

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

STUDII

După treizeci de ani	<i>C. Rădulescu-Motru</i>
Ceva despre Socrate	<i>P. P. Negulescu</i>
Filosofia compromisului	<i>I. Petrovici</i>
Poesie și mitologie	<i>Tudor Vianu</i>
Paradoxele experienței	<i>Mircea Florian</i>
Formula gradului de dezvoltare a vieții psihice și consecințele ei biologice	<i>G. Zapan</i>
Misiunea educativă a învățământului se- cundar	<i>I. Nisipeanu</i>

RECENZII

Tudor Vianu: Idealul clasic al omului (Edgar Papu). — *C. Narly*: Istoria Pedagogiei, vol. I. Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea (Edgar Papu). — *Pr. Mihail Bulacu*: Pedagogie creștină ortodoxă (Victoria Petrescu-Heroiu). — *René Descartes*: Regulae ad directionem ingenii (Al. Posescu). — *Francesco Flora*: Civilta del Novecento (Edgar Papu). — *J. Krishnamurti*: Cuvântări și răspunsuri la întrebări (Anton Dumitriu). — *B. B. Beard*: Juvenile Probation (G. Vlădescu-Răcoasa), — *B. B. Beard and B. P. Wailer*: Child Welfare in Virginia (G. V.-Răcoasa). — *Walter Malgaud*: De l'Action à la Pensée (G. V.-Răcoasa).

NOTE ȘI INFORMAȚII

D. Ion Petrovici la Academia Română. — † Edmond Goblou. — † Xavier Léon. — † Ilie Decusară. — † Mircea Alexandru Solomon. Supliment cu tabla de materie a vol. I-XX.

SOCIETATEA ROMANA DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI.

Prețul 60 Lei

REVISTA DE FILOSOFIE

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

DUPĂ TREIZECI DE ANI

Studiile cu caracter filosofic, publicate de subscrisul, între anii 1897-1906, au fost adunate în anul 1906 într'un volum: volumul I din *Studii Filosofice*, în prefața căruia se promitea cititorilor, că începând dela 1907, Volumul II și următoarele din *Studii Filosofice* vor apare sub forma de revistă periodică de filosofie, având ca principal scop sarcina de a susține și rezuma activitatea laboratorului de psihologie experimentală de pe lângă Facultatea de filosofie și litere din București.

Scopul acesta a fost depășit chiar de la volumul II, de când în revista de *Studii Filosofice* au început să fie publicate, pe lângă articole cu conținut psihologic, multe altele de pedagogie, istoria filosofiei, logică și sociologie. În anul 1909 principalii colaboratori au simțit nevoia constituirii lor într'o societate, care pe lângă îndatorirea de a tipări revista mai departe își propunea să organizeze conferințe publice și ședințe intime, în care membrii ei să facă comunicări și discuții. Societatea s'a constituit și a funcționat între anii 1909-1914, avindu-și sediul la Fundația Universitară Carol I, în urma autorizației speciale ce i-a fost acordată de către M. S. Regele Carol I.

Atât activitatea societății cât și publicarea revistei au fost suspendate deodată cu izbucnirea războiului mondial, în 1914.

Zece ani în urmă, dela suspendare, vechii colaboratori, dintre cari cei mai mulți se găseau grupați la revista *Ideea Europeană* (1919-1925) hotărâsc să re-

începă vechea lor activitate filosofică. Se reconstituie din nou societatea sub denumirea de „*Societatea română de filosofie*“, iar revista apare la 1 Aprilie 1923, sub titlul: *Revista de Filosofie*, organ al Societății Române de Filosofie. Revista cea nouă este socotită ca fiind continuarea vechii reviste de *Studii Filosofice* și de aceea începe cu volumul IX, No. 1 (Serie nouă).

În cuvintele puse în fruntea primului No. al seriei noi, redacția motivează reparația revistei astfel:

„După marele război din 1914-1918, preferința publicului cetitor pentru filosofie este în creștere. Vârtejul curenților politice și sociale, în care se sbat popoarele Europei de astăzi, a trezit peste tot în conștiința mulțimei interese noi și adânci pentru problemele mari ale omenirii. Publicul cetitor, de aiurea, ca și de la noi, a înțeles că față de aceste probleme, soluțiunile filosofiei aduc, odată cu mulțumirea sufletească la care râvnește orișice inteligență cercetătoare, și motive durabile de colaborare socială“.

Iar la sfârșit adăoga:

„*Revista de Filosofie* va continua tradiția predecesorilor noștri, răspândind cunoștințele filosofice pe cari ni le dă străinătatea; iar în direcția sa generală ea va tinde să dea la lumină contribuții pentru formarea unei conștiințe filosofice originale românești“.

Nu avem presumpția să credem că volumele din noua serie ale *Revistei de Filosofie* au trezit, în adevăr, în publicul nostru interesul pentru marele probleme ale omenirii, așa cum prevedea motivarea din Aprilie 1923. Deasemeni, cu multă modestie trebuie să vorbim și astăzi de contribuțiile aduse pentru formarea unei conștiințe filosofice originale românești.

Totuși, când privim astăzi după trei zeci de ani la munca desfășurată (și pe care cititorul o găsește recapitulată în Tabla de materie de la sfârșitul No. de față), începând cu primele *Studii Filosofice* adunate în volumul din 1906 și până la acelea din urmă ale volumului XX din anul 1936, nu putem să ne interzicem

manifestarea unui moment de satisfacție. Cele douăzeci de volume, care se încheie în anul acesta, probează că s'a muncit ceva și pe terenul filosofiei.

În numele „Societății Române de Filosofie”, exprim, atât cititorilor revistei, cât și auditorilor de la conferințele publice ale Societății, cele mai sincere mulțumiri pentru concursul dat. „Societatea Română de Filosofie” se va sili pe viitor să introducă în redactarea revistei toate îmbunătățirile care îi vor sta în putință.

C. RĂDULESCU-MOTRU

CEVA DESPRE SOCRAT

Se povestea în antichitate că un străin, care venise la Atena în timpul când se desfășura în adunarea poporului procesul lui Socrate, văzând cât de îndârjiți erau împotriva lui, a întrebat cine era omul de care era vorba și ce făcuse ca să aibă parte de atâta dușmănie. I s'a răspuns că era un „ateu” care îndrăsnise să susțină că n'ar fi existat decât un singur zeu, plămuitor unic al întregii lumi și îndrumător exclusiv a tot ce se întâmplă într'însa. A fost, într'adevăr, una din contradicțiile cele mai uimitoare din istoria omenirii, că a putut fi condamnat la moarte, ca vinovat de ateism, întemeietorul însuși al teismului, ca doctrină filosofică. Alte motive au mai intervenit de sigur, în mod accesoriu, ca să determine hotărârea judecătorilor lui Socrate. Unii dintr'înșii, care erau și oameni politici, nu puteau uita că el disprețuia democrația atenică; nu odată pusese în evidență, cu cruzime, neajunsurile ei; nu odată îi batjocorise, în chip usturător, scăderile. Câțiva erau stăpâniți și de resentimente personale. Anytos bunăoară, unul din acuzatorii lui Socrate, avea un fiu, care se număra printre ucenicii filosofului. Sub influența lui, tânărul se emancipase, devenind nedisciplinat și necuviincios; nu arareori râdea, cu o libertate indecentă, de părerile „învechite” ale tatălui său. Bătrânul ura astfel pe „palavragiul” din agora, după care i se ținea băiatul și care i-l „stricase”. Dar motivele de acest fel erau secundare. Pentru marea majoritate a cetățenilor din adunarea poporului, care îl condamnase la moarte, vina de căpetenie a lui Socrate rămânea „impietatea” de care dase dovadă față de zeii tradiționali ai „cetății”.

Teismul însă, pe care îl întemeiase filosoful învinuit de ateism, și care a jucat un rol atât de însemnat în mișcarea imediat următoare a ideilor, din lumea cultă a timpului său, era una din soluțiile posibile ale problemei cosmologice. Aducea chiar o mare noutate, afirmând pentru prima oară, cu deplină claritate, existența finalității în natură, și susținând-o cu o ener-

gie care a silit pe atâția din cugetătorii ulteriori să țină socoteală de ea, în explicarea universului. Suntem astfel siliți, în fața portretului ideologic pe care i l-a zugrăvit lui Socrat tradiția, să ne întrebăm, dacă el corespundea întocmai realității. Concepția, pentru care filosoful își dase viața, trebuia să fi fost, pentru el, fundamentală; ea trebuia să i se fi infățișat, lui însuși, ca constituind contribuția de căpetenie pe care fusese în stare s'o aducă la desvoltarea cugetării omenești. Cum a putut vedea atunci, într'insul, unul din compatrioții săi, — care a fost poate mintea cea mai cuprinzătoare din toată antichitatea, — un filosof cu preocupări mai mult, dacă nu exclusiv, epistemologice?

Socrat a rămas, în adevăr, în istoria filosofiei, așa cum îl descrisese Aristotel, în paginile din metafizica sa, în care trecea în revistă părerile filosofilor de până la el. S'a presupus, anume, ca justificare a creditului ce se acorda spuselor lui, în această privință, că de vreme ce fusese la școala lui Platon, care fusese la școala lui Socrat, nu se putea să nu vorbească în deplină cunoștință de cauză. Aristotel susținea însă că Socrat se ocupa de „virtuțile morale” și căuta, cu prilejul lor, „definiții” cu valoare universală, pe care să se poată întemeia știința în general. Acele definiții aveau, în adevăr, de scop să arate „ce sunt” lucrurile lumii, fără deosebire. Motivarea acestei tendințe a lui Socrat era, că el „încearca să facă” silogisme, iar „principiul silogismelor este ceea ce sunt lucrurile”. După aceste indicații preliminare, Aristotel adăoga în sfârșit, ca concluzie: „Ceea ce s'a atribuit cu drept cuvânt lui Socrat au fost raționamentele inductive și definițiile universale, care sunt, și unele și altele, la începutul științei. Dar pentru Socrat conceptele universale și definițiile lor nu sunt existențe separate; platonicienii le-au despărțit și le-au dat numele de idei”. Aristotel înțelegea prin aceste cuvinte că, în deosebire de Socrat, pentru care conceptele și definițiile n'aveau o existență separată, adică deosebită și independentă, de mintea omenească, Platon și adepții săi le-au acordat o asemenea existență, făcând din ele, sub numele de idei, realități ontologice de sine stătătoare.

Unii au văzut în aceste cuvinte ale lui Aristotel o încercare de a contesta lui Platon o originalitate exclusivă, în conceperea ideilor. El a crezut că trebuia, în acest scop, să insiste asupra rolului pe care îl jucase Socrat în descoperirea conceptelor și a definițiilor, mai mult decât asupra întregului rest al activității sale filosofice, pe care îl arunca astfel, poate fără nici o intenție, dar îl arunca cu siguranță, în umbră. Că o asemenea bănuială s'a putut ridica, este incontestabil, o dovadă că portretul ideologic al acestui cugetător, așa cum îl zugrăvea Aristotel, nu poate fi privit ca riguros exact. Unele aspecte ale gândirii lui, care nu

puteau servi lui Aristotel, în scopul pe care îl urmărea, nu fuseseră luate în seamă. Și printre acele aspecte se găseau, în primul rând, preocupările cosmologice care l-au dus la teism.

Ne rămâne, firește, să vedem, ce motive avem ca s'o credem. O asemenea încercare de restabilire a adevărului istoric n'ar mai fi, de sigur, necesară, dacă Socrat ne-ar fi lăsat opere scrise. Textele ar fi înlăturat, atunci, prin ele însele, orice îndoială. Din nefericire însă, învățământul lui filosofic a rămas, exclusiv, oral. Reconstituirea lui nu e astfel posibilă de cât prin examinarea atentă a indicațiilor pe care ni le-au transmis, sub o formă sau alta, tradițiile din antichitate.

Ca filosof, Socrat a dus o viață mai mult de cât modestă; a trăit aproape în mizerie. Dar a fost numai din cauză că nu voia să practice nici o profesiune aducătoare de venituri. Pasiunea lui era să lucreze, în mod dezinteresat, în direcția în care i se părea, cum vom vedea mai jos, că avea o misiune de îndeplinit. El cutreera astfel, toată ziua, locurile din Atena, unde se adunau mai mult oamenii, spre a lega cu ei convorbiri, — faimoasele dialoguri, — menite să-i îndrepteze, luminându-i, pe calea adevărului, care era în acelaș timp a binelui. Căci el credea că nimeni nu făcea răul decât din ignoranță, și că prin urmare virtutea nu se putea întemeia decât pe știință. Această dezinteresare absolută îl făcea pe Socrat să nesocotească aproape cu totul nevoile firești, ce deveneau uneori imperioase, ale familiei sale. El era, în adevăr, însurat și avea copii. De unde, conflictele neconținute pe cari le avea cu soția sa, Xantippa, care devenise din această cauză celebră, — și a rămas până astăzi proverbială.

Altfel, însă, filosoful se trăgea dintr'o familie care fusese, altă dată, înlesnită. Părinții săi aveau, amândoi, profesii, care le asigurase oarecare venituri. Sofronisc, tatăl lui Socrat, era sculptor, iar mama lui, Fenareta, era moașe. Și relațiile lor sociale arătau că ei se mișcau, în lumea din timpul acela, pe un plan mai ridicat. Sofronisc era prieten bun cu Lysimach, fiul lui Aristide „cel drept", care jucase un rol de frunte în viața politică a Statului atenian. Socrat a putut astfel primi, cât timp a trăit în casa părintească, educația obicinuită a tinerilor din familiile cu ceva dare de mână. El părea a fi studiat, cu un zel deosebit, matematica și fizica. Aceste „științe" aveau însă, pe atunci, un înțeles special. Sub numele de matematică se cuprindeau mai mult speculațiile mistico-aritmetice ale adepților lui Pitagora, iar sub numele de fizică se îngrămădeau speculațiile cosmologice ale „ionienilor", — cum li se zicea filosofilor școalei din Milet, precum și lui Heraclit din Efes și urmașilor lui.

În această din urmă direcție, Socrat a fost călăuzit de un

„fiziolog” eclectic, de Archelaos, care era un adept, puțin ortodox, a lui Anaxagora. Și se pare că acest gânditor, ce reprezenta, e drept, doctrinele „ioniene”, dar era atenian, a avut o influență adâncă asupra lui Socrat. S'a legat chiar atunci o prietenie strânsă, care i-a făcut să petreacă mai mult timp împreună, pe insula Samos, în lungi discuții filosofice. Nu era dar de mirare că, odată ce pusese piciorul pe această cale, Socrat a lăsat cu totul în părăsire profesiunea pe care o adoptase, la început, după exemplul tatălui său. El învățase, anume, sculptura, — și se pare că nu era lipsit de talent. I se atribuia încă, la sfârșitul antichității, un grup, în marmoră, ce reprezenta grațiile, și care nu era mai prejos de multe altele din produsele sculpturii clasice.

