribuția lui Vaschide în această materie nu este prea importantă.

1) Bregma e locul unde sutura coronală sau fronto-parietală atinge mijlocul craniului. V. Topinard: *Anthologie*, p. 29. Este deci vorba de distanța dela ureche la bregmă.

2) Lăsăm de o parte lucrarea începută, dar neterminată asupra Logicei morbide.

În privința procesului propriu zis al halucinațiilor¹⁾ el stabilește însă câteva lucruri noi. Așa de ex. afirmă, că sunt oameni la cari halucinațiile se produc în legătură cu anumite leziuni, fie cerebrale, fie ale nervilor înșiși. S'a constatat, zice el, că *ulcerele corneei transparente* pricinuesc halucinații vizuale. Tot astfel la unii bolnavi, cum e cazul bolnavului citat la congresul din Lyon dela 1891, se constată halucinații vizuale provocate de „leziuni craniene, însoțite de atrofia nervilor optici”. Aceasta nu însemnează că toate halucinațiile au o origină similară. Sunt „cazuri numeroase de halucinații survenind fără nici o turburare, fie anatomică, fie fiziologică sau dinamică aparentă sau cel puțin constatabilă prin metodele noastre de investigație”. (v. *Les données anatomiques et expérimentales sur la structure des hallucinations*).

De aci înainte, ușor va ajunge Vaschide să fie preocupat de o problemă spre care pare a fi atras în special sub influența lui Ch. Richet. Acesta din urmă este — am putea zice — întemeietorul unei științe noi, numită de el metapsihică. Această disciplină, caută să stabilească prin metode pur științifice, dacă și întrucât sunt adevărate unele afirmări ale legendei populare și ale spiritismului cu privire la existența telepatiei, adică a putinței de comunicare pe o cale misterioasă, necunoscută până azi, între două minți, fără nici unul din mijloacele cunoscute: a lucidității, adică a însușirii excepționale pe care unii oameni pretind că o au de a afla și ști, printr'un fel de intuiție ciudată, lucruri, pe cari noi muritorii de rând nu le știm : și în sfârșit — spre a nu lungi lista — a telekineziei, adică puterii de a mișca obiecte la distanță, fără nici o intervenție a forței mușchiulare sau a vreunei alte forțe cunoscute.

Vaschide se ocupă și el de una din aceste probleme : aceea a telepatiei. La sfârșitul sec. 19, două lucrări mari apăruseră cu privire la această problemă. Una eră opera engleză : *Phantasmos of vire living* de Gurney, Myers și Podmore, tradusă în franțuzește într'o formă prescurtată, sub titlul : „*Les hallucinations télépatiques*”. În această lucrare se află condensat un enorm material documentar care după părerea autorilor și a „Societății de cercetări psihice” din Londra, dovedește în mod neîndoios existența telepatiei. În Franța, ceva mai târziu, (cam prin 1900) a apărut o altă lucrare, intitulată „*L'inconnu psychique*”, în care o altă serie de documente fusese strânsă și analizată de către astronomul francez Camille Flammarion.

1) *Vaschide et Vurpas, Contribution expérimentale à la psycho-physiologie des hallucinations.*

Idem. *Les données anatomiques et expérimentales sur la structure des hallucinations.*

Vaschide analizează ¹⁾ și el documentele prezentate în această lucrare și critică în primul rând metoda întrebuițată de Englezi și de Flammarion.

Lui Vaschide i se pare că cazurile de telepatie citate, cu toată aparența lor documentară, nu prezintă suficiente garanții, fiindcă — zice el — chiar dacă cineva a avut halucinații într'un moment dat și dacă, după un timp oarecare, povestește aceste halucinații din amintire, el este înclinat să modifice, ba chiar să falsifice cu totul, realitatea. Vaschide nu contestă existența unor așa zise halucinații telepatice, aparținând văzului (vedenia de oameni morți, răniți, etc.), auzului (voci de ajutor, vorbe incoherente, șoapte, etc.), și chiar olfactive (miros de iarbă de pușcă, de cadavru, etc.).

El nu contestă nici faptul, că aceste halucinații coincid cu anumite accidente uneori mortale ale unor persoane apropiate. Acestea sunt însă simple coincidențe. Nu poate fi deci vorba de o transmitere telepatică a acestor halucinații dela cei ce suferă accidentul, la cei apropiați lor.

Spre a stabili acum dacă telepatia există între două persoane, în mod normal, Vaschide recurge la experiență. Se înțelege cu unul din colegii săi H. Piéron, om de știință precisă și el, să noteze în fiecare zi și unul și altul, momentul în care fiecăruia îi va apare imagina celuilalt, sau vreun gând despre el. Apoi printr'un control reciproc se cercetează întrucât există coincidențe între aceste momente. Dacă într'adevăr s'ar fi dovedit astfel de coincidențe repetate s'ar fi făcut dovada neîndoioasă despre existența telepatiei.

Care a fost însă rezultatul? Din 1374 de cazuri ²⁾ când s'au gândit unul la celălalt, nu s'au găsit decât 48 de coincidențe (când adică s'au gândit ambii, unul la altul, în același moment), iar restul de 1277, erau cazuri, când nu exista nicio potrivire între gândul unuia și al celuilalt.

Aceasta dovedește — zice Vaschide — pe cale experimentală, că telepatia nu există.

Este bine însă să remarcăm în paranteză, că din momentul, când Vaschide tăgăduia existența telepatiei, s'au întreprins încă multe cercetări în această direcție. O ultimă lucrare privitoare la această problemă este aceea a lui Varcollier ³⁾, care pare a confirma existența faptului, că gândul cuiva se transmite altcuiva, pe o cale necunoscută încă până acum.

Vaschide caută însă să explice puținele cazuri existente — so-

1) Recherches expérimentales sur les hallucinations télépathiques, în *Buletinul societății de știință*, București 1903.

2) Contributions expérimentales à l'étude des phénomènes télépathiques Paris, 1904.

3) E. Varcollier, *La télépathie*. Alcan. Paris, 1921.

cotite drept telepatice — fie printr'o simplă coincidență, fie mai ales prin ceea ce numește el, *armonia intelectuală* sau *paralelismul psihic*.

Un caz concret ne va dovedi ce înțelege Vaschide prin aceasta. O doamnă cunoscută de el are într'un moment dat o halucinație telepatică: soțul ei, om în vârstă, pleacă dela moșia sa dela țară la Buzău. Vizitiul fiind un alcoolic inveterat, doamna îi dă soțului său sfatul să fie cu multă băgare de seamă, spre a nu i se întâmpla vreo nenorocire. Soțul plecă însă fără nici o grije. La înapoiere, apa Buzăului fiind crescută din pricina ploilor, caii se sperie și vizitiul neputându-i stăpâni, bătrânul este răsturnat și adus apoi acasă grav rănit.

În momentul când accidentul s'a petrecut, doamna a avut o halucinație, o viziune a accidentului. Ea e convinsă, cum și pare just de altfel, că e la mijloc o simplă comunicare telepatică, venită dela soțul său, în momentul greu când moartea îl amenința. Vaschide explică însă aceasta prin faptul, că acei care trăesc mult timp împreună, — așa cum se întâmplase cu cele două persoane de mai sus — își uniformează oarecum preocupările, își contopesc bucuriile și durerile, așa încât se poate întâmpla să aibă la un moment dat, gânduri cari coincid, fără să poată fi atribuite telepatiei. Aceasta e „armonia intelectuală” sau „paralelismul psihic” de care vorbește Vaschide.

În cazul nostru, doamna eră dela început preocupată de gândul că are să i se întâmple soțului său un accident, dat fiind faptul că știa obiceiul vizitului de a se îmbătă, și-și închipuia că apele Buzăului se pot umfla ș. a. m. d.

De acum încolo Vaschide continuă să fie preocupat de problema misterelor sufletului omenesc și două din operele mari pe care le vom analiza în cele ce urmează, sunt: una asupra somnului și viselor¹⁾ — lucrare mai cunoscută, tradusă și în românește, fragmentar — și alta mai puțin cunoscută, lucrarea capitală însă, asupra psihologiei mâinii²⁾.

Să ne ocupăm puțin de prima din aceste lucrări. Una dintre concepțiile curente asupra somnului este aceea bazată pe existența neuronului ca element simplu al sistemului nervos-neuron pe care l-au descoperit Ramony Cajal și Gaston Duval, și a cărui existență, sub forma unei unități separate de celelalte, Vaschide o contestă. După această concepție, neuronii încărcați oarecum cu toxinele, care se produc în timpul activității zilnice, ajung — când suntem oboșiți — să-și retragă prelungirile lor (dendritele), să se separe unii

1) *Le sommeil et les rêves*. Flammarion, Paris, 1929.

2) *Psychologie de la main* (operă postumă apărută prin îngrijirea d-nei Vaschide).

de alții și, prin aceasta, activitatea psihologică să înceteze. Somnul n'ar fi decât ruperea contactului dintre neuroni. Vaschide contestă această concepție, pretinzând că nu este întemeiată pe niciun fapt precis.

O altă concepție ar fi aceea pe care a formulat-o psihologul genevez Claparède. După acesta, somnul este un instinct. Nu dormim fiindcă suntem oboșiți sau istoviți, așa cum ar rezulta din teoria de mai sus; ci din contră, dormim ca să nu ne istovim fizicește. Va să zică, instinctul acesta al somnului, pe care-l admite Claparède, ar conduce pe om și pe celelalte ființe să se protejeze prin somn, în contra istovirii nervoase și fizice. Ar fi ceva asemănător, după Claparède, cu ceiace numește el micțiunea sau icneală. Când stomacul este prea încărcat și totuși continuăm să-l alimentăm, intervine micțiunea, care caută să dea afară tot ceea ce este de prisos și amenință sănătatea noastră.

Și această teorie i se pare lui Vaschide neîntemeiată, pentru că — spune el — nu se explică în cazul acesta, cum se face că, deși suntem foarte oboșiți, deseori nu dormim de loc sau ne deșteptăm când vrem. Dacă de pildă, ne punem în gând să plecăm cu trenul la ora 1, și dacă ne-am culcat la ora 10 sau 11, ne deșteptăm aproape totdeauna la timp, oricât de oboșiți am fi. De altfel Vaschide face cercetări statistice în privința aceasta, și constată că în majoritatea cazurilor, ne deșteptăm înainte și numai în foarte puține cazuri, după ora propusă. Aceasta nu s'ar explica prin instinct, care ar trebui să ne împiedice de a ne deșteptă, atunci când n'am dormit suficient. Rămâne atunci să admitem, după Vaschide, teoria care susține că somnul este o consecință a anemierii cerebrale, provocată de activitatea zilnică.

În legătură cu problema somnului este aceea a viselor. Contribuția lui Vaschide la problema viselor, nu este prea mare. Lucrearea lui asupra viselor și somnului, este mai mult o lucrare de punere la punct a problemei, care fusese studiată înaintea lui, într'o formă aproape clasică, de către Alfred Maury. Acesta arătase, că visele nu sunt decât o transformare, o continuare mai bine zis, a așa ziselor halucinații hipnagogice. În tranziția dela veghe la somn, ne găsim în anumite momente, când puterea de atenție scade cu totul.

Cine s'a observat cum adoarme — și nu a pățit ca acel genevez, care a ajuns să sufere de insomnii chinuitoare, fiindcă voia să prindă momentul când adoarme — cine s'a studiat cât de cât pe sine însuși în momentul acesta de toropeală, când trece dela veghe la somn, a observat că sunt anumite momente, când după ce ațipește câteva clipe, se deșteaptă din nou. În aceste câteva clipe atenția scade, conștiința pare că dispăre și în acelaș timp se produc unele halucinații, adică anumite imagini capătă așa intensitate, în-



cât iau aparența realității. Dacă ne deșteptăm, acestea dispar, spre a se produce apoi din nou, până când am adormit complect. În starea de somn complet se continuă însă această stare psihologică, caracterizată prin faptul că, din cauza lipsei de atenție și de control, noi proiectăm oarecum în afară, ceiace este numai în mintea noastră.

Vaschide crede că pentru a cunoaște, într'adevăr, natura viselor, nu trebuie să luăm starea aceasta de tranziție dela veghie la somn drept starea, care să ne explice într'adevăr cum se produc visele. De altfel metoda întrebuițată de marchizul d'Hervey de Saint-Denis, în lucrarea sa asupra viselor¹⁾, lucrare pe care Vaschide o socotește într'un fel minunată, fiindcă pornește dela experiență, nu găsește în totul aprobarea lui.

Marchizul d'Hervey de Saint-Denis, crede că putem să ne dirijăm visele: dacă vrem să avem un anumit vis, n'avem decât să asociem ceea ce voim să visăm cu anumite senzații, pe cari ni le provocăm voluntar în timpul somnului.

Atenția noastră în timpul somnului este continuu de veghe, deși nu ne dăm seama de aceasta, și în chipul acesta, dacă facem și exercițiu — zice de Saint-Denis — fixând în scris visul totdeauna la deșteptare, ajungem să visăm ceea ce vrem.

Vaschide critică această metodă, socotind că nu este potrivită pentru a cunoaște natura intimă a viselor. În cazul acesta, zice el, nu suntem în stare de somn adevărat, de somn profund, ci mai mult într'o stare de reverie, propice să producă unele stări halucinatorii, dar nu să producă visul adevărat.

Vaschide crede că, în realitate, noi visăm toată noaptea și că visul adevărat este visul din timpul somnului profund. Pentruca să dovedească acest lucru, el recurge la experiment. Persoane cunoscute, prieteni sau rude, sunt — după propria lor voință — supuse experienței.

Cel ce doarme stă în cameră cu observatorul, iar acesta, adică Vaschide, — caută să-i provoace anumite vise sau, chiar dacă nu i le provoacă el, stă liniștit, veghează, înseamnă cu scrupulozitate tot ce observă: schimbări ale fizionomiei, gesturi, vorbe pronunțate în timpul somnului, etc. Deșteaptă apoi pe subiect tocmai când somnul e mai profund. Il deșteaptă nu în mod violent, ci printr'o excitație slabă și continuă și-l întreabă ce a visat. În majoritatea cazurilor, când somnul a fost profund, subiectul spune că n'a visat nimic. Dacă însă, după observațiile pe care le-a făcut asupra atitudinii din timpul somnului, observatorul îl îndrumază oarecum prin diferite întrebări, acesta își amintește visul. În chipul acesta, zice Vaschide, se dovedește că nu există om, care în timpul somnului celui mai profund, să nu viseze. Vaschide ajunge astfel la

1) *Les rêves et les moyens de les diriger*. Paris 1867. Amyot et C^{ie}.

următoarele rezultate, care i se par a fi o contribuție nouă la problema visului și anume: 1) Adevăratul vis este visul din somnul profund și nu visul dela deșteptare, sau visul dela adormire.

2) Nu există somn fără vise.

3) În timpul somnului, oricât de profund ar fi el, atenția noastră rămâne continuu de veghe, iar memoria noastră în timpul somnului atinge maximum de intensitate. Aceasta înseamnă că întâmplări neînsemnate, despre care nu ne amintim cât de puțin în stare de veghe, ne revin în somn și formează țesătura unora din vise.

4) În sfârșit ceea ce caracterizează în special visul, este starea afectivă a celui ce visează. Nu există vis, care să nu fie însoțit de stări afective foarte puternice, și aceasta nu se datorește — după Vaschide — țesăturii însăși a visului. Firește, un coșmar în care ne-am vedea supuși la cine știe ce torturi, va provoca stări afective corespunzătoare. Sunt însă vise a căror țesătură este aproape indiferentă și în care nimic nu pare în stare să provoace o stare afectivă. Cu toate acestea emoția însoțitoare este foarte intensă. „Numai emoțiunea distinge imaginea visului de imaginea mintală, așa cum ea se oferă conștiinței treze și credința în natura divină a visului, în visele „trimise de D-zeu”, care se regăsește așa de des în viețile sfinților și în mitologii, se întemeiază desigur pe caracterul intensiv și spiritual al acestei emoții“¹⁾.

Trecem acum să vedem pe scurt conținutul lucrării celei mai importante a lui Vaschide: *Psihologia mâinii*. Aceasta este o lucrare foarte documentată, în care se găsește un așa de bogat material, încât te miri cum a putut autorul ei să îngrămădească, într-o viață atât de scurtă, o erudiție atât de vastă. Sunt acolo capitole numeroase asupra mâinii: științele divinatorii chiromantice, studiul mâinii după chiromanția clasică, mâna în operele de artă, anatomo-fiziologia mâinii, psicho-fiziologia mâinii, amprentele digitale, patologia mâinii, mâna din punct de vedere antropologic, strângerea de mână și gestul (psihologia lor), apoi cercetări științifice asupra prezicerii și viitorului după conformația mâinii etc. Lucrarea este și unică în genul ei. Sante de Sanctis spune în această privință: „În ceea ce privește liniile mâinii ca revelatoare ale personalității, s'a obișnuit să se recurgă la mărturia filosofilor greci, a lui Virgilius, a lui Plautus, a lui Julius Caesar, și a o mulțime de alții, dar nu ne lipsesc referințe mai moderne și mai tehnice. Literatura noastră științifică posedă, între altele, o încercare a psihologului N. Vaschide asupra psihologiei mâinii pe baze de statistică. Noi înșine am văzut la laboratorul din Padova (V. Benussi).

1) *Le sommeil et les rêves.* (p. 287).

un material important de analize ale podului palmei, din care plănuia să scoată unele rezultate pozitive importante¹⁾.

Cercetările ce se vor mai face în această direcție, trebuie să pornească dela această lucrare și să se întemeieze pe ea. Să vedem pe scurt cuprinsul.

Chiromanția, adică arta de a ghici soarta omului după liniile mâinii, este destul de veche. Probabil că-și are origina la vechii Asiro-Babilonieni, în Orient, de unde a trecut la Grecii antici. Anaxagoras, Platon, Aristoteles și alții, vorbesc de chiromanție și se ocupă de ea. Firește că dela vechii Greci a trecut la Romani, dela care prin intermediul Evului-mediu a ajuns până în timpurile noastre. Sunt și azi oameni, care se ocupă cu citirea în palmă. Mărturisesc că am fost surprins și eu acum câțva timp când un tânăr profesor, cercetându-mi mâna, mi-a spus o mulțime de lucruri adevărate cu privire la fire, caracter, etc., deși nu avea de unde să le cunoască. Chiromanția cum se vede, există — și stabilește anumite reguli, după care au să se cunoască caracterul și soarta omului. Așa de ex. sunt în palmă diferite linii: *linia inimii*, *linia capului*, *linia vieții*, *linia norocului*, care au diferite înfățișeri, care se îmbină diferit unele cu altele, care trebuie studiate în particularitățile lor foarte numeroase, deseori cu lupa.

Femeile, mai ales, cari se ocupă cu chiromanția — aceasta e, se pare, o specialitate a lor — pot să arate caracterul, stările de boală sau de sănătate ale persoanelor cercetate, uneori chiar viitorul lor. În afară de chiromanția propriu zisă care înseamnă studiul liniilor din palmă, avem chirognomia, adică studiul mâinii întregi în complexitatea ei, privind forma palmei, forma degetelor, ș. a. m. d. Aceste diferite particularități servesc, deopotrivă cu liniile mâinii, la stabilirea caracterului și soartei oamenilor. Nu vom intra în amănuntele acestor cercetări. Să cităm însă, de curiozitate câteva date. Așa de ex. după „cercetările clasice“ 1) forma palmei „largă, zdravănă, aproape aspră, însemnează putere de muncă, idei personale și cam intransigentă“. 2) „Palma largă și mlădioasă... spirit asimilator putând să se ridice la înțelegerea ideilor generale; caracter spontan... cunoștințe întinse;... indulgență filosofică... caracter afabil și binevoitor“.

3) Palma foarte mare și foarte proeminentă, disproporționată cu degetele, ar fi indiciul violenței și al răutății, etc. Altfel privită „mâna mare este o mână analitică, mâna mijlocie ar indica spiritul sinoptic, mâinile foarte mici sintetismul“.

Urmează analiza formei degetelor. Astfel gânditorii, spiritele cultivate, intelectualii „au totdeauna prima falangă relativ mai lungă decât celelalte“. Filosofii, oamenii de știință abstractă au prima fa-

1) Psihologia sperimentale. Vol. II, p. 78. Stock, Roma, 1930.

lungă „spatulată“. „Degetele lungi și subțiate (însemnează) cercetare excesivă a amănuntelor, observațiune, analiză minuțioasă, gusturi rafinate, sensibilitate care poate deveni maladivă, sănătate fragilă“. Acestea sunt degetele zise de diplomat. În sfârșit există degete netede și degete noduroase. Acestea din urmă ar indica „reflexiune, logică, calcul...“. „Descartes și Pascal aveau degete noduroase“.

După părerea celor ce admit chiromanția, culoarea mâinii, moliciunea mâinii etc. sunt apoi elemente cari, combinate cu celelalte, ne dau indicații despre caracterul omului.

Intrebarea este acum, ce adevăr se găsește în toată această chiromanție? Este ea o simplă înșelăciune? Ar fi greu să admitem aceasta, fiindcă nu s'ar explica cum, secole de-a rândul, omenirea s'a ocupat de ea.

Vaschide își propune să studieze problema din punct de vedere științific, spre a vedea ce adevăr se găsește la baza regulilor formulate de chiromanție. Mai întâi, câteva considerațiuni asupra rostului mâinii. Organul acesta așezat la extremitatea brațelor, este foarte mobil și în stare să exploreze toate părțile corpului, ceea ce nu se întâmplă cu organele celorlalte animale. Prin conformația ei, mâna este unică în scara zoologică, fiindcă conformația așa zisei mâini de maimuță nu este aceeași ca la om: ea e lungă cu toate degetele îndreptate în același sens, pe când la om, degetul mare este opozabil celorlalte, formând o pârghie puternică ce-i servește în special ca să mânuiască lucrurile și să capete cunoștințe despre realitățile din afară. Mâna omenească este un instrument perfect adaptat la scopurile pentru care a fost creată. Ea, mai mult chiar decât văzul și auzul, servește omului pentru cunoașterea realității. „Asociată continuu, cum zice Alix, cu gândirea, mâna o traduce pe aceasta ca și fața și ajută fizionomia. Prin diverse mișcări, ea atrage, ea respinge; ea refuză, ea acceptă; ea ordonă, ea imploră; ea blestemă, ea binecuvintează“. Nu putem să exprimăm gândul nostru fără ajutorul ei. Ba ceva mai mult, chiar fără vorbă putem să exprimăm simțurile noastre și gândurile noastre, cu ajutorul mâinilor. Surdo-mușii se servesc minunat de mână spre a se înțelege între ei. Nu mai vorbim de cazurile acelor orbi și surzi din naștere, care au ajuns totuși ca Ellen Keller, celebra americană, și ca Marie Heurtin pe care a studiat-o Félix Thomas, să câștige cunoștințe foarte numeroase, numai prin ajutorul simțului tactic al mâinii. Chiar oratoria și arta dramatică nu se pot concepe fără mână, care ajută minunat transmiterea gândurilor noastre și a stărilor noastre afective. Aceasta pare a-i da dreptul lui Vaschide, care are de altfel un talent literar deosebit — și în lucrarea aceasta se găsesc o mulțime de pasagii admirabile și din punct de vedere literar ¹⁾ —

1) Iată unul scurt: „Ce poezie, ce tandreță nu ne strecoară în minte

să spună că : sunt „mâini abătute, mâini neurastenice, după cum sunt mâini vesele, mâini agere, mâini nervoase și mâini melancolice. Anumite mâini sunt tandre și voluptoase; altele sunt leneșe și altele pline de energie, ș. a. m. d.”.

Mâna fiind deci legată intim de sufletul nostru, poate servi la studiul aceluia suflet. În primul rând grafologii au ajuns să poată identifica din punct de vedere fizic pe indivizi, grație amprentelor digitale. Știința grafologiei arată, că fiecare din noi avem în epiderma noastră mici săpături, șanțulețe nenumărate și aproape neobservabile zise linii papilare, deosebite dela om la om, așa de deosebite în desemnurile ce formează, încât nu se pot găsi două amprente la fel. Știm cu toții ce importanță au aceste constatări în cercetările polițienești și judiciare cu privire la crime. Ceeace însă prezintă un interes tot așa de mare este faptul că există o apropiere, o similaritate între arabescurile liniilor papilare ale membrilor unei aceleiași familii. Adevărul acesta, stabilindu-se cu deplină precizie științifică, ar fi plin de consecințe și de ordin juridic și de ordin moral, cu privire la filiațiune. Se poate în sfârșit stabili și vârsta unei persoane, după amprentele digitale, pe temeiul că liniile sunt mai rare pe o aceeași suprafață, deci mai puține, la bătrâni.

Mâna, privită sub aspectul ei patologic, ne destăinuiește lucruri care ne uimesc. În lucrarea lui Vaschide este o colecție întreagă de mâini, schilodite în toate chipurile, respingătoare prin înfățișarea lor hidoasă: mâini de degenerat care seamănă cu copitele, mâini cu aparențe de ghiare de fiară, etc., forme care arată diferite degenerări, sau stări patologice. Ceva mai mult: bolile trecătoare însăși par a lăsa urme și a se oglindi în mâna omului. Diferite chiromanciene, supuse controlului de către Vaschide, au putut — cum vom vedea — să ghicească după analiza mâinii, bolile de cari cei cerțați suferiseră, uneori cu mulți ani înainte.

Grație îndeletnicirilor lor, profesiunile oamenilor se înscriu, am putea zice, în mână, pe care o transformă în chip diferit. Tardieu¹⁾ a stabilit astfel între altele că: strungarii în lemn au degetele strânse și cu bătăături pe marginea din afară a indexului, la baza degetului mare și pe marginea internă; lucrătoarele de flori artificiale au ultima falangă a degetului mare și a indexului lățită; parchetarii au punși seroase pe fața interioară a degetelor mari; degetele mari spatulate se găsesc la geamgii, la tocilari și la cismari; aceștia

contactul unei mâini iubite! Păstrezi amintirea acelor străngeri de mână: nu le confunzi niciodată cu altele și în limbajul afectiv al anumitor popoare, al celui român de ex., se socotește drept cea mai mare dintre bucurii aceea de a avea cineva lângă sine, în momentul morții, persoana iubită pentru a-i strânge mâna și a-i închide pleoapele”.

1) Tardieu, Mémoire sur les modifications physiques et chimiques que déterminent les diverses professions.

din urmă au numai degetul mare stâng spatulat și bătăturile la baza feței interioare a primei falange a degetului mare drept. Spălătoresele, ceasornicarii își tocesc unghiile degetului mare și ale indexului" ... etc.

Vaschide consacră un întreg capitol străngerii de mână. Găsim aici, o analiză minuțioasă și foarte fină, care ne arată că putem să cunoaștem sufletul cuiva, după felul cum dă mâna. Firește, n'avem să intrăm în amănunte cu privire la această chestiune. Vom aminti numai că, de pildă, un om care vrea să te copleșească cu grandomania lui îți întinde numai vârful degetelor; că mâna pe care ți-o dă omul de societate este „rece și corectă”; că omul neîncrezător îți dă mâna așa ca s'o poată retrage cât mai repede, în sfârșit că omul în adevăr sincer îți întinde mâna întreagă, fără rezervă. Ba, lucru ciudat, unii medici, care se ocupă de aproape cu studiiu bolnavilor, pretind că cunosc starea sufletească a acestora, după felul cum dau mâna. Este și aci o strânsă legătură între starea sufletească și mâna omenească.

Din toate cercetările făcute, pare a rezultă deci acest adevăr: mâna suferă modificări, se transformă în înfățișarea ei, după stările sufletești ale noastre. Și atunci, liniile mâinii, aceste linii pe care chiromanția le cercetează, nu sunt desigur produsul întâmplării. Este deci o parte de adevăr în afirmațiunea că după îmbinarea acestor linii, se poate cunoaște starea sufletească a omului.

Pentruca să dovedească dacă în adevăr este așa și dacă chiromanția poate să ajungă la cunoașterea caracterului omului, sau a viitorului lui, Vaschide a recurs la procedarea experimentală. S'a adresat la diferiți chiromancieni — și mai ales chiromanciene.

Una pe care el o apreciază în deosebi și care se pare că avea un dar divinatoriu deosebit, este doamna Fraya. Cu aceasta și cu altele a procedat în chipul următor: A luat diferite persoane, li le-a prezentat, acoperindu-le în întregime corpul și fața și oferind vederii numai mâna. A cerut apoi chiromancienilor să spună ce știu despre aceste persoane. Din mulțimea cercetărilor făcute, Vaschide se crede îndreptățit să susțină, că în primul rând se poate cunoaște, după mână, sexul. Se distinge adică, prin simplă observare superficială, fără nici o altă indicație, dacă o mână, este mână de bărbat sau de femeie. S'au săvârșit greșeli numai în 9% sau 10% din cazuri. În special, ceace distinge mâna bărbatului de aceea a femeii este încheetura (la poignée), care este mai groasă la bărbat. Se poate spune de asemenea după mână, și fără a-i vedea fața, ce vârstă are un individ. Din cercetările făcute se constată că vârsta cea mai ușor de ghicit, prin analiza mâinii, este cea de 30 de ani, apoi în ordine descrescândă cele de 20 de ani, de 40 și în fine de 60 de ani. Mai greu se ghicește vârsta la 35 și la 55 de ani. La copii există o mare greu-

tate de a deosebi sexul între 12 și 13 ani, adică la vârsta când începe sau se apropie pubertatea.

Se poate deosebi în același timp, caracterul persoanei. Artă chiromanției mai greu poate ajunge la rezultate precise cu privire la caracter, dacă persoana respectivă nu este văzută. „Mâna prezentată „în stare mută“, dacă ași îndrăzni să mă exprim astfel, dezorientează pe Pythonissele cele mai experimentate“... zice Vaschide. Numai așa se poate vedea însă, dacă chiromanția prezintă o adevărată valoare. Diagnosticul pe care o chiromanciană îl stabilește, este cu mult mai mulți sorți de a se apropia de adevăr, dacă ea poate pipăi mușchii mâinii, dacă atinge pielea, dacă vede fața persoanei cercetate — și mai ales dacă o aude și vorbind. Cum pe bună dreptate spune Vaschide, este o lucrare copilăresc de ușoară aceea de a face profeții persoanelor, cari ele singure își desvâluie sufletul și preocupările, de îndată ce deschid gura. Aceasta însă nu arată altceva decât gradul de fineță mai mic sau mai mare al ghicitoareii. Și femeii ca D-na de Thèbes și D-na Fraya și-au câștigat celebritatea mai ales prin aceasta.

Vaschide recurge la tot felul de mijloace spre a găsi adevărul. Astfel într'o zi a chemat telegrafic pe un cunoscut psiholog german, Schrenk-Notzing, și l-a prezentat D-nei Fraya, în ale cărei însușiri remarcabile avea deplină încredere. Schrenk-Notzing care nu văzuse și nu fusese văzut niciodată de D-na Fraya, a constatat cu uimire că aceasta, examinându-i mâna, i-a spus o mulțime de lucruri adevărate, pe care n'avea de unde să le știe. De altfel — putem adăoga aici în parantez — doamna Vaschide, într'o notiță adăogată la sfârșitul lucrării afirmă că această doamnă Fraya i-a prezis și lui Vaschide moartea la vârsta de 34 ani — ceea ce s'a și întâmplat de fapt.

Vaschide a crezut că această precizie nu se va realiza, deși și o țigancă de aci din țară îi anunțase cu aceeași precizie aceeași moarte prematură. D-na Vaschide este totuși sceptică și e de părere că la mijloc nu-i decât o simplă coincidență. Revenind la chestiunea noastră, Vaschide a mers ceva mai departe pentru a verifica lucrurile mai serios: a luat grupuri întregi de oameni și i-a prezentat d-nei Fraya. Din datele statistice obținute, se vede că aceasta a fost în stare să cunoască după mână, cari erau oamenii bolnavi și chiar cari erau bolile lor: în 20 de cazuri din 42, a ghicit boalele tubului digestiv; în 31 cazuri din 43, a cunoscut pe cei ce sufereau de artrism; în 26 cazuri din 33 a pus diagnosticul tuberculozei; toate acestea pentru bolile trecute. Pentru cei bolnavi, în chiar timpul consultării, coeficientul crește în chipul acesta: 36 cazuri juste — din 40, pentru tuberculoză; 15 din 28 pentru gută; 10 din 15 pentru isterie; 13 din 21 pentru epilepsie; 15 din 25

pentru idei fixe, etc. O ultimă și extrem de interesantă întrebare căreia Vaschide cată să-i dea un răspuns, este aceasta: Poate cineva, după analiza mâinii, să spună ce se va întâmpla în viitor cuiva? Deși cercetările sale n'au fost prea numeroase în această direcție, Vaschide afirmă că aceasta nu se poate.