Cu structura sufletească pe care avea s'o pună în evidență activitatea lui de mai târziu, cu nevoia lui intelectuală de a găsi, în toate, un fundament logic, — și de a nu ocoli nici-o discuție, oricât de lungă și de obositoare, spre a-l descoperi, — Socrat a trebuit să rețină mai ales, din expunerile lui Archelau, varietatea contradictorie a celor ce „vorbeau despre natură”, adică ale „fiziologilor”. Unii susțineau, bunăoară, că nu exista decât o singură substanță; alții, că numărul substanțelor era infinit. Unii pretindeau că existența era imobilă, iar mișcarea o aparentă înșelătoare; alții, că totul se mișca vecinic, iar repaosul nu exista nicăieri. Aceste — și alte asemenea — contradicții au trebuit să-i pricinuiască mai întâi, lui Socrat, o inevitabilă uimire și adâncă dezamăgire. Pe urmă însă l-au silit să-și pună întrebarea, dacă adevărul asupra lumii, — și prin urmare și asupra vieții omenestii ce se desfășura într'însa, — putea fi găsit sau nu. Iar contemporanii săi, sofiștii, n'au lipsit să dea, la rândul lor, acestei întrebări, un aspect practic ce i-a părut lui Socrat deosebit de grav. El a simțit astfel nevoia să cerceteze, alături de preocupările sale cosmologice, dacă adevărul exista sau nu, dacă aveau dreptate sofiștii când susțineau că nu existau decât „părerii” individuale, valabile numai pentru cei ce le aveau, — sau dacă, în varietatea infinită a părerilor de acest fel, nu se găsea, totuși, ceva comun, ceva care putea să aibă aceeași valoare pentru toți oamenii deopotrivă, un adevăr general adică, pe care să se poată întemeia o știință unitară.

Din cosmologia lui Anaxagora, așa cum i-o expusese Archelau, ideea că la originea lumii intervenise, spre a călăuzi procesul prin care avea să ia naștere, un principiu ordonator inteligent, îl impresionase pe Socrat în deosebi. O cauză inteligentă însă nu putea, după el, să producă efecte absurde. Și fiindcă acea cauză inteligentă nu putea fi decât o rațiune cosmică, trebuia să se găsească în fiecare lucru o rațiune de a fi,

capabilă să-i explice și existența și acțiunea. Din nefericire însă, acea rațiune de a fi, a cărei realitate îi părea lui Socrat neîn-doiioasă, nu era vizibilă. Altfel, ar fi putut-o vedea toți oamenii, — și „fiziologii” n'ar fi mai rătăcit atât de mult, incurcându-se în atâtea ipoteze contradictorii. Alcătuiind esența intimă a fiecărui lucru, rațiunea lui de a fi rămânea, în chip firesc, ascunsă, și trebuia descoperită de către cei ce, voind să înțeleagă lumea, trebuiau, neapărat, s'o cunoască. Incercarea de a descoperi esențele intime ale lucrurilor i-a părut astfel lui Socrat că putea constitui, pentru el, un scop vrednic de urmărit, — un scop mare pentru o viață bine întrebuințată. Iar credința că numai pe această cale se putea înlătura haosul din viața sufletească a oamenilor, — haos ce exista în adevăr, pe care sofiștii nu-l inventasară, dar pe care ei îl agravau cu siguranță, mai ales din punct de vedere etic, — l'a făcut pe Socrat să-și îndrepteze toate sforțările în această direcție.

Că Socrat a fost preocupat mai întâi — și mai mult — de problema cosmologică, ne-o poate arăta o dovadă, dacă se poate zice, obiectivă. În „Norii”, comedia cunoscută a lui Aristofan, — care s'a reprezentat pentru prima oară la Atene în anul 423 a. Cr., cu un sfert de veac, aproape, înainte de condamnarea la moarte a filosofului, care s'a produs în anul 390 a. Cr., — el era înfățișat ca propovăduind ucenicilor săi doctrinele „fiziologilor” ionieni. Spre a le putea înțelege însă, tinerii ce se adunau în jurul lui Socrat erau puși să învețe, ca introducere, geometria, fizica, astronomia, meteorologia, geografia, — „științe” care se ocupau de lumea neînsuflețită, — precum și „științele” care se ocupau de lumea însuflețită sau de ființele vii, pe care însă autorul comediei nu le mai înșira în deosebi, de și efectul comic ar fi reclamat ca lista să fie cât mai lungă. Numai după această inițiere prealabilă, dascălul arăta școlărilor că principiul întregii existențe, atât al celei materiale cât și al celei spirituale, era aerul. Și adăoga, apoi, că toate părțile universului au luat naștere, fără deosebire, din învârtirea circulară, în chip de vârtej, a eterului, care era forma cea mai subtilă a principiului aerian. Erau aci, incontestabil, elementele cosmologiei lui Archelau, de care am zis că era un adept puțin ortodox al lui Anaxagora. El susținea că spiritul, care a pus la început în mișcare „amestecul” primordial, era el însuși „amestecat” și dată fiind subtilitatea lui, inclina să-l identifice cu aerul, în care Diogen din Apolonia, urmașul lui Anaximene, continua să vadă elementul constitutiv al tuturor lucrurilor.

Aristofan trăgea din aceste date concluzia că Socrat, de vreme ce nu făcea nicidecum apel, în modul cum explica lumea, la divinitățile tradiționale, le tăgăduia cu desăvârșire orice

amestec în nașterea și dezvoltarea lucrurilor ei. El le tăgăduia însă, prin aceasta, și existența. Căci rațiunea de a fi a zeilor nu era alta. Ei trebuiau să ajute mințea omenească să înțeleagă, cum, prin acțiunea lor, s'a putut forma universul, cu structura pe care o posedă. Cine tăgăduia dar acest rol firesc al zeilor, le tăgăduia și existența, — și era prin urmare un ateu. Ateismul constituia însă o crimă, — și Aristofan prezicea lui Socrat, că avea să-și ia, odată, pedeapsa. Se pare chiar că atmosfera, pe care i-a creat-o filosofului marele comic, n'a rămas fără influență asupra opiniei publice ateniene. Platon cel puțin susținea, în „Apologia” sa, că ei i se datora, în bună parte, condamnarea de mai târziu a filosofului.

Fără îndoială, modul cum îl prezenta Aristofan pe Socrat era caricatural. O caricatură însă nu-și produce efectul de cât numai dacă nu e lipsită de asemănare, dacă nu se depărtează adică prea mult de realitate. O caricatură, în adevăr, nu poate face altceva decât să exagereze o particularitate oarecare, fie a înfățișării fizice, fie a structurii sufletești, a unei personalități. Trebuie dar să admitem că Aristofan exagera ideile, pe care Socrat le avea efectiv. De altfel, toată lumea cunoștea, la Atena, pe Socrat, și Aristofan nu putea risca să-i atribue idei prea diferite de cele pe care le propovăduia.

De altfel, Platon însuși, într'un pasagiu din „Fedon”, pune în evidență faptul că Socrat avusese la început preocupări cosmologice. Era, anume, pasagiul în care se comenta modul cum încercase Araxagora să explice formarea universului, prin intervenirea unui principiu inteligent, „Am stat de vorbă odată, — zice Socrat, — cu un om care pretindea că citise cartea lui Anaxagora și care suținea că, după el, spiritul era cel care a pus regula în lume. Mai mult încă, spiritul era cauza tuturor lucrurilor. Am fost încântat să aud că Anaxagora avea asemenea idei și eram convins că avea dreptate. Dar nădejdiile mele au făcut loc unei mari desamăgiri, când am aflat, apoi, că el nu se folosea nicidecum, în explicarea lumii, de spiritul pe care îl pune la originea ei. Nu-i atribuia, anume, nici o putere de înfăptuire, în așezarea treptată a lucrurilor ce o alcătuiesc. Dimpotrivă, acorda o asemenea putere aerului, eterului, apei și altor lucruri ciudate de acest fel”.

Modul cum a trecut Socrat de la preocupările cosmologice, pe care le-a avut mai întâi, la cele epistemologice, care i-au dat atât de lucru apoi, a trebuit să fie cel pe care l-am indicat mai sus. El credea, cum arată și Platon în pasagiul citat din Fedon, că Anaxagora avea dreptate, când pune la originea lumii un spirit (*nous*), adică un principiu inteligent. Acțiunea unui asemenea principiu însă nu poate fi, atât în ea însăși cât

și în rezultatele ei, decât inteligentă. Și prin urmare, orice lucru de pe lume trebuia să aibă o rațiune de a fi, care îi determina atât structura cât și manifestările. Această rațiune de a fi, a fecărui lucru în parte și a tuturor împreună, trebuia s'o descopere filosofia, ca să desvăluiească în sfârșit oamenilor adevărul asupra lumii. Aceasta era datoria ei de căpetenie

Platon însuși confirma, indirect, această presupunere, într'un alt dialog al său, în „Parmenide“, susținând că Socrate n'a vorbit niciodată despre natură așa cum vorbeau „fiziologii“ ioneni. El a căutat numai să explice „devenirea“ lucrurilor prin „esențele“ lor, — sau cu termenii pe care îi introdusese Platon însuși, dar de care nu obicinuia a se sluji maestrul său, prin „formele“ lor „inteligibile“. Pentru Socrate însă, esențele lucrurilor nu erau decât „rațiunile“ pentru care ele se înfățișau așa cum o arată experiența, rațiunile lor de a fi, care nu puteau să nu constituie țesătura adevărată a lumii, — de vreme ce, cum zicea Anaxagora, lumea fusese produsă de un „spirit“, eare nu putea fi decât un principiu rațional.

Ceea ce l-a ajutat mai ales pe Socrate să se îndrepteze în această direcție a fost o oarecare pornire către misticism, ce părea adânc sădită în structura sa sufletească. Cu toată acuzarea de ateism, pe care i-au adus-o contemporanii, și cu toate că nu se închina zeilor tradiționali ai politeismului grec, el credea în supranatural. O dovadă neîndoioasă o constituia faimosul său „demon“. Filosoful era, în adevăr, convins că „purta în sine“ o divinitate misterioasă care intervenea, în momentele mai importante ale vieții, manifestându-se printr'o „voce interioară“, independentă de voința sa și nu arareori opusă dorințelor sale, care îi arăta „ce era bine“ să facă.

O întâmplare neașteptată a dat un impuls puternic acestei inclinări firești către misticism și l'a făcut pe Socrate să creadă că avea de îndeplinit pe lume o misiune, de origine divină. Unul din adepții săi, Cherefon, care îl admira poate mai mult decât alții și simțea nevoia să-și legitimizeze acest sentiment, s'a dus să consulte, asupra-i, oracolul de la Delfi. I'a pus, anume, întrebarea, dacă exista pe lume vre un om mai înțelept de cât Socrate. Răspunsul oracolului a fost negativ. Luând cunoștință de acest fapt, care dată fiind structura lui sufletească, nu putea să nu-l impresioneze, Socrate s'a simțit dator să-i caute explicarea. După o îndelungată meditare, s'a încredințat că el, care nu știa, în fond, nimic, nu era mai înțelept de cât alții, de cât numai fiindcă își dădea seamă de ignoranța sa. Singura superioritate pe care și-o putea recunoaște, așa dar, consta în spiritul său critic, care îl ajuta să se cunoască pe sine însuși. Izbit de această potrivire a concluziei, la care ajunsese, cu înscricția de pe

frontispiciul templului lui Apolon dela Delfi, — care suna „cunoaște-te pe tine însuși”, — filosoful a socotit că trebuia să vadă într'însa un „semn”, ca cele pe care le primea uneori de la „demonul” său familiar, sau ca cele ce i se arătau în visele profetice, în care credea de asemenea. Zeul de la Delfi, simbolul prevederii și prin urmare al înțelepciunii, porunca oamenii, prin cuvintele cu care îi întâmpina la intrarea în sanctuarul său, să se cunoască pe ei înșiși. Iar calea pe care puteau ajunge oamenii să împlinească această poruncă, era reflexiunea critică, de care el, Socrat, era, după părerea zeului însuși, mai capabil de cât toți. Așa fiind, el se simțea dator să se considere ca un instrument al lui Apolon, ca un misionar al lui, menit să ajute pe oameni să se cunoască pe ei înșiși, — să-și recunoască adică ignoranța și să caute, cu mai mult spirit critic, adevărul.

De aci, forma neobicinuită a „învățământului”, filosofic al lui Socrat. El nu-și expunea ideile sale proprii, în discursuri, mai mult sau mai puțin lungi. Nici nu răspundea, în puține cuvinte, la întrebări ce i-ar fi fost puse de alții, în dorința de a-i cunoaște părerile. Dimpotrivă, filosoful punea el însuși întrebări, având aerul că doria el însuși să se lămurească, într'o privință sau într'alta, ascultând părerile celor ce știa mai mult decât el, — sau, cel puțin, să înțeleagă mai bine afirmările pe care le făceau, întâmplător, cei pe care îi auzia vorbind, fie pe piața publică, în vecinătatea „meselor de schimb”, fie în preajma „gimnaziilor” în care se exercita tinerimea, fie, în sfârșit, pe străzile orașului. Iar întrebările pe care le punea, Socrat le formula cu modestia, dacă nu chiar cu umilința, unui om care mărturisea el singur că nu știa nimic, și tocmai de aceea voia să învețe ceva de la alții. De unde, numele de „ironie” ce s'a dat de conțimporani modului cu totul particular cum proceda el, în discuțiile pe care le provoca. Din punct de vedere etimologic, cuvântul (*'eironeia*) însemna, în înțelesul lui primitiv și mai larg, plăcerea de a păcăli. Ulterior a luat însă înțelesul mai restrâns, determinat de practica socratică, de auto-deprecieri, de modestie simulată. Ca atare, el se opunea cuvântului (*álazoneia*), care indica defectul celor ce se credeau mai mult decât erau și-și proclamau singuri, fără nici o măsură, superioritatea. Iar sensul restrâns sau socratic al primului din acești doi termeni se justifică prin faptul că autodeprecieri era, în discuții, un mijloc mai sigur de a păcăli pe adversarii decât supraprețuirea proprie. Socotind că aveau dinainte-le un om simplu, care își mărturisea singur, cu umilință, ignoranța, adversarii deveneau mai îndrăzneți, mai imprudenți, și se incurcau mai ușor în contradicții, ce se puteau apoi îndrepta în contra lor, spre a-i sili să-și dea seamă că nu știau nici ei mai mult.