Dacă știi, din cercetarea mâinii de ex. că cineva este tuberculos și dacă gravitatea boalei este cunoscută, firește că poți prezice, cu mai mare sau mai mică aproximație, data morții. Aceasta însă — zice Vaschide — nu dovedește nimic privitor la existența unei puteri misterioase de prezicere. Medicii serioși știu și ei dinainte că cineva o să moară într'un anumit stadiu al unora dintre boli. Adevărată prezicere ar fi, după părerea lui Vaschide — și aici, firește, el are toată dreptatea — atunci când cineva ar putea ghici moartea accidentală, pentru care nu poate avea nici un indicu, de nici un fel. În privința aceasta, spiritul lui științific, întreaga lui educație de cercetător experimental, îl opresc un moment de a face vreo concesie. Dacă există astfel de preziceri, zice el, aceasta nu se datorează decât hazardului. Și totuși... Am văzut cum admite că anumite persoane pot ști, printr'un fel de dar excepțional, fapte, întâmplări, fie trecute, fie viitoare, pe care prin niciunul din mijloacele noastre de informație obișnuite nu le putem cunoaște. S'a numit aceasta: luciditate. Vaschide pare înclinat — deși afirmă că știința nu-i dă dreptul a merge așa de departe — să admită existența acestei lucidități, pe care el o numește cu termenul imprecis și vag de intuiție. „Științificește, zice el, eu nu trebuie să spun nimic în această privință“. Nu se poate totuși împiedica să recunoască că femeii ca Fraya — despre care am vorbit mai sus — cunosc *intuitiv* mai bine sufletul omenesc decât psihologii savanți. „Am văzut, zice el textual, psihologi, îmbătrâniți în laboratorii, cunoscători ai tuturor felurilor de probleme de psihologie, nefiind înaintea sensibilității unei chiromanciene decât niște bieți debutanți în studiul sufletului omenesc“.

Se vede aici un fel de scepticism cu privire la rezultatele la cari a ajuns știința Psihologiei, pentru al cărei progres el a făcut atâtea eforturi; se vede în al doilea rând — cu toată repulsiunea pe care i-o dă educația sa științifică față de tot ce iese din cadrul cercetării pozitive, precise — înclinarea sa spre studiul unor fapte, cari prin însăși natura lor, nu se supun metodelor obișnuite științifice.

Am impresia că lucrarea lui Vaschide asupra psihologiei mâinii, deși neterminată și publicată postum, este opera lui cea mai de valoare și că este destinată să rămână și mai târziu ca opera reprezentativă a acestui cugetător de talent, care începea să părăsiască domeniul cercetărilor de amănunt și se ridica spre lucrări

de sinteză, destinate a intra în patrimoniul permanent al științei. Moartea l-a oprit de a ajunge acolo.

Om de un talent remarcabil și de o putere de muncă extraordinară, Vaschide a fost înzestrat și cu un talent literar uimitor. Scrierile lui sunt pline de pasagii, cari pot servi ca modele literare. Este păcat că firul vieții lui s'a terminat așa de repede și că n'a putut să dea la iveală operele mari, cari erau de așteptat dela el. Este însă tot așa de păcat că numele lui Vaschide, deși pomenit uneori, rămâne pentru publicul nostru zis cult, numai un nume și că opera lui nu este cunoscută așa cum s'ar cuveni.

ION F. BURICESCU

PASCAL ȘI ȘTIINȚA

(Urmare și sfârșit)

Descoperirile făcute în Fizică au avut mare răsunet. În acest domeniu s'a afirmat integral geniul lui Pascal. A debutat însă cu cercetări de ordin matematic, începute cu un excelent succes, pe care le-a abandonat o vreme ca să se poată ocupa de aproape cu chestia vidului. Odată victoria definitiv câștigată, s'a reîntors la cercetările matematice. Aci a deschis drumuri noi în toate domeniile unde s'a oprit mintea sa de geniu. Numele său, legat de acela al lui Fermat, aparține fundatorilor calculului integral și aceluia al probabilităților. Descoperirile făcute în Fizică, Mecanică, Matematică pregătesc o epocă ce va atinge o splendidă înflorire către sfârșitul secolului, în operele lui Huyghens, Newton și Leibniz.

A consacrat cercetărilor matematice o perioadă foarte scurtă (1653 și 1654), însă deosebit de fecundă în rezultate. A fost întreruptă de orientarea religioasă, de data aceasta definitivă, care a transformat existența sa intelectuală în așa măsură încât de acum își croiește un nou destin. Este o nouă existență, cu noi valori spirituale și cu preocupări care îl detașează complet de lumea înconjurătoare. Fructul acestei frământări sunt *Les Provinciales*, model de operă polemică ca formă și ca argumentație, și *Pensées*, fragmente dintr'o apologie a creștinismului, pe care n'a reușit s'o alcătuiască, publicate după moartea sa. Mai târziu, pe când medita chestia salvării existenței umane prin credință și renunțare de sine, a încercat să revină la cercetările matematice, a dovedit că încă nu l-a părăsit geniul matematic, dar sunt numai ultimele licăriri ale unui spirit absorbit de destinul religios. Credința i-a deschis o nouă perspectivă asupra lumii, prin ea a intrat în posesia unei înțelegeri a vieții și lumii opusă aceleia pe care mai înainte știința i-o pusese la dispoziție. O idee centrală a existenței sale religioase este tocmai confruntarea științei cu religia. Va opta pentru religie. Și a făcut-o în deplină cunoștință de cauză. În perioada marilor descoperiri mintea sa a posedat miezul explicării științifice a universu-

lui, a fost în măsură să-și dea seama de puterea rațiunii, a simțit eminența științii și a fost cutremurat de entuziasmul adevărului inedit, dar se întoarce împotriva acestora, va umili rațiunea, va condomna știința, o va considera ca un fel de muncă de tental, va scoate în evidență defectele înțelegerii științifice și va ridica deasupra ei înțelegerea universului prin credință.

După moarte s'au găsit manuscrise unde tratează chestii matematice, o parte au fost publicate, o alta s'au pierdut. Cele conservate sunt însă suficiente să-i asigure un rol de precursor în multe chestii capitale ale Matematicii.

În 1654 Pascal a adresat către *Celeberrimae Matheseos Academiae Parisiensi*, societatea de savanți din jurul lui Mersenne care își continua lucrările și după moartea sa, o listă a lucrărilor sale matematice. Aci figurează o mulțime de lucrări din cele pierdute. Leibniz a avut cunoștința de o parte din ele în manuscris.

Traité du triangle arithmétique poartă ca dată probabilă 1654. Aci Pascal construiește un instrument intelectual care pune și ajută să rezolve o mulțime de probleme de analiză. Astăzi cercetările de analiză s'au perfecționat și triunghiul aritmetic a rămas numai un fapt istoric. El face din Pascal unul din precursorii calculului integral.

Triunghiul aritmetic este compus din celule pătrate, dispuse în linii horizontale și coloane verticale, ocupând suprafața unui triunghi isoscel. Iată definiția lui Pascal: „numesc *triunghi aritmetic*, o figură a cărei construcție este aceasta: Duc dintr'un punct oarecare două linii perpendiculare una la alta, în fiecare din ele iau atâtea părți egale și continue câte vreau..... Unesc punctele primei diviziuni care sunt în fiecare din cele două linii, printr'o altă linie care formează un triunghi a cărei *bază* este ea. Unesc și cele două puncte ale celei de a doua diviziune printr'o altă linie, care formează un al doilea triunghi a cărei *bază* este ea. Și unind astfel toate punctele de diviziuni care au acelaș exponent, formez tot atâtea *triunghiuri* și *baze*. Duc, prin fiecare din punctele de diviziune, linii paralele laturilor, care prin intersecțiile lor formează mici pătrate, pe care le numesc *celule*¹⁾. În celula din vârful triunghiului se înscrie un număr oarecare, apoi se deduc, conform unei anumite legi, numerele ce trebuiesc înscrise în celelalte celule, deducând astfel seriile succesive paralele cu baza. Numărul arbitrar înscris în celula din vârf poartă numele de „număr generator”, iar cele derivate de „numere figurate de primul ordin, de al doilea ordin etc....”. Triunghiul posedă legi conform cărora dintr'un număr se deduc altele, în raporturi unice și stabilite mai dinainte, cu alte cuvinte, dintr'un număr nasc alte numere, din care cauză triunghiul a fost și numit „arboarele genealogic” al numerilor figurate.

1) Vol. III, pag. 445—446.

Descoperirea este plină de consecințe importante. Pascal a stabilit proporțiile dintre celule și șirurile de numere, a fixat legea de deducție și a luat ca număr generator unitatea. Și alte numere pot fi luate rând pe rând ca număr generator, ceea ce va naște o importantă serie de probleme și de noi descoperiri. El însuși spune: „însă las mult mai mult decât dau; este extraordinar de fertil în proprietăți, fiecare poate să se exercite ¹⁾).

În societatea unde frecventa, Pascal a cunoscut un om de lume, inteligent și fin, un spirit înrudit cu acela al lui La Rochefoucauld, Antoine Gombaud, Chevalier de Méré. Méré este instruit în cunoștința oamenilor, are cunoștințe foarte variate, meditează asupra tuturor chestiilor și are idei originale în multe domenii. Dar în chestiile matematice este de o ignoranță neobișnuită, din care cauză are un mare dispreț pentru această știință. În numeroase conversații Pascal a încercat să-l convingă de excelența acestei științe și de certitudinea metodei ce întrebuițează. Totul a fost însă zadarnic. Bunăoară Méré niciodată n'a reușit să înțeleagă natura divizibilității matematice și existența infinitului mic.

Într'o scrisoare către Fermat, 29 Iulie 1654, Pascal îi vorbește despre Méré, prieten comun: „este un spirit foarte bun, însă nu este geometru; acesta este, cum știți, un mare defect; și chiar el nu înțelege că o linie matematică este divizibilă la infinit, și crede că înțelege foarte bine că ea este compusă din puncte în număr finit, și niciodată n'am putut să-l conving, dacă puteți s'o faceți, ar deveni perfect“.

Méré este un spirit complet amatematic, dar fiind un jucător pasionat, și-a pus întrebarea dacă nu s'ar putea calcula șansele în joc și singur a reușit să deslege empiric câteva cazuri simple. El a propus lui Pascal două probleme de calculul șanselor în joc. Prima, din câte aruncături cu două zaruri se poate obține un dublu șase? Problema a fost rezolvată ușor de Pascal, Fermat și Roberval. A doua, într'un joc de hazard doi jucători angajează o partidă la un anumit număr de puncte, au jucat câțva timp, au numere inegale de puncte și acum vor să întrerupă partida înainte de a o termina. Ce se cuvine fiecăruia, cum trebuie să împartă echitabil suma pusă în joc? Problema este mult mai complicată. Fiecăruia i se cuvine o parte proporțională cu probabilitățile sale de a câștiga partida. Și probabilitățile fiecăruia depind de numărul de puncte de care mai are nevoie ca să ajungă la numărul convenit. Probabilitățile se determină în funcție de aceste numere.

Pascal a comunicat problema și lui Fermat, către sfârșitul anului 1654 au schimbat o serie de scrisori în legătură cu problema și au reușit s'o deslege amândoi în același timp, folosindu-se însă

1) Vol. III, pag. 465.

de procedee sensibil deosebite. Aceste scrisori constituiesc originea calculului probabilităților, a unei noi ramuri matematice, știința hazardului sau *aleae geometria*, cum o numește Pascal.

Mulți au văzut în izolarea lui Pascal de lumea exterioară, în acest „effroyable ascétisme“, o stare patologică. Voltaire susține că după ce Pascal s'a convertit definitiv, s'a înstrăinat complet de înțelegerea științifică a lumii și n'a mai produs nimic demn de luat în considerare în domeniul intelectual. De fapt activitatea științifică a lui Pascal încetează cu scrisorile către Fermat în care se ocupă cu problema hazardului. Aci se intercalează lupta cu iezuiții, din care au ieșit *Les Provinciales*. Dar sfârșitul anului 1656 și începutul anului 1657, când polemica s'a încheiat cu victoria de partea lui Pascal, a revenit la studiul analizei și calculul probabilităților. Cercetări noi în acest domeniu au întreprins Huyghens și Carcavi. Întâmplător cercetările l-au condus la o problemă celebră, aceia numită a ruletei.

Poartă numele de ruletă curba descrisă de un cui într'o roată care se află în mișcare de revoluție completă. Această curbă a avut și alte nume, bunăoară prin 1634 Beaugrand i-a dat numele de „cicloidă“, nume care i-a rămas. În secolul al 17-lea ruleta a format obiectul a numeroase cercetări matematice din cele mai interesante. Ruleta este originea calculului integral, și nu pune o singură problemă, ci o mulțime de probleme variate. În jurul ei a avut loc o ceartă răsunătoare, din care cauză un istoric, Montucla, o numește „mărul discordie“ sau „Elena“ geometrilor.

Ruleta este o problemă mult mai veche. În Franța a fost actualizată de Mersenne, care în 1628 a propus spre deslegare lui Roberval problema cuadratura suprafeții totale a ruletei. Roberval a reușit să deslege problema. De problemă s'a ocupat și Descartes, care servindu-se de un procedeu geometric a descoperit tangenta la ruletă. Fermat a deslegat și el problema tangentei, însă cu ajutorul metodei „de maximis et minimis“, de unde a ieșit cearta sa cu Descartes. În 1644 Roberval a descoperit curbatura volumelor născute prin curba întreagă învârtindu-se în jurul axei sale. Tot atunci a apărut o lucrare a lui Torricelli, *Opuscula geometrica*, cu o nouă soluție la problema cuadraturii curbei. Din nou ceartă între Torricelli și Roberval, o serie de scrisori care au rămas în istoria ruletei, câștig de cauză a avut Roberval, a cărui soluție a fost menționată de Mersenne în opera *Harmonie universelle* din 1637.

Pascal era bolnav, o boală ce-i provoca suferințe îngrozitoare, căroră încerca să se sustragă, să le uite ocupându-se cu probleme matematice. În aceste împrejurări și-a pus problema ruletei, și în lungile nopți de veghe, cum relatează Gilberte Perier, a făcut descoperiri interesante. Nici nu s'a gândit să le publice, dacă un prieten apropiat, De Roannez, nu l-ar fi convins argumentându-i

astfel: „în planul pe care îl avea de a combate pe atei, ar trebui să le arăte că el știe mai mult decât ei toți în ceea ce privește Geometria și ceea ce este supus demonstrației; și că astfel, dacă el se supune credinții, o face că știe până unde trebuie să meargă demonstrația”¹⁾). De Roannez l-a sfătuit să deschidă un concurs între matematicieni și să ofere un premiu celui ce va găsi soluția justă. Pascal a formulat problemele și în Iunie 1658 le-a comunicat savanților printr’o scrisoare semnată Amos Dettonville, anagrama pseudonimului Louis de Montalte, nume sub care publicase *Les Provinciales*, invitându-i să concureze. Problemele puse sunt: de a găsi suprafața unui segment al ruletei, centrul său de gravitate, volumele solidelor pe care le naște când se învârteste în jurul axei sale, apoi în jurul bazei și centrele lor de gravitate, deasemenea și centrele de gravitate ale celor patru solide obținute prin tăerea volumelor precedente de un plan dus pe axă. Însă dându-și seama că primele patru probleme au fost virtual soluționate de Roberval, le-a retras și a menținut numai ultimele două. A stabilit ca răspunsurile să fie examinate de un juriu de geometri sub președinția lui De Carcavi.

Problemele puse de Pascal, în raport cu cele soluționate până atunci în jurul ruletei, implicau mari dificultăți. Au răspuns la concurs: Huyghens, De Sluze, Wren, geometru și arhitect din Londra, Wallis din Oxford și Lalouère din Toulouse. Juriul a examinat soluțiile prezentate și n’a găsit niciuna demnă să i se deacearnă premiul. Rezultatul lucrărilor premiate la concurs se află în lucrarea lui Pascal, *Histoire de la Roulette*. În *Lettre à Carcavi*. Decembrie 1658, Pascal a comunicat deslegarea justă a problemelor, care a provocat o mare admirație printre savanți. Odată cu aceasta se încheie însă activitatea științifică a lui Pascal.

În filosofie avem două categorii de gânditori: prima categorie o formează gânditorii care au un plan arhitectonic bine stabilit, cuprinzător și logic, logic în proporții variate, cu ajutorul căruia încearcă o explicare cât mai completă a lumii și vieții, o a doua categorie o formează gânditorii lipsiți de un plan de largă avertură, în general veniți în filosofie din vreo știință oarecare, pregătiți să mediteze și să adâncească domenii restrânse de realitate și să se oprească la explicări parțiale. Gândirea celor dintâi excelează mai mult în cuprindere, iar a celor din urmă mai mult în adâncime. Pascal face parte din categoria a doua. El este și rămâne om de știință, posedă o structură logică foarte strânsă și o severă conștiință a adevărului. În cercetări este complet scutit de prejudecăți și de o prudentă care câteodată devine un dezavantaj. Se deose-

1) Vol. I, pag. 135.

bește de contemporanii săi, și prin aceasta devansează epoca sa, prin hotărârea de a înlătura orice amestec al metafizicii în știință. Această idee caracterizează concepția sa despre știință, care se deajă din desbaterea ce a avut loc în jurul vidului.

Pascal măsoară exact puterea rațiunii de a înțelege universul, recunoaște siguranța acesteia, însă se cutremură când își dă seama de proporțiile la care se reduce atunci când este comparată cu universul vast, complicat și plin de mistere. Nu apreciază inteligența în cece cunoaște, ci în cece nu cunoaște, și cece nu cunoaște este în adevăr de dimensiuni considerabile. Ea nu poate prinde universul într'o vedere de ansamblu, nu se poate ridica dintr'o dată la adevărurile ce, prin consecințele ce decurg din ele, se ramifică în domenii diverse și îndepărtate. Dar mecanismul rațiunii este sigur și infailibil în domenii restrânse. Este sortită să înainteze încet, pe un drum ce poate n'ar sfârșit, să adune adevăruri izolate și incomplete, să se încapățineze într'o muncă eternă și să clădească știința, edificiu condamnat să rămână neisprăvit. Generațiile sunt solidare, desfășură o activitate comună deasupra spațiului și a timpului, ca și cum ar fi străbătute de un spirit care trăește continuu și nu obosește niciodată.

În desnădejdea ce-i imprimă în suflet neputința știință, Pascal păstrează totuși o convingere nestrămutată, aceea că la baza universului stă o ordine imuabilă. În lumea pe care o studiază știința nu e nimic arbitrar, totul se produce în ordine, ordine garantată de voința divină, care chiar atunci când intervine, n'o turbură, ci o confirmă. Știința are ca scop traducerea acestei ordini naturale în limbajul înțeles de mintea omului. Și Pascal însuși în cercetările științifice, cu precădere în Fizică, a reușit să desvăleie în fața minții omenesii un fragment din ordinea universală. Aci și-a dat seama de legăturile ascunse dintre fenomene, aci a văzut cum fapte așa de îndepărtate și de diferite în înfățișare, sunt supuse aceleiaș legi, sunt concretizări multiple și variate ale aceluiaș adevăr.

Rațiunea poartă în ea această ordine imuabilă, a fost sădită aci dela început, o posedă sub forma structuriî inteligibile care este transpusă în principiile matematice. Lumea matematică posedă o existență ideală, rațiunea o deapănă cu material propriu, o supra-pune existenții reale și o prelungește pe aceasta dincolo de marginile experienții sensibile. Este dovada că universul nostru nu se reduce numai la înfățișarea sa concretă, din contră, dincolo de lumea simțurilor marginile universului se prelungesc în infinit. Gândirea lumii în perspectiva infinitului este o nouă dimensiune a cunoașterii pe care rațiunea o scoate din esența ei. Și în această lume rațiunea lucrează cu mai multă siguranță și mai multă stăpânire de sine, căci aci construște, construște cu elemente în a căror deplină posesie se află. Pascal a lucrat în domeniul matematic, a făcut des-

coperiri și este încântat de această știință, unde savantul are la dispoziție definiții precise și demonstrații riguroase.

Matematica nu are numai întindere, are și adâncime. Ea formează baza concepției care se coboară și explică faptele ascunse în părțile cele mai intime ale universului material. Bunăoară spațiul, numărul și mișcarea sunt fapte esențiale ale realității, care formează obiectele a trei științe: Geometria, Aritmetica și Mecanica. Aceste trei cunoștințe fundamentale, ale căror consecințe multiple și îndepărtate le dezvoltă cele trei științe, cuprind o vedere asupra universului întreg, căci: *Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura*.

Intre ele există o legătură reciprocă și necesară. Nu poți imagina mișcarea fără ceva care se mișcă, și acest ceva care se mișcă este *unul*, unitatea fiind originea tuturor numerilor, și mișcarea n'o poți concepe decât în spațiu unde se produce; deci toate trei cunoștințele sunt cuprinse în noțiunea de mișcare. „Astfel există proprietăți comune tuturor lucrurilor, a căror cunoștință deschide spiritului cele mai mari minuni ale naturii”¹⁾.

O proprietate comună a acestor cunoștințe este infinitul, luat în cele două dimensiuni, mic și mare. Oricât de repede ar fi o mișcare, se poate concepe una și mai mare, apoi alta și mai mare decât aceasta, astfel la infinit, căci nu vei ajunge niciodată să concepi o mișcare așa de repede încât să nu poți merge mai departe. Și invers, oricât de încet s'ar mișca un lucru, poți concepe o mișcare și mai încetă, apoi alta și mai încetă, astfel la infinit, fără ca să ajungi la o stare de repaos. Tot așa poți mări și micșora un număr la infinit, un spațiu, un timp, fără ca să ajungi la un punct de unde să nu mai poți înainta. Mișcarea, spațiul, timpul, numărul stau între neant și infinit, ocupă un punct infinit depărtat de aceste două extreme. Și din punctul ce se află între neant și infinit, se desfășoară cele două dimensiuni ale infinitului, mic și mare. Infinitul mic și mare sunt diferite, însă relative unul la altul, o relativitate de așa natură că dela cunoștința unuia ești condus necesar la cunoștința celuilalt. Bunăoară din faptul că un număr poate fi mărit la infinit, că un spațiu poate fi mărit la infinit, decurge proprietatea că poate fi divizat la infinit, etc... „Însă aceia care vor vedea clar aceste adevăruri vor putea să admire măreția și puterea naturii în această dublă infinitate care ne înconjoară de toate părțile, și învăță prin această considerație minunată să se cunoască pe ei înșiși, privindu-se așezați între o infinitate și un neant de întindere, între o infinitate și un neant de număr, între o infinitate și un neant de mișcare, între o infinitate și un neant de timp. Cu această ocazie cineva poate învăța să se aprecieze la justa sa valoare, și să for-

1) Vol. IX. pag. 255.

meze reflexii care valorează mai mult decât tot restul Geometriei însăși" ¹⁾).

Pascal a făcut descoperiri de geniu în Matematici, totuși n'a avut lămurit conștiința ordinii matematice, bunăoară așa cum au avut-o Descartes și Fermat, să amintim numai din contemporani. O bună parte din adevărurile descoperite n'au ajuns la universalitatea caracteristică Matematiceii, au rămas cazuri particulare în raport cu adevărul universal care este confuz. Din această cauză descoperirile lui Pascal, în acest domeniu, n'au rămas așa cum le-a conceput el, a fost nevoie să le ajusteze și desăvârșească cineva ca apoi să intre în patrimoniul matematic. De pildă n'a înțeles rolul analizei matematice, rol considerabil, lămurit complet de Descartes. S'a ferit cu încăpăținare să folosească simbolurile ca instrumente în Matematică și s'a baricadat în limite strâmte. Din această cauză a rămas alături de formarea Matematiceii, când se găsea la un pas de descoperiri care ar fi răpit gloria lui Newton și Leibniz.

Dar în Fizică, și este unul din principalii săi întemeietori, a făcut descoperiri definitive. Spiritul său este astfel alcătuit că a pătruns mai clar și mai adânc ordinea fizică decât cea matematică. În ordinea cunoștinții lumea matematică se suprapune celei fizice, o prelungeste și îi furnizează un fundament de principii universale. La Pascal raportul dintre Matematică și Fizică este nelămurit. N'a întrevăzut rolul ce mai târziu va îndeplini Matematica în științele naturii. Matematica a căpătat locul de știință ideală, modelul științei desăvârșite, în care tind să se rezoarbă toate celelalte, deoarece din lumea inconjurătoare cunoaștem desăvârșit numai ceia ce se enunță în termeni matematici. Dacă facem o comparație, din acest punct de vedere. Descartes și nu Pascal, se găsește în linia justă a gândirii contemporane.

Gândirea modernă s'a diferențiat și opus scolasticeii nu numai sub aspectul conținutului său ci și sub aspectul metodei. Teoriile noi au făcut mare șomot în opoziția lor față de cele vechi, moștenite în bună parte din filosofia greacă și sprijinite de biserică cu autoritatea ei. Dar șomotul făcut în jurul metodei noi a fost cel puțin tot așa de răsunător. Este deajuns să menționăm pe Descartes cu *Discours de la Méthode*, conceput ca introducere în opera științifică, apoi devenit operă de sine stătătoare, care a produs o adevărată revoluție în gândire.

În cercetările științifice Pascal se opune scolasticeii, combate amestecul metafiziceii în știință. Toată desbaterea în jurul vidului este frământarea științei de a elimina metafizica din interiorul său, de a curăți terenul de fantomele ce imaginația întrefine aci. În mod necesar opoziția s'a strămutat în domeniul metodologic. Alături de

1) Vol. IX. pag. 270.

Descartes, Pascal are cele mai profunde observații asupra mijloacelor de a descoperi și întemeia adevăruri. Și Pascal în cercetările științifice este un excelent mânăitor al metodei, un experimentator de o rară abilitate. Scrisoarea prin care răspunde lui Noël, relativ la experiențele asupra vidului, este un scurt tratat de metodă, unde întrebuițează magistral ideile cuprinse în metodologia cartesiană.

Noël a adunat ipoteze, fapte și argumente disparate, din opera aristotelică și cartesiană, în oarecare măsură, și încearcă să demonstreze cu ajutorul lor inexistența vidului. Argumentele sunt așa de rău ordonate încât imaginația trebuie să intervină la fiecare pas ca să umple golurile demonstrației. Pascal este nevoit să-și facă înainte de toate o teorie a metodei. El se adresează astfel: nu trebuie să afirmi sau să negi o propoziție decât în două condițiuni: sau propoziția este clară și distinctă, când spiritul nu mai poate să se îndoiască de certitudinea ei, și atunci este principiu sau axiomă; sau propoziția este o consecință ce decurge necesar din principii, și atunci certitudinea ei depinde de aceia a principiilor. Tot ceiace îndeplinește una din aceste condițiuni este sigur și adevărat, și tot ceiace nu îndeplinește nici-o condiție trece ca îndoielnic și nesigur¹⁾. Bunăoară o propoziție matematică, sau este evidentă sau este întemeiată pe principii evidente.

Dar în această ordine de cunoștințe adevărul este garantat de necesitatea și evidența logică, care nu constituiesc singurul izvor al adevărului. Adevărul mai are o sursă, constituită din evidența faptului și rentabilitatea experimentală. Și aici Pascal, care a cunoscut mai de aproape această sursă a adevărului, vine și completează metoda cartesiană, apropiindu-se de Bacon și mai ales de Galilei. Faptul observat și restabilit experimental este o cunoștință ce egalează în veracitate pe cea matematică.

Noël, ca să întemeieze mai solid teoria sa, aduce ca argument și autoritatea lui Aristot. Pascal îi răspunde: în știință nu este îngăduit să întemeiezi adevărul pe autoritate, ci numai pe argumente; când cităm autorii, noi cităm demonstrațiile lor, și nu numele lor²⁾. Iar în concluzia tratatelor: *Traité de l'équilibre des liqueurs* și *Traité de la pesanteur de l'air*, adaugă: „toți discipolii lui Aristot să adune tot ce este mai tare în scrierile maestrului lor și ale comentatorilor săi ca să explice aceste lucruri prin oroarea de vid, dacă o pot, dacă nu să recunoască că experiențele sunt adevărații maestrului pe care trebuie să-i urmezi în Fizică”³⁾. De data aceasta Pascal este în luptă directă cu scolastica, cu spiritul impus de biserică în științele profane, o atitudine unde vedem că în conștiință se resfrâng lămurit tendințele Renașterii.

1) Vol. II, pag. 91.

2) Vol. II, pag. 104.

3) Vol. III, pag. 266.

Și respectul față de antichitate și tradiție, spune el în *Fragment de préface sur le traité du vide*, tocmai în știință, unde ar trebui să fie nul, este așa de puternic că ideile antichității sunt luate ca oracole, iar obscuritățile ei ca mistere. Rolul de garantă a adevărului îl are autoritatea în altă ordine de cunoștințe. Bunăoară, cine ar putea să spună cine a fost primul rege al Franței? De sigur, numai Istoria. Și autoritatea, ca sursă a adevărului, are cea mai mare forță în teologie. Numai aci adevărul este inseparabil de autoritate. Cărțile sfinte sunt sursa adevărilor religioase. Deoarece aceste adevăruri sunt mai presus de natură și rațiune, omul este incapabil să le doboare singur, le poate înțelege numai când este condus de o minte supranaturală.

Aceste observații nu sunt cuvinte goale la Pascal, este îndrituit să le afirme, deoarece a făcut numeroase experiențe și a reușit să întemeieze un adevăr care ar ruina o eroare ce a dăinuit multă vreme în știință.

O caracteristică a scolastice este subordonarea științii la metafizică. Pretutindeni unde găsim aceasta în gândirea modernă, trebuie s'o considerăm ca o reminiscență scolastică. Și această subordonare este evidentă în confundarea ipotezei cu demonstrația. Ipoteza are, fără îndoială, un rol important în știință, rolul de a devansa și prelungi mintal experiența. Este ghidul indispensabil al experienței, fără ipoteză experiența este oarbă. Experiența este confruntarea unei ipoteze cu realitatea. Ipoteza nu este adevăr, ea poate deveni când este verificată și confirmată de realitate. Bunăoară Descartes comite o eroare gravă când din ipoteza vârtejurilor scoate principiile pe care se întemeiază știința naturii.

Pascal, în răspunsul la scrisoarea lui Noël, stabilește condițiile ipotezei în știință. Ipoteza este de trei feluri „căci câteodată se concludă o absurditate manifestă din negația sa, și atunci ipoteza este adevărată și constantă; sau mai bine se concludă o absurditate manifestă din afirmația sa, și atunci ipoteza este ținută ca falsă. Și când încă n'a decurs absurditate nici din negația sa, nici din afirmația sa, ipoteza este îndoielnică”. Nu este de ajuns ca o ipoteză să lege fenomenele unele cu altele, ea trebuie să le explice, și „dacă din ea decurge ceva contrariu unuia din fenomene, aceasta este suficient ca să ne asigure de falsitatea ei”.

Ipoteza *Horror vacui* ordonează o mulțime de fenomene, fenomene ce înainte și după Pascal au avut loc în natură, și pe baza ei fântânarii au construit fântâni tot așa de bune înainte ca și după Pascal. Dar când au voit să construiască o fântână mai adâncă decât de obicei, au constatat că oroarea de vid este înfrântă și apa nu se mai ridică. E faptul care a anunțat că ipoteza este falsă. Dela acest fapt au pornit experiențele care vor răsturna ipoteza și vor descoperi adevărul.

Istoria științelor este un imens cimitir unde zac înmormântate splendide teorii, cunoștințe în care oamenii au crezut cu tărie și pe care le-au folosit cu succes în practică. Au fost erori? Incontestabil, din această cauză au fost abandonate. Totuși au îndeplinit un rol necesar în formarea științei. Știința este în continuă transformare, elimină teorii ca în locul lor să așeze altele mai consistente, deschide perspective noi și își îmbogățește patrimoniul cu noi probleme. Și pe măsură ce înaintează, domeniul se lărgeste, realitatea se complică și rămâne etern neisprăvită. Fiecare știință are în față probleme inepuizabile. „Secretele naturii sunt ascunse; deși natura acționează totdeauna, nu se descopăr totdeauna efectele sale: timpul o descopere din epocă în epocă, și, deși totdeauna egală în ea însăși, ea nu este totdeauna egal cunoscută. Experiențele care ne dau înțelegerea naturii se înmulțesc continuu, și, cum ele sunt singurele principii ale Fizicii, consecințele se înmulțesc în proporție”¹⁾).

Știința a început odată cu inteligența omenească și va sfârși, fără îndoială, odată cu ea. Consistă într-o activitate unde s'au cunoscut lungi șiruri de generații. În ea se cristalizează experiența umană, este un produs colectiv, fiecare om și toți împreună adună cunoștințe, se străduiesc să smulgă secretele unui univers care îmbătrânește. „În așa fel că întregul șir de oameni, în cursul atâtor secole, trebuie să fie considerat ca același om care subzistă totdeauna și care învață continuu”²⁾).

Aug. Comte reproduce și își însușește cu mult entuziasm acest pasaj. Ideia devine un element fundamental al doctrinei sale. Pascal a ignorat valoarea sociologică a acestei idei.

Méré, după cum am văzut mai sus, are un rol interesant în istoria ideilor lui Pascal. Este lipsit complet de înțelegerea ordinii matematice, dar pune probleme savanților și îi îndrumază pe o cale ignorată până atunci. Ceiace însă atrăgea pe Pascal, erau concepția profundă de viață și observațiile asupra tuturor lucrurilor, a celor mai variate, unde trăirea și meditația aduceau un parfum deosebit. Trăirea vieții, încoronată de o morală potrivită, „morale de l'honnêteté”, este ridicată la rangul de cunoștință și aduce gândirii o savoare nouă. Méré este un vorbitor fermecător, la el conversația a devenit un gen literar, o cultiva în expresii seducătoare și o alimenta cu meditații adeseori paradoxale. A făcut parte dintr-o societate foarte prețuită în acea epocă. Obșnuiții acestei societăți erau Balzac, La Rochefoucauld, Miton, Madame de Maintenon, Madame de Sablé, Ducesa De Lesdiguières, etc... și Pascal.