Tocmai acesta era însă scopul, pe care îl urmărea Socrate. Prefăcându-se că n'avea nici o idee de lucrurile despre care era vorba, punând cu modestie întrebări simple sau chiar naive, izbutea, încetul cu încetul, să împingă pe cei cu care discuta la afirmări contradictorii. Relevând apoi contradicțiile lor, arătându-le că părerile lor se răsturnau singure unele pe altele, filosoful însășidios le dovedea că nu știau nici ei mai mult decât el însuși, care nu știa nimic. Dar adăoga, atunci, că el cunoștea, cel puțin, o cale care putea să ducă la adevăr. Și celor ce, fără să se supere, mai aveau răbdarea să-l asculte, le arăta cum, prin convorbiri inductive, se puteau scoate din experiențele particulare și diferite ale oamenilor, concepte sau noțiuni, generale și identice, cu privire la care se putea realiza acordul tuturor, se putea ajunge ca toți să „vorbească la fel". Acesta era sensul cuvântului grec (*'omolgein*), care indica unificarea părerilor și prin urmare stabilirea unor adevăruri valabile, deopotrivă, pentru toată lumea.

Socrate aplica această metodă, de preferință, cazurilor în care se puteau formula concepte sau noțiuni cu valoare etică sau politică, — cum erau, bunăoară, acelea în care cei ce discutau se întrebau ce era justiția sau pietatea sau vitejia. Analiza cazurilor de acest fel, fiind mai complicată, ar cere mai mult spațiu. Iar din punct de vedere cosmologic e mai util să luăm un exemplu, care să ne permită să vedem mai limpede cum a ajuns Socrate să pună pe planul întâi, în înțelegerea lucrurilor, cauzele finale, și să formuleze astfel o explicație teleologică a lumii.

Să ne închipuim, bunăoară, că într'una din convorbirile atenienilor, ce se întâlneau în agora, ar fi fost vorba de obiectul familiar numit „masă", cercetându-se cum i s'ar fi putut determina mai bine utilitatea, cum ar fi trebuit adică să fie, spre a fi mai de folos. Și să presupunem că oamenii nu puteau ajunge la nici un rezultat, fiindcă nu se înțelegeau asupra rostului adevărat al lucrului în chestie. Experiențele lor individuale erau, în adevăr, diferite. Mesele pe care le văzuseră se deosebeau, mai mult sau mai puțin, unele de altele, prin formele pe care le aveau, prin materiile din care erau construite, prin dimensiunile cu care se înfățișau, etc. Unii susțineau, de pildă, că masa era un lucru rotund; alții, că era un lucru pătrat; câțiva, că era un lucru poligonal. Unii pretindeau că masa avea patru picioare; alții, că avea numai trei, sau două, sau unul singur; câți-va, că n'avea nici unul, fiind un bloc masiv. Unii afirmau că masa era de lemn; alții, că era de bronz; câțiva, că era de piatră. Și fiecăruia i se părea, firește, că lucrul cu pricina nu putea fi decât așa, cum îl văzuse el. Discuția continua astfel, fără nici o perspectivă de înțelegere, fiindcă oamenii, sub stăpânirea imagi-

nilor diferite pe care le aveau în minte, nu puteau cădea de acord.

Atunci intervenea Socrat, ca să-i scape de tirania acestor imagini individuale. El arăta celor ce, din cauza deosebirilor dintre ele, nu se puteau înțelege, că trebuia să le lase la o parte și să caute „esența” lucrului pe care îl reprezentau. Căci acea esență, indicând „rațiunea de a fi” a lucrului în chestie, putea să fie aceeași, în toate cazurile la care se refereau ei. Și fiindcă oamenii nu știau cum să întreprindă, singuri, o asemenea cercetare, îi ajuta Socrat însuși, punându-le, conform cu metoda sa, întrebări potrivite. Îi întreba, mai întâi, ce făceau, cu mesele pe care le văzuseră ei, cei ce le posedau. Ei începeau atunci, cum era firesc, să povestească ce putuseră constata. Masa pe care o văzuseră unii era taraba de lemn pe care negustorii își așezau mărfurile, pentru ca să le poată arăta mai lesne cumpărătorilor. Cea pe care o văzuseră alții era teigheaua, tot de lemn, pe care meseriașii își puneau sculele și materialele, de care se slujeau. Masa la care se gândeau câțiva era o mobilă de bronz, frumos cizelată, pe care femeile bogate își puneau mărunțișurile, când se găteau. Alii câțiva se gândeau dimpotrivă la blocurile de piatră, de formă cubică sau paralelipipedică, din fața templelor sau din lăuntrul lor, pe care preoții dispuneau obiectele rituale, necesare la celebrarea cultului religios.

După ce isprăveau de povestit, ce făceau oamenii cu mesele pe care le văzuseră, Socrat întreba, mai departe, pe interlocutorii săi, ce era „la fel” în toate cazurile la care se refereau amintirile lor. Și dacă nu se pricepeau să răspundă, filosoiful îi ajuta din nou el însuși. Le arăta anume că, după umila lui părere, la fel, la toate mesele pe care le văzuseră ei, era „menirea” lor, era adică serviciul pe care trebuia să-l aducă celor ce le posedau. Era, anume, ca oamenii să poată așeza pe ele, la un nivel ce le convenea din punctul de vedere al comodității, obiectele de care se serveau în mod curent, pentru satisfacerea diferitelor nevoi ale vieții, trupești sau sufletești.

Socrat conchidea apoi că această „menire” a meselor constituia „esența” lor. Pe când calitățile particulare ale meselor, — calitățile cu care se înfățișau adică ele în fiecare caz individual, — puteau să varieze ori și cât, menirea lor rămânea totdeauna aceeași. Această menire exprima prin urmare ceea ce era esențial într'însele, sub toate aspectele lor accidentale, fiindcă arăta ceace erau ele, în fond, oricare le-ar fi fost formele, pentru toți oamenii deopotrivă.

Această „esență” a lucrurilor de care era vorba odată descoperită, Socrat o traducea, spre a o fixa, într'o „definiție universală”, adică într'o propoziție care trebuia să fie și să rămână

(MS) VR

new Jd

valabilă pentru toți oamenii fără deosebire, de pretutindeni și totdeauna. În cazul pe care l-am luat ca exemplu bunăoară, definiția universală ar fi sunat, aproximativ, în chipul următor: masa este o mobilă destinată ca oamenii să așeze pe ea, la nivelul ce le convine, obiectele de care se servesc în mod curent ca să nu fie nevoiți să le pună pe pământ și să se aplece necontenit spre a le ridica. În raport cu această definiție, în sfârșit, se putea determina și forma „optimă” a fiecărei mese, în fiecare caz, — forma adică ce i-ar fi permis să atingă maximul de utilitate.

Intrucât, de obicei, interlocutorii cădeau cu toții de acord asupra definițiilor de acest fel, Socrat conchidea că nu era nici de cum imposibil ca oamenii să se înțeleagă între ei asupra sensului lucrurilor. De unde rezulta mai departe că, cu tot scepticismul sofistilor, adevărul, în general, putea fi găsit, — prin adevăr înțelegând, firește, ceea ce se impunea, ca evident și indiscutabil, tuturor oamenilor deopotrivă.

Cu acest rezultat s'a întors apoi filosoful la problema cosmologică, spre a înlătura haosul părerilor contradictorii, ce-l izbise atât de mult și atât de penibil, în tinerețe, când se pusese la școala lui Archelaos. Cu ajutorul lui spera să poată stabili în sfârșit modul cum a trebuit să ia naștere lumea, sub o formă pe care nimeni să n'o mai poată contesta.

Anaxagora așeza la originea lumii un spirit, adică un principiu ordonator inteligent. De ce? Fiindcă i se părea că elementele materiale, în număr infinit, ce se găseau amestecate în haosul primordial, nu erau în stare să pună ordine, ele singure, în dezordinea lor inițială. Așa fiind însă, filosoful din Clazomene nu trebuia să se mărginească numai la rolul pur mecanic pe care îl atribuia spiritului în formarea lumii. El zicea numai că spiritul a început, la un moment dat, a se învârti și că, în acest chip, a pus în mișcare amestecul primitiv, până atunci imobil, care a început a se roti și el. Iar această rotație, care s'a întins tot mai departe și a luat înteli tot mai mari, a făcut, apoi, ceea ce mai trebuia, pentru ca lumea, ieșind din haos, să ia treptat, formele sub care a ajuns a se înfățișa tuturor. Această modalitate simplă a genezei cosmice, în care spiritul nu intervenea de cât ca să deslănțuiască mișcarea circulară, o atribuia Aristofan, în comedia sa, și lui Socrat, din cauza că primise învățământul filosofic al lui Archelaos. Și exagerând, în conformitate cu regula obicinuită a caricaturii, aspectul mecanic atât de pronunțat al procesului în chestie, zicea că Zeus fusese înlocuit, în tagma ucenicilor lui Soarat, cu un simplu vârtej material.

Filosoful însă, nu numai că nu avea o asemenea părere,

dar dimpotrivă o combătea. Un simplu vârtej material nu putea lua locul lui Zeus. Rolul spiritului, pe care Anaxagora îl pusese la originea lumii, nu putea fi numai să imprime amestecului haotic de la început o mișcare circulară. Căci, să se rotească, pur și simplu, ar fi putut elementele materiale ce alcătuiau acel amestec, și singure. N'o susțineau oare atomiștii, care nu făceau apel la nici un spirit? Numai că, din învățarea pură și simplă, care nu putea fi de cât întâmplătoare, a unor asemenea elemente, nu se vedea cum ar fi putut să iasă ordinea ce domnea în lume, și care nu părea nicidecum întâmplătoare. Minunata întocmire a corpului omenesc, bunăoară, nu putea fi înțeleasă decât numai presupunând că diferitele ei părți au fost organizate așa, în cât funcțiunile pe care le îndeplineau să devină posibile. Acele funcțiuni au trebuit dar să fie gândite, mai întâi, de spiritul ce a stat, după Anaxagora, în originea lumii, și care a plăsmuit apoi corpul omenesc așa, încât să le poată îndeplini.

Conșiderații de acest fel trebuiseră să-i treacă desigur prin minte și filosofului din Clazomene, când a recurs la ipoteza unui principiu ordonator inteligent. Greșala lui însă a fost, că n'a căutat să pună în evidență ceea ce era esențial în această ipoteză. Odată ce admisesese, ca necesar un spirit, trebuia să cerceteze, mai departe, care putea să fie „esența” lui, — și s'o formuleze într'o definiție universală.

Socrate s'a simțit astfel dator să împlinească el însuși această lipsă din cosmologia lui Anaxagora. A căutat anume să-și dea seamă, sie însuși, ce a trebuit să fie principiul ordonator presupus de predecesorul său, — așa cum căutase să lămurească altora, în exemplul de care ne-am servit măi aus, ce era înadevăr lucrul în chestie. Pentru ca să poată da naștere lumii, principiul ei ordonator a trebuit să fie animat de o intenție, — a trebuit adică să urmărească un scop. Altfel, lipsit fiind de orice îndemn, n'ar fi avut de ce să intre în acțiune. Mai mult încă, în lipsa oricărui scop, principiul ordonator nici n'ar fi știut cum să întocmească lumea. Căci el nu lucra la întâmplare, așa cum făceau, în ipoteza atomistă, forțele fizice ale materiei. Rațiunea lui de a fi era, tocmai, să procedeze cu chibzuială, urmând o regulă oarecare. Părea în adevăr evident că, pentru acel principiu, ordinea pe care urma s'o introducă în lume nu putea fi decât un mijloc, în vederea scopului pe care își propunea să-l realizeze. El a trebuit dar să-și pună mai întâi un scop, și să conceapă apoi un plan, cuprinzând mijloacele potrivite pentru realizarea lui. Era astfel vădit, că planul se subordona scopului. Socrate credea prin urmare că „esența” principiului ordonator al lui Anaxagora o constituia, nu ordinea însăși pe care urma s'o introducă în lume,

ei scopul pe care voia să-l realizeze printr'însa. Și, firește, s'a întrebat mai departe, care putea fi acel scop.

În „Memorabilele“ sale, Xenofon pune pe Socrate să explice lui Aristodem admirabila alcătuire a corpului omenesc. Ii arăta, mai ales, perfectă adaptare a diferitelor lui organe cu funcțiunile pe care aveau să le îndeplinească. Și se silea să-l facă să vadă într'însule un complex de mijloace, alese cu o uimitoare inteligență, în vederea unui scop, care nu putea fi decât „binele“ ființelor ce le posedau. De unde rezulta că principiul ordonator al lumii, care a pus la cale o astfel de întocmire a corpului omenesc, nu putea urmări alt scop de cât „binele“. Esența aceluiași principiu se lămură astfel, pe deplin. Ea se confunda cu scopul însuși ce îi determina activitatea. Principiul ordonator nu era dar numai o inteligență cosmică, cum credea Anaxagora. Fiind în același timp o voință care urmărea binele, el avea o personalitate morală. El nu putea fi prin urmare decât o divinitate binefăcătoare.

Unii au pus la îndoială exactitatea indicațiilor pe care ni le-a lăsat Xenofon cu privire la ideile lui Socrate. Se înțelege de la sine că o siguranță deplină, în această privință, nu putem avea. Trebuie dar să ne mulțumim cu probabilitatea. Și pare, în adevăr, probabil că Xenofon se găsea, în afirmațiile pe care le făcea, pe linia logică a cugetării maestrului său. Pe aceeași linie se găsea și Platon, cel mai însemnat din școlarii lui Socrate, când identifica „demiurgul“, pe care îl pune la originea lumii, cu „ideea binelui“. Și o asemenea coincidență nu putea fi, desigur, întâmplătoare.

Cu încheierea la care ajunsese astfel, că principiul ordonator al lumii nu putea fi decât o divinitate binefăcătoare, Socrate pune pentru prima oară temeliile teismului filosofic, ca credință rațională, ce izvora în chip firesc din existența, după el încontestabilă, a finalității tuturor lucrurilor. Că vechiul filosof grec nemerise astfel una din liniile mari pe care avea să se desfășure ulterior evoluția cugetării filosofice, în problema cosmologică, ne-o poate arăta faptul că finalitatea din natură a rămas, până astăzi, unul din argumentele de căpetenie ale teșilor de toate nuanțele.

P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA COMPROMISULUI ¹⁾

Mi-am propus să întrețin cetitorul cu analiza unui fenomen care e veșnic osândit în teorie și mereu folosit în practică : este vorba de compromis, (iau acest cuvânt în acceptarea lui destul de statornicită, adică de acord cu caracter transacțional).

Dacă pe culmile mai înalte ale spiritualității, adică vreau să zic în regiunea idealurilor, compromisul nu-și găsește mediul prielnic al răslătării sale, în schimb însă în căile realității concrete, pe toată întinderea multi-formă a naturii, compromisul este o floare prosperă, abundentă și, așa putea zice, privilegiată.

Să ne gândim la orice domeniu al vieții practice și ne vom convinge fără greutate că pretutindeni compromisul se găsește la un loc de onoare. Și nu va surprinde pe nimeni, dacă pășind la exemple, vom începe cu acel domeniu în care compromisul își are cea mai luxuriantă ființare, domeniul vieții politice.

Fără îndoială că orice reformă politică, fie dânsa cât de îndrăsneată și cu cele mai bune intenții, este totdeauna un compromis, o formă tranzacțională între ceea ce ar trebui să fie și ceea ce este în prezent. Un proiect de lege dela cea dintâi elaborare a lui, oricât de generos întocmită, poartă ștampila acestui compromis și evident această pecetie se intensifică pe măsură ce proiectul de lege își face formele necesare ca să se transforme în lege cu putere executorie.

Dar aceasta n'ar fi încă nimic, sau ar fi prea puțin, căci mai descoperim și alte fațete transacționale dacă imbrățișem mai de aproape complexitatea vieții politice. Va trebui astfel să constatăm că fiecare acțiune politică, fiecare reformă, este mai mult sau mai puțin un compromis, între interesele Statului și interesele partidului, între interesele țării și interesele clubului respectiv. Tot e bine, când în asemenea transacții interesele țării au o cotă mai mare decât acelea ale coteriei!

1) Expunere făcută întâia dată sub formă de conferință publică, la Fundația Carol, în ziua de 25 Octombrie 1935, sub auspiciile „Societății Române de Filosofie”.

Acelaş lucru dacă trecem la politica externă. Evident că toate convenţiile, toate tratatele dintre popoare sunt formule tranzacţionale, sunt compromisuri, în care mai nici o parte nu este deplin satisfăcută, fiindcă niciuna nu şi-a salvat de sigur scopurile ei întregi. Sau chiar dacă ne aşezăm pe un plan mai înalt politic, vom observa că Tratatele dintre popoare nu pot fi altceva decât compromisuri între interesele lor egoiste, naţionale, şi nevoia de a se însera, totuşi, în comunitatea popoarelor, simbol al omenirii ca atare şi poate scut al păcii şi al securităţii. Este un compromis totdeauna instabil, ce uneori se apleacă mai mult într'o parte, iar alte dăţi de cealaltă parte, fie din nedibăcie, fie din neputinţă, fie chiar din temperament, căci nu putem ascunde că sunt popoare capabile să dea foc lumii din cauza erupţiei incendiare a egoismului lor naţional, după cum sunt altele, care, în speranţa unor recompense onorifice, sau de dragul unor medalii de cotilion internaţional, sunt în stare să jertfească uşuratec drepturile imprescriptibile şi afirmarea firească a voinţii lor naţionale. În ordinea compromisului politic, mă pot cu greu reţine să nu termin cu un exemplu, după mine clasic, de tranzacţie hibridă sub raportul logic, deşi destul de trainică în viaţa practică: este vorba de noţiunea „dominion”, care exprimă la coloniile engleze, calitatea lor de-a fi şi a nu fi ţări independente, o combinaţie teoreticeşte stranie, până la gradul că nimeni n'a putut reuşi să definească limpede şi coerent ce este un *dominion*. Iată dar compromisuri patente în domeniul politic.

Să trecem la un alt domeniu al vieţii practice, şi anume la un domeniu mult mai puţin elastic şi mai puţin şovăitor, la domeniul justiţiei, cârmuit dimpotrivă de principii atât de rigide, încât mulţi au comparat stringenţa principiilor juridice cu cea a axiomelor logice. Cu toate acestea, în domeniul justiţiei, tranzacţia îşi are şi dânsa locul ei de onoare, fiindcă atunci când poate să survie o tranzacţie între părţi, justiţia este foarte mulţumită că nu mai are să pună în funcţie balanţa ei de precizie şi nu va mai fi nevoie să împartă dreptatea după criteriul de măsurare strictă.

Iar dacă de aicea vom trece într'un domeniu cu maxime pretenţii de puritate — e vorba de acel cultural — vom vedea că şi acolo întâlnim deasemeni compromisuri, tranzacţiuni. Ca să iau un exemplu, mă voi raporta cu plăcere la un fapt de care s'a ocupat recent, într'un discurs academic, într'o împrejurare solemnă, d-l Rădulescu-Motru. D-sa s'a întrebat ce este cultura şi făcând analiza, a deosebit două tipuri de cultură: cultura universalistă sau raţionalistă, care se degajează complet de contingentele de loc şi de timp, şi cultura autohtonă sau individualistă care, dimpotrivă, vrea să-şi aibă fizionomia ei specifică în core-

lație cu împrejurările acestea de timp și de loc. După ce d-l Rădulescu-Motru stabilește aceste două tipuri, d-sa se întreabă cu toată francheța: care ar fi de preferat? Și răspunsul pe care ni-l dă, e că aceste două tipuri trebuie să se combine între dânsule. Iar când se întreabă și mai precis: cum să fie cultura românească? crede că trebuie să răspundă: *un compromis între aceste două genuri de cultură*. Iată deci un exemplu subliniat de autoritatea unui gânditor de rasă, și din care se vede că și în domeniul cultural există atari compromisuri.

După această recoltă bogată de exemple pe care le-am ales din domenii variate ale vieții, pare să rezulte că compromisul este un fapt omenesc normal. Și atunci ar trebui să ne punem întrebarea: de ce în momentul când ne ridicăm puțin deasupra sferii intereselor terestre, noi condamnăm în deobște compromisul, sau, în orice caz, îl prezentăm ca pe ceva neplăcut, chiar dacă sentimentul acesta nu ia întotdeauna forma criticii celei mai aspre? Eu cred că explicația nu este greu de găsit. Compromisul contravine unei nevoi intime a spiritului omenesc, nevoia de unitate, pe care o găsim atât la temelii înlănțuirilor logice cât și la baza întocmirilor estetice, constituind astfel și substratul operei de știință și axa operei de artă. Evident, această adâncă nevoie sufletească rămâne nemulțumită atunci când în locul unității organice se așează un aliaj hibrid de elemente, adeseori dispartate, așa cum se petrece în deobște cu orice compromis.

Personal, deși am fost totdeauna un admirator al filosofului francez Bergson, pentru scânteietoarele lui însușiri multilaterale, n-am putut fi însă niciodată adeptul teoriilor sale filosofice, în special al teoriei sale fundamentale, că rațiunea omenească ar fi un instrument impropriu pentru speculații mai adânci, — oficiul ei rămânând cu totul secundar, — iar atunci când ar fi vorba să ne lansăm în zări crepusculare și să năzuim a stabili adevăruri supreme, trebuie să abandonăm complet rațiunea, folosindu-ne de un alt instrument spiritual, un instrument ca n vag, cam inconstant, cu margini imprecise și delimitări flotante, înrudit cu instinctul, anume intuția. Am luat atitudine împotriva teoriei în vorbă și în scris, pentru ce în cele din urmă să-mi prezint rezervele într-o limbă internațională la congresul general de filozofie din Praga, anul trecut, într'o dispută foarte însuflețită cu un bergsonian de marcă, cu filosoful francez Jacques Chevalier. Odată disputa terminată, Chevalier mi-a comunicat în particular, că dealtfel Bergson, în ultima lui operă tipărită, „La Pensée et le Mouvant”, pare să nu mai păstreze vechea lui atitudine intransigentă, în contra rațiunii, făcând efectiv unele concesii punctului de vedere intelectualist. Intors în țară,

am cercetat fără zăbavă volumul, pe care mi-l procurasem, fără a-l fi străbătut în întregime și am putut constata pe alocuri exactitatea afirmației lui Chevalier, care m'a uimit numai într-atâta că nu și-a exploatat-o în discuțiune.

Ar fi fost în orice caz natural să mă bucur de această îndulcire a intuiționismului bergsonian și de apropierea sa de concepția raționalistă, căreia eu am rămas tot timpul credincios. Când colo, m'am simțit cuprins de-o oarecare contrariedade și aci vine, ceiace am numit adineauri experimentul meu personal: Eram efectiv indispus de acea schimbare, fie dânsa cât de dibaciu introdusă. Este adevărat, mi-am zis: Bergson e mai aproape acum de adevăr. Inșă... asta nu mai e Bergson cel autentic, nu mai e autorul paradoxalei, dar măestrei construcții filosofice, pe care puteai s'o combați, nu inșă să nu-i admiri perfecta și strălucitoarea ei unitate! Iată că a introdus elemente de alt stil, care strică superba unitate a construcției, un turnuleț rococo, cu certe destinații utilitariste, dar care nu se adapta sau nu satisfăcea în vechea măsură exigențele de unitate ale spiritului nostru. Este așa de vigoasă acea tendință către unitate, încât uneori ajungi să preferi adevărului absurdul, dacă aparent acesta se încadrează în forme mai unitare, dacă veșmântul în care dânsul se prezintă satisface mai mult exigența unității.

Și totuși voi fi nevoit să arăt în cele ce urmează, că acest compromis pe care l-am găsit înflorind în câmpul vieții practice și care este oarecum osândit de reflecțiunea mai înaltă, are rădăcini cu mult mai adânci decât pare la prima vedere, fiind legat indisolubil de inșăși structura naturii omenești. Și mă voi raporta ca ilustrație la una din regiunile cele mai fundamentale și în acelaș timp cele mai nobile ale acestei structuri, la cugetarea inșăș, mai ales că ea reprezintă filtrul oricărui fel de manifestare omenească, orice fenomen sufletesc fiind ipso facto și un act de cugetare. Aceasta și face de altfel exactitatea, valoarea eternă a faimosului „cogito” cartesian.

Vom examina deci problema, ocupându-ne de chestiunea următoare: care este raportul dintre cugetarea omenească, în forma ei cea mai pură, și compromis? Poate va fi cazul să ne întrebăm serios, dacă și acele locuri de refugiu, pe culmi mai înalte, din care noi lansăm decrete de condamnare, scapă efectiv de năvala acestei plante prolifice și acățătoare, care pătrunde pretutindeni și care este compromisul. Așa dar, problema pe care o vom discuta acum este: în ce raport se găsește compromisul cu gândirea omenească în formele ei cele mai curate și mai esențiale?

Gândirea, după cum se știe foarte bine, este o funcție de unificare. Idealul gândirii este unitatea, iar funcția gândirii este

unificarea. Ca să unifici însă trebuie să ai ce unifica, și evident gândirea ca să-și poată exercita funcțiunea, trebuie să găsească în fața ei, o diversitate dată, o multiplicitate pe care urmează a o unifica. Acesta este mecanismul esențial al cugetării și de aci decurge caracterul constant al produselor gândirii: *unitate în varietate*. Dacă într'adevăr aceasta este structura cugetării, atunci se va înțelege că opera gândirii — rezolvirea prin unificare a diversității, — nu poate să capete altă formă practică, decât aceea de compromis. Acea neistovită multiplicitate pe care gândirea trebuie s'o unifice, opune o rezistență. Nu o rezistență absolută, căci atunci n'ar fi posibilă câtuși de puțin cugetarea, dar o rezistență parțială. Din cauza acestei rezistențe nu se poate păși mai departe decât numai pe cale de compromis. Desigur au fost filosofi care au voit să ne scape din acest impas, susținând fie că varietatea derivă din unitate, cum au fost filosofii raționaliști, sau dimpotrivă că unitatea derivă din varietate, cum au fost filosofii empiriști, — ceiace ar fi suprimat firește dualismul — însă ceeace n'au isbutit nici unii, nici alții. Incredințat de zădărnicia acestor concepții marele filosof Kant a cerut să recunoaștem formal, că toată cunoștința noastră presupune doi factori: spiritul care unifică și un material multiplu, o diversitate sensibilă care trebuie unificată. Cum însă acest material rezistă totdeauna unificării într'o măsură oarecare, între cugetare și realitatea pe care o cugetăm, nu poate să se închee decât acorduri tranzacționale, decât compromisuri, mai mult sau mai puțin vremelnice. Căci aceste compromisuri, evident se preschimbă, nu rămân imobile, nu încremenesc eterne. Cine caută veșnic să schimbe aceste compromisuri și să le înlocuiască cu altele mai convenabile, este însăși rațiunea noastră. Ea urmărește fără odihnă, să introducă într'un compromis — în ciuda tuturor concesiunilor — cât mai multă unitate, și neconținut se silește ca exigențele sale să fie cât mai satisfăcute. A încheiat la început un compromis mai prost; își va da toată silința să închee altul mai bun. Am putea zice că rațiunea omenească este la pândă, urmărind fiecare descoperire nouă, pentruca să vadă dacă n'are cumva posibilitatea să închee, în locul vechiului compromis, un altul mai avantajos pentru dansa, adică să introducă și mai multă unitate în lumea diversității și a multiplicității sensibile. Iată așa un exemplu. Când s'a descoperit de către știința nouă că nu numai unele corpuri, ci toate corpurile au proprietăți radioactive și cu aceasta s'a deschis posibilitatea să se unifice serii întregi de fenomene care păreau mai înainte separate: electricitate, magnetism, lumină, etc., evident că rațiunea a fost fericită, căci cu ajutorul acestei descoperiri s'a introdus mai multă unificare în cunoștințele lumii fizice. Prin urmare, noul compromis care se încheia acuma, dădea o

mai mare satisfacție exigențelor rațiunii noastre. Tocmai pentruca să se realizeze această operă de unificare, rațiunea noastră inventează, făurește tot felul de instrumente, tot soiul de calapoade, de forme, de tipare. E vorba chiar de așa numitele categorii, cuvânt care sperie lumea laică. Aceste categorii nu sunt decât mijloace pe care le făurește rațiunea, instruită de împotrivrile diversității, și cu scopul imutabil al unificării cât mai depline. Categoriile sunt instrumentele cu care operează rațiunea unificatoare, iar Kant, atunci când a instituit cu ochiu de meșter tabloul acestor categorii, pare-se că nu a făcut decât o singură greșală. Anume a crezut că aceste forme, că aceste calapoade ar fi definitive, că spiritul le-a fabricat odată pentru totdeauna sau mai degrabă le-a găsit fabricate în cutele sale, pe când speculațiile filosofice mai noi tind să ne arate că aceste categorii se primenesc, se transformă, se modifică, se fac din ce în ce mai rafinate și mai subtile, pentru a putea să înconjoare și să silească mai ușor la capitulare, toată acea multiplicitate materială care n'a vrut să cedeze la cel dintâi atac.