Înțelepciunea lui Méré este concentrată în această frază:

1) Vol. II, pag. 136.

2) Vol. II, pag. 139.

„pentru a trăi fericit, trebuie să ai spiritul de o mare întindere, și inima extrem de mărginită”. Rațiunea are rolul principal în viață, inima trebuie să tacă și să sufere îndrumarea rațiunii, o va soma să se umilească și îi va impune îndrumarea inimii. Ei ocupă poziții o-puse, ceia ce n'a împiedecat influența lui Méré asupra lui Pascal. Méré acuză pe Pascal că are spiritul deformat de Matematică, că știința l-a îndepărtat de înțelegerea justă a vieții și a lumii. „Va rămâne încă o obișnuință ce-ați contractat în această știință (Matematica) de a nu judeca orice-ar fi decât prin demonstrațiile voastre care de cele mai multe ori sunt false. Aceste lungi raționamente scoase din propoziție în propoziție vă împiedecă să înțelegeți cunoștințe mai înalte care nu înșeală niciodată. Vă avertizez deasemenea că din această cauză pierdeți un mare avantaj în lume, căci când ai spiritul viu și ochii fini, observi după mină și aerul persoanelor pe care le vezi o mulțime de lucruri care pot servi mult, și dacă d-ta întrebi după obiceiul d-tale pe acela care știe să profite de acest fel de observații pe ce principiu sunt ele întemeiate, poate că vă va spune că nu știe nimic, și că acestea sunt probe numai pentru el”¹⁾. Arta de a raționa după regule stabilite mai dinainte, n'are aproape nicio valoare, ea alunecă pe deasupra lucrurilor și nu ajută cu nimic să le înțelegi pe acestea așa cum sunt. „Numerile d-tale, continuă Méré în aceiaș scrisoare către Pascal, nici acest raționament artificial nu ajută să cunoști lucrurile așa cum sunt în ele înșile, trebuie să le studiezi pe o altă cale”. Pentru Méré Matematica se oprește la suprafața realității, nu ajută spiritul să pătrundă în esența naturii, și, în multe cazuri, susține păreri pe care bunul simț le contrazice. Astfel Matematica susține că lumea este compusă dintr'o infinitate de părți. Este o idee absurdă, o contrazice bunul simț. Și sfătuește pe Pascal ca în meditațiile și cercetările sale științifice, să ia ca ghid sigur bunul simț. „Trebuie să-ți amintești că bunul simț nu înșeală niciodată și că, cu excepția lucrurilor supranaturale, tot ceia ce îl contrazice este falș”.

Pascal, care nutrește o deosebită considerație pentru Méré. a meditat asupra acestor observații și a adunat fructul meditațiilor în *De l'esprit géométrique*. Aci indică metoda geometrică, scoate în evidență rolul ei în cercetările și explicarea universului. Pornește cu afirmația că în studiul adevărului putem avea trei obiecte principale: de a descoperi adevărul, de a-l demonstra când îl posedăm și de a-l deosebi de eroare când îl examinăm. Geometria le cuprinde pe toate trei. Arta de a descoperi adevăruri noi, este analiza. Nu este o metodă pe care o poate înțelege oricine, motiv pentru care o lasă la o parte. El examinează chestia întemeierii adevărului, care implică și pe aceia de a discerne adevărul de eroare.

1) Vol. IX. pag. 215.

Demonstrația geometrică consistă în două operații: „una de a proba fiecare propoziție în particular, cealaltă în a dispune toate propozițiile în cea mai bună ordine”. Astfel metoda desăvârșită ar trebui să nu folosească niciun termen al cărui sens nu-l determină mai înainte și să nu afirme nicio propoziție fără ca s'o întemeieze pe adevăruri cunoscute, cu alte cuvinte, să definească toți termenii și să întemeieze toate propozițiile. Oare metoda geometrică posedă o asemenea desăvârșire? Ne vom da seama imediat.

Geometria folosește numai definiții de nume. Bunăoară când avem să deosebim numerele care se divid prin doi de celelalte, le dăm un nume, numim număr *par* orice număr care se divide egal prin doi. Geometria întrebuințează acest gen de definiții. Numele simplifică și prescurtează exprimarea, el indică o proprietate pe care altfel ar trebui s'o enunțăm printr'o frază. Intre nume și obiectul cărui il atribuim, nu există nicio legătură, din care cauză pot naște confuzii. De aci decurge necesitatea ca ori de câte ori operăm în Geometrie, să substituim mintal definiției obiectul definit, și să le menținem într'o așa de strânsă legătură încât atunci când pronunțăm numele să gândim și obiectul.

Metoda este frumoasă, însă este imposibil să definim toți termenii și să întemeiem toate propozițiile. Ca să definim un termen, trebuie să întrebuințăm alții, ca să întemeiem o propoziție, este necesar să ne folosim de altele, și procesul acesta de a defini și demonstra va continua astfel la infinit fără ca să ajungem la primele adevăruri. Și ne vom opri la noțiuni primitive care nu se pot defini și la principii care nu se pot întemeia. De aci pare să rezulte că „oamenii sunt într'o neputință naturală și imuabilă de a trata vreo știință oarecare într'o ordine absolut desăvârșită”¹⁾. Dar nu urmează că trebuie să renunțăm și să pierdem orice nădejde. Geometria nu posedă o asemenea ordine, dar prin aceasta nu pierde certitudinea desăvârșită. Nu definești cunoștințele clare și înțelegi de toți oamenii, dar cu ajutorul lor definești pe cele obscure, nu întemeiezi propozițiile evidente, dar cu ajutorul lor întemeiezi pe celelalte.

De pildă Geometria nu definește spațiul, timpul, mișcarea, numărul, egalitatea, etc... acești termeni sunt așa de clari încât a-i defini însemnează a-i face de neînțeles. Și Pascal amintește definiția omului dată de Platon: omul este un animal cu două picioare și fără pene. O definiție „inutilă și chiar ridicolă”, căci omul nu-și pierde caracterul de om pierzându-și picioarele și nici claponul nu-l câștigă pierzându-și penele”. Noțiunile nedefinite și propozițiile neîntemeiate pe care le întrebuințează Geometria, nu sunt inferioare față de celelalte, din contră, sunt superioare, căci imposibilitatea

1) Vol. IX. pag. 246.

definiției și a întemeierii nu decurge din confuzia, ci din evidența lor desăvârșită.

Totuși oamenii nu-și formează părerile după indicațiile date de metoda geometrică. Omul nu crede și nu primește adeseori adevărurile susținute de Geometrie. Astfel Méré este „om foarte abil”, însă „rău geometru”, un spirit pătrunzător și fin, cunoscător profund al lucrurilor omenești, însă incapabil să înțeleagă ideea de infinit. În concepția omului despre lume și viață nu intră numai păreri stabilite geometric, mai intră și altele, de altă natură și sprijinite pe principii contrare celor geometrice.

Părerile intră în suflet pe două căi: inteligență și voință. Inteligența este calea naturală, ea consimte numai la adevărurile demonstrate. Voința este o cale contra naturii, nu consimte prin demonstrații, care n'o impresionează, ci numai prin agrement. Inteligența și voința, sau spiritul și inima. În concepția omului mai mult păreri intră prin inimă fără consimțământul și adeseori contra rațiunii.

Inima are principiile pe care se sprijină și scopurile pe care le urmărește, deosebite de ale rațiunii. Dar nu le cunoaștem lămurit. Sunt deosebite la oameni diferiți și chiar la același om când se află în împrejurări diferite. Poți convinge pe cineva pe cale rațională, îi arăți raportul care există între cunoștința ce-i propui și principiile ce posedă în sufletul său, îi arăți că noua părere este o consecință a principiilor sale, și este imposibil să nu se convingă. Dar nu este o cale ușoară, mai ușor se convinge omul de părerile care se leagă de dorințele sale. Este de ajuns ca să-i arăți cuiva o părere care l-ar conduce la satisfacerea dorințelor sale, și o va primi cu entuziasm. Dincontră, nu vei reuși să-l convingi de păreri care împiedică satisfacerea dorințelor sale. Aci și metoda geometrică devine neputincioasă. Spiritul geometric îi arată drumul, însă sentimentul îl împinge în direcția contrară. „Atunci se produce o balansare îndolnică între adevăr și eroare, și cunoștința unuia și sentimentul celeilalte intră într'o luptă al cărei succes este foarte nesigur, deoarece ca să judeci ar trebui să cunoști tot ce se petrece în partea cea mai interioară a omului, pe care omul însuși n'o cunoaște aproape niciodată”¹⁾.

Deci arta de a convinge este diferită de arta de a demonstra. Ea presupune să cunoști părerile și dorințele celui pe care vrei să-l convingi, ca să i te poți adresa în limbajul pe care îl înțelege. Oamenii se conduc mai mult după capriciu decât rațiune. Trebuie să placi ca să-i convingi, primesc sau resping părerile după cum sunt agreabile sau nu. Artă de a plăcea este admirabilă și foarte utilă, dar mult mai grea și foarte subtilă, deoarece n'are principii stabile.

1) Vol. IX. pag. 295.

Principiile plăcerii diferă dela om la om și chiar în același om în împrejurări diferite. Pascal se declară incapabil să trateze o asemenea chestiune. Totuși nu este exclus să existe alții care pot. „Cel puțin știu că dacă există vreunul capabil, acesta este unul din persoanele pe care le cunosc și că niciunul altul n'are asupra acestei chestii idei mai clare și mai abundente”¹⁾. Acesta este Méré. Dar Pascal însuși a excelat în arta de a plăcea, căci ei se datorește marele succes obținut de opera *Les Provinciales*.

Metoda geometrică suferă o restricție, se aplică numai adevărilor raționale, nu poate fi întrebuițată în cele divine, care sunt mai presus de rațiune. Pe acestea „D-zeu singur le poate pune în suflet, și pe calea care îi place”. Și calea aceasta este diferită și chiar opusă celei naturale. Adevărurile divine „intră din inimă în spirit, și nu din spirit în inimă”. D-zeu a hotărât aceasta „pentru a umili această superbă putere a raționamentului, care pretinde să fie judecătorul lucrurilor pe care le alege voința, și pentru a vindeca această voință infirmă, care s'a corupt prin atașările sale murdare”¹⁾. Voința este calea pe unde intră convingerile cele mai intime, cele mai strânse legate de suflet, cele pe care sufletul le ascultă și le urmează cu mai mult entuziasm. Dar ea s'a corupt prin atașarea de dorințe și de scopuri joșnice, și numai intervenția directă a lui D-zeu o salvează, o purifică, deturnând-o dela ceiace este omenesc și îndreptând-o către ceiace este divin.

Intervenția lui D-zeu crează o nouă ordine în existența omenescă. Ordinea aceasta nu derivă, ci este impusă existenței omenesci, este ordinea supranaturală. În ordinea naturală trebuie să cunoști ca să iubești, în cea supranaturală trebuie să iubești ca să cunoști. Voința s'a angajat în ordinea umană și a uitat comandamentele divine, de aci necesitatea intervenției supranaturale, care înfrânge voința, o detașează de lumea aceasta și prin ascetism și abnegație o pregătește pentru noua misiune. D-zeu a deschis omului o nouă cale a adevărului, calea carității.

În *De l'esprit géométrique* Pascal analizează mecanismul geometric al gândirii, care se desfășură în ordine de definiții și demonstrații, arată cât de adânc poate conduce rațiunea în cunoștința naturii și numai în trecere caracterizează ordinea carității. Aci introduce o opoziție între „spirit” și „inimă”, ca isvoare de cunoștințe și ca făuritoare de scopuri, opoziție ce se accentuează și devine o temă fundamentală în *Pensées*.

Câteva paragrafe laconice din *Pensées* cuprind noi meditații asupra spiritului geometric. Și chestia este înnoită prin consemnarea deosebirii între spiritul geometric și cel de finețe. Distincția a avut o soartă frumoasă în gândirea modernă. Pascal înfățișează

1) Vol. IV. pag. 272.

două tablouri: primul, există două feluri de spirite, „unul, de a pătrunde viu și adânc consecințele principiilor, și acesta este spiritul de justețe; altul, de a înțelege un mare număr de principii fără a le confunda, și acesta este spiritul de Geometrie. Unul este forță și corectitudine de spirit, altul este amplitudine și spirit”.

Spiritul de justețe consistă în a scoate consecințe din principii puține. De pildă, spune Pascal, spiritul just înțelege bine „efec-tele apei”, căci în ea sunt puține principii, însă consecințele sunt așa de fine că este nevoie de mare pătrundere de spirit. Este o aluzie la descoperirile făcute de el în Fizică. A văzut dintr’odată în experiența lui Torricelli, toate consecințele care alcătuiesc Hidrostatica. A văzut în puține principii consecințe multiple și îndepărtate.

Spiritul geometric consistă în a scoate consecințe din multe principii. Insemnează a poseda clar mai multe principii, a le poseda în ordinea lor, și a le putea urmări: liniar până la cele mai îndepărtate consecințe. Are amplitudine, îmbrățișează o întindere mare, însă nu se coboară adânc în cunoștințe, nu este pătrunzător, îi scapă multe consecințe, și din cele mai adânci și mai apropiate.

Al doilea tablou: distincția între spiritul de geometrie și cel de finețe. În Geometrie „principiile sunt palpabile, însă îndepărtate de uzajul comun, de așa natură că abia poți să-ți întorci capul de această parte, îi lipsește obișnuința; dar oricât de puțin l-ai introduce, vezi principiile în plin”. Aci principiile sunt așa de clare încât este imposibil să raționezi greșit, deoarece ele înșile îți arată calea de urmat.

În spiritul de finețe „principiile sunt în uzajul comun și în fața tuturor. Nici nu trebuie să întorci capul, nici să te forțezi. Nu este chestia decât să ai vedere bună; însă trebuie s’o ai bună, căci principiile sunt așa de deslănate și în așa de mare număr, încât este aproape imposibil să nu-ți scape”. Este nevoie de vederea netă a principiilor și de spirit just ca să raționezi exact.

Geometrul nu este fin pentru că îi lipsește „vederea bună”, iar spiritul fin nu este geometru pentru că îi lipsește obișnuința geometrică. Principiile geometrice sunt clare și „grosolane”, pot fi ușor mânuite, căci nu spiritul le mănuește cât mănuesc ele spiritul. Spiritul fin scoate și el consecințe și pentru aceasta se sprijină pe principii, dar pe principii mult mai numeroase și mai ales din domenii diferite, care nefiind clare, nu pot fi mânuite cu ușurință. „Abia le vezi, mai mult le simți decât le vezi; ai trudă infinită să-i faci să le simtă pe acei care nu le simt prin ei înșiși”. În acest caz trebuie să vezi dintr’o singură privire și nu prin „progres de raționament”. Totuși și acest spirit raționează, dar raționează uimitor de repede, în „cascade”, și nu ascultă de arta deducției, care este lungă și meticuloasă.

Spiritul de finețe consistă esențial în intuiție. Raționamentul

nu este exclus, însă adaptat necesității intuiției. Poți să fii fin fără să fii geometru, și invers. Adeseori geometrii devin ridicoli când se amestecă în chestii de finețe.

Ce rol are în existența omenească? Pascal nu delimitează rolul. Il întâlnim însă în toate planurile existenței. În știință prinde dintr'o dată adevăruri noi, se caracterizează prin spontaneitate și originalitate. Față de Spiritul geometric, care este sclavul înlănțuirii logice, spiritul de finețe este mult mai liber în demersurile sale. Este inventiv și sintetic, mai mult inductiv decât deductiv. Când se întâmplă ca un geometru să aibă și spiritul de finețe, are o altă vedere în domeniul său, principiile îi apar mai bogate, mai diverse și mult mai concrete.

Spiritul de finețe are însă un domeniu exclusiv, lucrurile omenești. Aci faptele care se produc, înlănțuirea lor sub formă de cauze și efecte, nu este de ordine liniară, de felul celei geometrice, și nu se toarnă în definiții și demonstrații riguroase. Căci este o realitate care relevă dela așa de numeroase și variate principii încât spiritul geometric se va înșela fatal ori de câte ori se va aplica. Și principiile nu sunt numai numeroase și variate, dar se întretaie de fiecare dată în sens neobișnuit, așa fel că de fiecare dată te afli în fața unui fapt nou. Fenomenele sunt legate între ele, dar legăturile sunt așa de subtile și duc sau vin de așa de departe, încât mintea nu le poate descoperi și ele rămân în obscuritate. Realitatea umană este ceva viu, cu surse obscure, brăzdată de tendințe neprevăzute și indeterminate, deci tot ce poate fi mai refractar spiritului geometric. Aci reușește numai o minte care prinde dintr'odată o mulțime de principii variate și ascunse, și cu rapiditate scoate consecințele cele mai îndepărtate, mintea care posedă spiritul de finețe.

MIHAIL UȚA

GEOMETRIA ȘI INTELECTUL INSUȘI

Există în filosofie anumite *fapte*, perfect asemănătoare faptelor de experiență din fizică, de pildă. Nu sunt însă făcute de un agent conștient. Sunt accidentale, totuși fără să fie oarbe; natura vrea parcă să dovedească ceva prin ele, să verifice o teorie sau o ipoteză, de soarta căreia, tot ca în fizică, ele au aerul că decid.

Obiectul unei astfel de experiențe a fost, în vremea lui, Blaise Pascal. Întâmplarea este cunoscută. Părintele său, vroid să-i dea o educație aleasă și sistematică, îi interzice provizoriu studiul matematicilor, ca tânărul să se desăvârșească în cel al literelor. Ii ascunde toate cărțile de geometrie din bibliotecă, evită orice explicație, și la toate insistențele de copil curios ale lui Blaise Pascal, tatăl său îi răspunde într-o zi, că matematica e studiul figurilor regulate și că mai mult nu are nevoie să știe. Într'adevăr mai mult nu avea nevoie Pascal să știe. Cu un cărbune, el începe să deseneze figuri regulate în odaia sa. Geometria e în el. Când, peste câțva timp, tatăl său îl surprindea, Blaise Pascal refăcuse geometria euclidiană până la o propozițiune înaintată și încerca tocmai să arate că suma unghiurilor unui triunghi e egală cu două unghiuri drepte.

Nu are aerul că cineva a făcut aci o adevărată experiență în planul filozofiei? E ca și cum ar fi vrut să verifice ipoteza: există adevăruri înăscute. Iar experiența dădea ca rezultat: da, există, și anume „ipse intellectus“, acelaș despre care avea să vorbească Leibniz peste mai puțin de un secol.

Nu poate fi vorba, până la urmă de o experiență decisivă. Dar ce experiență avea la îndemână Locke pentru a fi atât de sigur de ipoteza contrară?

El pornise dela convingerea că nu trebuie să ne facem o idee prea strălucită asupra originii cunoștințelor omenești, ci trebuie să urmărim calea cea mai simplă și mai firească, pe care desigur a parcurs-o și natura. „Să acceptăm adevărul ori unde îl găsim“ scria el. La ce bun să credem într'o geneză nobilă a ideilor noastre, când lucrurile se pot explica mult mai simplu într'alt fel?

Toată cartea întâi a tratatului „Incercare asupra intelectului omenesc” desfășoară acest „alt fel” de a vedea. Era el sortit să închidă orice discuție? Peste câțiva ani numai (tratatul lui Locke apare în 1690. „Nouile încercări...” sunt gata în 1704) Leibniz redeschide, pas cu pas, toate problemele cărora Locke își închipuia că le pusese la cârmă. E o cursă aprigă după adevăr în polemica aceasta; una din paginile glorioase ale filozofiei, în care nu două minți, dar mintea pare că polemizează cu ea însăși. Că până la urmă, nimeni nu avea să aibă dreptate, ce interesează? Filozofia nu e făcută, poate, să spună adevărul, cât să întrețină cultul lui.

Nu este nevoie de ipoteza adevărilor innăscute, începea Locke. Căci oamenii pot dobândi idei prin simpla întrebunțare a facultăților naturale.

E adevărat că dobândim idei pe calea aceasta, răspundea Leibniz. Dar nu le dobândim pe toate. Căci de unde să-mi dea simțurile adevăruri necesare?

Dar, urma Locke, nici nu are sens să ne gândim la idei innăscute. Dece s'o facem? Pentru faptul că anumite idei ne apar ca beneficiând de un acord universal? Dar n'ar fi imediat necesar ca ele să fie innăscute, prin aceasta.

Și pe urmă, relua Locke, nici nu există cu adevărat un acord universal. Copiii, de pildă, sau idioții, sunt lipsiți de anumite idei și principii, cum ar fi cel al contradicției.

La care Leibniz dă replica: Anumite lucruri nu sunt mai puțin în spirit, prin aceea că nu suntem acum conștienți de ele. Există în noi adevăruri pe care nu le-am cunoscut și nu le vom cunoaște, poate, niciodată. Avem o percepție a lor, dar ea constituie „o percepție indistinctă”. Nu e o bună parte din viața noastră sufletească întemeiată pe o astfel de percepție? Când dormim, de pildă, spiritul are percepții, dar inconștiente. Dacă nu aș auzi, într'un fel, o singură voce atunci, când dorm, de ce m'aș trezi auzind trei deodată? Dacă n'aș auzi, fiecare val de apă, cum aș putea auzi zgomotul mării? O sută de mii de nimicuri nu pot face ceva — și spiritul trebuie să se supună aceleiași ordini.

Bine, spune Locke, prevăzând parcă observația aceasta; atunci spiritul are ceva innăscut, și anume o simplă capacitate generală de a cunoaște, nici decum însă vreo maximă anumită, vreun principiu oarecare.

Simplă capacitate de cunoaștere? se întreabă Leibniz. Dar atunci conținutul cunoașterii ni-l dă tot experiența și iarăși nu-mi pot explica de unde vin adevărurile necesare, simțurile nedându-mi necesitatea. Nu poate fi deci vorba de o capacitate simplă, ci de o veritabilă dispoziție, de preformație. Spiritul e un bloc de marmoră, nu numai susceptibil de a fi sculpat, dar posedând în vînele și vinișoarele lui o figură anumită, preformată. El nu are, a-

tunci, simple facultăți; posedă și anumite maxime, principiul contradicției de pildă. Mai mult decât atât: și anumite conținuturi particulare. Dacă spun „dulcele nu e amar” nu am o propozițiune în-născută, căci dulce și amar ne vin prin simțurile externe. Dar dacă spun „cercul nu este pătrat” am ceva în-născut, căci e aplicația unei maxime, principiul contradicției, dat de intelect, la un conținut, dat tot de intelect.

Totuși Locke nu crede că există idei în-născute. Căci atunci de ce trebuie să ni le propună cineva și să nu le observăm singuri, în noi? De ce nu apar mai mult la copii și la idioți, care n’au spiritul corupt de alte cunoștințe și ar trebui să le posede numai pe acestea?

Innăscute, răspunde Leibniz, sunt toate adevărurile pe care spiritul le găsește în el și nu în afară. Dar de multe ori îi e mai ușor spiritului să găsească ceva în afară decât în el. Astfel, în-născută e toată geometria, ca și toată aritmetica. Dar asta înseamnă doar cunoașterea lor virtuală, nu și cea actuală. Trebuie un adevărat efort de atenție. Trebuie să învățăm și aici, mai ales aici. Spiritul e dator să se plece asupra-și, să considere ordinea cunoștințelor sale și să desfășoare, apoi, cu trudă, ca într-o demonstrație geometrică, aceea ce găsește în el. Vinele marmurei îi indică drumul pe care trebuie să-l urmeze. Restul e efort.

Că ideile acestea, neputând fi șterse, ar trebui găsite mai degrabă la copii? Dar, răspunde Leibniz, a „șterge” nu e tot una cu a „întuneca”. Ideile sunt întunecate la copil, atâta tot. Sunt întunecate de nevoile corpului.

Dacă într’adevăr există idei în-născute, vrea să sfârșească Locke, unde este catalogul lor?

Dar unde este catalogul axiomelor din geometrie? întreabă Leibniz.

Neacordând idei în-născute, Locke nu poate admite nici principii în-născute, căci principiile sunt compuse din idei. Ca atare, toate propozițiile morale trebuie să-și caute întemeiere în altă parte. E adevărat că morala e o știință care poate fi demonstrată. Dar aceasta nu-i schimbă cu nimic origina.

Pentru Leibniz, însă, lucrurile stau într’altfel. Mulțumit că adversarul său acordă moralei demonstrabilitate, el adaugă: Știința morală nu e altfel în-născută decât geometria. De aceea trebuie, tot ca în cazul geometriei, un adevărat efort pentru a o scoate la lumină. Și Leibniz scrie lucrul acesta, pe care Immanuel Kant ar fi trebuit să-l admire atât de mult: „Dacă geometria s’ar opune pasiunilor și intereselor noastre prezente în aceeași măsură cum o face morala, atunci am contesta-o și am viola-o și pe ea tot atât de des”.

E adevărat că pentru morală îți trebuie ideea de Dumnezeu. Or, aceasta nu e în-născută, spune Locke. Ba este în-născută, replică

Leibniz. O găsim în noi, la fel cum găsim în noi ori ce altă idee necesară. Locke însuși va fi acela care, mai târziu, în cartea a patra, vorbind despre felurile cunoștinței (intuitivă, demonstrativă, senzitivă) va scrie: „Existența lui Dumnezeu e adevărul cel mai ușor de găsit prin rațiune“. Și puțin mai departe: „Evidența sa o egalează pe cea a demonstrațiilor matematice“.

Spune Leibniz altceva despre ideile innăscute?

Omul, conchide Locke, nu are decât facultăți, într'un anumit sens doar capacitatea aceea generală de cunoaștere. Deosebirea de idei dintre oameni vine tocmai din întrebuițarea diferită pe care o dau ei facultăților acestora. Iar în ceea ce privește conținutul propriu zis al cunoștințelor, — va arăta la începutul cărții a doua Locke, — sufletul poate fi socotit o „tabula rasa“. Prin perceperea obiectelor de senzație, de o parte, adică prin experiență; prin perceperea operațiilor sufletului, pe de altă parte, adică prin reflexie, sufletul își asigură câteva idei simple și de aici înainte calea spre cunoaștere e deschisă.

Replica lui Leibniz nu întârzie. Ce înseamnă asta, „tabula rasa“? Vrea cumva Locke să spună că spiritul n'are decât facultăți, la început? Dar unde se poate vedea o facultate simplă *fără nici un act!* Tabula rasa este atunci o simplă ficțiune. Realitatea nu cunoaște ce înseamnă acest lucru: simplă posibilitate.

Omul, va conchide Leibniz, nu are așadar simple facultăți. E ceva innăscut în el, și teoria aceea a reminiscenții platonice nu era tocmai absurdă, deși nu literal adevărată. E drept că toate cunoștințele ne vin prin simțuri: „excipe: nisi ipse intellectus“. Da, e ceva innăscut. Ne suntem innăscuți nouă înșine. Pentru că suntem ființe, ideia de ființă ne e innăscută. Avem ideea de substanță pentru că noi înșine suntem substanță. Avem toate adevărurile necesare, și purtăm cu noi toată geometria. Căci innăscut ne este „intellectus ipse“ și el înseamnă în primul rând geometrie. Ideile sunt în spirit, chiar dacă nu au fost încă desfășurate, chiar dacă nu le-a căutat încă nimeni acolo. Iată de ce teoria ideilor innăscute nu scutește mintea de cercetări, ci dimpotrivă. Să cercetezi tot, încheie Leibniz; să nu accepți nimic, să nu te oprești nicăeri. Iar dacă ai ajuns la axiome, să le demonstrezi și pe ele.

Că innăscut, într'un anumit sens, își este intelectul sieși, precum și că intelectul acesta este, mai ales, geometria, — înțelegând aci, generic prin geometrie, domeniul matematicilor de întemeiere — dar nu este tocmai acesta rezultatul experienței lui Pascal?

Ceea ce nu dovedește că Leibniz avea întru totul dreptate. S'a observat, pe drept cuvânt, că innăscutul lui Leibniz este un termen echivoc. Câte odată vrea să însemne apriorism logic — termen care nici la Kant nu e complect curățat de psihologism, cu atât

mai puțin la Leibniz. Altă dată, mai rar, ar putea fi vorba de o ineditate psihologică, de ineditatea facultăților. În aceste condiții „intelectul însuși” al lui Leibniz, nu putea să fie decisiv. Dar soluția pe care o prezintă Leibniz împotriva empirismului lui Locke, accentua un lucru care, de atunci, a făcut carieră: autonomia, față de experiență, a faptului logic și în particular, a celui matematic. Pentru această autonomie, care în curând nu mai avea să fie nici innăscută nici dobândită ci „transcendentală”, vor avea să se lupte aproape toți idealiștii dela Leibniz încoace.

Mult timp după Leibniz în veacurile chiar când empirismul reușea în multe domenii, cu explicațiile sale, s'a putut constata perfectă sa ineficacitate în ceea ce privește geometria. „Dacă empirismul a jucat un rol fundamental în filozofie, scrie gânditorul francez Pierre Boutroux ¹⁾, el nu a influențat prea mult, în schimb, gândirea matematică”. Ba câteva pagini mai jos filozoful acesta are o afirmație surprinzătoare: „Matematica se adaptează la experiență printr'un simplu sistem de șanse”. Una din „șanse”, e de pildă, că sistemul solar e izolat. Dacă lângă soare ar fi stat alți aștri care să-și exercite, împreună cu el, atracția asupra pământului, studiile mecanice ar fi fost imposibile. Matematica, însă, spune Boutroux, tot ar fi existat. — La fel arată într'o zi altcineva că dacă legile lumii fizice ar fi toate răsturnate, încă am avea $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$.

Dar autonomia faptului matematic s'a accentuat definitiv în ultimul timp, cel puțin în planul filozofiei speculative, prin intervenția fenomenologiei, care încearcă distrugerea psihologismului și a oricărui relativism în genere. Purificat, faptul matematic se prezintă acum autonom ca metodă, autonom ca material.

Această însușire remarcabilă avea să alimenteze multă vreme pretențiile unui anumit tip de idealism, care s'ar putea numi un idealism de tip matematic. În cadrele lui geometria este modelul adevărului. Matematica, scria unul din reprezentanții acestui idealism, Brunschvicg, dă norme adevărului. Natura pune spiritul la încercare. Spiritul răspunde, constituind matematicile ²⁾.

Este posibil atunci ca și adevărul să fie de tip matematic? Și nu ar trebui ca geometria și filozofia să meargă solidar? Hermann Cohen cutează să spună, odată, că tot idealismul clasic este de tipul acesta și că i se pare caracteristic pentru idealismul adevărat legătura strânsă cu geometria.

Iată o afirmație care poate fi controlată în istorie.

Nu pare semnificativ faptul că, în limitele informației istorice cel puțin, istoria filozofiei începe odată cu istoria matematicilor?

1) „L'idéal scientifique des Mathématiciens” (Alcan, 1920). Pag. 195 și 200.

2) L. Brunschvicg: „Les étapes de la philosophie mathématique”. (Alcan, 1929), ed. III, p. 569.

Thales din Milet, cel dintâiu în ordinea filozofiei grecești e și cel dintâiu în ordinea geometriei grecești. Anaximandru, urmașul lui la școala Ioniană, e totdeodată și cel dintâiu care alcătuește un tratat de geometrie. Anaximenes e pe ambele câmpuri și el; iar elevul (cel puțin după unii istorici „elev”) Anaxagoras se ocupă cu cuadratura cercului. Dar Democrit din Abdera, nu scrie el un „tratată asupra contactului cercului cu sfera”? Și Pythagora? Platon e prea liric în geometrie, e adevărat, pentru a putea scrie tratate. Totuși, întrebând ce face divinitatea, el răspunde: „Geometrizează necentenit”...

E o tovărășie între filozofie și geometrie care nu se desminte prea des în pragul veacului al nouăsprezecelea. Numai de aici încolo spiritul tradițional începe să fie abandonat. E adevărat că și matematicile căpătaseră între timp o dezvoltare excesivă. Kant nu se poate ocupa decât cu geometria tradițională — după cum în fizică nu se ocupă decât cu cea a lui Newton. Nu ia în considerație faptul remarcabil, căruia, întrucâtva, încă îi era contemporan (prin frații Bernoulli, etc.) inventarea calculului infinitesimal, de către Newton și Leibniz. De aceea Kant va fi aspru judecat de toți cei care văd în știință un progres și nu o ordine fixă, ca și de cei care acceptă mai multe științe, și nu una singură, eternă, fixă.

Hegel va distanța și mai mult filozofia de geometrie, față de care ostilitatea sa e bine cunoscută.

În sfârșit veacul al nouăsprezecelea, deși un veac de serioasă dezvoltare matematică, vede totuși apariția spiritului istoric, perfect străin de oricare geometrie, și care trebuia să ducă la filozofia culturii; deasemenea vede dezvoltarea temeinică a științelor naturale, grație cărora filozofia va putea redeveni științifică, de astădată, însă, independent de geometrie.