Câte-va exemple ar putea în orice caz să ne convingă că toate aceste forme făurite de rațiunea noastră nu sunt decât mijloace, instrumente mai mult sau mai puțin adecuate pentru a înlăptui unificarea naturii, prin urmare, pentru a realiza compromisuri cât mai satisfăcătoare pentru exigențele de unitate ale rațiunii. Să luăm ca exemplu cea mai celebră categorie: principiul de cauzalitate. Fiecare fenomen care se produce trebuie să aibă o cauză. Acesta este principiul pe care îl folosesc deopotrivă și oamenii de știință și oamenii care n'au fac știință. Să vedem cum servește opera de unificare. Foarte simplu. Atunci când se produce în câmpul realității un eveniment nou, o schimbare inedită, se mărește multiciplitatea în natură și diminuează unitatea care exista mai înainte. Atunci apare principiul de cauzalitate ca un mijloc de restabilire a unității și iată cum: Principiul de cauzalitate ne spune că evenimentul cel nou n'a apărut din nimic, din neant, ci a preexistat mai înainte, în altă formă, a existat ascuns în cauza care l-a produs. Din moment ce orice fenomen este produs de o cauză, urmează, că el nu este perfect nou, ci exista în formă latentă, în cauza din care a purces. Iată cum se restabilește din nou această unitate cu ajutorul ideii de cauză. Grație ideii de cauzalitate, noi parvenim să presupunem într-o oarecare formă, pre existența unui fenomen nou.

Să luăm o altă categorie: categoria de posibilitate sau de virtualitate. Această categorie deasemenea slujește scopului de unificare, de raționalizare a realității. Apare un fenomen nou. De unde a apărut? Din nimic? Aceasta ar fi complex incomprehensibil pentru rațiunea noastră. Și atunci dânsa făurește no-

țiunea de virtual. Evenimentul acesta a apărut acum, dar virtualmente exista de mai înainte. Grație noțiunii de virtual, un eveniment nou este de asemeni prezentat ca preexistent. Un filosof care a avut sentimentul unității și exigenții unitare într'un grad superlativ a fost desigur Spinoza. Spinoza a mers așa de departe, împins de acest sentiment al unității, încât a afirmat că nu există decât o singură substanță: natura sau Dumnezeu. Aceasta este realitatea: una singură. Cum rămâne însă cu multiplicitatea pe care o oferă natura concretă? De unde a isvorât această multiplicitate dacă nu există decât o singură substanță? Și atunci Spinoza este silit să fabrice o serie de idei cu ajutorul cărora să realizeze trecerea dela unitate la multiplicitate, să aranjeze un compromis între unitate și multiplicitate: noțiunea de atribut și noțiunea de mod. Substanța este una, dar are infinite atribute și fiecare atribut are o infinitate de moduri. Iată cum, cu ajutorul acestor noțiuni, Spinoza a stabilit un compromis între multiplicitatea concretă și unitatea supremă.

Nu numai că aceste categorii sunt mijloace pentru a realiza compromisuri între natură și rațiune, cu maximum de avantaje pentru rațiune, dar chiar teoriile științifice, în fond nu sunt nimic altceva, decât tot acomodări între unitatea spiritului și multiplicitatea naturii, prin urmare tot compromisuri.

Imi vine în minte în legătură cu principiul de cauzalitate și ideea de virtual despre care am vorbit mai sus, o veche teorie științifică de biologie, teoria preformației. Intrucât fiecare organism animal sau vegetal se dezvoltă pornind dela un germen minuscul, în aparență indiviz, crescând, diferențiindu-se și dobândind acea armătură de organe care formează organismul lui specific, oamenii de știință și-au pus firesc întrebarea: de unde isvorăsc aceste organe care se încheagă la fiecare individ animal sau vegetal? Desigur nu vin din nimic, și nu se constituie în chip miraculos. Și atunci, tot pentru nevoia mintală de a restabili unitatea, de a nu admite goluri, prăpăstii între fenomene, pentru a menține continuitatea, s'a ajuns la teoria preformației pe care o simpatiza un mare filosof ca Leibniz, teorie care pretindea că individul întreg, să zicem omul cu *totalitatea* organelor sale, s'ar găsi într'o formă minusculă, în dimensiuni reduse, chiar în embrion. Se afla deci în embrion preformat — de aici teoria preformației — individul cu totalitatea detaliată a organelor sale, într'o formă disparent de mică, dar reală. Ce era în realitate această teorie? Era un compromis între diversitatea de fapt și între exigența spiritului nostru ca în natură să fie unitate, ca un lucru care există astăzi să fi preexistat și mai înainte, să nu fi apărut din neant. Aceasta este o necesitate, o exigență a rațiunii, sau a naturii, raționalizate. Evident, teoria

n'a fost împărtaşită de toată lumea. Infățișa mari dificultăți. Nu numai în germele din care am purces eu, individ, se găsea preformat organismul meu, dar erau realizate, în toate detaliile, organismele tuturor descendenților mei, reali și posibili. Era o încurcătură grozavă și ne dăm seama de ce au fost foarte mulți care n'au admis-o, susținând că organismul ca atare n'a existat preformat în embrion, ci este opera evoluției. Dar noua teorie dacă ținem mai mult socoteala de fapte, satisfăcea mai puțin exigențele rațiunii. Atunci vine filosoful german Hegel, care stabilește un nou compromis, combinând cele două teorii: nu există, după dânsul, preformația reală într'un embrion, dar există altceva: există prezența *ideală* a organismului. În fiecare embrion organismul de mai târziu este prezent în mod ideal. Evident, o noțiune foarte vagă, această prezență ideală, pe care n'ai de unde s'o apuci. Intocmai ca și virtualitatea, este o schemă flotantă, care nu se poate materializa. Dar în tot cazul era o teorie care părea să satisfacă necesitatea de acomodare între unitatea spiritului și multiplicitatea experienței, concepție prin care exigențele fundamentale ale rațiunii erau „grosso modo” satisfăcute.

Fără îndoială că în decursul evoluției, opera științifică făcând progrese netăgăduite, compromisurile care se încheie între rațiune și realitate sunt din ce în ce mai satisfăcătoare pentru rațiune. Grație operei științifice, natura se raționalizează treptat, din ce în ce mai temeinic și mai mult. E drept că se ivește câteodată o descoperire științifică care complică așa de mult situația încât biata rațiune, pentru a-și păstra poziția, trebuie să încheie un fel de pact, întortochiat, — parcă ar fi inspirat chiar dela Geneva, — un nou compromis elastic, în care să nu iasă cu desăvârșire ingenușiată. Dar mai ales la începutul activității științifice, sau dacă se poate, atunci când abia s'a deșteptat omul din negura animalității, cele dintâi compromisuri care se încheeau, dădeau o satisfacție minimală rațiunii. Rațiunea s'a împuțernicit treptat. Necontenitele triumfuri în decursul evoluției științei i-a dat mai mare putere, dar la început rațiunea era aproape copleșită de multiplicitatea haotică, de masa diversă a faptelor. Mai mult decât atât. Nu numai că lupta cu lumea din afară copleșea fragilele puteri ale rațiunii, dar chiar în interiorul sufletului nostru, alte funcțiuni sufletești, în loc să fie aliatele rațiunii, se făceau dimpotrivă aliate cu dușmanii rațiunii, cu lumea aceasta a multiplicității anarhice și pitorești.

Iată o funcțiune caracteristică, imaginația. Imaginația, cu toate că este o activitate spirituală, nu dă concursul rațiunii, ci îi agravează situația. Ce face fantezia? Ea multiplică haosul diversității sensibile. Îl face și mai mare, îl intensifică, îl potențiază, încât opera de unificare a rațiunii devine și mai dificilă.

Așa se explică cum la început primele compromisuri care s'au încheiat între rațiune și realitate erau de așa natură încât nesocoteau aproape brutal, exigențe fundamentale ale rațiunii și din această cauză au fost unii învățați care au susținut că, într'o anumită perioadă a evoluției, rațiunea omenească era altfel alcătuită decât astăzi, că a existat o fază *prelogică*. Faimoasa teorie a gânditorului francez Lévy-Bruhl care se ocupă cu mentalitatea primitivă și vorbește de o fază prelogică, în care spiritul omenesc nu avea exigențele pe care le posedă spiritul logic actual. Așa de pildă, Lévy-Bruhl aduce printre alte exemple pe acesta. Un sălbatic, un primitiv, pretinde că este și *el*, dar și *papagal*; că este în același timp și om, și o pasăre anumită. Atunci, conchide Lévy-Bruhl, aceasta însemnează că omul nu are în capul lui principiul de contradicție, care te obligă să crezi că un lucru nu poate să fie ceva și altceva în același timp. Cum o să fie și *el* și *papagal*?

Eu mărturisesc că nu socot îndreptățită teoria lui Lévy-Bruhl, cu faza prelogică. Sunt convins că rațiunea omenească nu avea odinioară alte funcțiuni și alte principii structurale, dar că *era complect ingenunchiată în fața multiplicității haotice*, mai ales că tânăra fantezie funcționa mult mai viu, mult mai repede decât rațiunea. Este adevărat că avem o contrazicere patentă, când zici că ești și om și papagal. Dar aș putea cita eventual și alte contradicții, din alte epoci, din epoci mai apropiate, din epoci raționaliste, în care nu poate fi în nici un caz vorba de mentalitate prelogică. Ași putea să aduc exemple nenumărate, dar mă voi mărgini la un fapt mai recent. În vara aceasta călătorind prin Italia, am vizitat un număr de muzee. Țara aceasta este inepuizabilă ca farmec artistic și oferă frumuseți neîntrecute. Cercetam unul din aceste muzee, care chiar când e înfundat într'un colț modest de provincie, se înfățișează cu proporții și cu opere din cei mai celebri autori. M'am apropiat în fața unui tablou de Tintoretto, foarte mare artist venețian, om care și-a trăit viața într'un veac eminent raționalist. Tabloul avea cuprins religios. Adormirea Maicii Domnului, capitol important al istoriei sfințe, încheiat cu ridicarea ei la cer. Pictura înfățișa pe mama lui Isus ajunsă în cer și încoronată pe frunte de Dumnezeu-Tatăl. Evident, plutim în plină alegorie, dar și aceasta trebuie să-și aibă coerența și unitatea ei. Primesc istoria sacră, așa cum este, așa dar și succesiunea de întâmplări extraordinare, cu adormirea Mariei și instalarea ei în ceruri. Dar pânza prezenta detalii foarte curioase care mi-au adus întrucâtva aminte de papagalul exploatat de Lévy-Bruhl. Fețioara Maria instalată în cer, în clipa când o încununa Dumnezeu-Tatăl, poartă în brațe pe Isus Hristos, abia născut. Parcă e cam greu, oricât s'ar

schimba în transcendent logica naturală, ca după ce Isus Hristos Mântuitorul — care existase și istoricește — ajunsese la 33 de ani, pătimise, fusese răstignit, se urcase și el la cer, unde e imaginat de gândirea noastră religioasă ca un bărbat care-și păstrează înfățișarea vârstei apogeului său pământesc, s'o mai vezi pe Maria *în clipa încoronării*, că poartă în brațe un prunc care e Isus însuși, așa cum l'a purtat în iesle, în fața magilor de la Răsărit. Cum se împacă aceasta cu principiul contradicției? Christ era și prunc, era și de vârsta în care expiase pentru mântuirea lumii? Și suntem într'o epocă în care nu se poate vorbi de fază prelogică. Se va zice: Tintoretto era artist; ca artist nu se interesa de rigoarea logică; el nu făcea operă de știință, ci plăzmuia simboluri. Dar în definitiv nici sălbatecul de care vorbește Lévy-Bruhl nu făcea operă de știință. Și într'un caz și în altul avem de-aface cu plăsmuiri spirituale, târâte de fantezie neîngrădită, și care nu dau exigenței de unitate nici-o satisfacție, nici măcar una minimală; căci evident și tabloul lui Tintoretto se încadrează tot așa de puțin în unitatea istoriei sacre, cum se încadrează în unitatea experienței și pretenția sălbatecului care se crede și om și papagal.

Cu timpul rațiunea însă se imputernicește. Ea încheie cu realitatea compromisuri din ce în ce mai mulțumitoare pentru dânsa, fără ca bineînțeles să se poată spera să ajungă vreodată la o cunoștință care să treacă dincolo de compromis. Atâta timp cât cunoștința noastră va fi unitate în varietate, nu se poate trece dincolo de compromis, nu se poate realiza o contopire între unul și multiplu.

Poate că acest caz de care m'am ocupat, compromisul dintre unitate și multiplicitate, în domeniul cognitiv, este numai un caz special al unui compromis și mai vast, al unei dualități, al unei opoziții și mai întinse: aceea dintre ce este și ce trebuie să fie, dintre ideal și realitate. Așa este structura ființei noastre, că toată viața noastră apare ca o luptă nesfârșită pentru a înălțura divergențele dintre ideal și realitate. Filosoful Kant care, cu toată prudența de mai târziu, și cu toată precizia cugetării filosofice, s'a datat în tinerețe și la unele reverii de caracter astronomic, făcuse la un moment dat ipoteza că nu numai pământul, ci și alte planete sunt locuite, ipoteză dealminteri care n'are nimic arbitrar. Kant a mers însă și mai departe, căutând să stabilească cam ce fel de locuitori s'ar afla în diversele planete, și astfel ajunge la următoarea teorie: în planetele mai apropiate de soare — Mercur, Venu; — locuitorii sunt integrali simțuri și sensibilitate, nu se pot înălța la un ideal care să-i descleșteze din ceceaco este; la planetele mai îndepărtate de soare, cum ar fi Uranus, Jupiter, Saturn, fiindcă razele solare sosesc mai puțin

fierbinți decât la Mercur și Venus, locuitorii sunt numai idealitate pură, n'au deloc sensibilitate; dar și într'un caz și în altul, ființele sunt unitare, unele fiind numai preocupări ideale altele numai simțuri și realitate. Inșă, adaugă Kant, cum pământul se află la distanță mijlocie — vorba lui Caragiale: „nici prea prea, nici foarte foarte” — a fost lotul nostru ca să nu fim nici simțuri exclusiv și nici idealitate pură. Conținem o dualitate fonciară, suntem ființe care ne înfigem în realitate, dar care am vrea să scăpăm dintrânsa și să sburăm pe aripile unui ideal superior. Toată viața noastră este o luptă, care purcede dela această dualitate organică și deaceea toată viața noastră este condamnată la compromis: urmând să acomodeze veșnic aceste două tendințe contrare, idealul cu realitatea. Aceasta constituie mizeria noastră, dar ași putea să adaug și grandoarea noastră, pentrucă de aici purcede lupta nobilă, străduința, sfortșarea.