Trebuia atunci, ca încercarea lui Leibniz de a atașa destinul filozofiei, ca deținătoare a adevărilor necesare, de cel al geometriei — încercarea asta să fie printre ultimele? Nicidecum. Abandonând geometria, filozofia se angaja totuși într-o direcție în care, mai curând sau mai târziu, avea s'o regăsească.

Intrucâtva Locke inaugurase această direcție. El stă de vorbă cu câțiva prieteni și își dă seama că nu poate înainta în discuție. Nu cumva au luat-o pe o cale greșită? se întreabă el. Să cerceteze. Să suspende pentru un moment orice discuție și să studieze capacitatea noastră de cunoaștere. De aci ieșia tratatul său.

Locke introducea astfel un *primum* și un *deinde*. Mai întâiu să facem epistemologie, pe urmă metafizică. Filozofia tradițională, naivă, necritică, cum va zice mai târziu Kant, e lichidată. În locul tipului acestuia extrovert de filozofie, se inaugura unul introvert. — Evident termenii de extrovert și introvert, care au azi în filozofie o accepțiune mai precisă, nu acoperă întocmai cele două direcții. Dar direcțiile lor mari nu erau acestea!

E vorba, acum, de un primat al conștiinței. În sensul acesta Descartes, Locke, Kant, Cohen, Husserl constituie poate o linie, oricât de nefirească ar părea ea?

Cohen constată ¹⁾ că, odată cu interesul pentru individ Renașterea dezvoltă și interesul pentru conștiință. Atunci primatul conștiinței urcă mai departe? E adevărat, cu o mențiune însă: câtă distanță dela conștiința individuală a Renașterii, până la conștiința lui Husserl, care e mai mult decât conștiința speței, mai mult decât oricare „conștiință în genere“, care e conștiința esențelor înșiși !

Dar chiar Husserl se afirma ²⁾ drept continuator al tradiției lui Descartes. Căci, spunea el, Descartes inaugurează un tip nou de filozofie, tipul filozofiei orientate către subiect. Și tendința către subiectivism nu închide în ea un sens etern ? întreabă Husserl.

Nu știm bine ce înseamnă și dacă există sensuri eterne în filozofie. Dar există anumite torente care solidarizează izvoarele variate ale gândirii filozofice. Idealismul de tip matematic solidarizează incontestabil, chiar dacă nu perfect, o serie de momente disparate ale filozofiei. Aci se regăsesc ori de unde ar veni ei, toți acei care caută adevărurile în intelectul însuși; mai mult, poate, în spirit însuși.

Căci primatul conștiinței este — tot Husserl o spune — o universală luare de conștiință de sine.

Dar a lua conștiință de sine — unde mai era vorba de așa ceva?

Da, în geometrie.

CONSTANTIN NOICA

1) *H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis* (Cassirer, 1902), pag. 14.

2) *Méditations cartésiennes*. — (Colin 1901), pag. 2, 3, 4.

SUFLETUL ÎN „CUGETĂRILE“ LUI MARCU AURELIU ¹⁾

Principiul funcțiilor vieții, și ale gândirii, în parte sau laolaltă, considerat ca o realitate deosebită de trup, iată care este definiția sufletului. Dată de mult de cei dintâi filosofi ionici, ea exprimă încă și astăzi în genere concepția noastră, restrânsă doar la funcțiunile înalte ale cugetării și ale simțirii. În studiul lucrurilor primordiale și universale mai mult decât într'alte părți se vede continuitatea muncii gândirii omenești.

Dar cei vechi observând că ființa omenească are activități de diferite genuri, au dedus că este organizată de mai multe genuri de suflete. Platon distinge trei feluri de suflete. Aristot, cinci. Alți gânditori mai multe, dintre cari cele mai des numite sânt sufletul viețuitor care este viața considerată ca principiu independent, sufletul sensibil care este principiul sensibilității existând chiar la ființele lipsite de cugetare, sufletul vegetativ, principiul nutriției, al creșterii, sufletul cugetător care este principiul gândirii în om... erarhizate toate, și armonizate între ele.

În felul acesta trebuie înțeles Marcu-Aureliu când scrie: „Trei sânt lucrurile care constituiesc, un corp, o răsufflare și o inteligență. Din aceste lucruri două sunt ale tale doar pentru că ți-este dat să ai grije de ele. Numai inteligența este drept vorbind a ta...” XII. 3.

Și încă : „Un corp, un suflet viețuitor și o inteligență. Corpului, senzațiunile; sufletului viețuitor, pasiunile; inteligenței, judecata. A fi impresionat de reprezentările lucrurilor le este dat chiar și brutelilor; a fi agitat de impulsivuni necugetate le este dat până și fiarelor sălbatice și bărbaților-femei și lui Falaris și lui Neron; ...acea ce este propriu însă omului cum se cade este să nu murdărească... geniul seu inantic”... Cât despre „Proprietățile sufletului cugetător. Se organizează el însuși. Se face el însuși astfel cum vrea să fie. Culege singur roadele sale (roadele plantelor și produsul animalelor, alții le culeg). Ori când îi vine sfârșitul, el și-a ajuns scopul. Nu

1) Fragment din volumul „Viața și Înțelepciunea Impăratului Marcu” care va apare în curând.

este ca la o piesă de teatru sau ca la o pantomină... unde acțiunea devine defectuoasă dacă se face vre-o tăetură; din potrivă sufletul, în ori ce clipă și în ori ce loc ar fi prins de moarte, întotdeauna și-a ajuns scopul ce și-l propusese și poate spune: „Am ceea ce este al meu”. Mai mult, el îmbrățișează lumea întreagă și vidul care o înconjoară și sufletul lumii. El se întinde până la nesfârșitul timpului și cuprinde în înțelegerea sa renașterile periodice ale întregului“... Și privindu-se pe sine M. A. adaugă: „Sufletul pricepe și știe.. că un om care a trăit 40 de ani... a văzut oare-cum tot ceea ce a fost și tot ceea ce va mai fi; de oare ce este mereu același lucru...” XI. 1. Prin urmare urmează el „observă ce-ți cere natura ta materială ca și cum ai fi supus numai naturii fizice și fă ce-ți cere ea cu condiția că firea ta ființă viețuitoare să nu sufere. Apoi vezi ce-ți cere firea ta ca ființa cu judecată să nu aibă a suferi... Aplică regulile acestea și nu te mai îngriji de nimic” X. 2. „Căci ce merită să fie urmărit? Fără îndoială că nu este lucru demn de stimă să transpiri ca plantele, nici să respiri ca animalele domestice sau sălbatice, nici să fii impresionat de impulsivități nesocotite, nici să trăiești în societate, nici să te hrănești, căci toate acestea sunt funcțiuni elementare de aceeași ordine ca evacuarea rămășițelor hranei. Ce este atunci demn de stimă?... Să te miști și te oprești potrivit firei tale proprii omenești“... VI. 16.

Și întocmai precum „Trebuie să cinstești Forța cea care este cea mai puternică în lume: Ființa care se slujește de toate pentru scopurile ei și care cârmuește totul, tot astfel cinstește ceea ce este mai puternic în tine: O ființă care este de aceeași natură cu ea, căci ființa aceasta este aceea care în tine se slujește de toate celelalte funcțiuni și viața ta întreagă este cârmuită de ea” V. 21.

Astfel pe lângă funcțiunile amintite M. A. recunoaște o altă funcțiune mai înaltă ...cea mai înaltă, al cărui principiu e ființa aceea care în om se slujește de toate celelalte funcțiuni pentru scopurile ei și care cârmuește viața întreagă: Ființa aceea nu este sufletul cugetător, cum multe o afirmă, cum el însuși — lipsit cum este de grija distincțiunilor metodice s'ar părea adesea că lasă să se înțeleagă; ci este ceea ce el numește geniul interior.

Geniul înăuntric, — cum să-l definim? — e principiul năzuinței și al simțirii celei mai profunde, prin urmare cea mai curată a naturii noastre umane și totodată a ființei noastre individuale: Un spirit tutelar al fiecăruia din noi. El este sufletul în sensul plin al cuvântului. Căci el reprezintă principiul funcțiunii care dă ființei omenești valoarea lui umană. În erarhia funcțiunilor, el reprezintă vârful piramidei care privește înspre zei, pe când baza coboară până la funcțiunile animalice, mai jos, până la funcțiunile vegetative ale omului.

În primul loc geniul înăuntric pare a fi independent sau în

afară de stările gândirii, că M. A. scrie: „Cum îți vor fi gândurile obișnuite așa va fi geniul tău interior. Căci sufletul se colorează potrivit gândurilor. Colorează-l prin urmare prin meditarea constantă a gândurilor de felul acesta...” V. 16.

Este independent precum origina sa, Principiul Activ al Universului, Sufletul întregului este considerat independent de manifestările sale. Și aci M. A. se întâlnește cu psihologii aceia din zilele noastre cari țin sufletul drept un proces unitar, în mers continuu, și cari tot astfel deosebesc, înoptriva asociaționiștilor și a intelectualiștilor, puterea de gândire, de gândirile însăși, puterea de analiză și de sinteză, de analizele și de sintezele făcute. Într'un cuvânt, sufletul de stările sufletești.

Căci gândirile sunt doar aspectul interior al mișcărilor corpului; gândurile nu sunt de cât instrumentele pe cari le folosește sufletul pentru ca să intre în legătură cu lumea fizică, — Bergson a arătat-o — și să se insereze în materie convertind în activitate ceea ce poate fi, exteriorizat din energia lui creatoare. Sufletul deși se arată sub forma gândurilor, le plămădește prin tendințele lui, le transformă prin impulsunea lui, le spiritualizează prin impregnarea lui. „Pricepe dară, spune M. A., că ai în tine un lucru mai puternic, mai dumnezeesc decât ceea ce face să se nască patimele și cari te agită întocmai cum sforile mișcă păpușile. XII 19. Căci gândurile mele, cari sunt ele în momentul de față? — Teama? bănuiala? dorința? Sau alte asemenea?” Geniul înăuntrul este altceva decât toate acestea.

M. A. se întâlnește și cu stoicii. Pentru stoici, lucrurile cari afectă corpul, nu au puțința să atingă sufletul cum nu-l ating nici „senzațiile” simțurilor, nici pornirile instinctive. În fața lor sufletul atunci printr'o reacție a propriei lui activități, își formează „reprezentări” adecuate de unde își trage apoi judecățile sale cari astfel sânt activitățile proprii ale sufletului. Dar aici deosebirea între Marcu-Aurel și cel mai de aproape dintre stoici, este mare. Căci pentru Marcu-Aurel toate activitățile psihice sunt doar o treaptă inferioară a funcțiunilor geniului interior. El însuși este o entitate mai înaltă, infabilă: Stările sufletești cu cât sânt mai abstracte, cu atât se apropie fără îndoială de el. El însuși este curat de materialitate. Puterea însăși a gândirii judecăței, a voinței, a libertăței. Stările de gândire constitue o formă adecuată lunei. El însuși este esența cugetării limpede, a contemplărei desinteresate. Poate chiar a iubirei desăvârșite. Dar aceasta mistici crisțini au priceput-o mai lămurit. „Neamestecat cu ceea ce îi este străin sufletul este o natură care nu are nici o asemănare cu întinderea nici cu dimensiunile nici cu celelalte proprietăți ale materiei din care este compus corpul” ar putea să spună Marcu-Aureliu după cum a spus Descartes atâtea veacuri mai târziu. (Descartes, *Passions de l'Ame*. I. art. 30). Cuvintele lui

Marcu-Aureliu sânt deși mai estompate, mai bogate, mai încărcate de sens mistic: „Sfera sufletului rămâne omogenă, spune el, atunci când nu se întinde către obiectele din afară și când nu se cade în sine, când nu se împrăștie și când nu se strânge, dar atunci când strălucește de lumină care îi dă puțința să vadă adevărul și în toate lucrurile și în el însuși”. XI. 12.

Acesta ne pare a fi geniul interior.

Marcu-Aureliu precizează când vorbește de lucrurile exterioare: „Lucrurile exterioare nu ating sufletul în nici un punct. Ele nu pot pătrunde până la suflete. Ele nu pot nici schimba nici mișca sufletul. Sufletul se schimbă singur și se mișcă el însuși”. Căci sufletul este mișcare — o știm dela Platon — mișcare spirituală sau mișcare în spațiu — care are puterea să se producă singură. Și învăluit în funcțiunile transcendente, în ale cugetărei, ale sensibilității, ale vieții, ale vegetației, el este sâmburele care polarizează și orientează totul. De aceea activitățile sufletului sânt atât de deosebite de ale corpului și de ale vieții.

Mai mult, „Principiul care poruncește în noi... ia în așa fel viața încât se îndreaptă fără oboseală către ce este în puterea lui și către ce îi este dat. Dragostea lui n'are nici o preferință hotărâtă, dar se îndreaptă către lucrurile superioare... și din obstacole chiar, el își face ajutor întocmai ca și focul când ia în stăpânire lucrurile ce îi sânt aruncate. O lampă mică ar fi stinsă dar cu repeziciune un foc mare arzând și-a asimilat materiile îngrămădite, le-a consumat, și tocmai grație lor s'a ridicat mai sus”. IV. I.

Și rezumând M. A.: „Adu-ți aminte că aceea ce te pune în mișcare, este ceea-ce este ascuns înăuntrul tău: Acolo este ceea ce face să vorbești, acolo este viața, acolo într'un cuvânt, este omul. Nu-ți închipui vre-o dată că ești amestecat cu învelișul acela care-l acoperă, nici cu organele cari îl învelesc. Ele sânt pentru suflet întocmai ca și coada la topor, cu singura deosebire că ele sânt date de natură. Căci aceste părți ale ființei tale — dacă facem abstracție de cauza care mișcă sau oprește mișcarea lor — nu sunt mai folosite de cât suveica pentru femeia care țese sau pana pentru scriitor sau pentru vizitiu, biciul. X. 38. „Nu uita că judecata fiecăruia din noi este Dumnezeu și decurge din Dumnezeu”. V. 27.

Și după moarte sufletul interior se întâlnește cu cohorta geniilor desincarnate ale morților cari sălășluiesc în admosfera în jurul nostru, cari inspiră prevestirile viitorului, cari sugerează visele, cari ajută une-ori sau dărâmă întreprinderile noastre, cari ni se arată aveau câte odată chiar...

Populațiile negre din Africa centrală sânt incredințate că acele două puncte mici strălucitoare pe cari le zărim în fundul ochilor, două flăcări minuscule cari iau lumini diferite după felul gândurilor albe ca scânteerile de soare când gândurile sânt vesele, flă-

cări intunecate când gândurile sânt triste, vinete în aşteptare, verzi în odihnă: sânt sufletul, sufletul omului, tot atât de vizibil caşi trupul în care stă închis.

Cam în acelaşi fel, ca un foc subtil şi creator, priveau sufletul, cei mai mulţi dintre gânditorii antici, printre cari şi Stoicii.

Din potrivă, inefabil îl concepe M. A. Asemănător doar cu o inspiraţie curată venită din adâncuri, plină de vraja naturii. A naturii tot'odată omenesteşi şi dumnezeesteşi care este a noastră. Şi geniul înăuntric, închis în materia corpului, în organizarea vieţii, în fluiditatea gândirii, el puterea d'a judeca, puterea d'a voi, puterea d'a iubi, el, îndrumează pe om spre destinele-i necunoscute.

Dar geniului înăuntric, cum de nu i-ar fi dăunătoare impresiunile trupului, cerinţele vieţii, legăturile veacului, când ele îi sunt toate străine? — De aceia înţelesul oricărei filosofii trebuie să fie acesta: „Să nu murdăreşti geniul tău înăuntric care locuieşte în inima ta, ci să-l păstrezi senin şi ascultător — la poruncile zeilor”. II. 16.

MATEI GR. PEUCESCU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

CONCEPȚIA PSIHO-BIOLOGICĂ ȘI RELIGIA BĂTRANEȚEI ¹⁾

Între diferitele concepții psihologice mai noi, cari caută să dea o explicație fenomenului religios, se socotește și concepția psiho-biologică. Reprezentanții ei mai de seamă sunt: Starbuck, Leuba, Dougall în America, Ribot, P. Jannet în Franța, Oltramare în Elveția, Müller-Freienfels în Germania, Thoulles, Hickmann în Anglia.

După această concepție orice organism viu are două tendințe fundamentale, determinate de însăși structura sa biologică: conservarea și dezvoltarea. Această conservare și dezvoltare se manifestă atât pe latura psihică cât și pe cea fiziologică. Mijloacele de care organismul se folosește în vederea satisfacerii acestor două tendințe sunt variate. Ele depind de gradul evolutiv filo- și ontogenetic la care a ajuns organismul individual, de mediul cosmic și social în care îi e dat acestui organism să trăiască. Cu cât un individ a ajuns pe scara evoluției la un grad mai superior, adică cu cât viața lui psiho-fizică s'a diferențiat și complicat mai mult, cu atât caută mijloace mai multe și mai variate pentru satisfacerea conservării și dezvoltării organismului psiho-fiziologic. În acest sens chiar valorile superioare, la cari omul culturii moderne a ajuns sub o formă sau alta, nu sunt atât scopuri spre cari să tindă în năzuința sa după perfecțiune, ci unelte pe cari le pune în serviciul conservării și dezvoltării. Diferitele valori sociale, morale, estetice și religioase în ultima analiză au un scop vital precis, legate fiind de tendințele de bază ale organismului omenesc. Ce sunt organizațiile sociale, dela cele mai primitive până la cele mai evolute, decât alcătuirii, în cari individul e mai sigur de existența sa și de posibilitatea dezvoltării sale psiho-fiziologice; ce sunt legile, indiferent cărei morale, decât principii cu putere coercitivă socială, cosmică sau divină, prin cari se asigură prosperitatea cător mai mulți indivizi ai societății; ce sunt creațiile estetice, decât motive de a provoca situații psihice pentru majoritatea mare a oamenilor, cari n'au posibilitatea

1) Comunicare prezentată celui de al XIII congres de psihiatrie, neurologie, psihologie și endocrinologie ținut la Sibiu în zilele de 17—19 IX 1933.

să trăiască efectiv, pe plan real, subtilitățile vieții; ce face religia altceva decât ajută omului să-și întindă hotarele existenței dincolo de mormânt făcându-l să creadă într-o viață viitoare mai bună, mai dreaptă¹⁾.

În ce măsură aceste tendințe fundamentale ale organismului psiho-biologic își găsesc un mijloc de satisfacere în trăirea religioasă, în epoca bătrâneții? Sau altfel zis sub ce formă apare religia în epoca bătrâneții, cum trăește omul bătrân religia?

Căutăm o documentare nu în istoria religiilor nici în religia primitivului ci în concepțiile și atitudinile religioase ale omului bătrân din societatea noastră.

O analiză a trăirilor religioase, în general, ne duc la concluzia, că două sunt ideile în jurul cărora se manifestează credința religioasă: 1) Viața de dincolo de mormânt; 2) Existența divinității.

Locul, unde se desfășoară viața viitoare are puțină importanță pentru omul din epoca bătrâneții. Dacă totuși o plasează undeva și îi dă o formă oarecare, ea depinde de nivelul cultural, de preocupările intelectuale mai mult sau mai puțin filosofice, de influența mediului social și cosmic.

Mai mult interesează însă felul vieții viitoare. Omul bătrân crede și dorește ca în viața de dincolo de mormânt să aibă parte de liniște și odihnă, care să-i înlăture toate inconvenientele neputinței bătrânești, toate durerile organice, fizice, de care e stăpânit și toate neajunsurile sufletești cari îl neliniștesc. Însă nu vrea o liniște absolută, care să se confunde cu neexistența, cu nimicirea totală a propriei individualități. E conștient că în forma organică individuală nu-i va fi dat să reziste și totuși dorește să existe cu dorințele și aspirațiile lui, el și nu altul, sub forma individuală personală.

În general oamenii bătrâni sunt mai religioși decât ceilalți. Mai mult chiar, oameni necredincioși în cursul vieții au devenit credincioși fervenți în epoca bătrâneții. Și se caută o explicație în elementul fricii de moarte, pentru că moartea ar prezenta ceva cu totul necunoscut pentru experiența noastră empirică. Se crede anume că frica de moarte în pragul căreia se simte omul bătrân, este factorul hotărâtor în readucerea lui la cele religioase. Nimic mai greșit. Frica este o emoție defensivă în economia biologică a organismului. Ea te

1) „Nous verrons dans la religion une manifestation de vouloir-vivre et du vouloir-croître, dans lequel la pensée et le sentiment sont présents et accomplissent la fonction qui les caractérise en tout lieu et en tout temps”, Psych. des phéno. rel. Leuba p. 40.

„L'instinct vital, le sentiment de la vie, le vouloir-vivre, l'instinct de conservation, sont la source de l'impulsion religieuse ou plutôt se confondent avec elle; ils sont ainsi l'origine de la religion”.

— Crawley, citat din Leuba, Psych. de phén. rel. p. 66.

face să te ferești de elementul care o produce. Ori credinciosul bătrân dorește moartea, nu fuge de ea. O dorește pentrucă în ea vede de o parte nimicirea unui rău legat de rostul unui organism viu, neputincios, de altă parte pentrucă în ea speră să afle viață mai liniștită, plină de odihnă.

Al doilea element al credinței religioase este ideea de Dumnezeu. Ceeace este caracteristic, în mod special pentru bătrân, în această chestiune în raport cu celelalte epoce ale vieții lui, e că nu-l interesează forma sub care poate să existe Dumnezeu, ci mai mult atitudinea lui față de oameni. Cum se poartă, ce le face oamenilor credincioși sau necredincioși după moarte, este preocuparea esențială în legătură cu ideea de Dumnezeu. De unde pentru copil Dumnezeu este o ființă cu o formă bineconturată, sensibilă și cu atitudini moralizatoare, pentru adolescent un element nu prea clar din nici un punct de vedere din cauza îndoielilor de care e stăpânit, pentru adultul credincios un factor important pentru conservarea și desvoltarea psiho-fizică aici pe pământ, bătrânul vede în Dumnezeu o ființă, indiferent forma, care îi poate asigura viața viitoare sub forma odihnei.

În trăirea religioasă se mai pot desprinde o seamă de emoții, cari îi dau coloritul afectiv. Respectul, venerațiunea, teama veneratoare, teama amestecată cu adorație, curiositatea sunt emoții cari se pot distinge în diferitele trăiri religioase. Nuanța specifică a sentimentului religios pe latura afectivă, la omul bătrân, o dă teama. Această teamă nu se poate confunda cu teama de care e stăpânit copilul în fața imaginii Dumnezeu. Izvorul fricii de Dumnezeu pentru copil este pedeapsa corporală aici pe pământ, pe când a omului bătrân îngrijorarea că va pierde un bun a cărei posesiune o dorește cu tot sufletul. În oricare din emoțiile înșirate mai sus, trăite în complexul sentimentului religios, se poate observa acest colorit al îngrijorării.

Atitudinile cari rezultă din starea de spirit de îngrijorare, călăuzite de felul specific de a concepe viața viitoare și pe Dumnezeu, sunt variate. Ele se pot grupa în două categorii: atitudini pur religioase și atitudini religios-morale. În îndeplinirea lor omul bătrân se supune oficialității și tradiției. Din punct de vedere sufletesc executarea lor este determinată de obișnuință.

In concluzie. Credința într'o viață viitoare liniștită, cu un Dumnezeu care să-i asigure odihna neputințelor sale bătrânești, credință îmbrăcată în haina îngrijorării și manifestată conform obișnuinței în formele oficiale sau tradiționale — acesta este conținutul trăirii religioase în epoca bătrâneței.

PERCEPȚIE ȘI CONCEPȚIE

Atât percepția cât și concepția sunt moduri de cunoaștere. Modurile pe care le utilizează gândirea în efortul ei de a găsi o explicație și o disecare a realității în sensul cel mai larg al cuvântului. Prin urmare, aceste moduri de cunoaștere sunt anume procese psihice ce intră în funcțiune oricâteori sunt în contact cu realitatea, fie că am reduce-o pe aceasta la lumea simțurilor, fie că am considera-o ca o lume a gândirii.

Cum noi suntem în tot timpul — conceput acesta în sensul bergsonian de „timp psihologic” — în contact cu realitatea, se înțelege că trăsătura de căpetenie a celor două moduri de cunoaștere sau procese — cum le-am mai zis — e *dinamismul* lor.

Se impune prin urmare o primă distincție între aceste procese și între obiectul sau obiectele lor, adică între percepție și perceput pe de o parte, între concepție și conceput pe de altă parte.

Considerate sub aspectul de procese, cele două noțiuni: percepție și concepție par a fi în primul rând *obiect* al psihologiei. Constatarea aceasta nu se poate de sigur contesta. Credem însă că nu greșim dacă afirmăm că percepția e mai mult obiect de psihologie, iar concepția de logică.

Ca atare, ținându-ne de această distincție și încercând să punem raportul dintre percepție și concepție, nu facem altceva decât să punem raportul dintre psihologie și logică. Ori, din punctul de vedere care ne interesează, a pune raportul dintre psihologie și logică — implicit dintre percepție și concepție — nu înseamnă altceva decât a pune raportul dintre empiric și rațional, dintre empirism și raționalism.

Se impune prin urmare în mod necesar o staționare la cele două puncte de vedere: empirism și raționalism; noțiuni și curente de gândire care acoperă termenii ce ne interesează pe noi, adică percepția și concepția. Căci nu putem explica ceva decât prin altceva.

Vom spune că empirismul e un punct de vedere *perceptionist*, iar raționalismul e un punct de vedere *conceptionist*. Căci empirismul postulează identitatea realității cu percepția («esse est percipi», zisese Berkeley); iar raționalismul postulează identitatea realității cu concepția. Așa ar fi în cazul spinozismului, în care realitatea ultimă, substanța, se confundă cu concepția. Căci substanța e: «*id quod per se concipitur*» (accea ce se percepe prin sine).

Dar spre a face mai clare afirmațiile de mai sus, să ne oprim puțin asupra empirismului în primul rând și apoi asupra raționalismului.

Căci am spus că pentru noi empirism înseamnă percepție, iar raționalism înseamnă concepție. Să nu se ajungă însă la concluzia că empirism înseamnă numai percepție, iar raționalism numai concepție.

Noi avem nevoie de anume *cunoștințe limită*, de anume etichetări spre a discuta un subiect oarecare. Deci, cu conștiința împăcată că empirism nu înseamnă numai percepție și raționalism numai concepție, tindem să le identificăm pentru a găsi în această suprapunere un principiu *euristic* mai mult.

Ce este empirismul și ce afirmă acest corp de doctrină?

Știm cu toții că noțiunea fundamentală dela baza empirismului e noțiunea de *experiență*. Empirism, în ultima analiză — mai bine zis empiric — nu înseamnă altceva decât *experiență*.

Ce este această experiență? Ea e, zic empiriștii, izvorul cunoașterii adevărate, izvorul cunoașterii realului și a realității. Singura cale și singura sursă de cunoaștere a realității e deci *experiența*. Dar *experiența obiectivă*, experiența în care există un obiect care e cunoscut și un subiect cunoscător. Cunoașterea e ceva ce vine dinafară, e ceva *exterior* nouă, ce vine și formează diferitele noastre stări de conștiință, diferitele *imagini*, cum ar zice un psiholog asociaționist considerat ca «învechit» de biologismul psihologic. Ea e comparabilă cu un fei de emanație de natură exterioară ce vine și se suprapune în substanța noastră cerebrală, formând acolo un fel de «clîșee», cum ar zice psihologul și filosoful Hypolite Taine.

Aceste «clîșee», aceste stări de conștiință — mai larg această cunoaștere — nu sunt decât răsunetul obiectului exterior, ecoul excitantului în scoarța noastră cerebrală. Așa cunoaștem noi lumea înconjurătoare, zic empiriștii. Pentru a deschide însă mai mari perspective, să înlocuim termenul de «lume înconjurătoare» cu noțiunea simplă de *lume*. Deci așa cunoaștem lumea. Ea emană — ar zice unii empiriști din faza naivă a acestui sistem de gândire, ca Alcmeon — anume vibrații care se suprapun pe retina noastră și care se continuă mai departe printr'un fel de *pori* până la scoarța cerebrală. Așa se formează percepția vizuală, așa cunoaștem noi lumea.

Deci, orice cunoaștere are un drum pe care îl străbate. Ea vine cumva dinafară înăuntru, pe cale de *experiență obiectivă*. Aceasta e singura cunoaștere valabilă. Idolii rațiunii noastre sunt simple fantasmagorii, care nu pot avea decât doar un corespondent logic și nimic mai mult.

Condiția esențială a cunoașterii veritabile e deci *experiența obiectivă*. Chiar dacă această experiență ar fi religioasă, cum zice pragmatistul W. James, prin faptul că are caracteristica de obiectivitate, de ceva înafară de noi, de ceva ce cunoaștem prin *experiență*. Cunoaștem deci realitatea, lumea sensibilă, prin contactul ce se stabilește între obiectul de cunoscut și între subiectul cunoscător. Numai că — zic empiriștii în faza naivă — rolul de căpetenie îl joacă lumea exterioară. Se știe însă că empirismul critic adus de J. Locke, Berkeley și D. Hume — din care nu voim să prindem specificul, căci nu acesta ne interesează, ci concluziile generale și comune care se desprind din afirmațiile lor — pune problema cunoașterii într'un mod cu mult mai complex.

Cunoașterea trebuie privită în sine. Ea trebuie căutată pe calea dela obiect la subiect. Ceeace ne interesează însă nu e subiectul sau obiectul, ci cunoașterea ca atare. Această cunoaștere nu e decât un reflex al realității. E în ultima analiză o stare de conștiință; e o percepție, cum zice Berkeley. Iată în ce sens putem zice că empirismul postulează identitatea realității cu percepția. Existența e o percepție; realitatea e o lume a noastră. Lumea ce o cunosim n'ar fi decât o lume de percepții. Dacă trec peste limitele **percepției**, în lumea concepției, stau pe punctul de vedere al credinței. Lucrul acesta l-a făcut de altfel însuși Berkeley, căci după cum se știe el admite o conștiință generală la care ar participa *toate conștiințele individuale*. E un indiciu că nu putem sta pentru a prinde realitatea, pe punctul de vedere al unei percepții pure, al unui empirism pur. Din punct de vedere logic, de sigur am putea rămâne în limitele unui empirism pur; după cum, tot din punct de vedere logic, am admite că viața nu e viață. Dar viața sparge carapacele logicii și așa se face o trecere dela percepție la concepție.

Totuși, empirismul confundă cunoașterea realității cu percepția. Elocvent în acest sens e pragmatismul lui W. James și mai ales *experiența religioasă*, care deși interpretată de unii mai mult ca o intuiție, e o *percepție imediată*.

Noi cunoaștem realitatea ultimă, zice James, în același fel în care ne cunoaște un câine din salonul nostru. (*Experiența Religioasă*).

Realitatea e deci sinonimă cu percepția, cu starea de conștiință, imaginea și așa mai departe. Iată afirmația ultimă a empirismului, deci a percepționismului.

Interesant în această concepție e drumul cunoașterii noastre. Ea merge dinafară înăuntru, spre a rămâne apoi o experiență de natură internă.

Dacă percepția nu poate fi înțeleasă decât în funcție de empirism, concepția nu poate fi înțeleasă decât în funcție de raționalism. Căci raționalismul postulează identitatea realității cu concepția. Prin urmare, căutând să precizăm realitatea raționaliștilor, precizăm însăși concepția. Căci realitatea după raționaliști e concepție. Nu e o experiență obiectivă, adică o percepție pe prima ei treaptă de desfășurare, ci o concepție. Adică o pornire din interiorul nostru, care s'ar părea că nu e legată de datele simțurilor noastre și care își alimentează ultimile ei concluzii de un fel de intuiție a realității, reducând sfera de intuiție în acest caz la sentiment, așa cum face câteodată și Bergson.

Concepția ar începe deci acolo unde încetează percepția, adică unde obiectul nu mai e în contact cu subiectul. Ea e o continuare a drumului început prin percepție. Aceasta dacă privim cunoașterea în rădăcina și în fluxul ei organic. Căci cunoașterea în ultima ei analiză e o *devenire* a percepției în concepție, e o asimilare, o osmoză a acestor două procese ce se întrepătrund. Aceasta vrea să fie punctul de vedere kantian.

Dar spre a delimita noțiunea de concepție, trebuie să rămânem pe punctul de vedere al unui raționalist. Raționalismul nu vrea să știe ce e experiența obiectivă, ea e opera rațiunii noastre. Considerată această rațiune particulară ca o manifestare a rațiunii generale.

Cliseele acele de care vorbea Taine nu sunt un produs al exteriorului, nu sunt un reflex în conștiință, ci realitatea exterioară în nesfârșita ei varietate e un reflex al acestor clișee. Ele au fost date, iată afirmația oricărui raționalist. Nu sunt create de noi, cum ar zice un percepționist (Berkeley), nu sunt o prelungire a noastră. Noi suntem o prelungire și o manifestare temporală și spațială a eternului, a inteligibilului. Iată afirmația pe care ar iscăli-o orice raționalist, începând cu Plato și mergând până la culmea raționalismului, atinsă prin Baruh Spinoza. Noi nu suntem decât ca o serie de mărgelile de mărime și culori diferite, străbătute însă de același fir. Nu suntem decât manifestarea acestui fir.

Și acum putem să precizăm ceva. Am spus că gânditorul care rămâne pe punctul de vedere al percepției, operează cu o dialectică *inductivă*, dinafară înăuntru, dela particular la general. Nu tot așa e dialectica concepționistă sau raționalistă. Aici mersul gândirii e dela general la particular, dela esență la manifestare.

Raționalistul pornește dela anume afirmații pe care le socotește *indiscutabile* și pe care le ia drept piatră unghiulară în clădirea sistemului său. El nu supune punctul său de pornire unui *examen de indoială*, cum face un percepționist. La raționalist criticul e întrecut de artistic, sau de credință. De aceea, drumul pe care-l străbate gândirea unui raționalist — să-i zicem concepționist — e *totdeauna în circuit*. Raționalistul pornește dela o idee, dela un concept — de aici și numele de *concepționist* pe care i-l dăm — concept pe care îl consideră *dat* și prin urmare indiscutabil. Apoi, de pe punctul acesta de vedere al unui concept, raționalistul prezintă o inseriere logică de postulate, definiții, demonstrații și concluzii de o logică riguroasă, pentru ca în cele din urmă să ajungă din nou în săgașul credinței din care plecase. Iată de ce zicem că mersul dialectic al unui concepționist e în circuit. Din acest punct de vedere să ne gândim la demonstrația existenței lui Dumnezeu, așa cum o face Spinoza.

Nu tot așa e cu gânditorul ce stă pe punctul de vedere al percepției. Mersul său dialectic e în linie dreaptă. La el punctul de plecare nu se confundă cu punctul de sosire. Căci el nu jertfește individualul, generalului.

Raționalistul privind realitatea în desfășurarea ei deductivă ca o manifestare a absolutului, a unicului — și în acest punct concepționistul se deosebește de percepționist, căci acesta e pluralist, iar celălalt monist — o consideră ca fiind necesară. El afirmă caracterul de necesitate al gândirii noastre. Deci una dintre caracteristicile concepției e natura ei de necesitate. Pornind dela un concept inițial, despre care nu se întreabă cum a luat naștere, raționalistul arată cum din acesta ies în mod logic și necesar toate celelalte atribute sau moduri ale lui. Să ne gândim în acest sens la „substanța” spinozistă. Totul e implicat în această substanță. Totul e o emanație a ei. Realitatea curge din substanță pentru a se vărsa în ea. Realitatea e substanță.

Deci raționalistul, rămânând pe punctul de vedere al concepției, proclamă necesitatea gândirii. Realitatea nu e decât una din cutiile raționaliste, cea mai mare însă, în care sunt implicate toate celelalte.

Raționalistul privește deci realitatea pe dinăuntru. De aici și necesitatea de a opera cu metoda deductivă. A privi însă ceva pe dinăuntru nu înseamnă decât a concepe ceva. Căci o asemenea privire e împiedicată de anume contingente. Prin urmare, realitatea raționalistă e concepută: ea e deci însăși concepție.

Pe când realitatea empiriștilor e percepută; e însăși percepție. Gândirea în acest caz nu e supusă unor anume legi necesare, ci e contingentă.

De sigur, acum după Kant, ar fi naiv să mai admitem acest fel de a vedea realitatea. Căci percepția e continuată prin concepție, după cum spunem mai sus.

Aceste două „moduri de cunoaștere”, cum le-am zis la începutul studiului, sau aceste două procese, pot fi înglobate în unul singur, care s'ar numi „intuiție”. Așa cel puțin pare a afirma bergsonismul și tot așa pare a susține și Ed. Goblot în un articol „De l'intuition”, publicat în N-rele 5—6 din „Journal de psychologie” 1932.

Definiție și istoric.

Dar socotim ca o lacună a studiului, dacă înainte de a trece la aceasta. nu am da câteva definiții pe care ni le pune la îndemână istoria filosofiei. În acest scop, ne-am servit de vocabularul filosofic al lui André Lalande.

Noțiunea de percepție apare desigur târziu din cauză că cerea o mare doză de spirit critic.

A. — În sensul general de a suferi (de a percepe) o acțiune și de a reacționa în mod adaptat, o întâlnim la Bacon în „De Augmentis”, IV, 13.

„Percipit corpus meatus quibus se insinuat; percipit impetum alterius corporis cui cedit” -- și mai departe:

„At debuerant differentiam perceptionis et sensus non tantum in comparatione sensibilium ad insensibilia explorare... verum etiam in corpore ipso sensibili animadvertere quid causa sit cui tot actionis expediantur absque omni tamen sensu”, care în traducere înseamnă: „Percepe corpul care este lovit; un corp percepe alt corp, cărui îi cedează” — și mai departe: „dar ar trebui ca diferențele de percepții și de simțuri să fie căutate nu în comparația sensibilului cu insensibilul, ci chiar în însuși corpul sensibil să se caute care este cauza din care întreaga acțiune este suferită”.

Se poate ușor observa distincția pe care o face Bacon între percepții și sentiment. Această distincție e luată de Leibniz. Căci iată ce zice el: „Starea pasageră care cuprinde și reprezintă o multiplicitate (multitudo) în unitate sau în substanța simplă, nu e decât ceace se numește *percepție*, ce trebuie distinsă de *apercepție* sau de *conștiință*”.

Aceste percepții, „mici percepții”, nesesizabile câte odată, sunt numite de Leibniz și percepții insensibile.

B. — La cartezieni noțiunea de percepție e sinonimă cu noțiunea de „acte de inteligență”. Căci iată un citat din Descartes: „Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt, quorum unus est *perceptio*, sive *operatio intellectus*... Nam sentire, imaginare et pure intelligere sunt tantum diversi modi percipiendi”. (Descartes „Principia” cap. I, 32). Ceeace în traducere înseamnă: „Toate modurile de a gândi, pe care noi le încercăm, pot fi restrânse la două mai generale, dintre care unul este percepția, sau operația intelectului. Căci a simți, a imagina și a înțelege, sunt tot atâtea moduri diferite de a percepe”.

În sensul acesta general de act de inteligență, privește și Spinoza percepția în „De intellectus emendatione”.

Aici distinge următoarele feluri de percepție: „Perceptio ex auditu, perceptio ex experientia vaga, perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur sed non adequate, perceptio rei per solam suam essentiam”. Care în traducere înseamnă: „percepție din auzit, percepție din experiență vagă, percepție în care esența lucrului e scoasă din alt lucru dar neadekvat, percepția lucrului prin esența sa singură”.

În partea a doua a „Eticei”, însă, întrebuițează în acest sens general termenul de „Cognitio” și pare a restrânge „perceptio” la cunoașterea „ex singularibus, nobis per sensus... confuse repraesentatis”, — care e și sensul modern (adică în traducere înseamnă „din singular, prin simțurile noastre, reprezentată în mod confuz”).

C. — Prin percepție se mai înțelege și cunoașterea pe care eul o are despre stările sale și despre actele sale prin conștiință. E un fel de percepție internă.

B. — În ultima accepțiune a cuvântului, percepția e actul prin care un individ, organizând senzațiile sale prezente, interpretându-le și complectându-le prin imagini și suveniruri, se opune unui obiect pe care el îl judecă spontan distinct de el, real și actual cunoscut de el. Aceasta e ceiace înțelegem prin percepția exterioară. În acest ultim sens, percepția este conștiința empirică, adică conștiința în care există în același timp senzație.

Din lărgirea acestui fel de a vedea, s'a ajuns la afirmația exagerată că, în actul perceperei spiritul are o cunoștință imediată și prin urmare veridică asupra prezenței unei realități exterioare lui. E așa zisa doctrină percepționistă a unui Victor Cousin, Schopenhauer, Bergson.

Percepționismul se opune doctrinei ce consideră realitatea ca isvorită dintr'un efort al spiritului. Se opune deci *conceptualismului*, despre care, când se vorbește, i se alătură totdeauna nominalismul și realismul, pe care nu le discutăm aici — și după care ideile generale sunt forme sau operații proprii ale gândirei, iar nu simple *senve*, aplicându-se egal la mai mulți indivizi.

Poziția conceptualistă va deveni mai clară însă, după ce vom examina diferitele sensuri ce s'au dat noțiunii de *concepție*.

A. — În sensul cel mai larg posibil, *concepția* e orice operație a gândirii aplicată unui obiect. Mai departe, concepția e operația înțelegerii (de l'entendement) opusă aceleia a imaginației, fie reproducătoare, fie creatoare.

În aceste două accepțiuni par a lua „concepția” gânditorii dela Port Royal. A concepe, ar însemna simpla vedere ce o avem asupra lucrurilor care se prezintă spiritului nostru, cași atunci când ne reprezentăm un arbore, o ființă etc., fără a forma vre-o judecată. Concepția cuprinde imaginația ca una din subdiviziunile sale.

B. — Senzul acesta general tinde să se restrângă. Așa de pildă Taine în „De l'intelligence” consideră concepția ca un punct de sosire al percepției. Percepția, zice Taine, conține o *concepție afirmativă*. Concepția ar fi după

Taine, extragerea și notarea unui caracter comun tuturor senzațiilor reprezentate de imagini, cu ajutorul unui *semn*. Concepția implică deci în mod natural ideea de *generalitate*. Asupra acestui fel de a vedea concepția, vom reveni când vom încerca să facem bilanțul analizei noastre. Căci felul acesta de a privi concepția se pare că e mai critic și mai complet, cel puțin pentru condițiile și limitele între cari ne mișcăm.

Punctul de vedere a lui Taine îl găsim și la Baldwin, în lucrarea „La pensée et les choses”, întemeietorul așa zisei *logice genetice*. După Baldwin, concepția ar fi *cunoașterea generalului*, ca ceva distinct de obiectele particulare la care se aplică. În sensul acesta de *generalitate* și de „gândire a identicului” e luată concepția și de W. James.

În extreme, se poate susține deci că percepția, luată în sensul „de percepție exterioară” este conștiința empirică, adică conștiința în care există în același timp senzație; iar concepția e operația gândirii existând prin sine, fără nici o legătură cu empiricul.

A zice deci percepție și concepție, înseamnă a trage o prăpastie între lumea empirică (lumea fenomenală) și între lumea gândului. Empiricul se explică prin sine ca și gândul. Sunt două existențe separate cari stau față în față, fără a se cunoaște. Percepția nu cunoaște concepția și invers. Perceptul nu cunoaște conceptul.

E însă tocmai așa? Se manifestă realitatea pe porțiuni de percepție într'un caz, sau pe frânturi de concepție în altul? E realitatea percepție, e ea concepție sau e o percepție care devine din ce în ce concepție? Căci mi se pare că în cazurile cele mai frecvente, pornim dela percepție, cu care identificăm realitatea și ajungem la o concepție. Dar, ajungem la concepție, numai pentru că am pornit dela percepție. Ajuși aci, izolăm concepția de percepție și o privim ca ceva independent. Dar trebuie să ținem seama că „puntea de salt” — cum ar zice D-l Lucian Blaga — în concepție, e percepția.

În unele cazuri această punte de salt a fost pusă în funcțiune de generațiile anterioare nouă și noi ne-am trezit a avea în față doar actualizarea acestei funcțiuni: *Concepția*. Așa s'a născut concepția sau conceptul. Aceasta pare a fi și explicarea genezii conceptelor, după W. James.

Pe scurt, realitatea e o percepție *concepută*.

Felul acesta de a privi problema, ne-a fost sugerat de concluziile ce se desprind din studiul lui H. Taine „*De l'intelligence*”. Problema centrală care îl ocupă pe H. Taine în această lucrare, e aceea a structurii inteligenței. Foarte sumar, și foarte discret spus — căci altfel am eși din cadrul subiectului nostru, inteligența se compune — ca să vorbim într'un limbaj asociaționist — din judecăți generale, cari sunt perechi de idei generale. La rândul lor, ideile generale sunt senine prezente în spirit, adică *imagini mintale*, având proprietatea de a nu fi evocate decât printr'o oarecare clasă de experiențe și de a nu evoca decât o oarecare clasă de suveniruri. O imagine mintală e o senzație renăscută spontan. O senzație e un compus de senzații elementare mai mici. Acestea la fel și așa mai departe, până când în cele din urmă, admitem senzații infinite-simale, asemănătoare, care produc senzațiile totale.

Acestea sunt materialele spiritului nostru, după cum elementele ultime ale unui edificiu sunt firile de nisip.

Făcând abstracție de metoda asociaționistă de cercetare a realității sufletești, care pare a îngloba în ea întreaga realitate, putem stabili în linia de evoluție a inteligenței, ce este percepția și ce este concepția. Cu cât urcăm mai mult pe această linie de evoluție, ajungem la stări mai rafinate ale inteligenței, la idei generale, la concepție. Dar pentru a ajunge aici, am pornit dela lumea senzațiilor și a percepțiilor simple ce se varsă toate în idei generale, în concepte. În felul acesta ne comunică o interpretare totală, a realității. Con-

ceptul, în ultima analiză, are la bază aceleași elemente ca și percepția. Nuanțările și gradele de combinație sunt altele. Așa încât, putem afirma cu drept cuvânt, că percepția se poate confunda cu concepția, și invers. Separația dintre ele se face, numai printr'o uitare și printr'o lenevie a spiritului nostru, care ia anume concepte ca date, care nu voește să le supună unui examen critic.

Dacă luăm conceptul cel mai general, conceptul de Dumnezeu, vom vedea, că la spatele lui stă o experiență obiectivă a inteligenței omenești, pe care am dat-o încetul cu încetul la o parte, rămânând numai cu conceptul în puritatea lui. Școala sociologică franceză, cu metoda etnografică de interpretare a faptelor sociale ne arată destul de bine acest lucru. Să ne gândim la studiile lui Lévy-Bruhl sau la cercetările lui Frazer.

Cu concepțiile se întâmplă același lucru ca și cu diamantul cel mai strălucitor, de care uităm că 'n starea lui inițială e cărbune.

Deci o aprofundare a problemei ce ne preocupă, ne arată, că în mod real și natural percepția și concepția, sau raportul dintre percepție și concepție, trebuie căutat pe linia de evoluție a inteligenței omenești. Cele două moduri de cunoaștere, cele două procese sunt mereu în contact. De aceea, direcția *intuitionistă* a filozofiei moderne e cu mult mai îndreptățită și mai complexă.

Căci, când zicem intuiție, zicem *cunoaștere integrală*. Termenul de intuiție conține deci și pe cel de percepție și pe cel de concepție. Cel puțin așa privim noi problema intuiției.

Dar ce este această intuiție? Poate că analiza acestei noțiuni obscure, dar cu care în mâna unui Bergson se pot spune lucruri clare, -- cum zice Goblot -- ne aduce o nouă și ultimă lumină ce se proiectează asupra subiectului nostru.

Căci în filozofia contemporană (a unui Bergson), raportul dintre percepție și concepție pare a se concretiza și a se întâlni pe linia de interpretare a realității, linie ce se numește *intuiție*.

Ce este intuiția? Iată întrebarea la care vom răspunde în câteva cuvinte. Sau mai bine zis ce e percepție și ce e concepție în această intuiție?

„Se numește intuiție — zice Goblot — crice act de cunoaștere, care, ca vederea de exemplu, este manifestarea imediată a prezenții și înțelegerii directe a unui obiect. Se disting două feluri de intuiție: intuițiile empirice, date de experiență și intuițiile intelectuale, așa cum ar fi de pildă „Rațiunea” la Platon”.

Intuiția empirică se bifurcă în experiență internă — și aceasta ar fi conștiința — și în experiență externă — și aceasta ar fi percepția.

Dincolo de aceste două forme ale intuiției *empirice*, dintre care una e percepția, ar fi intuițiile intelectuale cărora noi în lumina celor tratate mai sus, în legătură cu nașterea concepției, le putem zice *concepție*.

Ca atare, afirmația noastră că atât percepția cât și concepția se pot întâlni pe un drum, pe o metodă ce le este comună, și care ar fi intuiția — în sensul lui Goblot — stă în picioare.

Noțiunea de percepție se leagă de noțiunea de experiență. Dar de experiență obiectivă. Experiența obiectivă, așa cum o concepe Goblot, ar fi sinonimă cu ceea ce se înțelege prin percepție naturală, adică o percepție nealterată de educație, ca să zicem așa. Percepția naturală e ceea ce veritabil dat de experiența obiectivă. Dincolo de aceasta începe interpretarea datelor.

Un exemplu: În actul vederii avem o percepție naturală, adică o experiență veritabilă în ce privește primele două dimensiuni pe cari le vedem. Nu o vedem însă pe a treia: aprofundare și relief. Pe aceasta o interpretăm. E o percepție dobândită. Se impune deci să facem o distincție netă, între ceea ce credem că vedem. Credem că vedem lucrurile nu așa cum le vedem, dar așa cum știm că sunt.

Percepția dobândită nu face altceva decât să continue percepția naturală pe care o interpretează, adâncindu-o. Dar în această adâncime intră ele-

mente care nu se găsesc în corespondentul exterior și în felul acesta — prin percepția dobândită — trecem în câmpul intuițiilor intelectuale, adică al concepției. Căci în intuițiile intelectuale orice urmă de percepție naturală, orice urmă de contact cu realitatea sensibilă, cu experiența obiectivă, e ștearsă. Ca atare, suntem în domeniul concepției, pe ultima treaptă a intuiției. Suntem la ceea ce Bergson ar numi *percepție concludentă*, spre deosebire de percepția *imediată*. Între acești doi poli se mișcă intuiția, căutând să cunoască într'un caz și să prindă semnificații în celălalt.

Ea comunică un sens total al realității, îmbinând punctul de vedere perceptiv cu cel conceptual.

Rămânând pe punctul acesta general și total de vedere, în care percepția se îmbină cu concepția, trebuie să facem distincție între ceea ce e aparent și ceea ce e real.

Aparentul este legat de interpretarea percepției, care ne duce spre concepție, iar realul este legat de percepția naturală.

Realul este ceea ce vedem. Dar noi nu vedem decât ceea ce credem că vedem. Adică vedem aparentul. Cu alte cuvinte avem percepția — care e o cunoaștere controlabilă — a realului prin aparent. Deci percepem *aparentul*. Realul, din potrivă, este conceput. El este interpretat prin aparent. Adică realul e un reflex al aparentului, din punctul de vedere al cunoașterii noastre. Mai departe și sub o altă formă, concepția e un reflex al percepției, concepția fiind sinonimă cu realul; percepția cu aparentul. Totuși, în compul conștiinței noastre, le găsim separate. Am arătat cu altă ocazie de ce, și nu mai revenim.

Prin urmare problema centrală pe care o aduce după sine punerea raportului dintre percepție și concepție, e aceea a realului și aparentului, adică a realității lumii sensibile. Ea a fost pusă sub diferite forme. Mai explicit e însă pusă de Jean Jaurès în lucrarea sa: «De la réalité du monde sensible» apărută încă din 1902. Nu e locul să analizăm aici această lucrare. Vom spune doar că pornind de la analiza filozofiei lui Jules Lachelier, J. Jaurès face din «mișcare», rațiunea explicativă a realității. În ultima analiză cunoașterea noastră asupra realității se reduce la o serie de vibrații, la o mișcare universală care străbate totul, care ne străbate și pe noi, realizări ale actului în putere.

S'ar reduce atunci realitatea la stările noastre de conștiință? Ar fi adică realitatea în adevăr o percepție sau o serie de percepții căutând să devină concepții? Căci procesele de percepție și concepție nu sunt decât stări ale conștiinței noastre.

Sau trebuie să spunem că există o identitate între aceste stări de conștiință și realitatea pe care o interpretează? De sigur așa trebuie să fie, căci altfel viața nu ar fi posibilă. Dacă stările de conștiință ale individului n'ar găsi un corespondent în realitatea obiectivă, atunci individul s'ar nimici. Iată deci cum se pune în mod natural problema raportului dintre conștiință și realitate.

Arunc aceste probleme doar, spre a arăta cât de complexă e chestiunea ce ne-a preocupat pe noi. Cum duce de la o problemă la alta și cum străbate astfel întreaga filozofie.

Din cele de mai sus se poate observa destul de clar intenția noastră. După ce am încercat să precizăm și să lămurim percepția prin empirism și concepția prin raționalism¹⁾, după ce am dat unele definiții ale celor două no-

1) De alt fel, punctul acesta de vedere prin care se poate privi raportul dintre percepție și concepție nu e unicul. O lumină vie asupra problemei în chestiune o aruncă introducerea categoriilor de timp și spațiu, în ce privește diferențierea celor două noțiuni.

Percepția implică în mod necesar, pe lângă timp, și spațiul. Prin percepție spațializăm. Concepția, dimpotrivă, nu cunoaște nici cadrele temporalului, nici pe cele ale spațiului.

șuni oferite de istoria filosofiei, am arătat că cele două procese nu se pot separa unul de altul. Deși pentru un raționalist sau pentru un empirist ele urmează drumuri diferite — într'un caz în circuit, în altul în linie dreaptă — aceste două moduri de cunoaștere pot fi considerate ca întâlnindu-se pe linia intuiției, ce le este comună. Căci ambele au același obiect: *cunoașterea realității*. Și cum realitatea nu e numai empiric sau numai rațional, ci empiric raționalizat, sau cum voiți să ziceți, se înțelege că și cele două procese ce voesc să o reflecteze, nu pot fi percepție sau concepție, ci o percepție concepută. Termenii pot fi inversați oricum, dedesubtul lor, realitatea care rămâne, e aceeași. Dintr'un punct de vedere par'că aceasta ar fi munca filozofului: să găsească termenii care să acopere realitatea. De sigur, o muncă bizară și imposibilă.

Credem că nu greșim dacă afirmăm că la spatele oricărei concepții există o percepție. Concepția, după cum am mai spus, e izolată de experiența care a creat-o și astfel ajunge la o existență în sine. Ea este însă utilă, căci servește știința și prin aceasta viața. Să ne gândim la atâtea legi, pe care le găsim în știință: ele sunt concepții purificate de orice urmă de experiență perceptivă. La ele nu s'a ajuns însă decât în urma unor asemenea experiențe, de care apoi s'au separat. Altfel progresul științific și progresul omenesc în genere n'ar fi posibil.

Deci, drumul străbătut de cunoașterea noastră e dela percepție la concepție, pentru a merge iarăși la percepție. Locul de competenție îl ocupă percepția, căci ne dă o cunoaștere veritabilă. Concepția nu are decât rolul de a deschide noi drumuri și noi orizonturi percepției și de a adânci astfel viața.

C. D. MUNTEANU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

R E C E N Z I I

P. P. NEGULESCU: *Geneza Formelor Culturii* (București, Tipografia «Bucovina», I. E. Torouțiu, 1934, pp. 476).

Nu rareori ne întrebăm, când venim în contact cu filosofia, dacă această disciplină corespunde unei necesități și vocații speciale. Pe lângă aceasta voim să fim lămurii asupra fenomenului atât de problematic în apariția unui filosof. La o asemenea întrebare d-l profesor P. P. Negulescu răspunde, în lucrarea de față, printr'o amplă și amănunțită analiză a factorilor, cari determină apariția și orientarea cugetării filosofice, căutând să stabilească «dacă și în ce măsură putem ști, de ce unii oameni devin filosofi, iar alții nu, și de ce unii filosofi ajung să înțeleagă lumea în unele chipuri, iar alții în altele». Iar «Geneza Formelor Culturii» înseamnă de fapt extinderea aceleiași întrebări la întregul complex de manifestări produse de viața spirituală a unui popor. Prin această lărgire se impunea dela sine cercetarea așa numitului «specific național» care în vremurile noastre preocupă atât de mult pe gânditorii streini ca și pe cei români.

Necesitatea de a cunoaște condițiile cari determină apariția și orientarea cugetării filosofice, are și un scop practic. D-l Negulescu ne spune cum studenții d-sale i-au pus întrebarea dacă ei, studiind filosofia, ar putea spera să ajungă la ceva în această disciplină. Întrebare firească pentru ceea ce autorul numește atât de pregnant «perioada de nedeterminare sufletească a tinereții». Profesorul s'a simțit obligat să răspundă, nu prin slaturi individuale, ci prin considerații obiective, pe cari fiecare să le cântărească după propria sa înclinare și aptitudine. Dar caracterul practic al problemei studiate depășește cadrul preocupărilor, cari au provocat-o ocazional. De ea se leagă, cum vom vedea, însăși problema culturii în genere.

În filosofie mai mult decât în oricare altă disciplină, interesul teoretic primează interesul practic. Aici omul vrea să cunoască pentru necesitatea de a cunoaște, indiferent de urmările ce ar avea o astfel de îndeletnicire. În nici un caz nu se potrivește mai bine dictonul «*vitam impendere vero*».

Și totuși, acest caracter desinteresat al cunoașterii în filosofie pare să fie ajutat de cele mai puternice porniri afective ale naturii omenești. Întrebarea naște, pentru ce filosofii nu devin oameni de acțiune, cum ar fi mai natural, ci oameni de cugetare? Încercarea lui Hertzberg de a explica fenomenul prin ajutorul metodei psihoanalitice a lui Freud (ipoteza inhibiției sufletești sau a «refulării» și ipoteza sublimării), nu duce la un răspuns satisfăcător. În această privință d-l Negulescu ridică serioase obiecțiuni.

În adevăr, după constatările autorului german nu se poate înțelege pentru ce filosofii, din cauza sensibilității lor excesive, se îndreaptă către cugetarea pură. «N'ar fi mai natural», observă d-l Negulescu, «ca o asemenea sensibilitate să-i facă să renunțe la tot, — nu numai la acțiune, ci și la cugetare? Căci, la urma urmei, cugetarea, în majoritatea cazurilor cel puțin, nu este nici mai ușoară, nici mai plăcută decât acțiunea» (p. 76). A recurge la fenomenul transformator al sublimării, cum face Hertzberg, nu înseamnă a explica suficient problema. Căci și aici ne întrebăm mai departe, pentru ce sublimarea împinge pe unii oameni spre filosofie, iar pe alții îi determină în alte direcții.

O altă cale care ne-ar desvălui poate misterul problemei, ar fi aceea a eredității. Faptul că un filosof nu se face, ci se naște, este caracteristic. Filosof devine cineva numai —rin vocație, prin înclinare lăuntrică. Astfel pusă problema, se impune a cerceta ce este talentul. În mod teoretic, talentul, ca ceva înăscut, ar trebui să se moștenească. De fapt însă lucrurile nu stau tocmai așa. Sunt rare cazurile, în cari talentul unui artist se poate regăsi la ascendenți. În cazul care ne interesează, al filosofilor, moștenirea talentului pare și mai rară. Unii biologi susțin chiar că talentele excepționale nu se moștenezc. D-l Negulescu emite opinia că s'ar putea ca talentul să fie «de cele mai multe ori, o variație bruscă, individuală, o «mutație»... În această ipoteză, talentul ar fi, în cazurile respective, înăscut, dar nu ereditar». Dar nici în această ipoteză nu înțelegem prea mult cum se produce un talent. Ne lipsește cunoașterea structurii lui psihofiziologice. Și chiar dacă am cunoaște o asemenea structură, nu ne-am lămuri pe deplin asupra fenomenului. «S'ar putea ca apariția talentelor să atârne mai mult de variații ale funcțiilor decât de variații ale structurilor, la oamenii ce le manifestează». Talentele fiind, în majoritatea cazurilor, mutații, ele trebuie să fie determinate «mai mult de schimbări, puțin comune sau chiar cu totul neobișnuite, ce intervin în funcționarea organismelor respective. Asemenea schimbări ar fi, bunăoară, cele provocate de traumatisme, de mutilări, de creșteri sau scăderi deosebit de accentuate ale cantităților de materii alimentare, etc. Așa cel puțin par a rezulta din observările ce s'au făcut până acum asupra condițiilor în care se produc mutațiile sau, cu alte cuvinte, asupra cauzelor ce le dau naștere» (pp. 107—108 : cf. p. 161). După o privire asupra cercetărilor contemporane de biologie, d-l Negulescu întrevede ca o posibilitate de viitor, că endocrinologia ne-ar putea releva mai precis cauzele cari produc fenomenul. Căci admitând că talentul constă «într-o înălțare la un nivel neobișnuit a unui anumit complex funcțional al vieții sufletești, ne este îngăduit să ne închipuim că la origina lui stă, poate, o modificare excepțională a unor sau altora din secrețiunile interne» (p. 116). Autorul nu se mulțumește numai să formuleze o asemenea posibilitate. În capitolele VII, VIII și IX, intitulată «Direcții de activitate și condiții funcționale», «Factorii adiționali» și «Un factor moderator și unul turburător, cari pot fi considerate ca punctul culminant al teorii d-sale, găsim întemeierea și înțelegerea condițiilor funcționale, de cari depind diferitele direcții de activitate ale oamenilor.

După d-l Negulescu, în mecanismul actelor intelectuale cât și al vieții active în general, iau parte trei factori, anume : pornirile afective, imaginația și discernământul critic. Proporția în care este reprezentat și modul cum contribuie fiecare din acești factori, determină diferențierea complexurilor sufletești ale oamenilor. Așa, pornirile afective și imaginația predomină la oamenii cu structuri sufletești religioase sau artistice, pe când discernământul critic predomină la oamenii cu aptitudini științifice sau filosofice. Pe baza acestei deosebiri, autorul determină «condițiile funcționale de care atarnă direcțiile de activitate, atât de diferite, ale diferiților oameni». Ne mulțumim a reda argumentarea d-lui Negulescu numai în ceea ce privește mentalitățile științifice sau filosofice, care ne interesează cu deosebire aici. Ca și în cazul structurilor religioase sau artistice, punctul de plecare al mentalității filosofice sau științifice îl formează tot pornirile afective, cari stau în aceleași raporturi cu instinctul de conservare. Geneza unei asemenea mentalități se poate urmări. Omul primitiv, după ce a observat că respectarea cultului religios nu-l aducea totdeauna împlinirea dorințelor, va fi reflectat, din nevoia de a-și asigura existența, dacă nu cumva legătura ce o presupunea între una și alta era falsă. Astfel începea îndolala, și cu ea spiritul de discernământ critic, care în locul cauzelor supranaturale, căuta să găsească cauze naturale pentru explicarea fenomenelor. Așa apărea în mintea oamenilor, la începutul civilizațiilor istorice, acea idee despre cauzalitatea naturală, care avea să-și exercite în mod treptat și din ce în ce mai puternic influența asupra gândirii omenescii, trecând dincolo de nevoile imediate ale vieții practice, din care izvorăse. În alte cuvinte, discernământul critic se desvolta în spre lăturea lui teoretică.

inculcând oamenilor deprinderea de a căuta «cauzele naturale ale fenomenelor, chiar și atunci când nu aveau nici un interes practic s'o facă». Odată cu aceasta apărea și «mecanismul sistematizării», care îngăduia omului să-și ordoneze cunoștințele asupra lumii.

La discernământul critic se adăoga și al doilea factor, jocul imaginației, deși nu în aceeași proporție ca în formarea mentalității religioase sau artistice. Imaginația era necesară pentru a anticipa cauzele necunoscute, pe cari urma să le confirme sau să le infirme experiența. Dar această intervenție a imaginației nu are loc, în complexul psihic al oamenilor de știință sau al filosofilor, într'un grad atât de intens încât să deslănțue mecanismul așa numit al «proiecțiunii». Chiar atunci când se recurge la închipuirea cauzelor fenomenelor de cercetat prin analogie la acelea ale fenomenelor cunoscute, imaginația nu deslănțue mecanismul proiecțiunii. Căci asemenea cauze nu sunt considerate ca reale de omul de știință sau de filosof, adică nu sunt «proectate» ca adevărate, cum face artistul. Cu toate acestea, mecanismul proiecțiunii reapare uneori și în cuprinsul mentalității științifice sau filosofice. Așa a fost cel puțin la începutul spiritului științific, când omul, părăsind terenul practic, s'a ridicat prin speculații pe planul superior al vieții teoretice. Filosofia în primul rând, luând naștere din necesitatea de a explica lumea în general, începea să se identifice în scop cu religia. A explica însă întreg universul cu mijloacele de care dispunea omul, era o întreprindere ce nu putea fi susținută decât cu ajutorul imaginației. Așa, mecanismul proiecțiunii se găsește în cele mai fundamentale concepții ale filosofiei grecești. Numărul lui Pythagora, sau conceptele și definițiile lui Socrate, sau ideile lui Plato, ilustrează atâtea cazuri în cari imaginația, creând entități subiective, deslănțue mecanismul proiecțiunii, care le transformă în realități obiective. Tot astfel de produse erau explicațiile «științifice», pe cari le formulau la început gânditorii greci, cum era cazul de ex. cu astronomia elaborată de școala din Milet. În evoluția parcursă de astronomie, dela ipoteza cosmogonică a lui Anaximandru și până la rezultatele pozitive din timpurile moderne, avem întreaga serie de încercări făcute de spiritul omenesc de a găsi o cât mai obiectivă explicație a fenomenelor cerești. Aceasta nu a fost însă posibil decât pe măsură ce rolul imaginației și al proiecțiunii s'a redus și în locul lui a apărut discernământul critic, împreună cu mecanismul sistematizării (pp. 143—150).