Lăsând inșă la o parte reveriile astronomice ale lui Kant și trecând la alte reverii pe care eu le consider pe alocuri, ceva mai temeince, reveriile metafizice, nu rămâne decât să spun că numai în *absolut*, acolo unde se confundă esența cu existența, idealul cu realitatea, numai acolo unde nu sunt opoziții nici negații, nu există nici compromis, inșă în cuprinsul realității relative care este lotul nostru, cu subiect și obiect, cu unitate în varietate, aicea unde este eternă nevoie de echilibru și de acomodare, compromisul este veșnic și aceasta nu numai în meschinul domeniu al practicei, ci până în regiuni mai eterice, unde avantajai de simplitatea lucrurilor, el ne apare tocmai, definitiv și structural. Compromisul pururea variabil și nemulțumit de sine, este simptomul provizoratului și al vremelniceii, suveranul despotice al naturei omenești. Acum, evident, se pune o întrebare: dacă lucrul se prezintă astfel, atunci ce valoare mai are acea antipatie semnalată pe care o avem împotriva compromisului precum și atitudinea de condamnare aspră? Dacă numai la Dumnezeu, cunoștința urmează să fie unitate pură, unitate fără varietate, sau chiar dacă este și varietate, e una transparentă care se unifică nu printr'o constrângere exterioară, ci printr'o coeziune lăuntrică, — atunci mai este justificată condamnarea pe care o arătăm împotriva compromisului? Răspunsul cuminte ar fi, cred, următorul: nu este justificată această antipatie, dar rămâne folositoare. Și e anume folositoare, pentrucă ea împiedică compromisul să se închee prea repede, stăvilește tranzacțiile pripite, care sunt stânjenitoare progreselor rațiunii noastre și a ceceea este mai înalt în spiritualitatea noastră. Este acum adevărat că această antipatie nu poate să înlătore cu totul, compromisul, dar tot e ceva dacă din cauza ei, compromisurile acestea se vor face *in extremis*. Compromisurile și transacțiile care se fac

în extremis, chiar dacă sunt inevitabile, stânjenesc totuși mai puțin progresele noastre raționale, și chiar dacă tot le încetinează mersul, o vor face strict în măsura unei inexorabile fatalități.

I. PETROVICI

POESIE ȘI MITOLOGIE

Am arătat în altă parte *) că întoarcerea către mituri este o altă cale apărută modernilor pentru salvarea poeziei din amenințarea pe care o aduce cu sine dezvoltarea filosofiei, ca un mijloc mai propriu de exprimare a conținutului ei spiritual. Dacă, după cum Vico stabilise încă din veacul al XVIII-lea, este adevărat că forma cea mai autentică a poeziei trebuie căutată printre produsele mitologice ale unei fantasii anterioare rațiunii, concluzia care se impune este că numai revenirea la materia miturilor și la starea de spirit care le susține poate asigura poeziei un viitor. Încheerea aceasta a fost trasă cu multă energie de către esteticienii romantici, mai înainte ca printr'un Wagner și Nietzsche, să devină una din afirmațiile mai des reluate ale poeziei moderne, deși nu totdeauna cei care o fac cunosc tradiția pe care o continuă și cadrul în care se înscrie părerea lor.

Despre valoarea poetică a miturilor s'a scris mult în timpul romantismului german. Este însă greu de spus cărui autor romantic i-a apărut mai întâiu ideea, pentru că o vedem formulată de mai mulți dintre aceștia și aproape în același timp. Astfel, revista „Athenaeum” (1798), primul organ al romantismului german și oarecum maifestul lui, conține un „Discurs asupra Mitologiei”, datorit penei cu atâtea inițiative a lui Fr. Schlegel. „Lipsește poeziei noastre, notează Fr. Schlegel, un punct central, deopotrivă cu cecece era mitologia pentru cei vechi. Lucrul esențial prin care poezia modernă stă mai prejos de cea veche se poate concentra în observația că ne lipsește o mitologie. Aduag însă că suntem aproape de momentul în care vom dobândi una sau, mai de grabă, că a venit timpul să colaborăm serios pentru a o obține”¹⁾). Dacă însă mitologiile cunoscute au

*) Vd. articolul meu „Filosofie și Poezie” în revista „Gând Românesc” Oct, 1935.

1) Fr. Schlegel, Rede über die Mythologie, in Athenaeum, Eine Zeitschrift von A. W. Schlegel und Fr. Schlegel, Berlin 1798, neu herausgegeben von Fritz Baader, 1905, pag. 185

fost produsul tinerei fantasii a popoarelor vechi, noua mitologie preconizată și așteptată nu poate fi decât rezultatul acelei adânciri moderne a spiritului filosofic, care se găsea în curs. Era, în adevăr, o idee a timpului, pe care Fr. Schiller o exprimă în considerațiile sale asupra „Poesiei naive și sentimentale”, că vremea noastră poate atinge din nou, tocmai prin progresele civilizației, stările de armonie ale primitivității. Astfel, dacă cea împăcare a omului cu natura care se exprimă în poezia celor vechi nu mai este posibilă astăzi, ea poate fi totuși recucerită îndată ce o cultură mai adâncă ar obține din nou armonia rațiunii cu înclinația în om. Armonia la începutul și la sfârșitul civilizației sunt cele două termene între care se desfășoară procesul dialectic al poeziei. Tot astfel, Fr. Schlegel întrevede acum posibilitatea unei noi mitologii, nu a uneia isvorită din fantasia naivă a omului vechiu, ci din cea adâncire spirituală, pe care credea a o putea recunoaște în epoca sa. „Die neue Mythologie muss... aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muss das Künstlichste aller Kunstwerke sein“. Semnul renașterii prevestite îl întrevede Schlegel în fenomenul contemporan al idealismului filosofic, prin tot ceea ce înseamnă el ca răscolire a spiritualității omului. Dar idealismul trebuia să determine o nouă mitologie și prin toate acele concretizări care sunt de așteptat dela el. Căci, după noua doctrină a idealismului, caracterul predominant al spiritului este tocmai facultatea lui de a se determina pe sine însuși în forma unor reprezentări concrete. Spiritul irebue deci să iasă din sine, pentru a rămâne ceea ce este și îndrumarea idealistă, recunoscând și solicitând acest caracter, poate deveni ocazia unor noi concretizări mitologice²⁾. Fr. Schlegel se oprește însă de a ne arăta în ce poate consta noua mitologie. Recomandațiile sale se mărginesc la programul unei „reinvieri” a miturilor antice în spiritul nou al filosofiei și cel mult la redescoperirea unora dintre mitologiile mai puțin cunoscute până atunci, printre care — împrejurare destul de curioasă — nu este amintită cea germană, ci numai unele din vechile mitologii ale Orientului, de pildă cea indică.

În anul în care apare revista „Athenaeum”, August Wilhelm Schlegel, fratele lui Frederic, ține la Iena prelegerile sale despre „Teoria filosofică a artei”. Aceste prelegeri sunt reluate de A. W. Schlegel între 1802 și 1804 la Berlin și manuscrisul lor, păstrat multă vreme în Biblioteca din Dresda, este publicat abia în 1884 de către Iacob Minor. Prelegerile din Iena au văzut lumina tiparului încă mai târziu, căci păstrate în notele manus-

2) Temelia idealistă a doctrinei fraților Schlegel o pune de mai multe ori în lumină în cursul scrierii sale, R. Haym, *Die romantische Schule*, 1870.

crise ale lui Fr. Ast, copiate câțiva ani după aceea de K. Chr. Fr. Krause, ele n'au fost publicate decât în 1911, prin grijile lui August Wünsche. La acest text trebuie să ne referim pentru a fixa ambianța spirituală a momentului din 1798. A. W. Schlegel rămâne la vechea idee a lui Vico, atunci când definește mitul drept „poesia primitivă a genului uman”³⁾. Mitul este opera unei antropomorfizări a forțelor naturii, dar a uneia inconștiente și care este totdeauna produsul imaginației unui întreg popor, niciodată a unui singur individ. Mitul nu trebuie apoi confundat cu alegoria, care nu este decât sensibilizarea intenționată și reflexivă a unui concept. Mitul este totdeauna o imagine a imaginației, prin urmare un produs anterior conceptului. Greșesc deci comentatorii cari caută alegorii în Homer, căci caracterul poemelor lui este simbolic, nu alegoric: personagiile sale sunt întreguri intuitive, văzute de imaginație, iar nu idei îmbrăcate în haină sensibilă. Tot astfel, mitul trebuie considerat ca o vedere asupra naturii și lumii aparținând unei națiuni întregi și, ca atare, încercările unor artiști individuali, ca Milton și Klopstock, de a crea o mitologie prin singurele lor puteri, nu poate rămâne decât caducă. False, după spiritul lor, sunt încercările unui Milton și Klopstock de a crea noi mitologii pe temeiul Scripturilor și prin aceea că Divinitatea, care este infinită, nu poate fi reprezentată executând acțiuni mărginite⁴⁾. A. W. Schlegel reia astfel în ce privește materia legendară creștină principiul clasicilor francezi, cel puțin a unora din ei, de pildă a lui Boileau care, în cântecul al III-lea al „Artei Poetice”, interzicea întrebuirea poetică a religiei creștine :

De la foi d'un chrétien les mystères terribles
D'ornements égayés ne sont point susceptibles

Et, fabuleux chrétiens, n'allons point, dans nos songes,
Du Dieu de vérité faire un Dieu de mensonges.

Ideile timpului asupra importanței practice a mitologiei se găseau în acest punct, când le vedem intrând cu un rol de seamă, în sistemul filosofic al lui Schelling. Este adevărat că viitorul autor al „Sistemului idealismului transcendențial” manifestase, deopotrivă cu

3) A. W. Schlegel, Vorlesungen über philosophische Kunstlehre, 1798 hg. von August Wünsche, Leipzig 1911, pg. 98 urm. Prelegerile ținute la Berlin au fost publicate de I. Minor în colecția „Deutsche Literaturdenkmäler des 18. und 19. Jahrhunderts”, 3 vol. 1884

4) A. W. Schlegel, op. cit., pg. 111. Restricții cu privire la valoarea eposului lui Klopstock (Messias) exprimă odată și Fr. Schlegel, Litteratur, 1803, publicat mai întâiu în revista „Europa”, apoi în vol. A. W. und Fr. Schlegel, in Auswahl herausgegeben von O. Walzel, in colecția „Deutsche National-Literatur”, 143 Bd., pg. 299.

toți camarazii săi din generația romantică, o vie preocupare pentru problema miturilor încă din anii tinereții sale, petrecuți la Seminarul teologic din Tübingen⁵⁾. Militarea literatorilor nu va fi fost însă inutilă pentru a decide pe filosoful, care dădea expresia sistematică cea mai completă a doctrinei romantice, să rezerve mitologiei un loc ca acela pe care îl ocupă în mai multe din operele sale. Astfel, în „Sistemul idealismului transcendențial“, Schelling reia și el o idee a lui Vico, pe care o completează, atunci când afirmă că „după cum filosofia a fost născută și hrănită în copilăria științei de către poezie... tot astfel, după desăvârșirea ei... filosofia se va revărsa din nou în oceanul poeziei, din care a ieșit altă dată“. Etapa mijlocie între acest început și acest sfârșit ar fi o nouă mitologie, pe care o preconizează întocmai ca Fr. Schlegel, deși n-o crede posibilă decât prin concursul împrejurărilor istorice⁶⁾. Cine vrea să urmărească însă teoria mitologică a lui Schelling în toată semnificația ei pentru estetică, nu trebuie să se mărginească la „Sistemul idealismului transcendențial“ (1800) și nici la scrierea mai târzie despre „Filosofia mitologiei și a revelației“ (1842), unde problema este privită în semnificația ei religioasă, ci la prelegerile despre „Filosofia Artei“ (publicate postum abia în 1859).

Am arătat și altă dată că, pentru Schelling, arta este reprezentarea lucrurilor în aspectul lor absolut, adică a lucrurilor ca *Idei*. Reprezentările artei înfățișează deci o fuziune între general și particular, a căror expresie reală sunt Zeii. „Zei, scrie Schelling, sunt ideile privite ca reale“. Și ceva mai sus: „Ceeace sunt ideile pentru filosofie, sunt pentru artă zeii“⁷⁾. Mitologia este deci adevărata materie a artei și condiția ei permanentă. Totuși miturile poetice nu trebuiesc înțelese ca niște alegorii. De acord cu A. W. Schlegel, ale cărui păreri le-am redat mai sus, Schelling socotește că ele se cuvîn a li înțelese ca simboluri, adică drept sinteze ale generalului cu particularul, în timp ce alegoriile sunt numai acele întocmiri în care particularul nu cuprinde acest general, ci numai îl semnifică. Fără îndoială, miturile poetice pot fi și ele alegorizate. Comentatorii lui Homer, de pildă, s'au complăcut adeseori să extragă semnificația alegorică a miturilor sale, fără să ne spună însă că, în felul acesta, ei separau o semnificație de aparența cu care în realitate întocmește o unitate absolută.

Făcând din mitologie materia și terenul oricărei poezii, s'ar părea că Schelling gândește întocmai ca mulți dintre poeții și

5) Cf. R. Haym, *Die romantische Schule*, 1870, 4. Aufl. 1920, pg. 710.

6) cit. ap. R. Haym, op. cit., pg. 709-10. Tot acolo și citatul anterior.

7) Schelling, *Philosophie der Kunst* (mai întâiu ca prelegeri la Iena și Würzburg, 1802-3, 1804-5), in *Werke*, von Otto Weiss, III. Bd. pg. 40, 39.

teoreticienii poeziei apărui odată cu Renașterea. Și fără îndoielă că mai multe secole de poezie construită pe temelia umanismului și a programului său de imitație a anticilor, nu va fi fost fără consecințe pentru fixarea concepției lui Schelling. Totuși noțiunea mitologiei devine pentru el destul de largă, pentru a-l face să treacă printre poeții mitici și pe un Shakespeare, Cervantes sau Goethe; după cum printre figurile mitologice, aflăm că pot fi numărate caractere ca Don Quichotte, Regele Lear și Falstaff. Extinderea cadrului mitologic îl face apoi apt de a cuprinde și ciclul legendelor creștine, interzise nu numai de clasicul Boileau, dar și de emulul romantic A. W. Schlegel. Grija teoreticianului trebuie numai să distingă între spiritul felurit al mitologiei păgân eși creștine. „Materia mitologiei grecești, scrie Schelling, era intuiția generală a universului ca natură, în timp ce materia mitologiei creștine este intuiția lui generală ca istorie, ca o lume a providenței. Aceasta este răscrucea propriu zisă a religiei și poeziei antice și moderne. Lumea nouă începe îndată ce omul se desprinde din natură; un moment în care neavând încă o altă patrie, se simte părăsit. Când un astfel de sentiment pune stăpânire pe un întreg neam de oameni, aceștia se îndreaptă... către o lume ideală, în care încearcă să se împământenească“⁸⁾. Deosebirea făcută de Schiller între poezia naivă și sentimentală, ca o poezie a naturii sau a idealului, revine astfel, după spiritul ei, și sub pana lui Schelling, deși de data aceasta, răspunzător de contrastul semnalat este duhul felurit al celor două mitologii. Dacă însă lumea antică este natură și, ca atare, unitate a finitului cu infinitul, pe când lumea creștină, ca realitate morală, presupune opoziția acestor două elemente, se înțelege că numai mitologia veche prezintă un caracter net simbolic, pe când cea creștină va manifesta tendința către alegorie. Zeii antici alcătuiau o întrupare atât de desăvârșită a infinitului în mărginit, încât năzuința de a ieși din condiția lor atât de asemănătoare cu a omului nu-i neliniștea niciodată! Cu totul altfel ni se prezintă incarnarea umană a Divinului în mitul lui Isus. „Christos se coboară în mijlocul josniciei umane, scrie Schelling, și se investește ca sclav, pentru a suferi și pentru a nimici mărginirea în exemplul său. Aci nu e vorba de o îndumnezeire a umanității, ca în mitologia greacă, ci de o umanizare a divinității, făcută cu intenția de a împăca mărginitul cu Dumnezeu din care s'a desprins“⁹⁾. Construită pe această bază, întreaga poezie creștină va fi străbătută de o mare neliniște, de o neistovită aspirație de a evada din granițele strâmte ale sen-

8) Schelling, op. cit., pg. 75.

9) Schelling, op. cit., pg. 79.

sibilului și, în acelaș timp, de tendința alegorizantă către semnificații atât de înalte, încât granițele materiale nu le mai pot cuprinde. Fr. Schlegel observase și el altă dată în caracterul poeziei moderne tendința către alegorie. „Supremul, spunea el, tocmai fiindcă este inefabil, nu poate fi exprimat decât alegoric“¹⁰⁾. Prin Schlegel și prin Schelling trece așa dar filonul care conduce în cele din urmă la teoria despre conținutul infinit, cu neputință de a fi cuprins de limitele sensibilității, în care Hegel vedea caracterul artei romantice.

Sămânța asvârlită de primii romantici a dat o recoltă neșpus de bogată. Cercetările în legătură cu valoarea și viața miturilor devin una din temele de căpetenie ale științei romantice. Astfel un Görres, care întreprinde studiul miturilor în lumea asiatică, ajunge la ideea că Dumnezeu se manifestă deopotrivă în natură, ca și în miturile popoarelor care stau mai aproape de ea. Cine se pricepe, așa dar, să descifreze simbolismul naturii, îl regăsește identic în miturile vechilor popoare. Atât de adâncă deveni ideea coincidenței dintre mituri și tainele naturii, încât un naturalist ca Steffens, deși socotește că metodele cercetării exacte în științe nu trebuiesc nici decum părăsire în favoarea simplelor deducții mitologice, crede a putea adăuga că odată aceste metode aplicate, savantul poate să susție rezultatele sale și pe calea verificării lor în mituri¹¹⁾. Desigur, acest conținut plin de revelații îl găsesc romanticii în mitologiile asiatice, mai de grabă decât în aceea greco-romană, prea luminoasă și raționalistă pentru gustul timpului. Dealtfel, un cercetător ca Creuzer, autorul renumitei „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ (4 vol., 1810-12), încearcă a dovedi cum mitologia greacă derivă din acea orientală, nu însă fără a stârni împotrivirea cu atâtea mijloace polemice a lui J. H. Voss¹²⁾. Într'acestea, vechea mitologie germanică începe să se impună deasemeni atenției contemporane. Arnim care, împreună cu Brentano, dăduse între 1806 și 1808 culegerea folkloristică „Des Knaben Wunderhorn“, îndrăznește odată ipoteza că Nibelungii ar putea deveni pentru germani, ceea ce au fost eposurile homerice pentru greci. O ipoteză rău primită deocamdată, încât Voss nu se sifște să observe că a pune alături cele două creații epice, este „ca și cum ai compara o cocină de porci cu un palat“¹³⁾. Dar o ipoteză nu mai puțin profetică, de vreme ce ea conține tot programul viitor al lui R. Wagner.

10) Cp. R. Haym, op. cit., pg. 753.

11) Cf. Richarda Huch, Die Romantik, II. Ausbreitung und Verfall der Romantik, 6. u. 7. Aufl. 1920, pg. 86.

12) Cf. R. Huch, op. cit., pg. 326 urm.

13) R. Huch, op. cit., pg. 328.

Contribuția romantică a fost necesară pentru a fixa ideile lui Richard Wagner. Ea n'a fost însă suficientă. O influență nouă, pornită din scrierile în care L. Feuerbach propunea explicația antropologică a religiilor, a trebuit să i se adauge. Autobiografia lui Wagner ne spune lămurit ce rol au avut teoriile lui Feuerbach în formația lui intelectuală, mai înainte ca descoperirea sistemului lui Schopenhauer să-i fi îndrumat gândirea pe alte făgașuri. Wagner citește „Lumea ca voință și reprezentare” abia în 1854 ¹⁴⁾. În 1851, când redactează „Opera și Drama”, textul principal pentru problema noastră, înrăurirea lui Feuerbach nu putea fi anulată cu totul, de oarece Wagner întreprinsese cu mai multă insistență studiul operelor acestuia în cursul anului 1849. O preocupare care dealtfel, după propria mărturie a marelui compozitor, ajunge curând să slăbească ¹⁵⁾. Oricare ar fi rămas însă până la urmă atitudinea lui față de Feuerbach, este sigur că încercarea lui de a explica miturile prin cauze provenind din împrejurările de viață și structura mentală a omului păstrează ca un ecou din antropologismul lui Feuerbach. Romanticii primului ceas nu se așteptau pe acest teren și nu foloseau această metodă. Abia dacă la A. W. Schlegel întâmpinăm un accent antropologic, atunci când explică miturile printr'o „umanizare a forțelor naturale”. Pentru Schelling însă mitul este un produs al dialecticei spiritului, independent de condiționările lui psihologice și istorice.

Altfel gândește Wagner. Desvoltările sale pornesc dela constatarea că marea varietate a fenomenelor naturale trebuie să fi umplut de neliniște pe omul primitiv. Pentru a învinge această neliniște, el caută să cuprindă cu mintea conexiunea fenomenelor, atribuindu-le unor cauze pe care fantasia sa le închipue ca niște ființe deopotrivă cu sine. În această împrejurare trebuie căutată origina miturilor și a artei. Istoria miturilor decurge paralel cu a poeziei și, în acest larg domeniu, distinge Wagner două mari varietăți: păgână și creștină. Mitul creștin a apărut în momentul în care omul resimțind contrastul dintre rigoarea statului și a legilor și aspirația sa către libertatea individuală, a înțeles că satisfacția acesteia din urmă nu poate fi obținută decât prin nimicirea celor dintâiu. Acesta ar fi înțelesul mitului lui Christos. „Mitul creștin, scrie Wagner, s'a încorporat într'o ființă umană individuală, care păcătuiind împotriva legii și a statului a suferit o moarte de martir, dar care, supunându-se pedepsei, a justificat legea și statul ca niște necesități externe, deși primind de bună voe moartea, le-a anulat în favoarea unei nevoi interne de liberarea individuală, prin mântuire în Dumnezeu” ¹⁶⁾. În drama

14) R. Wagner, *Ma Vie*, tr. fr., vol III. pg. 99.

15) R. Wagner, *op. cit.*, vol. III. pg. 336-8.

16) R. Wagner, *Oper und Drama*, Deutsche Bibliothek, pg. 136.

grecească, întemeiată pe miturile respective, mișcarea generală crește furtunos până la catastrofa finală, în timp ce în drama creștină ea descrește și se potolește în desgust de viață și în acea aspirație către moarte, în care Wagner întrevede sugestia poetică de căpetenie a creștinismului. Dealtfel, numai muzica poate reda cu adevărat această stingere și liberare prin moarte, care derivă din esența creștinismului. Unele pagini din „Tristan” pot fi înțelese ca o aplicare a acestei teorii.

Continuând să urmărească dezvoltarea poeziei, Wagner ajunge să constate decadența în care a intrat, la un moment dat, vechea poezie dramatică bazată pe mituri. Indată ce inteligența reflexivă a început să predomine, fenomenele naturale nu s'au mai înfățișat fantasiei ca niște conexiuni unitare. Inteligența reflexivă descompune întregurile în elemente. Știința „anatomică” modernă înaintează pe căi cu totul opuse vechei poezii a popoarelor și ajunge, în cele din urmă, să denunțe miturile lor ca pe niște simple superstiții copilărești, demne în toate privințele a fi abandonate. Expresia artistică a acestor noi condiții este romanul modern. În timp ce drama mitică înfățișa pe om ca o unitate care se dezvoltă organic din propriile lui temelii, romanul îl evocă în dependența lui de mediu (o aluzie la realismul unora dintre scriitorii contemporani). Romanul îndrumează deci poezia către politică și jurnalism și, în chipul acesta, îi pregătește moartea. Salvarea nu poate veni decât dela reînțoarțarea la mituri. Nu însă către miturile creștinismului, pe care Wagner îl învinuiește de a fi desrădăcinat popoarele moderne din terenul natural al intuițiilor lor despre lume. Preferința lui Wagner este evidentă, când amintește de miturile popoarelor germanice care, în tocmai ca cele grecești, dezvoltă din intuiții ale naturii figurile zeilor și eroilor săi. În tot cazul, într'o inspirație poetică sprijinită pe mituri întrevede Wagner posibilitatea unei restaurații a poeziei în epoca noastră.

Relațiile intelectuale dintre Wagner și Nietzsche au fost adeseori expuse. Cum însă dezvoltarea modernă a problemei miturilor n'a format niciodată, după câte știm, obiectul unei cercetări speciale, felul în care teoria miturilor s'a transformat în trecerea dela marele compozitor și poet la apologistul lui, a rămas neprecizat. Chiar o monografie atât de completă ca aceea a lui Ch. Andler nu ne spune nimic în această privință, cum de altfel nu amintește nici lunga filiație romantică la capătul căreia se găsește teoria nietzscheană a mitului. Totuși, când spre sfârșitul „Nașterii Tragediei”, se dau unele dezvoltări idei despre importanța mitului tragic, autorul exprimă păreri care își au strămoșii lor. Faptul că Nietzsche proclama mai cu seamă izvoarele antice ale gândirii sale, a făcut cercetarea mai puțin

atență la motivele ei romantice. Interesul expunerii întreprinse până acum stă deci și în punerea în lumină a fundamentului romantic pe care autorul „Nașterii tragediei” își construiește teoria sa.

Continuând pe romantici și pe Wagner, Fr. Nietzsche dă totuși problemei o orientare personală, asupra careia se cuvine a fi lămurii. Trebuie astfel arătat că încă pentru un Wagner, mitul avea o valoare epistemologică. Desvoltând o vedere a lui Vico, a cărei vitalitate nu slăbise dealungul prelucrării ei romantice, mitul este și pentru Wagner în primul rând cunoaștere, intuiție asupra lumii și vieții, care trebuie cântărită după conținutul ei de adevăr. Numai judecând astfel putea Schelling să afirme că mitul este veriga de legătură dintre filosofie și poezie. Finalitatea epistemologică a artei, scopurile ei de cunoaștere, era o idee pe care romantismul o primise dela întregul clasicism și pe care o păstra în ciuda tuturor acelor opoziții programatice, care trebuiau să confere romantismului înfățișarea unei mari noutăți pe lume. În realitate, când un Schelling afirma că filosofia și poezia au unul și același conținut, pe care cea dintâi îl formulează ca idee, pe când cealaltă în intruparea mitologică a zeilor, el nu gândea în esență altfel decât un Boileau, când afirmă că „numai adevărul este frumos”. Conținutul de cunoaștere al artei a fost o idee foarte tenace. Nici romanticii, nici Wagner n'au reușit s'o înfrângă. Abia Nietzsche isbutește să depășească această veche și durabilă tradiție. Pentru el, arta este o funcțiune a vieții, nu a cunoașterii. Oamenii creiază artistic pentru a se ajuta să trăiască, nu pentru a pătrunde mai adânc în adevărul lucrurilor sau pentru a cuprinde intuitiv legăturile dintre ele. Teoriile lui Nietzsche asupra mitului tragic nu sunt decât o aplicare a acestor principii mai generale. În adevăr, ne spune Nietzsche, când Grecii au luat cunoștință, cu ocazia experiențelor lor dionisiace, de fragilitatea principiului individualității, de ușurința cu care mărginita formă individuală se poate desface pentru a intra în marea și furtunoasă unitate a vieții, ei au găsit mijlocul de a se salva prin contemplația apolinică a unei lumi de forme liniștite. Tragedia greacă este produsul acestei sublimări a groazei de viață în incântare pentru aparențele ei. „Mitul tragic nu poate fi înțeles decât ca o transformare imaginativă (Verbildlichung) a înțelepciunii dionisiace prin mijloace apolinice de artă”¹⁷⁾. Mitul conține în sine și aspirația de a te dăruii aparenței și pe aceea de a o depăși prin pierderea în unitatea nediferențiată a vieții. După cum ascultând o disonanță muzicală dorim s'o auzim și, în același timp, năzuim dincolo de ea, către armonia

17) Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, 1870-1, in N.'s Werke, Taschen-Ausgabe, vol. I. pg. 187.

perfectă, tot astfel soarta tragică a eroului mitic ne reține cu plăcerea pentru aparențele ei, în care se amestecă senzația dureroasă, dar și voluptatea mai profundă a presentimentului unei vieți mai largi în care aceea mărginită a eroului urmează să se desfacă și să se risipească. Dacă, în sfârșit, Nietzsche dorește o restaurare a miturilor, împrejurarea nu se explică prin nevoia de a dobândi o privire mai adâncă sau mai cuprinzătoare asupra lucrurilor, ci pentru a restabili acel sentiment metafizic al vieții, fără de care nu numai poesia unei epoci, dar întreaga ei cultură, ajunge a fi lipsită de orice forță creatoare și de orice unitate. Moștenirea raționalistă a socratismului a dus pretutindeni, în civilizația noastră, la acest rezultat. Anarhia fantasiei artistice și a culturii moderne în genere, deschise tuturor influențelor și lipsite de orice originalitate, nu este decât efectul final al desrădăcinării metafizice a omului și al fenomenului corelativ al dispariției oricărui mit. Deaceia Nietzsche salută ca un semn prevestitor de bine, nu numai pentru poesia țării lui, dar și pentru întreaga ei cultură, restaurarea miturilor tragice prin noua dramă a lui R. Wagner, „Nimeni să nu creadă, scrie Nietzsche, că spiritul german și-a pierdut pe vecie patria sa mitică, atât timp cât mai înțelege limpede glasul păsărilor care îi povestesc de acea patrie. Intr'o zi se va trezi, după lungul lui somn, în toată proșpețimea dimineții și atunci va ucide balaurii, va nimici piticii vicleni și va deștepta pe Brünnhilda. Lancea lui Wotan însăși nu va putea să-i închidă drumul”¹⁸⁾.