Odată cu desprinderea diferitelor științe particulare, filosofia se vedea redusă la rolul ei adevărat de a formula ipoteze asupra totalității fenomenelor. Cu aceasta imaginația și mecanismul proiecțiunii păreau că vor avea din nou un rol dominant în cugetarea filosofică, al cărui obiect scăpa în mod direct observării și deci controlului. Cu toate acestea, reacțiunea în contra unui asemenea procedeu nu întârzia să se producă. Mai întâi exigențele logice ale minții omenesti determinau, ca în cazul Eleaților, o metodă rațională și critică, prin care jocul imaginației era dintr'odată redus. Apoi urma opoziția datelor obiective ale experienței, care zădărnicea în mod și mai efectiv jocul imaginației. Filosofia se desvolta, mai ales în era modernă, tot mai mult sub influența discernământului critic și pe baza datelor obiective ale experienței, deși unii filosofi au crezut mai departe în rolul imaginației, negând experienței puțința de a duce la înțelegerea lumii în general. Astfel în istoria filosofiei continuau două direcții de cugetare, a căror coexistență nu poate fi explicată decât dacă ținem seama de deosebirea condițiilor funcționale. Reacțiunea în contra cauzelor supranaturale fusese, am văzut, determinată de apariția discernământului critic. Emanciparea de religie nu însemna însă dispariția factorului imaginației, care continua să-și exercite influența, mai ales față de sărăcia datelor experienței. Cu timpul aceste date înmulțindu-se, rolul imaginației scădea. Filosofii ar fi putut, spune d-l Negulescu, să renunțe la serviciile imaginației, dacă voiau, sau dacă aveau posibilitatea să aleagă. «Alegerea însă atârna, evident, de raportul de forțe dintre cele două funcțiuni sau grupe de operații sufletești: imaginația cu mecanismul proiecțiunii de o parte, discernământul critic cu mecanismul sistematizării de alta» (p. 154). După cum era reprezentat acest raport de forțe în structura lor sufletească, filo-

sofii înclinau spre o direcție sau alta, fără însă ca una din cele două grupe să fie cu desăvârșire inexistentă.

Pe lângă factorii arătați, «originari», mai există factori adiționali, subordonați celor dintâi, dar cari influențează apariția și orientarea cugetării filosofice. Deși operațiile intelectuale urmează aceleași legi psihologice la toți oamenii, totuși aceste operații duc la rezultate diferite nu numai cantitativ, dar și calitativ, mai ales în cazul filosofilor. Acelaș lucru se poate spune și despre imaginație, care, deși lucrează după aceleași legi, totuși produsele ei sunt atât de diferite. Fenomenul acesta se poate explica, după d-l Negulescu, în modul următor. În primul rând rezultatele diferite ale operațiilor intelectuale par a fi determinate de materialul diferit pe cari li-l dă experiența, care variază după natura condițiilor de loc, timp și împrejurări culturale. Astfel mediul geo-fizic exercită o influență puternică asupra funcțiunilor intelectuale deși nu se poate determina precis până unde merge o astfel de influență. De mediul geo-fizic se leagă și mediul etnic. Această influență trebuie înțeleasă în sensul că se referă numai la caracterele fizice și psihice ereditare din individualitatea unui filosof. Talentul fiind însă o mutație, adică o variație bruscă, scapă acestei influențe. După cum De Vries constata, la planta pe care a studiat-o în deosebi, că mutația se reducea numai la schimbarea bruscă a formei și culorii florilor, celelalte caractere rămânând acelea ale speciei, d-l Negulescu observă: «Tot așa, talentul filosofic, care apare brusc la un individ, se găsește înglobat într'un complex de caractere psiho-fiziologice, care rămân cele moștenite, și care sunt de origine etnică, — sunt adică, în medie, acelea ale poporului, din sânul căruia a ieșit individul de care e vorba». Caracterele etnice nu sunt însă stabile, dat fiind amestecul raselor, care a avut loc din cele mai îndepărtate timpuri și care continuă și astăzi. Aceasta explică faptul pentru ce nu există tipuri etnice invariabile. Națiunile de azi sunt departe de a prezenta caractere permanente, cari să facă posibil apariția unor fizionomii psiho-fiziologice bine diferențiate. Tot așa ne explicăm pentru ce o sumă de caractere comune apar în fiecare popor, care poate avea, în condiții de dezvoltare culturală similară, sisteme filosofice aparținând tuturor direcțiilor posibile ale cugetării filosofice. De unde urmează că, «până acum cel puțin, dacă putem face unele ipoteze, care să ne ajute să ne explicăm geneza unora din sistemele filosofice, nu putem stabili însă nimic sigur și definitiv, cu privire la influența factorului etnic asupra cugetării filosofice» (p. 166).

Alte influențe cari pot determina cugetarea filosofică ar fi acelea ale mediului social. Studiile întreprinse în această direcție sunt însă prea insuficiente pentru a duce la rezultate precise. Mai clar apare influența împrejurărilor culturale (materialul de fapte științifice și idei filosofice). În care se afirmă cugetarea filosofică la un moment dat. Fiecare filosof este influențat mai mult sau mai puțin de starea științei și filosofiei timpului său. Este ceea ce d-l Negulescu numește «determinismul cugetării filosofice». Dar și în această privință se cuvine a face unele rezerve. Influența poate duce la rezultate deosebite, căci materialul de fapte și idei nu numai identifică dar și diferențiază pe diferiții cugetători.

Acțiunea factorilor adiționali este la rândul ei mărginită de doi factori, anume, de legile fundamentale ale gândirii logice și de particularitățile afective individuale (temperament sau constituție). Cel dintâi factor, moderator, intervine atunci când diferențierea merge prea departe, iar cel de al doilea factor, turburător, intervine în cugetarea filosofică atunci când factorii adiționali lucrează în direcția unificării. Fără acțiunea legilor fundamentale ale gândirii, influența factorului geo-fizic și a factorului etnic ar diferenția și particulariza cugetarea omenească dincolo de orice posibilitate de înțelegere comună. Explicările lumii formulate de filosofi nu ar mai fi înțelese decât de membrii națiunii din cari fac ei parte, iar știința în genere ar deveni imposibilă. Rolul corectiv pe care-l joacă legile logice atât în filosofie cât și în știință, a permis găsirea adevărului valabil și comunicabil pentru toată lumea. Dar dacă legile logice temperează acțiunea

factorilor adiționali, particularitățile afective individuale, sau într'un cuvânt sensibilitatea, turbură influența lor în procesul cugetății filosofice. Este cunoscut faptul că orice sentiment colorează experiența având tendința să se generalizeze și de a pune stăpânire pe întreaga viață sufletească a unui individ. În cazul filosofilor, această influență se reflectă în cugetarea lor. Diferite inclinații către optimism sau pesimism sunt datorite unor asemenea dispoziții sufletești. Mai adânc studiate, aceste dispoziții se dovedesc a avea și alte origini. Cercetările mai noi au arătat cât de strâns legate sunt ele de activitatea glandelor endocrine. Este evident că atât inclinațiile constituționale cât și experiențele vieții determină anumite orientări în cugetarea filosofilor. Cu toate acestea, d-l Negulescu observă că trebuie să ne ferim a atribui sensibilității o însemnătate prea mare, pentru a nu cădea în exagerările, pe cari le reerezintă concepția biologică a filosofiei. Aceiași prudență este recomandată de autor și în privința concluziilor teoretice și posibilităților practice cari ar putea decurge din analiza factorilor examinați. Acțiunea acestor factori păstrează, în starea actuală a științelor cari îi studiază în special, un caracter ipotetic numai. Dacă putem afirma în general realitatea lor, n'o putem însă stabili precis în cazurile particulare.

Totuși, din analiza întreprinsă se desprind câteva fapte, cari pot să ne dea indicații utile în problema care ne-a preocupat. Unul din aceste fapte este nevoia organică a cunoașterii, fără de care nu s'ar putea explica sacrificiile pe cari le fac unii oameni pentru înțelegerea teoretică a lumii. O asemenea nevoie se găsește în diferite grade de intensitate și printre oamenii de rând. Curiozitatea nativă, care nu urmărește nici un scop practic în afară de acela de a cunoaște, se întâlnește la toți oamenii normali. Ceea ce deosebește pe filosofi și savanți de ceilalți oameni, este intensitatea cu care apare această nevoie în mecanismul lor sufletesc. «Intrucât însă această intensitate excepțională nu este totdeauna, — am putea zice chiar că nu este mai niciodată, — vizibilă dela început, trebuie să admitem că ea este înăscută numai ca posibilitate sau ca virtualitate organică și rămâne latentă până când împrejurările îi permit să se manifesteze, mai întâi, și apoi să se desvolte, treptat, în forme evidente pentru toată lumea» (p. 208). Ceea ce o provoacă de cele mai multe ori este întâmplarea, cum ne arată atâtea cazuri din istoria filosofiei. Dar întâmplarea sau influența altor factori nu pot da naștere unui filosof adevărat. Pentru aceasta se cere și alte calități, pe cari d-l Negulescu le rezumă în următoarele: putere de muncă extraordinară, tenacitate de a duce la sfârșit cercetările și de a nu se descuraja în fața dificultăților, obiectivitate și pătrundere critică, și un mod propriu de a gândi, care să dea rezultatelor obținute o formă originală.

În a doua parte a lucrării, D-l Negulescu se ocupă cu problema specificului național. Am văzut că D-sa nu neagă influența factorului etnic, dar face rezerva că o asemenea influență nu se poate prinde în formule pe cari să le aplicăm în explicarea apariției și orientării cugetării filosofice, sau a altor manifestări culturale. Dacă luăm specificul național ca un complex de caractere fizice și psihice, neatribuindu-i nici o altă existență, putem face două ipoteze: sau că este invariabil de-asupra oricăror schimbări de condiții, sau că este variabil după locuri, timpuri și împrejurări. În sprijinul primei ipoteze s'au adus argumente din teoria inegalității raselor a lui Gobineau și a adepților lui, precum și anumite generalizări emise de antropologi. Sprijinindu-se pe un material bogat, D-l Negulescu examinează în amănunt toate aceste teorii. Caracterele fizice pe cari le stabilesc antropologii pentru a deosebi rasele de oameni, se dovedesc a fi foarte relative. Chiar dacă admitem că factorul rasei și implicit caracterele etnice determină cultura unui popor, ne convingem cât de nesigură și de puțin consistentă este o asemenea teorie, când o aplicăm la fapte. Pentru a dovedi și mai bine netemeinicia teoriei raselor, D-l Negulescu consideră originile etnice ale vechei culturi clasice. Contrazicerile pe cari ni le desvăluie studiul acestei culturi din punctul de vedere al raselor, sunt caracteristice. Nici concepția bio-

chimică a rasei, cel puțin în stadiul actual al cercetărilor, nu ne duce la rezultate mai sigure. D-l Negulescu înclină mai de grabă, cu școala istorică a etnologiei, a vedea în fenomenul culturii un produs istoric: „Mai probabil este că omenirea întreagă lucrează la înfăptuirea valorilor, materiale și morale, ce alcătuiesc diferitele culturi și civilizații, și că acele valori, odată apărute, trec dela un popor la altul, dela o rasă la alta, răspândindu-se pretutindeni, cum se împrăstie moleculele unui corp solubil, prin «difuziune», în toată masa lichidului în care se disolvă» (p. 338). De unde urmează că toate civilizațiile au luat naștere prin adaosuri istorice succesive din diferite popoare și rase, și ale căror origini nu pot fi stabilite.

Dacă nu există trăsături fizice invariabile, cari să diferențieze popoarele, atunci poate că există trăsături psihice, cari să le deosebescă. Întrebarea este de a ști până la ce punct se poate vorbi de o psihologie a popoarelor și care ar fi aportul unei asemenea psihologii în explicarea specificului național. Nu poate fi îndoială, spune D-l Negulescu, că viața în comun determină constituirea tipurilor psihologice ale popoarelor, precum și a formațiunii lor ca entități etnice. Aceasta înseamnă că specificul național nu poate fi decât tot un produs al acestei vieți, care imprimă individului, ca și poporului, anumite caractere distinctive. Când un copil provenind dintr'un popor cu o evoluție culturală egală sau apropiată este adus într'o țară străină și se dezvoltă acolo, el își însușește toate caracterele poporului respectiv. Chiar dacă el reacționează uneori deosebit de poporul în mijlocul căruia a fost adus să trăiască, viața lui sufletească în general se adaptează noilor condiții. De unde se vede că «fondul organic moștenit se subordonează adică structurii sufletești câștigate, — și își potrivește cu această măsură «rouă reacțiunile lui vechi» (p. 389). Dar ceea ce susține și cimentează un popor sau o națiune, este conștiința comunității lui de viață. Această conștiință ia naștere din comunitatea de limbă, organizare politică, sentimente, credințe, idei, moravuri, aspirații și tradiții istorice. Iar dintre acestea, limba și organizarea politică sunt cele mai importante, una făcând posibilă comunicația sufletească între indivizi, cealaltă impunând forme comune de comportare. În asemenea condiții se nasc unele deprinderi, cari diferențiază un popor de altul, deprinderi cari tind să se stabilizeze și să se uniformizeze pentru toți indivizii unei națiuni.

Are specificul național «numai o valoare reprezentativă, sau și una activă? Servește el numai ca să deosebescă un popor dat de altele, sau joacă un rol și în determinarea manifestărilor lui culturale, cum se pretinde?» (p. 393). Evident, specificul național are o valoare reprezentativă, dar valoarea lui activă sau puterea lui de a determina manifestările culturale, nu pare tot atât de evidentă. După unii învățați, stabilizarea și uniformizarea la cari ajung unele națiuni, le fac să-și piardă din puterea creatoare. D-l Negulescu consideră problema și sub acest aspect, arătând părerile lui Charles Nicolle despre biologia invențiunii. Se pare că una din condițiile originalității ar fi o lipsă de echilibru organic. În cazul națiunilor, amestecurile etnice ar favoriza dezvoltarea spiritului de invenție și a originalității, iar stabilizarea ar nimici-o. De unde rezultă că puritatea rasistă sau etnică a unei națiuni, chiar dacă s'ar putea realiza, nu ar fi ceva de dorit din punctul de vedere al progresului. Insuși Gobineau recunoscuse, în ciuda teoriei lui, că din încrucișarea raselor a rezultat unele binefaceri pentru omenire.

Stabilizarea omenirii, pe care o prevede Nicolle prin amestecul continuu al raselor și care ar duce la o sterilitate desăvârșită a spiritului de invenție, pare însă puțin probabilă. Mai întâi există încă deosebiri considerabile, observă D-l Negulescu, între diferitele popoare de azi. Reducerea lor la un tip comun nu s'ar putea desăvârși decât într'un timp indefinit. Apoi chiar unele din națiunile unificate de azi prezintă deosebiri mari între membrii lor. Mai departe pot surveni schimbări în condițiile fizice de existență pe suprafața pământului, după cum ne lasă să întrevădem istoria planetei noastre. «Și nu mai încape îndoială

că o asemenea modificare a condițiilor fizice ale vieții va produce schimbări care, fiind mai accentuate la unele popoare decât la altele, vor mări deosebiriile între ele» (p. 465). Pe lângă cauzele obiective de ordin biologic și geo-fizic, mai sunt cauzele subiective, cari întrețin diferențierea între popoare, cum sunt de ex. resentimentele față de streini, voința de a se distinge și a fi original, care este un «fenomen etno-psihologic modern» de diferențiere. La toate aceste cauze D-I Negulescu mai adaugă și diversitatea intereselor sociale, economice, politice și variațiilor de concepții cari deosebesc pe membrii aceleiași națiuni în diferite categorii. Prin urmare, primejdia unei unificări nu pare iminentă. «După toate probabilitățile, diversitatea, dacă nu antropologică, cel puțin socială, — politică, economică și, firește, culturală, — va continua să crească. Trebuie deci să presupunem că instabilitatea caracterelor, fizice și psihice, ale oamenilor ce alcătuiesc diferitele popoare, va mai dura încă. Poate chiar că nu va înceta niciodată» (p. 468).

Am căutat, referindu-ne cât mai des la text. să redăm fidel cuprinsul lucrării D-lui Negulescu. Lipsa de spațiu însă ne-a obligat să renunțăm la unele părți, cari ar fi meritat să fie cel puțin menționate. Din mulțimea teoriilor, considerate în lumina datelor științelor cari le înăduresc, cititorul va reține desigur aceea care explică pentru întâia oară în mod convingător, fenomenul cugetării filosofice. Așa cum este expusă, această teorie reprezintă un maximum de întemeiere obiectivă în condițiile cunoștințelor de azi. Rezervele cari i se pot aduce le-a prevăzut însuși autorul. Opus oricărei explicări închise și definitive. D-I Negulescu ne oferă rezultatele cu conștiința omului de știință, care se mulțumește, modest și plin de răspundere, să ne indice punctul până unde a ajuns în cercetările întreprinse. Preocuparea filosofică nu dispăre însă prin această atitudine, căci ea se regăsește în amploarea considerațiilor, cu care este privită problema și în materialul imens și multilateral, mănuit sintetic. Ar fi poate de observat numai că, deși misterul talentului în genere și al talentului filosofic în deosebi nu este pe deplin desvăluit prin ipoteza mutațiilor, explicarea dată concordă și cu opinia bunului simț, care vede într-o astfel de apariție un dar neașteptat al naturii. Cele mai bune ipoteze sunt todeauna acelea cari se întâlnesc, cel puțin în unele puncte, cu intuiția populară.

În privința specificului național, D-I Negulescu ajunge la unele convingeri, pe cari nici un cercetător al problemei, considerând faptele arătate, nu le va putea ocoli. Analiza condițiilor cari dau naștere și a înțeleșului care trebuie atribuit specificului național, este binevenită, mai ales la noi, unde s'a vorbit atât de mult despre așa ceva, fără însă a se aduce lumină. Am dori numai să observăm ca în acest proces de diferențiere, pe care autorul cu drept cuvânt îl consideră continuu și, cel puțin în condițiile de azi ale realității, și infinit, s'ar putea adăoga, printre diferenții factori psihologici, cari îl determină și-l întrețin, și acela al vanității și orgoliului individual. Un asemenea factor pare să se accentueze în om pe măsură ce cultura se desvoltă. Rolul lui în timpul Renasterii italiene este cunoscut și nu poate fi tăgăduit nici în timpurile noastre. Dar poate un asemenea factor este cuprins în ceea ce D-I Negulescu numește voința de a se distinge și a fi original, relevată printre factorii cari întrețin diferențierile între popoare.

Lucrarea D-lui Negulescu impune nu numai prin bogăția faptelor și ideilor sau prin noutatea teoriei cu privire la apariția și orientarea cugetării filosofice. Ceea ce distinge această operă de o valoare filosofică deosebită, este spiritul strict științific în care sunt tratate diferitele probleme. D-I Negulescu se ferește să anticipeze rezultatele, sau să postuleze vreo formulă rigidă. Convingerile la cari pare a se opri, rămân a fi descoperite de cititor din însăși expunerea faptelor și logica lor. În nici o parte din analiza D-sale nu se găsește o concluzie tranșantă, din care să se întrevadă impunerea categorică a unei păreri personale. Judecata definitivă, — dacă și până la ce punct se poate vorbi de așa ceva în

cazul acesta, — în fiecare problemă studiată, se desprinde nemijlocit din argumentele, cari au întemeiat-o. În această privință lucrarea D-lui Negulescu este un model de expunere științifică, cum rareori se întâlnește printre filosofi.

Evident, această atitudine strict științifică, pe care autorul o păstrează totdeauna, se leagă de concepția pe care o are despre filosofie. D-l Negulescu a înțeles încă din primele lucrări publicate să adopte punctul de vedere pozitivist, fără însă a nega filosofiei unele drepturi față de științele particulare. De fapt, pozitivismul D-sale este mai mult o metodă decât o doctrină. În acest înțeles, pentru D-l Negulescu, filosofia nu poate duce la rezultate obiective decât în măsura în care ea se sprijină pe datele obținute de știință. Numai astfel rolul ei de «a formula ipoteze» asupra lumii devine activ în promovarea adevărului.

NICOLAE PETRESCU

ION PETROVICI: *Rotocoale de lumină*. (București, Editura Casei Școalelor, 1934).

Noua carte a d-lui Petrovici e alcătuită aproape în întregime din conferințele pe care d-sa le-a făcut în ultima vreme. De obicei o conferință e o compoziție provizorie care încearcă proba tiparului cu mari riscuri. Dar conferințele d-lui Petrovici sunt studii complete, solid documentate și înfățișate ca fragmente ale unei concepții unitare. La d-l Petrovici, prin vorbire gândirea nu pierde nimic, din contră, păstrându-și profunzimea, câștigă în puterea de concretizare, în claritatea expresiei și în vioiciunea ritmului. Această carte întărește afirmația, făcută cu ocazia unei precedente culegeri de conferințe, că d-l Petrovici a creat acest gen în cultura noastră.

O parte din capitolele acestei cărți sunt evocări de locuri, oameni, opere și concepții. În această serie intră: *O vizită la casa lui A. Comte, Corespondența filosofului Jules Lachelier, Primele atingeri cu filosofia, Confesiuni filosofice-religioase, La zece ani dela moartea lui A. D. Xenopol, Aniversarea lui François Coppée*. A doua parte de capitole: *Biserica și pacea, Realismul ca tendință a filosofiei actuale, Schimbări de perspectivă în gândirea contemporană, Reflecții asupra inconsecvenței și Literatura de memorii și călătorii*, constituiesc o analiză a conștiinței actuale.

Soarta ideilor de pace și libertate formează obiectul celor două conferințe *Biserica și pacea* și *Schimbări de perspectivă*. Pacea e un bun suprem al omenirii. Concepția că războiul este o primă lege a naturii, susținută și trâmbitată cu șopot de unii, e cu totul falsă. În omenire există un fond inalterabil, un fond de bunătațe și apropiere din care decurge nevoia de colaborare pașnică. Cauzele care împing la diferențierea, învrăjbirea și nimicirea popoarelor între ele, sunt accidentale și nu esențiale umanității. Pornirea spre pace, pornirea ce-și are sursa în sufletul generos, e «o caracteristică inițială a naturii omeneste». Războiul nu e un factor de progres și realizare umană, din contră, un element de distrugere și retrogradare. «Războiul e un flagel care dezonorează omenirea». Ideia de pace e așa de intim legată de natura umană încât, «oricare ar fi vicisitudinile istorice, ea are toate șansele să se înfăptuiască într-o zi».

Mersul omenirii spre pace este inevitabil, dar se efectuează mai repede sau mai încet. Acesta e sensul progresului în această perspectivă. Stă în puterea oamenilor să grăbească sau să întârzie realizarea păcii. Printre forțele spirituale care ar trebui dirijate spre acest scop, pacea, biserica ocupă un loc de frunte. Prin esența ei biserica se află pe linia progresului spiritual, ea «este afirmația anticipată, cu mult anticipată, a marilor realizări viitoare ale omenirii». D-zeul creștin poate fi privit ca imaginea anticipată a înfrățirii popoarelor, a civilizației și a culturii. Cultura impune pacea ca una din condițiile ei indispensabile. Toate adevărurile creștine poartă această însușire. «Valorile creștinismului sunt valori cu caracter universal cari trec dincolo de diviziunea omenirii în națiuni și ur-

măresc realizarea unor valori ideale, unde urmează să se întâlnească întreaga omenire împăcată și înfrățită». Cu aceasta biserica capătă o importanță misiune socială. Rolul religiei nu e să consoleze pe desnădăjduiți, ceia ce e prea puțin, ci să combată ereziile sociale, printre care răsboiul este una, să dirijeze viața socială, s'o îndrepte spre pace și să-i dea dinamismul ce-o poate conduce la aceasta. Dar ca să poată face aceasta, biserica trebuie să devină militantă. Biserica militantă în slujba păcii are șansele să împingă omenirea mai repede și mai sigur spre înfăptuirea idealurilor ale căror condiții sunt sădite în natura umană.

Ideia de libertate e mai profund afectată de criză decât toate celelalte elemente ale conștiinței actuale. Dezorientarea spirituală care afectează adânc omenirea «provoacă mai degrabă prețuirea unui tipar de gândire uniform, în care sa poată intra sufletele tuturor, animate de aceleași gânduri fundamentale, ca mijloc de restabilire a coeziunii și reinchegării organice». Libertatea individuală, cu latura sa principală care e libertatea de gândire, se bucură de o statornicie temeinică în vremurile liniștite și ordonate. Când o concepție e în dezagregare, când o lume se prăbușește și alta se înfiripează, tocmai ceia ce se întâmplă în zilele noastre și ceia ce istoria a cunoscut în mai multe rânduri, restrângerea libertății devine inevitabilă. Dar aceasta derivă dintr'o nevoie trecătoare, căci libertatea e un bun la care omenirea nu poate renunța. Se pare că viața socială ascultă de o lege interioară: *libertatea duce la anarhie, anarhia isprăvește în despotism și acesta din urmă sucombă pentruca să facă loc regimului în care libertatea e valoarea supremă.*

Conștiința actuală are o puternică orientare realistă. Epoca liniștită care mai mult asistă și contemplă viața decât o trăește, se complăce în idealism, se mulțumește cu o lume de imagini și idealuri candidе. Dar epoca torturată de griji și amenințări, cea care simte greutatea vieții și nevoia efortului, nu se poate mulțumi cu o lume de imagini «goale de sevă, de substanță și de energie efectivă», ci vrea să cunoască realitatea, să înfrunte greutățile și să le învingă cu orice sacrificii. Orientarea spre realism e o necesitate adâncă pentru sufletul dinamic și luptător. În toate domeniile de activitate se simte tendința «*de-a găsi realul dincolo de fictiv, fie că e vorba de natură, de istorie sau de simple fapte curente.*»

În literatură orientarea realistă e manifestă. Predomină lectura notelor de călătorie și a memoriilor, deoarece satisfac nevoia de vagabondaj a sufletului de azi. Nu e vorba de vagabondaj într'o lume de plâsmuiri imaginative, ci în cea reală. «Asistăm probabil la un ultim elan al naturalismului literar, în năzuința lui de a face din opera literară o icoană fidelă a realității, izgonind elementele care o transformă și-i alterează adevărata fizionomie». Setea de realități concrete, spiritul de luptă, nevoia de dinamism, neastâmpărul continuu, sentimentul dezordinei și a ceia ce e provizoriu, sunt însușirile principale ale conștiinței actuale.

În aceste capitole scurte, închise în limitele unei conferințe, autorul prinde în toată realitatea lor tendințele care se degajă din atmosfera spirituală de azi.

MIHAIL UȚĂ

LUCIAN BLAGA: *Censura transcendentă*. (Editura Cartea Românească, 1934, pag. 209).

Dacă am izbutit să pătrund bine gândirea lucidă a filosofului Lucian Blaga, atunci pot spune că întreaga construcție a „Censurii transcendente”, pare o încercare de a înlătura concepția lui Ludwig Klages asupra protivniciei dintre spirit și viață. Este drept că această intenție devine vizibilă abia la sfârșitul cărții. Unui ochiu neatențit s'a părea că întregul capitol pe care Lucian Blaga îl consacră lui Ludwig Klages și în parte și lui Max Scheler, pentru a trage ultimele consecințe din descrierea ce o face raportului dintre metafizică și cunoaștere, dintre obiect și subiect (descriere ce formează obiectul lucrării sale), este de prisos. O intercalare ce pare a strica mersul liniar al întregii construcții. Ceia ce firește ar fi fals sau inexact.

Se pune numai întrebarea, dacă filosofia biocentrică a lui Klages, denunțând protivnicia dintre spirit și viață (materie), vrea să fie epistemologic. După câte știu, din citirea operei: „Der Geist als Widersacher der Seele”, gândirea lui Klages este mai curând o „Weltanschauung”. Adică o concepție despre lume, în care problema cunoașterii, deși ocupă un loc destul de însemnat, mai ales prin critica ce se face fie concepției eleate a cunoașterii, fie celei kantiene, nu este totuși centrală. E dimpotrivă fundamentală problema raportului dintre existentă și realitate și aceia dintre existentă și adevăr, pentru a se ajunge în cele din urmă la o filosofie a culturii, în orizontul căreia logocentrismul să fie înlăturat, spre a se da posibilitate vieții de a-și îndeplini reîntoarcerea în rădăcinile dela care a pornit (ideia de ritm, nu de tact, — ideia de tact corespunzând celeia de cauzalitate). Iar sufletului, de a rămâne ancorat „în conștiința patetică”, prin trăirea unei lumi a imaginilor (Welt der Bilder) și din care, cu toată ivirea în timp a spiritului sau a intelectului, nu s'a putut desface. Totul pornește dela Alma Mater și revine aci. Accentul cade pe feminin (viață), nu pe masculin (foc, spirit). Totul depinde de felul cum privim lucrurile, dela stânga spre dreapta sau dela dreapta spre stânga. Corelatul sau polaritatea stânga (femenin) — dreapta (masculin).

O întârziere asupra filosofiei lui Klages nu este însă posibilă aci. Cele câteva date enunțate mai sus au fost prilejuite numai de poziția lui Lucian Blaga față de această filosofie, care este mai mult o ontologie a vieții, decât o filosofie a cunoașterii. Cu toate acestea, punctul de vedere al lui Lucian Blaga, și anume, că în locul unei protivnicii între spirit și viață, între spirit și materie, iar pe un plan epistemologic între obiect și subiect, este totuși mai degrabă necesar să vedem, în toate aspectele posibile, cum poate fi rezolvată problema adecuației dintre obiect și subiect, sau pe un plan metafizic dintre Marele Anonim, dintre un principiu metafizic absolut și cunoașterea noastră, individuală (a unui ins oarecare), — nu e altceva, decât încercarea de a soluționa într'un fel personal problema lui Klages. Asta, dacă aflăm, dela început, că într'adevăr, prin censura sa transcendentă, principiul absolut (idee ce o prefer aceleia de Marele Anonim) încearcă să exercite asupra conștiinței individului cunoscător o apărare, o oprire, o împiedecare ca acesta să pătrundă pozitiv și nelimitat misterul ei, deși cunoașterea individuală este animată de dorința de a-l cucerii totuși. Dacă în același timp știm, că din pricina acestei apărări, orice cunoaștere, pe un plan metafizic văzute lucrurile (întrucât voim să explicăm sensul metafizic al cunoașterii, nu aspectele epistemologice ale acesteia), devine: a) sau o disimili-cunoaștere (sau quasi-cunoaștere); b) sau o cunoaștere-negativ, în sensul că într'adevăr realizăm o transcendere și cunoaștem numai misterul ca atare, ca idee, fără a putea avea adecuația pozitivă și absolută a lui, așa că prin această transcendere ne integrăm în mister, care se degradează fiind cunoscut individuat; c) sau o cunoaștere adecuată, limitată însă numai în cadrul fenomenelor biologice izolate și existentă la spețele animale, dar nu la om, căci acesta dacă descoperă un mister, nu poate decât să varieze la infuit calitățile acestuia fără a-l epuiza pentru a dobândi cunoașterea absolută și nelimitată ce aparține numai Marelei Anonim. Prin urmare, aceasta fiind realitatea lucrurilor, înțelegem deci Lucian Blaga poate să încheie așa unul din capitolele dela sfârșitul cărții sale: „Spiritul în plenitudinea sensului său, nu înseamnă numai decât o încoronare armonică a existenței și a vieții, el implică desigur primejdii: cu toate acestea spiritul nu ne sperie. Marele Anonim se îngrijește de doizarea spiritului prin leasa unei censure transcendente, în avantajul și spre îmbogățirea vieții, spre paza și spre întărirea echilibrului existențial” (pag. 198).

În locul protivniciei dintre spirit și viață, dintre spirit și principiu metafizic absolut, se introduce ideea unui echilibru existențial, exercitat de Marele Anonim prin censura transcendentă, față de spirit și căruia Marele Anonim îi dă posibilitatea numai de a cunoaște ceva din misterul său. În măsura în care

acest Mare Anonim crede că e necesar să dozeze misterul, pentru a nu-și turbura astfel echilibrul. Orice cunoaștere este aci una relativă. Acesta e de altfel și sensul metafizic al cunoașterii. Iar problema adecuației dintre obiect și subiect devine o iluzie subiectivă. Adecuația dintre obiect și subiect nu este posibilă. Altminteri, am descoperi cu ușurință misterul existențial, iar transcenderea noastră numai parțial posibilă pentru a putea ajunge doar la cunoașterea-negativă a misterului, s'ar transforma într'o adecuație perfectă. Ceiace, cum am văzut, nu se poate susține. Epistemologic vorbind, se răstoarnă în felul acesta problema kantiană, care poate aparent făcea imposibilă adecuația dintre obiect și subiect, din pricina formelor și categoriilor apriori cunoscute. Se încearcă cu alte cuvinte a se arăta că opreala oricărei adecuații nu este datorită conștiinței noastre cunoscătoare, ci voinței unui principiu ce veghează ca echilibrul existențial să nu poată fi rupt printr'o cunoaștere absolută. Se pare că o atare cunoaștere, mai mult demonică, ar rupe însuși echilibrul existenței noastre, ca oameni. Fiindcă, orice cunoaștere de acest fel, luând ipoteza că ar fi realizabilă, ar produce în viața noastră turburări mai grozave decât acelea pe cari neîndoiș le-a produs, în întâia clipă, conștiința morții noastre inevitabile. Dozarea Marelui Anonim, aducând conștiința noastră la o quasi sau disimili cunoaștere, sau la o cunoaștere negativ, trebuie deaceia să fie privită ca o grație ce pogoară în conștiința noastră, pentru a ne împiedeca dela piere. Pare că orice cunoaștere absolută ar rupe „misterul catexohin” și asta ar însemna însăși nimicirea noastră. Deducem însă de aci în plus, altceva : că Marele Anonim departe de a fi un element pasiv în fenomenul cunoașterii, e dincontră activ și are rolul regulator pe care Kant îl dăduse funcțiunii aperceptive a conștiinții noastre.

Dacă am presupune acum, depășind ideile lui Lucian Blaga, că Marele Anonim sau principiul absolut este tot una cu lucrul în sine, ceiace suntem tentați să o facem, atunci lucrul în sine are rolul regulator (și poate și constitutiv) al cunoașterii. Ceiace ar fi o problemă de discutat. Probabil însă că de neadmis, dacă am considera că „grija regulatoare” a Marelui Anonim de a nu se rupe echilibrul existențial menținut numai prin inadecuația dintre obiect și subiect, este o simplă presupunere. Deoarece, dacă ipotetic admitem această existență sau o postulăm ca atare, nu putem totuș concepe ca fiind posibilă această idee, că nu atât Marele Anonim nu se poate înșela cum cred partizanii unei filosofii obiective a adecuației (ne înșală mai curând cum poate să rezulte din premisele lui Lucian Blaga), — ci, că acest Mare Anonim fiind singur în posesiunea cunoașterii absolute, s'ar interesa de menținerea unui echilibru existențial (născocit mai curând de mintea noastră logică). În orice caz, n'am fi dispuși să admitem că acest echilibru s'ar strica din pricina unei adecuații, pe care o putem gândi cred posibilă între obiect și subiect. Marele Anonim dacă este, pare a fi indiferent la astfel de probleme omenești. Iar problemele, chiar când sunt de natură transcendentă, încă trebuiesc privite sub acest aspect. Deoarece sunt ale conștiinței. Totul pare a fi posibil numai prin solipsism. Ceiace firește trebuie să fie mai pe larg demonstrat.

Ar fi acum interesant de urmărit în detaliu, în tot cuprinsul lucrării lui Lucian Blaga, nu atât felul magistral cum d-sa nuanțează problemele în cadrul unei metafizici a cunoașterii, pe care trebuie să o înțelegem în legătura ei cu teoria epistemologică a cunoașterii concrete, paradisiace și luciferice (descoperitoare a unui mister pe care-l desface în elementele sale criptice și fanice), etc. Ci mai ales teza sa cu privire la rolul regulator al Marelui Anonim în faptul cunoașterii însăși. Așa s'ar lumina mai mult ideia sa. Am putea să o facem începând dela pag. 36, unde e pusă problema, să trecem apoi la pag. 42, unde ne este dată rațiunea suficientă a censurii transcendente, la pag. 103, unde ni se vorbește de caracterul totalitar și preventiv al acestei censuri, la pag. 138 ce tratează despre imposibilitatea actului de transcendență în mister, idem la pag. 153, la pag. 157, unde se precizează semnificația opologică a misterelor, la pag. 161 unde se tratează despre transcenderea posibilă sub forma cunoașterii-negativ, la pag. 166 ce ne arată caracterul compromisoriu al cunoașterii (ceiace

nu e tot una cu un eclecticism), la pag. 192—193, și în fine să trecem la pag. 198, unde ni se vorbește de dozarea Marelui Anonim în actul cunoașterii, pagină ce a fost citată la începutul acestei recenzii.

Lucrarea lui Lucian Blaga atât de clară, atât de sugestivă, atât de bogată în găsirea de probleme, atât de adâncă în analogiile ce le descoperă, atât de fecundă în rezultate ce duc la închegarea ei alături de „Eonul dogmatic” și „Cunoașterea luciferică”, într’un sistem, merită cu prisosință o amplă analiză cu privire la ideile ei de amănunt și neîndoios un studiu întregitor în conexiune nu numai cu încadrarea ei în gândirea contemporană, dar în același timp în legătură cu faptul originalității, văzut în totalitatea sa. Îmi propune să o fac cu alt prilej.

Înainte de a termina însă recenzia, dator sunt să mă mai opresc asupra unui amănunt de importanță și formulat de Lucian Blaga consecvent cu înseși principiile enunțate de d-sa asupra cunoașterii obiectului (inadecuată, sau negativ). Anume: după Lucian Blaga perspectiva fenomenologică nu se poate rosti cu privire la cunoașterea transcendentă posibilă a obiectului. Fiindcă sub zodia ei, este posibil să luăm drept obiect ceiace poate fi cel mult o nălucă. Asta, întrucât fenomenologia se abține „dela orice integrare într’o perspectivă metafizică”. În schimb, singură perspectiva metafizică „poate să ne spună dacă avem deaface undeva cu un autentic act de transcendere sau nu” (pag. 160). Am văzut de altfel cum rezolvă problema Lucian Blaga: Marele Anonim permite cunoașterea transcendentului prin revelarea misterului sub censura unei cunoașteri-negativ. O cunoaștere pozitiv (și nelimitată) ar periclita sensul însuși al echilibrului existențial.

Vreau să precizez, independent de valoarea în sine a fenomenologiei văzută ca metodă, că teoria fenomenologică nu explicitează numai, la rândul ei, sensul metafizic al cunoașterii, ci este o ontologie transcendentă, o metafizică, cu preocuparea de a constitui o egologie transcendentă. În primul rând. Așa cum și intuiția lui Bergson nu este o simplă metodă, ci e și o metafizică în același timp. Și, firește, referindu-ne la Kant, așa cum critica transcendentă a cunoașterii nu este numai o încercare de întemeiere a valabilității științelor ci e totodată și o metafizică, o ontologie. Critica oricărei cunoașteri de altfel, nu poate duce decât la acest rezultat.

I. BRUCĂR.

TRAIAN HERSENI: *Teoria monografiei sociologice*. Cu un studiu introductiv: *Sociologia monografică, știință a realității sociale* de D. GUSTI. (Institutul Social Român, București, 1934).

Se cunoaște activitatea pe care o desfășoară, de aproape un deceniu, seminarul de sociologie de pe lângă Universitatea din București de sub conducerea d-lui prof. D. Gusti în domeniul sociologic: cercetarea în fiecare an, cu echipe de studenți, la fața locului a unui sat românesc. După ani de străduinți, de încercări și dibueli, s’a născut încet-încet o atmosferă științifică de lucru, s’au pregătit elemente tinere pentru cercetare, s’au conturat puncte de vedere, s’au stabilit metode și s’au verificat ipoteze. Abia acum, după un contact atât de îndelungat cu realitatea socială concretă, începe să apară de sub teascuri fructul unei munci intense și perseverente, ceea ce dovedește prudența științifică de care sunt stăpâniți «monografiștii», cum le place să se denumească, cu un termen devenit curent, cei ce militează în această direcție sociologică. Seria lucrărilor monografice a fost deschisă de d. Tr. Herseni cu un studiu amplu, intitulat: «Teoria monografiei sociologice», studiu pe care d. Gusti îl precede de o introducere foarte desvoltată.

În această introducere, d. Gusti tratează mai multe probleme. D-sa face un istoric asupra cercetărilor monografice sociologice, arătând cititorului că

cercetările monografice nu sunt de dată recentă. D-sa însă relevă, odată cu expunerea istorică, și neajunsurile pe care le prezintă aceste cercetări monografice, făcând astfel posibilă o comprehensiune cât mai justă a ceea ce vrea școala românească monografică. Pe lângă aceasta, d. Gusti trage liniile unui «sistem de sociologie», sistem care stă la baza cercetărilor monografice. Ideile fundamentale și punctele cardinale ale sistemului de sociologie al d-lui Gusti sunt foarte răspândite. Căci deși netipărit încă și predat numai de pe catedra universitară, sistemul d-lui Gusti a avut o soartă foarte fericită: el a servit ca punct de orientare și ca bază la alcătuirea programei analitice a liceelor în ce privește sociologia, așa încât sociologia care se face în liceu, se face după sistemul d-lui Gusti. În ce constă sistemul d-sale? D. Gusti distinge două lucruri: cadre și manifestări. Prin cadre d-sa înțelege condițiile generale, care nu lipsesc de la existența nici unei societăți și o fac deci posibilă, stabilind că aceste cadre sunt în număr de patru: cosmologic, biologic, psihic și istoric. Alături de cadre sunt apoi manifestările, care deasemeni sunt în număr de patru: economice, spirituale, politice și juridice, cele economice și spirituale fiind de natură constitutivă, cele politice și juridice fiind de natură regulativă. Există apoi după d-sa un paralelism întreit ce se constată în viața socială: 1) un paralelism între ansamblul manifestărilor și ansamblul cadrelor; 2) un paralelism între cadrele extrasociale: cosmologic și biologic pe de o parte, și cele sociale: psihic și istoric pe de altă parte; 3) un paralelism în sânul manifestărilor, între cele constitutive: economice și spirituale pe de o parte și pe de alta între cele regulative: politice și juridice. Prin paralelism d. Gusti înțelege o autonomie a acestor categorii de fapte, imposibilitatea de a le deriva pe unele din altele și de a reduce pe unele la altele; căci ele «nu formează între ele înlanțuiri cauzale, ci numai condiții reciproce existențiale; ele nu pot fi înțelese decât în unitatea lor structurală, ca totalități sui-generis».

Ceea ce urmărește sociologia monografică este legătura dintre teorie și fapte, descrierea completă și explicarea sistematică a faptelor. «Sociologia, spune d. Gusti, este știința realității sociale; realitatea socială ni se înfățișează sub forma unor unități concrete, multiple și complexe, răspândite pretutindeni, cu variații după timp și loc, încât stăpânirea ei științifică nu este posibilă de la masa de lucru și nici numai cu ajutorul bibliografiei; ea trebuie cercetată direct în toate adâncimile și toate amănuntele în care se găsește. Este tocmai mijlocul pe care ni-l dau cercetările monografice. În felul acesta dispar deosebirile ce se fac deobicei între sociologia teoretică și aplicată, generală și specială, universalistă și individualistă, ori genetică, analitică și sintetică, sistemul de sociologie preconizat de noi cuprinzându-le pe toate la un loc» (pag. 44-45).

Cercetarea monografică se bizue pe observarea directă a faptelor. Dar observarea trebuie să satisfacă anumite condiții, pentru a fi utilă și a duce la rezultat. Iată care sunt, după d. Gusti, condițiile unei bune observări: 1) să fie sinceră, obiectivă; 2) exactă și completă; 3) controlată și verificată, ceea ce o face să poată fi calificată ca experimentală; 4) colectivă, 5) informată și pregătită; 6) intuitivă; 7) comparativă.

Monografia nu observă numai și descrie, ci ea caută să și explice producerea fenomenelor sociale, recurgând la toate mijloacele de cunoaștere, pentru pătrunderea teoretică a socialului. Operațiile cognitive cele mai intuitive și cele mai abstracte ale spiritului sunt puse la contribuție întru sesizarea realității sociale, de o complexitate extremă.

D. Gusti vede în monografia sociologică nu numai o misiune științifică, ci și o misiune educativă, administrativă și politică, culturală și etică, iar în sociologia monografică — știința, politica și etica națiunii.

D. Herseni începe cu considerații generale. D-sa arată cum e posibilă sociologia ca știință și care este locul pe care-l deține ea alături de celelalte științe particulare. D. Herseni dovedește cu acest prilej o bogată informație sociologică. Apoi d-sa trece la expunerea sistemului de sociologie, în cadrul căruia se fac

cercetările monografice, sistem care nu este altul decât acela al d-lui Gusti, insistând pe larg atât asupra cadrelor cât și asupra manifestărilor.

Problema din lucrarea d-lui Herseni, asupra căreia aş vrea să atrag atenţiunea, fiindcă stă în raport direct cu monografia, este aceea a metodelor. În capitolul intitulat: *Metodologia generală*, d. Herseni enumeră, caracterizându-le, «metodele generale care formează temeiul și principiul conductor al monografiei sociologice». Aceste metode sunt după d-sa: observația, inducția și explicația; sunt metode generale, necesare și indispensabile oricărei monografii sociologice. Am văzut mai sus, care sunt condițiile observării, pentru ca ea să poată sluji în mod eficace ca instrument de investigare. Inducția se infățișează d-lui Herseni într'un mod cu totul special: nu este vorba de inducția completă sau formală, nici de inducția așa zisă științifică, ci de o inducție «esențială», adică de dobândirea unei cunoștinți pe baza intuirii eventual a unui singur caz, pentru ca statuând ceea ce are esențial acest singur caz, să putem conchide ceva valabil asupra tuturor cazurilor similare, neobservate încă. Această inducție se completează după d. Herseni cu experimentalul crucial, care între două ipoteze la fel de posibile, decide de valabilitatea uneia din ele. Ar fi fost nevoie, pentru delimitarea cât mai precisă a acestei metode, de investigații mai ample decât acelea pe care le face d. Herseni. În sfârșit, o a treia metodă generală este explicația sociologică. Prin explicația sociologică trebuie să înțelegem o explicare cauzală cu un dublu aspect: unul eficient și altul final. D. Herseni precizează: «...De câte ori avem de-aface cu o problemă de morfologie socială, de structură, explicația este posibilă prin cauzalitate eficientă, de câte ori e vorba de funcțiuni sociale explicația poate fi bazată și pe cauzalitatea finală, dar în ambele cazuri cunoștința aceasta mai mult exterioară, este dublată de o cunoștință interioară, de un înțeles» (pag. 114). După d. Herseni nu există o deosebire principială între explicația de care se servesc științele naturii și explicația de care se servesc sociologia, ci numai o deosebire graduală: explicația sociologică prezintă față de cea a științelor exacte un plus, din cauză că în societate, fiind vorba de sensuri, de obiectivări spirituale, de valori, trebuie să recurgem la «înțelegere», spre a le sesiza. Acest plus nu mi se pare însă a fi, cum susține d. Herseni, numai de natură graduală și în orice caz reprezentanții «înțelegerii» ca mijloc de cunoaștere a faptelor noologice văd o deosebire esențială, principială, între explicația fizică și cea noologică.

În partea a doua a lucrării d-sale, «Partea specială», d. Herseni arată care sunt problemele monografiei sociologice, luându-le pe rând și tratându-le amănunțit. Cititorul află de aici cum se cercetează la fața locului cadrele și manifestările, care sunt mijloacele de investigație și garanțiile ce trebuiesc luate, pentru ca cercetarea monografică să ducă la rezultate sigure — lucruri foarte interesante, care merită să fie cunoscute.

Lucrarea aceasta este dintre cele mai temeinice. Cei ce n'au avut prilejul să urmeze sociologia la București și manifestă totuși interes pentru sociologie, au posibilitatea să cunoască sistemul de sociologie al d-lui Gusti, — e drept, dintr'o expunere prea sumară, dar destul de clară — și totodată fructul confruntării lui cu realitatea socială. Lucrarea capătă o semnificare și mai mare, dacă ne gândim că ea este prima dintr'o serie întreagă de lucrări monografice, pe care le pregătește Secția Monografică a Institutului Social Român. D. Herseni se dovedește un tânăr care nu se mulțumește numai să gândească ceea ce gândește profesorul său, ci care caută să ducă firul gândirii sale mai departe, să-l aprofundeze și să-l justifice mai mult. D-sa este unul din tinerii cari lucrează serios și rodnic. A-i releva meritele, este o datorie.

N. BAGDASAR

E. VIDONI: *Introducere în Filosofie* (Săbăoani, Tip. Serafica, 1932, p. 464).

Mișcarea neo-scolastică din apus aspiră să prindă rădăcini și la noi, colorând gândirea românească cu un nou aspect, pe lângă cunoscutele îmbinări de nuanțe idealiste, pozitivistice și evoluționiste; rămâne de constatat, ulterior, izbânda acestei recente infiltrații.

Lucrarea D-lui E. V. ne aduce o astfel de încercare, punându-ne în fața unei elaborări realiste, în înțelesul clasic «abstracționist» al cuvântului; punctul de plecare al acestei vederi este închis în sensul comun, pe care autorul îl identifică bunului simț, sursa cea mai luminoasă a evidenței și a certitudinii. Deși D-l E. V. își definește sinteza gândirii drept o împletire a monismului cu pluralismul, filosofia autorului este pur dualistă; afirmarea de unicitate a cauzei prime, pe care autorul o aduce în sprijinul monismului său, este, de fapt, unul din termenii constitutivi ai oricărei vederi dualiste.

Întâia determinantă care l-a însoțit pe autor la concluzia cugetării tradiționale, este evidența deosebirii dintre subiect și obiect, respingând, astfel, vederile idealiste ale filosofiei moderne, potrivit căreia această deosebire se stinge în unitatea subiectului; idealismul, prin această resorbire a obiectului în subiect devine, după opinia autorului, un scepticism parțial. A doua rază de convergență către concluzia amintită este combaterea genezei spontane a filosofiei, fășnită direct din patima vieții; în filosofie există, dimpotrivă, după D-l E. V. bunuri câștigate ca și în știință, determinând într'un sens necesar preocupările gândirii.

Să nu uităm, însă, că, pentru moment, D-l E. V. nu-și construiește o vedere originală; autorul este numai aderentul unei doctrine — a celei tomiste — prin concursul căreia a așternut această simplă «introducere în filosofie» D-sale, intenționată să se înalțe deasupra prezentei temelii.

Deaceea, fiindcă autorul nu se oprește aci, declarând o serie de proiecte laborioase în câmpul investigațiilor proprii, ne permitem a-i adresa unele observații, privitoare la aspectele scrierii cari reclamă oarecari corective. Deși erudiția D-lui E. V. nu poate fi tăgăduită iar alcătuirea planului este mai mult decât admisibilă, găsim că modul dezvoltării și al expunerii lasă încă mult de dorit. Autorul combătând procedeul unei gândiri prea grăbite, face ca tocmai această dificultate să apară evidentă în scrierea d-sale, unde de multe ori utilizează termeni sau adoptă definiții de o întâmplătoare facilitate circulantă, dar neadecuate la coerența lucrării.

Așa, bunăoară, proclamă arta drept «intruparea unei idei într'o formă sensibilă» adoptând, necondiționat, formula lui Hegel, care nu poate fi integrată decât în procesul unei gândiri subiective; dar D-l E. V. combătuse încă, dinainte, idealismul, preconizând existența obiectului detașat de subiect. Pe lângă aceasta, autorul ne ocazională și surprinderea unor inexactități de ordin istoric, amintind, d. p., despre «materialismul stoicienilor»; într'adevăr, stoicii au împrumutat dela Democrit ideea asupra originii sensibile a conceptelor, dar acelaș împrumut și l-a permis și Aristoteles, fără să se vorbească, totuș, despre un materialism peripatetic; credem că este o simplă inadvertență și că autorul n'ar fi putut confunda sensul unei filosofii practice, care propaga conformarea la *voința zeilor* (v. Epictet) cu acela al unei filosofii materialiste.

Faptul că elementele de angrenare ale schemei totale și expunerea — cerută de o mai accentuată demnitate filosofică — cer o amendare; este acum evident și autorului, care a dat dovada unei posibilități atât de merituoase. Suficientul interval de doi ani, care-l desparte pe D-l E. V. de lucrarea d-sale, i-a oferit probabil această facilitate autocritică; deaceea așteptăm cu cel mai viu interes eventualele sale înfăptuiri.

EDGAR PAPU

ALEXANDRU ROȘCA: *Psihologia martorului*. (Cluj, 1934, XII + 157 pag.).

Studiul experimental, analitic și critic al psihologiei martorului, este o continuare a activității științifice a autorului, care, prin trei lucrări anterioare

(„Psihopatologia deviațiilor morali”, „Debilitatea mintală” și „Delicventul minor”), ni se relevă ca un specialist în psihologia judiciară. Această ultimă lucrare, este tot o încercare de prezentare a problemei, cu un material informativ destul de cunoscut dar corect sistematizat și cu o vădită străduință de continuare și completare, prin experimente originale, ale ideilor cercetătorilor înaintași. Obiectivul autorului, rămâne interpretarea calitativă a procesului mărturie, pentru că, bazat pe cunoașterea exactă a acestuia, să dea indicații utile pentru practica judiciară, accentuând, prin aceasta, semnificația ajutorului pe care psihologia îl poate da justiției. Mulțumită poziției și metodei științifice a D-lui Al. R., avem astăzi un concept clar, tălmăcit în limba noastră, despre procesul mărturie la indivizii de bună și rea credință, la anormali, la copii și la persoanele cu o cultură inferioară.

O mărturie, de bună credință, este rezultatul proceselor perceptive și al memorizării impresiunilor prilejuite de o trăire oarecare. Buna credință a mărturie nu este însă o indicație și pentru exactitatea ei, ci aceasta depinde de procesul percepției, de nuanța activității memoriei și de starea afectivă a subiectului. Exactitatea mai este în funcție și de factorii timp — care șterge, sau falsifică impresiunile, atenuând fidelitatea mărturie —, dezvoltare mintală, cultură, vârstă și de metoda utilizată de acel însărcinat cu obținerea mărturie. Prin experimente bine gândite și conduse — inspirat fiind de literatura consultată, D-l R. conchide că povestirea liberă este de preferat interogatoriului, căci în acesta se pot strecura întrebări (implicative) sugestive, care influențează mărturia. La individul de rea credință însă, procesul nu mai este același, întrucât aci mărturia este condiționată de alți factori: frica — de cel acuzat, de justiție, de pedeapsă, de compromitere —, interesul, pasiunea, vanitatea ș. a. m. d. O mărturie falsă, sau tendința către aceasta, poate fi totuși diagnosticată prin metoda asociațiilor de idei, metodă explicată foarte clar de autor.

Materialului pe care îl cunoaștem, din cercetările lui Stern, Claparède, Borst, etc., și se adaugă însă și o parte originală: autorul analizează procesul mărturie integrându-l, cu oarecare lacune totuși, în structura unitară a individualității; astfel, nu avem o explicație izolată și generală, ci în corelație cu celelalte funcțiuni sufletești și cu diferențele individuale. Prezentarea problemei ar fi fost și mai unitară, dacă autorul ar fi făcut o incursiune în psihologia minciunii (Birnbaum, Lipmann, Plaut, Baumgarten, Zillig, etc.), dacă, adică, ar fi tratat problema mărturie (de rea credință, mai ales) în cadrul psihologiei caracterului. Analiza tendinței către minciună și-ar fi găsit aci un loc admirabil și suntem mirați că autorul, care nu este la prima sa lucrare, n'a sesizat amploarea ce poate fi dată chestiunii. Ceeace apare însă cu drept cuvânt ca lacună în lucrarea psihologului clujan, este absența discuției ample asupra corelatului mărturie-emotivitate, care poate fi socotit drept parte esențială în problema mărturie. Cercetările psihologice (Piéron, Dumas, Horn, Selz, etc.), precum și observațiile cotidiene, au arătat destul de pregnant că emoțiunile violente (bucuria intensă, spaima), influențează negativ procesul percepției și acela al reținerii impresiunilor. Abundența de reprezentări în conștiință, în momentul trăirii violente și brusc survenite, falsifică percepția originară, aceasta mai fiind colorată și de datele fantasiei declanșate. Individul reține astfel impresiuni falsificate de evoluarea firească a sindromului emotiv. Dacă stările afective puternice, prilejuiesc iluzii de văz, auz, etc., care conduc la mărturie fără priză cu realitatea, atunci ce bază se mai poate pune pe depoziția individului, care, în momentul și din cauza întâmplării la care participă cu sau fără voce, a fost victima unei violențări neașteptate în ceea ce privește eul său? Urmând linia ideilor autorilor consultați, D-l Al. R. propune ca martorii să fie supuși, în prealabil, unui examen psihologic special pentru martori, pentru că din diagnosticul fidelității mărturie (în laborator) să se deducă și prognosticul (calitatea mărturie: reale). Acela deci care la proba de laborator acuză un coeficient ridicat, este indicat drept martor fidel și exact. Nimeni nu poate nega necesitatea unui asemenea examen și ni se pare că D-l Al. R. tocmai pentru aceasta a scris cartea sa.

Însă, examenul are loc într-o atmosferă calmă, cursul vieții sufletești a subiecțului este normal și se prea poate ca rezultatul să fie strălucit și în favoarea martorului, care urmează să deponă și în fața judecătorului. Putem compara însă rezultatele acestei experiențe cu însăși trăirea întâmplării? Datele rezultate din experiență, pot avea oare aceeași valoare calitativă și de conținut ca și datele exprimate de martor în urma impresiunilor violente și a emoției puternice? Ne permitem să fim sceptici în privința metodei preconizate de autor, căreia i se poate totuși adăuga un corectiv: a) magistratul însărcinat cu depozitiile să reconstituie exact împrejurările trăirii, pentru a preciza stările afective posibile; b) psihologul să facă examenul emotivității candidaților la mărturie. Căci dintre doi indivizi-martori care au asistat împreună și pe neașteptate la o întâmplare neobișnuită (catastrofă, accident de stradă, ec.) survenită unui terțiu, depozitia celui cu o structură emotivă slabă va fi mai fidelă decât aceea a emotivului, chiar dacă acesta din urmă, la examenul special de laborator, ar mărturisi un coeficient superior non-emotivului.

Observația noastră poate fi de altfel controlată de magistrați, care se pot inspira cu mult folos din studiul D-lui Al. Roșca.

I.-M. NESTOR.

ION F. BURICESCU: *Misterele sufletului omenesc*. Spiritism și Metapsihică. (Cu o prefață de D-l Prof. C. Rădulescu-Motru). (1934, București, Tip. Rom. Unite, 239 pag.).

Acela care începe lectura cărții D-lui B. cu zâmbetul ironic-indulgent al omului de știință riguros exactă, este silit, chiar dela primele capitole, să revină asupra mefianței *a priori*. Căci în cele 240 pagini nu se discută aspectul sensațional al problemei, ci se încearcă o fundamentare obiectivă — și prin aceasta o legitimare — a metapsihiceii, „știința fenomenelor psihice supranormale”. Nu este deci vorba de „spirite” (spiritiștii puri vor avea desamăgiri!), sau de diavoli, care ar activa ciudat în jurul nostru și ar produce astfel fenomenele telepatice, telekinezice, ectoplasmice, etc.; se urmărește doar, plecându-se dela fapte, prezentarea unor explicații științifice, atitudine care ni-l apropie pe autor.

Interpretarea unora dintre fenomenele supranormale pe linia adevărilor psihologice simple (mișcări inconștiente și interpretate abil de către operator, stări hipnotice, de somnambulism și histerice, sugestia și mai ales activitatea subliminală a sufletului nostru), corectează apreciabil ipoteza existenței spiritelor și o anulează chiar. Acela însă, care este prin structură naiv și care nu are o cultură psihologică serioasă (*conditio sine qua non*), interpretează totul pe linia fantastului și în cadrul misteriosului, refuzând, uneori cu o adorabilă încăpățănare, acceptarea argumentelor științifice. Este această atitudine absolut absurdă? Nicidecum. Mai întâi, la anumiți indivizi (în deosebi bătrânii, sau acei care au trăit un eveniment dureros), stăruința în credința spiritelor este o necesitate interioară; iar în al doilea rând, chiar știința (psihologiei) — neisbutind să explice toate fenomenele supranormale (mai ales pe cele telepatice, luciditatea, telekinezia și ectoplasmia) —, întreține ea însăși mentalitatea de mister și lume a „spiritelor”, enunțând doar că aceste fenomene s'ar atribui unor forțe ale minții și corpului omenesc (Richet).

Are D-l Buricescu o opinie personală pe care s'o putem discuta? Făcând abstracție de Richet, ale cărui idei sunt cadre de interpretare și puncte de sprijin pentru autor, ne este dificil, foarte dificil să precizăm poziția D-lui B. Mai întâi, cetitorul este din capul locului dezarmat de spiritul accentuat științific în care D-l B. enunță și de incontestabilul bun simț cu care discută; afară de aceasta, D-sa este prudent, foarte prudent, poate chiar prea prudent în afirmații originale și categorice. Totuși, concepția autorului poate fi intuită din calitatea de conținut a materialului prezentat; D-l B. crede că este prudent să ne manifestăm eventual nemulțumiri în ceea ce privește teoriile explicative, dar să nu negăm

faptele (fen. supranormale) și să așteptăm o teorie mai veridică a lor. Faptele însă, credem noi, nu pot legitima totdeauna constituirea unei științe. Și apoi, este suficientă observarea faptelor, pentru a le susține cu tenacitate veridicitatea? Calitatea observatorului pare să fie uneori hotărâtoare: Maxwell, Crookes, sir Lodge, etc., n'au fost psihologi, iar pentru interpretarea *logică* a fenomenelor, sunt fără îndoială necesare cunoștințe psihologice temeinice. Dovada o avem, mai ales, în experimentul — crucial pentru noi, dar nu și pentru D-l B. — riguros organizat la Sorbona de Lapicque, Dumas, Piéron și Laugier, care n'au observat *nici-o* manifestare ectoplasmică la mediul Eva, timp de 15 ședințe! Afară de aceasta, ni se pare că, în privința lui Crookes, pe ale cărui cercetări își bazează mulți credința metapsihologică, Lehmann a putut dovedi, 18 ani după ce fizicianul englez își publicase jurnalul său, că acesta nu dăduse importanța cuvenită unor anumite detalii la experimente și că *rapoartele lui Crookes nu sunt identice cu procesele reale* (Rosenbusch). Noi nu intenționăm să atribuim fraudei fenomenele metapsihice; dar nimeni nu ne poate pretinde să credem că simpla recunoaștere a faptelor este și o dovadă de exactitate lor și că aceasta exclude posibilitatea de înregistrare, de percepție falsificată. Chiar metapsihologii afirmă că procesele de telekinzie, ectoplasmie, etc., nu pot fi, prin natura lor, obiecte de *exactă* cercetare; cu toate acestea, ei au pretenția unei prezentări de rezultate exacte!

Oricare ar fi însă nuanța discuției asupra prematurității constituirii parapsihologiei (D-l B. n'a întâlnit acest termen?) ca știință exactă, este evident că anumite fenomene, rare, foarte rare și mai ales în domeniul lucidității, se petrec cu adevărat și că nu ne este încă omeneste posibil să le găsim o explicație suficientă. Problemele se pun însă, se interpretează «faptele» și aceasta poate arăta, la un moment dat, calea către explicație. De aceea orice contribuție, care păstrează măsura bunului simț și a obiectivității științifice, sunt binevenite. Lucrarea de «orientare generală» a D-lui Buricescu, unică, ni se pare, în literatura noastră *prin metoda sa*, rămâne un îndemn către o considerare mai serioasă ale acelor părți «misterioase» din sufletul nostru, care în orice caz nu pot fi atribuite «spiritelor».

I.-M. NESTOR

IMMANUEL KANT: *Critica rațiunii practice*, în românește de Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, cu două note introductive: «Viața lui Immanuel Kant» de C. Rădulescu-Motru și «Asupra rațiunii practice» de Nae Ionescu, închinată Prof. D. Gusti (Ed. Institutul Social Român, 158 pagini).

Trebuie în primul rând să prețuim munca traducătorilor acestui op și să-i felicităm pentru felul cum au știut să învingă dificultățile textului. Asta, cu toate că în unele privințe nu ne-am împăca cu termenii folosiți de dânsii pentru a reda textul original. De ex. la pag. 7 traduc «Erhaben» prin frumos, la pag. 30 traduc cuvântul «gelten» cu a sluji, ceiace firește nu este exact, deoarece gelten înseamnă pur și simplu a valora, iar în filosofia valorilor se face curent deosebirea între Geltung, Wert și Norm, la pag. 32 traduc cuvântul «Willkür» când prin voie, când prin vrere, la pag. 40 traduc cuvântul «Faktum» prin fapt, când înțelesul lui este redat mai exact prin împrejurare, etc. Nu ne-am împăcat nici cu traducerea uneori liberă a textului, ca aceia din pag. 7, 32, 40, etc. și în niciun caz cu traducerea lui «Erscheinung» prin întâmplare. A stării însă asupra acestor lucruri, ar însemna să trecem peste faptul inițial știut, că orice traducere are de luptat cu dificultăți lexicale și de sens și să uităm că, urmărindu-se prin traducerea unei cărți de filosofie în primul rând sensul cognoscibil al ideilor, trebuie uneori să frângem fraza originalului, adică legătura însăși dintre propoziții.

Aș ura acum traducătorilor să aibă mai ales succes în privința rangului

de cunoaștere al cetitorului lor. Cum nu a fost cazul cu «Etica» lui Spinoza, tradusă de S. Katz, nici cu «Critica rațiunii pure» a lui Kant, tradusă de d-l Traian Brăileanu, dela Cernăuți. Așa numai se vor ști ferii de popularizările inoportune și de criticile fals întemeiate pe cari adeseori ignarii și diletanții se grăbesc să le facă unei scrieri pe care o cunosc numai în traducerea ei. Așa va fi ferită de altfel și filosofia însăși, de necuviința ignoranței.

Firește că lucrarea despre care este vorba, tradusă pentru uzul studenților în filosofie, prezintă pentru noi interes mai ales prin notele ei introductive, despre care mă grăbesc să spun că nu sunt în număr de două, ci de trei, deoarece și d-l Dumitru Cristian Amzăr, precedează traducerea cu un studiu privitor la preocupările kantiene dela noi. Studiul acesta este clar. Nu știu dacă isbutește să fie complet în ce privește bibliografia chestiunii. Cu referire acum la studiul lui C. R.-Motru: în ochii mei de pildă, mai presus de cât studiul introductiv scris de către d-sa asupra vieții lui Kant, este acela pe care l-a publicat în 1924, în «Ideia Europeană». Un aperçu de o rară înălțime și frumusețe, intitulat: «Immanuel Kant».

Tot interesul cititorului oarecum avizat asupra «Eticei» lui Kant, cade însă pe introducerea scrisă de către d-l Nae Ionescu. Cum nu voiesc să mă ocup de lucruri lăaturalnice problemei în sine și nici să caut motivele periferice cari să justifice intensitatea acestui interes, fiindcă în filosofie preocuparea de «sensație» este dovada unui mahalagism spiritual, dacă nu de cafeana, — îmi permit să arăt că introducerea despre care vorbesc, deși nu se poate compara în amplitudine cu introducerile scrise de către specialiști recunoscuți la edițiile complete ale operei lui Kant, este totuși prin concentrarea și tonul ei liniștit, dovada unei gândiri mature care își poate permite să se oprească nu numai critic asupra operei pe care o studiază, dar să-i fixeze și valoarea. Într'un fel sau altul. Sub această perspectivă, studiul d-lui Nae Ionescu asupra «Criticii rațiunii practice» este prin urmare o lucrare «despre» o temă filosofică desbătută de Kant, extrem de importantă din diverse pricini, dar mai ales fiindcă e morală și în același timp, fiindcă e în legătură și cu problema personalității noastre, așa cum a știut să o desvolte rigidul filosof dela Königsberg. Deasemeni, și din pricină că încearcă, după cât știu, să rezolve în cadrul legii morale apriori a conștiinții, condițiile de valabilitate posibile ale moralității. Deaceia lucrarea lui Kant se numește tocmai «critica» rațiunii practice. (Vezi obiecția la această idee, pag. XXVII din Introducere, — ceea ce este firește o greșală). Efortul făcut de d-l Nae Ionescu de a ne înfățișa, în parag. 2 și 3 ale studiului său, aspectele filosofiei morale a lui Kant, nu poate astfel decât să ne intereseze în gradul cel mai înalt. Fiindcă este mai întâiu științific și apoi ne demonstrează că întotdeauna numai studiul, adâncirea «despre» un obiect, poate fi într'adevăr fecundă.

Am găsit în Introducerea d-lui Nae Ionescu câteva idei dintre care unele incidente, paradoxale, asupra cărora nu strică totuși să mă opresc. Asta, fiindcă interesul științific mă îndeamnă să vedem dacă ele se pot susține.

Astfel: asupra primei idei incidente, privitoare la proprietatea ideilor, care firește nu poate fi identificată cu proprietatea materială, intrucât aci nimeni nu-și poate apropria pe aceia a altuia fără o justă și prealabilă despăgubire, nu mă opresc. O menționez numai. Orice discuție asupra ei ar fi oșioasă. În schimb a doua, prin care se afirmă un dispreț suveran pentru studiile «despre filosofi și probleme filosofice», preferându-se cercetarea originală a textului, urmează a fi înlăturată. «Glossa» este adeseori un text, deci un obiect de cercetare și de cunoaștere, ca și un text originar. Iar orice cunoaștere a noastră fie nemijlocită a unui obiect, fie nemijlocită a unui comentariu sau sistem (deși comentariul este o cunoaștere mijlocită), comentariu ce este la rândul său văzut ca obiect, este întotdeauna o cunoaștere «despre». Iar «despre» în genere, este obiectul sau intenționalitatea posibilă ca existență asupra căreia se îndreaptă conștiința noastră transcendențială. Dece să nu ne amintim aci cuvintele atât de profunde, fiindcă adevărate, ale lui Husserl, că orice conștiință (ceia ce e tot una cu cunoștința noastră despre ceva), este o conștiință despre? Jedes Bewusstsein, «Be-

wusstsein von» ist, etc. Deși planul de discuție este transcendent la Husserl nu empiric ca al nostru. Teoretic însă avem o identitate. Apoi în fapt, altfel nu s'ar justifica însuși studiul d-lui Nae Ionescu asupra «Criticii rațiunii practice», studiu ce e făcut cu preocuparea de a înlesni «cettorului înțelegerea cât mai desăvârșită a Criticii rațiunii practice», etc. (pag. XXVII).

Tot așa se înalătură cred, ambele idei din paraq. 1 și 4, din studiul de care mă ocup. Anume: a) că substanțial Kant înseamnă prea puțin pentru vremurile noastre, tragice, fiindcă tragismul «lipsește categoric din personalitatea cugetătoare a lui Kant, deși filosofia lui nu este pe alocurea lipsită de sublim»; și în fine b) că această «Critică a rațiunii practice» nu este o carte adevărată, neavând nici o aderență cu sufletul nostru, fiindcă înseamnă pentru noi un trecut, iar filosofia kantiană nu e altceva decât sinteza unui material vechiu: filosoful Kant n'a fost, ni se spune, un «om nou»; «Critica rațiunii practice» e o carte bună numai din punctul de vedere al metodei, sau din pricina adâncimii și originalității cugetării; deacea trebuie să o citească oricine «vrea să învețe a filosofa», adică oricine vrea să știe ce înseamnă într'adevăr a filosofa.

Încercând să facem abstracție de întrebarea dacă personalitatea lui Kant a fost lipsită sau nu de tragism (ceiace teoretic nu are însemnătate, iar ca fapt urmează să se verifice într'adevăr dacă viața acestui filosof a fost sau nu lipsită de tragism), urmează să se demonstreze că filosofia lui Kant, departe de a fi o filosofie a înțelepciunii, optimistă, este dimpotrivă dialectică, pesimistă, o filosofie care în limitele problemei morale deși pune în planul întâiu conceptul de virtute și desăvârșirea personalității, totuș accentuează că ființa omenească pendulează neîncetat între polii inclinațiunii și datoriei (Pflicht und Neigung). Fără a putea realiza întotdeauna imperatiuele sau legile necesare ale conștiinței. Cu toate acestea, omul nu încetează să lupte pentru a se realiza pe sine. Voind să urmăim pentru exemplificare numai, precisările lui Hans Vaihinger asupra filosofiei lui Kant, atunci am putea aminti că dacă pe un plan teoretic și pentru ideile transcendente kantiene, această filosofie este (sub unul din aspectele ei, cum recunoaște însuși Vaihinger), o filosofie «des Als Ob». — pe planul practic este o filosofie a lui «totuș» (Dennoch). Căci, cu toate că pendulează între înclinație și datorie, omul crede că în cele din urmă va izbuzi să armonizeze conflictul acesta. Problema Sein-Sollen. Ceiace e mai puțin un optimism, fiindcă dialectica, dualismul, se menține întotdeauna. Dacă urmărim acum în chiar «Critica rațiunii practice», cât și în «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» și în «Metaphysik der Sitten», învățătura kantiană despre răul radical în natura umană, «Vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur», atunci putem să deducem că orice posibilitate de armonism în etica lui Kant se înalătură. Ideia de tragism dialectic. Iar dacă în plus mai considerăm și cealaltă scriere kantiană și anume: «Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» și în sfârșit, prelegerea sa descoperită de către Paul Menzer, intitulată: «Philosophia practica Universalis una cum etica», prelegere ținută de Kant în semestrul de iarnă 1780, la universitatea din Königsberg, atunci neîndoios, afirmația d-lui Nae Ionescu, cum că însăși filosofia kantiană numai «pe alocurea» nu este lipsită de sublim, nu se poate susține.

Cum se înalătură și ideia că «criteriul adevărului e în funcție de depărtarea noastră de o idee oarecare. În speță ideia despre critica rațiunii practice. Construcția d-lui N. Ionescu este aci cu totul artificială. Iar susținerea sa că filosoful Kant nu este un om nou, că materialul cu care a lucrat este vechi, se înalătură deasemeni. Căci se uită faptul copernican kantian, ca semnificație teoretică, se uită apariția enociei criticiste în filosofie (începând dela Kant), și faptul fundamental al filosofiei kantiene, pus în valoare de mintea genială a lui Emil Lask, anume acest adevăr: «das ganz Neue und Unerhörte, was sich noch niemand hatte einfallen lassen, besteht... in der Ueberführung des Seinsbegriffes in einem Begriff der transzendentalen Logik» (Emil Lask: «Kategorienlehre»).

Așa că putem deduce mai departe, că filosofia kantiană este în genere

o teorie ce trebuie învățată, dar care nu poate fi citată pentru a ne deprinde să filosofăm. Iar dacă într-adevăr Kant a afirmat, că nu putem învăța filosofia, ci să filosofăm, se trece cu vederea peste adevărul că filosofia kantiană considerată ca obiect teoretic sau creație spirituală, trebuie studiată și deci descrisă în toată fenomenalitatea ei. Așa cum e necesar să fie descris orice obiect de aceeași natură. Aci cuvintele lui Husserl, că pentru a putea studia filosofia văzută ca știință strictă, trebuie să ne comportăm teoretic altfel decât dacă o vedem ca simplă «opinie», deci relativă, sau subiectivă, sau temporală, are mai multă greutate.

Este discutabilă și ideea secundară formulată de d. Nae Ionescu, referitoare la înțelesul primatului criticei rațiunii practice față de cea speculativă. În filosofia lui Kant, ideea de primat nu se leagă cu ideea de ierarhie, cum de altminteri se poate vedea din cap. «Criticei rațiunii practice», intitulat: «Despre primatul rațiunii practice în legătura ei cu cea speculativă». Iar problema este una de cunoaștere, în cele din urmă. Cum rezultă din această propoziție kantiană: «Prin urmare în tovărășia rațiunii pure speculative cu cea practică în vederea unei cunoștințe, cea din urmă are primatul, presupunând anume că această tovărășie nu-i cumva întâmplătoare și după bunul plac, ci întemeiată apriori pe rațiunea însăși, deci necesară», etc. Și ca definiție, Kant spune: «Prin primatul între două sau mai multe lucruri legate între ele prin rațiune, înțeleg precăderea unuia de a fi temel al legăturii lui cu toate celelalte», etc. (În lucrarea recenzată, la pag. 108—109).

Este în sfârșit o greșală a se considera etica lui Kant ca o antropologie, ca o sinteză antropologică, întrucât centrul preocupărilor ei ar fi problema omului (pag. XXI și pag. XXVII). Din contră, filosoful Kant precizează așa lucrurile de pildă, în «Philosophia practica Universalis una cum etica»: «Die Anthropologie beschäftigt sich mit den subjectiven praktischen Regeln, sie betrachtet das wirkliche Verhalten des Menschen, allein die moralische Philosophie sucht sein gutes Verhalten unter Regeln zu bringen, nämlich was geschehen soll. Etwas soll sein, heisst: eine mögliche Handlung kann gut sein, sie enthält Regeln des guten Gebrauchs, des Willens, so wie die Logik Regeln enthält des richtigen Gebrauchs des Verstandes». Și mai departe: «So wie die Logik eine Vernunftwissenschaft ist, nicht der Form nach, sondern weil das Objekt die Vernunft ist, so soll auch das Objekt der Moral praktisch, *id est* die Praxis sein. Sie ist also eine Wissenschaft über die objektiven Gesetze der freien Willkür, eine Philosophie der objektiven Notwendigkeit der freien Handlungen oder des Sollens, das heisst aller möglichen guten Handlungen, so wie die Anthropologie eine Wissenschaft ist über die subjectiven Gesetze der freien Willkür», etc. Asta independent de împrejurarea că «Critica rațiunii practice» voiește să descopere condițiile valabile pentru orice morală posibilă, în genere.

Am căutat să precizez în cele de mai sus unele adevăruri privitoare la filosofia practică a lui Kant. Procedând așa, am voit să ajut la rândul-mi, pe cât mi-a fost posibil, la înțelegerea unei gândiri despre care s'a început la noi abia acum o răscolire a ei.

I. BRUCAR

A. CARLINI: *La religiosita dell'arte e della filosofia* (Firenze, Sansoni, 1934, 227 pp.).

Deosebita importanță a lucrării de față reiese din confruntarea cu împrejurările actuale din arena filosofică a Italiei. Grupările idealiste atrase în jurul lui Croce sau Gentile, cari într'un timp se bucurau de monopolul culturii italiene, sunt constrânse acum să-și dispute întâietatea cu frontal tot mai numeros al gândirii catolice. Ultima dispoziție luată de către Congregația Sf-tului Oficiu, de a pune la index lucrările celor doi promotori ai filosofiei contemporane în penin-

sulă, nu constituie decât o tardivă sancționare, din partea Bisericii, a ofensivei religioase purtate pe planul ideilor.

În mijlocul acestor forțe ale gândului, deopotrivă intransigente, *Religiozitatea artei și a filosofiei* este prima încercare importantă — am spune diplomatică — de conciliere a ambelor curente. Ingrata funcțiune a lucrării provine din îndoita și opusa calitate a lui A. C., ca militant catolic și ca adept al actualismului gentilian. Făcând abstracție de expunerea dificilă în care se sbate autorul cu ideile, căutând deci să-l scutim pe cititor de torturile unei astfel de lecturi, vom încerca o prezentare clară a acestor subtile și originale contribuții, în luminarea întregului fenomen al artei, filosofiei și religiei.

Tema lucrării prinde viața dela chestiunea posibilității de acord a religiei cu arta și cu filosofia, fără a renunța niciuna la perfecta lor autonomie.

Pentru lămurirea artei distinge A. C. două aspecte ale spiritului, unul psihologic și celălalt teologic ; termenii aceștia sunt, la rândul lor, legați de alte două noțiuni, «interioritate» și «exterioritate», pe cari le-am mai întâlnit, cu o destinație identică, în monologurile mistice ale lui Pietro Zaufrognini (*Itinerario di uno spirito che si cerca*, Bologna, Zanichelli, 1922). Aspectul psihologic al spiritului este deținătorul relației cu lumea înconjurătoare, pe când cei teologic reprezintă suprema interioritate în care se șterg marginile oricărei atingeri mundane ; arta trăiește în primul aspect, dar îl ocazionaază pe cel următor.

Interioritatea spiritului psihologic constituie o pură abstracție, deoarece conținutul său, neumplut cu toată bogăția de imagini revărsată din afară, s'ar prezenta gol până la inexistență. O astfel de concluzie poate fi verificată, de noi, prin considerarea celor mai extreme tipuri introspective, cum ar fi Proust ; nici chiar la acesta nu se poate vorbi despre o veritabilă interioritate deoarece golfuri exterioare pătrund în conștiința sa, modificându-i liniile, dupăcum și proiectările ființei sale prelucrează lumea contingentă ; acest schimb de relații între derivatele conștiinței și componentele exterioare întreține fenomenul artistic.

Așadar, spiritul psihologic, îndemnat, inconștient la viață, de către adâncurile celui teologic, se îndreaptă cu curiozitate către lumea din afară, căutând să-i atragă aspectele într'o stare de *pură sensibilitate*. Filtrând și concentrând senzațiile cari ne vin dela lucruri, săvârșim procesul trecerii dela conținut la formă (sensibilitate pură).

Dar cu aceasta operația artistică nu ia sfârșit, deoarece forma mai trebuie să reflecteze și asupra ei însăși, constituindu-se, nu ca dată, ci ca problemă. Perpetua întrebare, pe care o închide într'însa, forma ca autoconștiință provoacă acea nespusă tristețe care ni se înalță din adâncul sufletului la privescerea celor mai dulci și mai reconfortante trăsături ale naturii sau artei. În făptuirile artistice caută indiciile transcendentului, ale purei interiorități originare, care au stârnit, totuș, orientarea de curiozitate asupra lumii exterioare ; ele cer o întoarcere la interioritate, care se manifestă, acum, în aspectul său absolut, teologic, dar în care arta e oprită, fiindcă fenomenul ei trăiește numai nivelul relației cu lucrurile.

Potrivit acestei dialectici, marea artă indică totdeauna un mit al divinului, ce îmbrățișează și întrece toate celelalte mituri, pe cari ea și le întrușipează din aspectele sensibile ; o artă lipsită de acest mit e inferioară și se consumă în simpla satisfacție pe care o acordă privirea sa. Acest adevăr se recunoaște prin confruntarea cu esteticieni, în totul străini de catolicism cum ar fi Ruskyn, care separă arta nobilă unde predomină adevărul, de cea josnică în care domnește simpla plăcere (v. *The two paths in Sesame and Lilies. The two paths etc.*, London, Edit. 1925, p. 127).

Trecând la problema relației dintre religie și filosofie, asistăm la geneza unei dialectici mult mai complicate. Autorul nu urmărește o conciliere în care religia să fie privită tot ca filosofie sau ca o treaptă din totalitatea spiritului ; aceste două fenomene trebuie, dimpotrivă, să rămână impenetrabile, che-

mându-se reciproc fără ca totuși să se atîngă, într'o alternanță de ură și iubire.

Întrebarea care presidează la geneza filosofiei este de ordin pur subiectiv : *ce sunt eu ?*; dar punându-mi-o tot mie nu pot răspunde decât deasemenea printr'o întrebare. Chestiunea este, deci, plasată înlăuntrul aceluiași subiect, care se vede în absurdă situație de a reclama deslegarea și de a și-o da tot el, deși n'o cunoaște, căci dacă ar fi cunoscut-o, nu și-ar mai fi pus întrebarea.

Prin urmare, ceea ce pare răspuns, nu este decât o întrebare și mai amplă, care se continuă prin altele tot mai stăruitoare, desvoltând treptat și proporția dorinței, din care s'a iscat prima întrebare. Pentru a opri acest șuvoi alarmant ai perplexității, se naște conceptul obiectiv, care îndușește seria acestor întrebări într'un sistem de sine stătător, surpând, astfel, dependența de subiect; bunăoară, la întrebarea *ce sunt eu*, noul concept organizat poate răspunde cu succes numai *ce este el*, fiindcă de mine se desinteresează complet.

Astfel, marile construcții sistematice, gloria umanismului european, constituiesc orgoliul nostru filosofic dar sunt și o veșnică fântână de decepții, deoarece nu răspund la întrebarea noastră primordială. Filosofia, păzind distanța care se deschide între subiect și obiect, va desluși numai ceea ce este non-eul nostru, răspunzând, astfel, numai pe cale derivată asupra destinului și rosturilor noastre; ea este, deci, o teologie negativă, dar nu într'un sens absolut, deoarece reclamă, nedeclarat, o completare pozitivă din partea domeniului transcendenței.

Acest substrat transcendent al religiei este, la rândul său, o simplă treaptă recunoscută dar negativă în filosofie; ea încetează de a mai apare negativă, odată ce se va umple cu irezistibila atracție a credinciosului către Dumnezeu. Din această aspirație se va naște, din nou, îndoita întrebare asupra eului și a lui Dumnezeu, continuându-se, astfel, procesul pe care-l deșteaptă conștiința de sine. Religia și filosofia nu sunt reduse, ca în dialectica idealistă la trepte ale aceluiași proces de gândire, păstrându-se amelor atât autonomia mijloacelor și a scopului, cât și semnificația lor absolută.

Această dialectică a artei și a filosofiei, semănată de către impulsul conștiinței de sine este prima dispoziție sistematică a metodei idealiste pe fondul catolicismului. Vechea lucrare amintită, a lui Zanfugonini, deși schițează o ideatică încercare dialectică grefată pe un substrat religios, totuși prin caracterul ei individual și simbolic, nu prezintă o realizare organizată, ca cea de față.

EDGAR PAPU.

D. DRĂGHICESCO : *Vérité et révélation* (ed. Felix Alcan, Paris, pag. 491).

Cartea aceasta pare a fi o primă completare a celeilalte lucrări : „La nouvelle Cité de Dieu”, tipărită de d. Drăghicescu, în 1929. N'ași putea spune, cu toate acestea, că noua scriere a d-sale, bogată în informație, mai ales în ce privește filosofia contemporană franceză (cea germană e folosită din izvoare indirecte), deși are ca temă fundamentală problema corelației adevăr-revelație, ar fi reflexiv unei filosofii mistice. Cei care s'ar aștepta să găsească misticism în filosofia d-lui Drăghicescu, se va înșela. Dimpotrivă. Cartea d-sale lucrează cu toate instrumentele rațiunii, cu claritatea și distincția metodei carteziene, pentru a ne demonstra adevărul acesta teoretic, că sunt anume o serie de fenomene de valoare (privite și ca iraționale), fenomenele sociale, morale și religioase, cari nu pot fi cercetate cu metodele științelor naturale, mecanice, matematice (inducția și deducția), ci cu mijloacele proprii naturii lor, adică prin intuiție sau revelație (pag. 202). Adevărului științific, determinist și cauzalist, i se opune adevărul revelat, ce nu poate fi prins de legile cauzalității. Cu alte cuvinte, fenomenele morale și religioase, orientate spre îndeplinirea unei evoluții a cărei finalitate e găsirea cetății lui Dumnezeu, sunt prea complexe, pentru a putea fi studiate cauzalist. Logica spiritului geometric trebuie de aceea să fie înlocuită cu logica spiritului de finețe, spre a se putea studia fenomenele de

valoare. Ceiace înseamnă că credința ia aci locul științei (pag. 437). Și apoi, poate că e normal să nu găsim misticism în lucrarea aceasta a d-lui Drăghicescu, deoarece, așa cum e pusă și dezvoltată problema, ne găsim înaintea unei propuneri teoretice. Ca atare, încheiem, ea face abstracție de orice ontologie sau metafizică (de care se poate lega firește și misticismul).

Ceiace este însă interesant de reținut, e că în toată dezvoltarea celor 491 pagini ale cărții, punctul central al ei nu este uitat niciodată. Studiul critic ce se face filosofiei contemporane cu privire la metodele și posibilitățile ei de cunoaștere, nu întuneacă nici un moment sensul teoretic al lucrării formulat în diverse forme, în diversele variații ale acestei teme: „Intr'adevăr, dacă științele fizico-chimice ne descoperă formele și leqile imuabile la care a ajuns evoluția materiei inorganice, și dacă științele biologice ne desvăluie legile și formele aproape invariabile (spețele), la care a ajuns evoluția vieții (elanul vital), de ce religia nu ne-ar revela la rândul ei legile și formele ultime și definitive la cari va ajunge evoluția omului și a societăților umane?” (pag. 491). Deasemeni, interesantă mai e nu atât orientarea sigură a autorului în labirintul de sisteme și probleme în legătură cu concepția d-sale (ceiace aproape că nici n'ar mai trebui să fie menționată, dacă ne gândim la activitatea d-sale filosofică atât de fecundă de până acum), ci faptul că d. Drăghicescu, ancorat destul de mult în filosofia pozitivistă franceză, încearcă să rezolve totuș idealist problema ce tratează. Căci recunoașterea existenței unui sistem de valori ce nu poate fi soluționat genetic și biologic, ca și recunoașterea unei metode de cercetare proprie naturii acestor fenomene, și, în sfârșit, afirmarea în plus a caracterului finalist al fenomenelor morale și religioase, nu pot duce decât la această încheiere. Iar ca o confirmare a acestei păreri, nu sunt numai cele scrise de d-sa la pag. 343—344—345, cu privire la acordul general pe care îl găsește în filosofie, acord asupra idealismului rațional și umanismului, sau cele scrise referitor la însăși concepția edificatoare a umanității (concepția divină-umană a istoriei, pag. 7), sau cele scrise asupra aprioricului kantian (pag. 193, cu toate că nu mă împac cu ideia despre un presentiment, despre o „știință” apriori), ci mai cu seamă afirmațiile ce urmează: „Intocmai cum știința fizică presupune existența eterului, căruia îi atribuie calități absolut contradictorii: elasticitatea și rezistența oțelului, sau întocmai cum presupune existența atomului a cărui structură ar reproduce într'un întinț mic, pe aceia a sistemului solar, un nucleu în jurul căruia s'ar mișca electronii și ionii, tot așa științele morale și sociale și în cele din urmă înseși toate științele, presupun existența unui Dumnezeu și a unei vieți viitoare. Fără ideea de Dumnezeu, de libertate și de viață viitoare în regatul finalităților, nici științele morale și sociale, nici realitatea materiei lor, nu sunt posibile, întocmai cum științele fizico-chimice nu sunt posibile fără postulatul ideii de eter și de atom. Să-i cerem savantului, care ar cere el dovezile științifice directe ale existenței lui Dumnezeu, dovezile directe ale existenței atomului, electronului și ionului” (pag. 441). Dacă d. D. Drăghicescu ar fi precizat numai aceste adevăruri și încă i-am fi recunoscători. Cu atât mai mult însă cu cât știm că se încearcă astăzi în filosofia noastră, deși gândirea contemporană a trecut prin criticism și fenomenologie, promovarea unei filosofii radical empiristă, în sensul empiric cel mai strict.

Intreaga construcție ideologică a d-lui D. Drăghicescu, ar fi câștigat totuși în puterea ei de convingere, dacă d-sa n'ar fi clădit sistemul său pe ideea de evoluție și progres. Asta, cu toate că d-sa arată, că realizarea unei umanități ce se transcende pentru a ajunge la Dumnezeu, nu e decât realizarea unui ciclu ce își are sfârșitul tocmai aci, adică într'o revenire. Căci vorbind de evoluția și origina omului și a societății, d. D. Drăghicescu spune: „Dacă ideea de Dumnezeu și de împărăție a lui Dumnezeu indică punctul de sosire al evoluției lor, ele trebuie totodată să indice și punctul de plecare, ceiace ne învață tocmai religia, dându-ne ca punct de plecare paradisul pământesc. Destinul omului și al societății se desfășoară într'un ciclu cuprins între paradisul terestru și împărăția

cerurilor" (pag. 481—482). Elanul de viață prin urmare, original, se realizează infinit prin om, văzut colectiv ca o umanitate ce se redivinizează. Spiritul uman și cel divin ajung consubstanțiale (pag. 184).

Acum abia se lămurește pentru noi, întrucât construcția sistemului se greșează în jurul ideii de evoluție și progres, de ce de pildă d. Drăghicescu explică temporal ideea de apriori kantiană (pag. 190—191). De ce deasemeni, d-sa repetă în cursul lucrării ideile despre caracterul istoric al ideii de Dumnezeu și de schimbarea religiei după momentul istoric în care trăim (pag. XIII, pag. 489, etc.). Filosofia contemporană germană de pildă își reprezintă în privința aceasta altfel lucrurile (Rudolf Otto). Schimbarea religiilor, văzută numai ca modificare a reprezentărilor noastre posibile despre Dumnezeu, nu poate fi concepută ca operație voluntară.

Firește că lucrarea d-lui D. Drăghicescu, atât de bogată în material filosofic și comportând neîndoioși posibilități numeroase de discuții critice, fie asupra ideilor înseși, fie asupra atitudinilor ce d-sa le ia față de problemele multiple, poate fi expusă mult mai larg decât așa cum am încercat să o deslușesc în rândurile de mai sus. Munca aceasta n'ar fi inutilă, mai ales dacă am voi să precizăm poziția d-sale față de filosofie. În această ordine de idei, vastul capitol pe care d-sa îl consacră „religiei și științei”, ca și ideia că „globul pământesc e ca un ou imens în care Dumnezeu ar fi conținut în germen în substanța vie a umanității” (pag. 2) și exprimată de Fechner așa: „Istoria pământului se desvoltă în interior, ea seamănă cu acea a unui ou miraculos, care, sub acțiunea căldurii soarelui, operând ca aceia a găinii, a știut să împlinească diferitele cicluri ale evoluției sale” (cit. la pag. 3), ar cădea neîndoios laolaltă în centrul atenției noastre.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

I. BRUCĂR

NOTE ȘI INFORMAȚII

AL VIII-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOSOFIE

Intre 2 și 7 Septembrie a. c. s'a ținut la Praga al VIII-lea Congres Internațional de Filosofie. Problemele puse în discuție au fost variate și unele din ele extrem de interesante și de actuale. Nu e însă ușor de spus, în ce măsură congresul internațional de filosofie, a ajuns la concluzii precise și mai ales unitare, în privința problemelor discutate. Era și greu ca o adunare de peste 500 filosofi, cu individualități variate și aparținând unor curente deosebite, să cadă de acord asupra tuturor concluziilor, cu toate că s'au degajat destul de limpede unele tendințe generale, probabil strâns legate de nevoile vremii de azi. Ceiace însă rămâne ca un fapt fundamental, e că acest congres a luat caracterul unui concurs spiritual între națiuni, a unei *olimpiade*, pentru a folosi expresia importantului ziar cehoslovac, care apare în limba germană: „Prager Presse”.

Au participat la lupta spirituală toate țările Europei, — afară de Soviete, — America de Nord, America latină, Extremul Orient. Foarte multe țări au avut dela început conștiința acestui concurs și s'au organizat în acest scop, trimițând delegații numeroase și ilustre personalități. Așa a făcut Franța, așa a făcut Italia, Germania, Polonia (care a fost reprezentată prin două treimi din profesorii săi de filosofie), țările Anglo-Saxone, pentru a nu mai vorbi de Cehoslovacia care, fiind gazdă, a fost prezentă la congres cu totalitatea forțelor sale filosofice.

Din țara noastră au participat forțe mai puține, având delegații imprecise din partea instituțiilor țării. Și totuș — avem satisfacția s'o spunem — delegația română, și prin urmare țara noastră, s'a *afirmat* la această olimpiadă, care fiind de natură spirituală, n'a avut nici pe departe larga publicitate a întrecerilor sportive și a matchurilor de box.

Convingerea aceasta ne-a procurat-o — între alte informații concordante — ziarul „Prager Presse” care a dat tot timpul congresului o specială atenție delegaților români (în speță d-lui Prof. I. Petrovici), și care făcând bilanțul congresului, în No. din 8 Septembrie, enumără cu o curajoasă năzuință de obiectivitate, țările care s'au relevat la concurs. După ziarul în chestiune — ale cărui dări de seamă au fost constant redactate c'o deosebită competență — din totalitatea participanților, s'au relevat 9 țări, meritând o expresă mențiune. Din această listă pretențios selecționată, lipsesc multe țări, ca Elveția, Belgia, Olanda, Țările Scandinave, Ungaria, Bulgaria, Grecia, Turcia, Japonia, etc. În schimb, e menționată cu cinste România, alături de Franța, Italia, Anglia, Germania, Austria, Polonia, Cehoslovacia și Jugoslavia (care număra printre reprezentanți și pe cunoscutul filosof berlinez Liebert, care a părăsit Germania, fiind chemat la univ. din Belgrad), cu această apreciere rezumativă: „Contribuția românilor (ca și a jugoslavilor) a fost proeminentă”. (*Der Beitrag der Rumänen war hervorragend*).

Au făcut comunicări d-nii: I. Petrovici, *Realismul ca tendință a filosofiei*

actuale; *D. Drărhicescu, Punctul de vedere normativ în științele sociale cu aplicare la problema crizei democrațiilor; Eugeniu Sperantia, Legile și formele gândirii ca proiecțiune a proprietăților vieții; Dimitrie Cuclin, Muzică, artă, știință și filosofie; G. D. Scraba, Metafizica limbajului.*

La congres au mai participat și d-nii: A. Ieșan, profesor la Universitatea din Cernăuți, și P. Comarnescu.

O expunere sintetică a problemelor discutate și a diferitelor puncte de vedere susținute, vom publica în numărul viitor.

Două lucruri trebuie să însemnăm aici în legătură cu congresul dela Praga.

1) Satisfacția pe care o avem de a fi participat pentru prima oară efectiv (la nici un congres internațional de filosofie n'au participat atât de mulți români ca la congresul dela Praga) și atât de frumos.

2) Ca pe viitor delegația să fie oficial constituită și pusă sub conducerea unui filosof cu autoritate (cum a fost la Praga între altele delegația franceză, condusă de A. Lalande) spre a se evita scene penibile, cum s'a 'ntâmp]at de data aceasta, când la ședința festivă de deschidere a congresului, după ce d. I. Petrovici vorbise în numele delegației românești, s'a ridicat și d. G. D. Scraba ca să vorbească în numele „Ligii Culturale” și al d-lui N. Iorga!

CONFERINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Societatea Română de Filosofie organizează și pentru toamna acestui an un ciclu de conferințe. Problemele ce se vor trata, sunt dintre cele mai discutate astăzi: sunt, cu un alt termen, probleme la modă. Ciclul se intitulează: *Criza rațiunii în gândirea europeană* și în el vor vorbi:

- Joi 18 Oct. *C. Rădulescu-Motru*: Iraționalismul ca fundament al filosofiei;
 „ 25 „ *I. Petrovici*: Neospiritualismul francez;
 „ 1 Nov. *C. Narly*: Iraționalul vieții;
 „ 8 „ *Tudor Vianu*: Originele iraționalismului modern;
 „ 15 „ *Mircea Florian*: Scepticismul iraționalist în Italia (Giuseppe Rensi);
 „ 22 „ *Vasile Băncilă*: N. Berdjajev și iraționalul profețiilor;
 „ 29 „ *Mihai Ralea*: Iraționalul cunoașterii;
 „ 6 Dec. *Petre Andrei*: Iraționalul în politică.

Conferințele se vor ține, ca totdeauna, în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I și vor începe la orele 6 d. a.