Exită poate unele sovăiri în concepția lui Nietzsche. Amintiri din înțelegerea mitului ca o formă a cunoașterii se amestecă și în scrisul său, ca de pildă atunci când îl definește drept o „imagine concentrată a lumii” sau ca o „abreviatură a fenomenelor”. În mod general însă, și reliefând mai cu seamă ceea ce este nou în concepția sa, se poate spune că odată cu Nietzsche se produce o desintelectualizare a mitului, înțeles acum ca terenul fecund al artei și culturii, ca o putere a vieții și creației. Aceasta nu înseamnă însă că odată cu noua concepție, foarte răspândită printre poeții și gânditorii contemporani, mitul a pierdut vechiul său rol de a mijloci între filosofie și poezie. Se poate chiar spune că acest rol a fost abia acum mai bine înțeles și mai adânc înțeles. Căci atâta vreme cât miturile nu erau concepute decât ca reprezentarea simbolică sau alegorică a unor adevăruri, nu se vede de ce expresia directă și mai adecuată a acestora din urmă, așa cum ne-o oferă filosofia însăși, n'ar lua locul vechii fantasii mitice, facultate întrecută și demnă de a fi eliminată. Față de acest mod de a gândi, care se impune unui

18) *Fr. Nietzsche, op. cit., pg. 202.*

Hegel, Nietzsche ne arată că mitul nu este o formă mai veche a spiritului omenesc, ci una a cărei valoare rămâne permanentă. El este terenul din care puterea de creație a spiritului își trage neconținut seva. Pe de altă parte, după noua teorie, ceea ce mitul implică nu sunt *idei*, ci *trăiri metafizice*. În adâncul lui se cuvin a se recunoaște nu concepții ale rațiunii, ci experiențe ale subconștientului metafizic. Pentru Nietzsche, mitul ne pune în contact cu substratul metafizic al realității, chiar dacă el nu poate fi tradus în idei clare despre firea fenomenelor și a legăturilor dintre ele. Implicațiile filosofice ale mitului sunt astfel cu atât mai adânci, cu cât au mai puțină nevoie să se desvolte în limpezi vederi intelectuale. Pentru scopurile acelei întrepătrunderi atât de adânci, între filosofie și poezie, încât niciuna dintre ele n'are nevoie să-și asume modurile proprii ale celeilalte, felul în care înțelege Nietzsche rolul posibil al miturilor, mi se pare deosebit de prețios și trebuie păstrat ca un câștig sigur al cercetării.

TUDOR VIANU

PARADOXELE EXPERIENȚEI

1. Experiența e un cuvânt cu îndreptățită vază, căci ei arată calea celei mai bune și sigure „înștiințări”. A face o experiență este „a lua lecții chiar dela realitate”, este a primi o învățătură „din mâna a întâia”, adică, printr'o trăire directă și primară a lucrurilor ¹⁾. Cu toate acestea inferioritatea experienței ca temei al adevărului este o stăruitoare dogmă filosofică, dela Heracleitos până la Husserl, mai ales în urma identificării sensualiste a experienței cu datele primite cu ajutorul organelor sensoriale. S'ar părea că ne aflăm în fața unei conspirații bine organizate în vederea acestui scop precis: a elimina experiența, redusă pe cât posibil la senzație, din cadrul cunoștinței valabile, compromițându-i astfel siguranța.

Eliminarea era pronunțată numai pentru a favoriza pe altcineva, și spre uimirea noastră locul experienței era revendicat de cele mai divergente concepții. Mistica și raționalismul își dau mâna frățeste în osândirea experienței „grosolane”, a senzației „oarbe”, a faptelor „brute”; de asemenea criticismul kantian, deși părea a fi o sinteză ce ține seama și de drepturile experienței, nu face nimic pentru a combate sau slăbi o veche prejudecată. În filosofia speculativă postkantiană disprețul pentru experiență, pornirea antiempiristă, atinge paroxismul. În sfârșit, contemporanul Edmund Husserl, deși reazimă cunoștința pe un dat nemijlocit sau intuitiv, ține să păstreze experienței sau faptului empiric aceeași situație de inferioritate. Intuiția sa nu e empirică, ci *eidetică* (de esență), nu se referă la particular și contingent, ci la universal și necesar.

Straniu e însă că și concepția numită *empirism*, deși recunoaște — s'ar zice, cu părere de rău — că singurul reazem al

1). În sens popular, experiența e o *încercare* sau *probare*, rezemată pe memorie și pe limbaj, care e memoria cristalizată. „Face experiențe” e dar sinonim cu inițiative curioase de gustare și de aventură. În sfârșit, ni se pare secundară deosebirea dintre *experiență* și *experiment*.

cunoștinței e experiența, concedă și ea inferioritatea experienței. Oarecum se scuză, spunând: „Știu, experiența nu e o cunoștință vrednică de încredere; dar ce să facem?; alta nu avem!, să ne mărginim, la ea, împăcându-ne cu caracterul ei aproximativ, probabil, degradat“. În acest chip empirismul, confundat cu nominalismul, (cunoaștem numai particularul), este împins fatal în apele scepticismului.

Se cunosc principalele învinuiri aduse experienței, fie externe sau sensibile, fie interne sau nesensibile (dar nu: supra-sensibile); sunt aproape populare motivele pentru care se tăgăduște experienței siguranța: obiectul ei este particularul, singularul, sau individualul; deaceia ea exprimă numai contingentul sau ceea ce putea fi astfel decât este; în sfârșit, experiența se reduce la modificările subiective ale fiecărui „om“. Sau într'o singură propoziție: experiența e particulară, schimbătoare și deaceia subiectivă.

În schimb, cunoștința adevărată posedă tocmai cele două calități ce asigură valabilitatea dar lipsesc experienței: ea este supraindividuală sau *universală* (se referă la ceea ce e comun mai multora) și drept urmare e *necesară*, adică, nu poate fi concepută altfel decât este. Cel mult experiența posedă o valabilitate sau necesitate *condițională*. Astfel s'a ridicat problema capitală a „fundamentului inducției“: experiența îmbrățișează totdeauna un număr limitat de cazuri, anume cazurile trecute și prezente; însă cunoștința, obținută pe baza inducției, afirmă și pentru viitor, deci pentru totalitatea cazurilor de aceeași speță, ceea ce o'a constatat numai la unele. Cu ce drept? De unde știm că viitorul, care nu e încă obiect de experiență, va fi conform experiențelor de până acum? Practic putem admite că viitorul nu va contrazice sau răsturna trecutul, însă principial această contrazicere nu e imposibilă. Chimia a constatat bunăoară până în prezent că aurul se topește la 1063° și fierbe la 2600°. Nimic nu garantează că în experiențele de până acum n'au fost prezente condiții necunoscute care au mascat adevăratul punct de topire și de fierbere. Un singur fapt nebănuit răstoarnă teoria cea mai veche și cea mai bine încheșată.

Dacă experiența nu garantează universalul și necesarul, gândirea sau rațiunea însă e înzestrată cu capacitatea de a produce necesarul și universalul, adică adevărul. Cunoștința adevărată e „rațională“, fiindcă nu e primită din afară, ci e produsă de gândire. Activitatea spontană sau productivă a gândirii întemeiază necesitatea necondițională. Experiența pare mai reală, cel puțin subiectiv, fiindcă are caracterul de imediat, dar nu și mai adevărată, ceea ce e apanagiul gândirii. Rămâne de făcut un pas pentru a ajunge la iraționalism; cu cât experiența e mai reală — perso-

nal! — cu atât e mai puțin adevărată sau logică. La limită realitatea trăită exclude logica sau gândirea rațională.

2. În filosofia elenă Heracleitos și Parmenides stau la antipodi; pentru cel dintâiu realitatea e devenire, proces; pentru cel de al doilea, din potrivă, realitatea este permanență, neschimbare. De o parte devenirea, de alta „existența“. Cu toate acestea amândoi denunță nesiguranța simțurilor, dar pentru motive contrare. Heracleitos, fiindcă ele reprezintă lucrurile unitare și nevariabile; Parmenides, fiindcă ni le arată multiple și supuse variației. Democritos, reprezentant al atomismului, declară de asemenea că organele sensoriale nu merită încredere, căci „noi nu cunoaștem în realitate nimic potrivit adevărului, ci numai ceea ce se schimbă după constituția particulară a corpului nostru și după imaginile ce pătrund în el și se opun“. „Dulce și amar, cald și rece există numai după opinia comună, și tot așa colorile“. (Sextus Empiricus, VII, 135). „Există două forme de cunoștință, cea veritabilă și cea întunecată. La cea întunecată aparțin următoarele: văz, auz, miros, gust și sentiment. Cea veritabilă e cu totul deosebită de aceasta“. Anaxagoras constată că „în urma slăbiciunii simțurilor noastre nu suntem în stare a cunoaște adevărul“, iar contemporanul său, ceva mai tânăr, Empedocles, exclamă: „Nu acorda vederii o încredere prea mare față de ureche și nu socoti urechea ce răsună mai presus de percepțiile gustului și nu refuza încrederea niciunei părți din corp prin care poți ajunge la inteligență; însă cercetează orice lucru în modul cel mai clar“, (Diels, fr. 4). Zeller în primele ediții ale operei sale clasice asupra filosofiei grecești, recomandă să citim același fragment astfel: „Refuză orice încredere simțurilor corporale, numai gândirea să-ți dea cunoștința realității“.

Efectul repetatei condamnări a organelor sensibile ca informatori credincioși nu e, deocamdată, proclamarea superiorității gândirii sau rațiunii, ci accentuarea sceptică a slăbiciunilor inerente experienței sensibile. E sofistica lui Protagoras și Gorgias, care sunt de acord în a susține într'un mod sau altul că „omul e măsura lucrurilor“, de oarece cunoaștem numai prin senzație, iar senzația e subiectivă, luând naștere din ciocnirea dintre mișcările organelor sensibile și mișcările din afară.

Biruința rațiunii se apropie. Platon dă formula, neconținut reluată, împotriva scepticismului. El combate relativismul sensualist al sofisticilor și tăgăduște senzației calitatea de cunoștință (episteme), deoarece se referă la devenire. (Theaitetos), rezervând-o numai raționamentului sau Ideii ce exprimă eternul sau neschimbarea. La Aristoteles experiența e restabilă, însă numai ca mijloc pentru a ajunge la cunoștința prin inteligență. O desvoltare continuă ne duce dela senzație particulară, prin „memorie“,

„empirie” (experiență), „artă”, până la știința prin universalii și cauze, produsul cel mai desinteresat și înalt al culturii. (*Metaphysica*, A și *Analytica posterioră* II, 19) Originalitatea lui Aristoteles e de a fi văzut că trecerea dela senzația particulară la concepte tot mai universale e posibilă numai dacă senzația are ea însăși un element universal, deci, dacă rațiunea se află unită cu percepția. Însă fondul platonice din aristotelism impune în cele din urmă o separare strictă a rațiunii și percepției.

Încă mai consecvent decât Ari. toteles, epicureii și stoicii fac o zadarnică încercare de a funda știința pe datele experienței sensoriale. Epicur, deși e atomist, așadar, deși afirmă o realitate neperceptibilă, combate neîncrederea lui Democritos în mărturia simțurilor. Stoicii au meritul, încă mai mult decât Aristoteles de a fi întrevăzut marele adevăr, anume legătura intimă dintre senzație și rațiune, imanența gândirii, a Logosului, în experiență ¹⁾. Însă preconcepții inerente spiritului grecesc, cum și un neclar sensualism, au împiedecat stoicismul de a da filosofiei un reazem sigur. Stoicismul luptă în zadar cu o problemă rău pusă. Rezultatul a fost acela care era de așteptat: de o parte scepticismul, care macină toate doctrinele intelectualiste, de altă parte, ca un suprem refugiu, mistica neopitagoreică și neoplatonică,, ambele înfrățite în aceeași disconsiderare a experienței. Scepticismul se resemnează; mistica însă caută o eșire, în multe privințe, de neocolit.

Încercarea aristotelică și stoică de a apropia cele două instrumente de cunoaștere a dat greș. Mistica le separă strict. Filosofia modernă primește cu Descartes această separație. Raționalismul platonizant al acestuia, integrând și motivul sceptic ca și pe cel mistic, urmărește idealul mistic „mentem abducere a sensibus” ²⁾ în scopul de a nu stinge „lumina naturală” a ideilor înăscute. „Motivul că mulți își spun că e greu a cunoaște pe Dumnezeu și deasemenea chiar a cunoaște ce e sufletul lor rezidă în aceea că ei nu înalță niciodată spiritul lor dincolo de lucrurile sensibile, și că sunt așa de mult deprinși a nu considera nimic decât în imaginație — ceeace e un mod de a gândi potrivit lucrurilor materiale — încât ceeace nu e imaginabil li se pare că nu e inteligibil” (*Descartes: Discours de la methode*, ed. Et. Gilson, p. 37). Sub influența cartesiană, *Malebranche* în *Entretiens sur la métaphysique* scrie: „Nu simțurile, ci rațiunea unită cu simțurile ne luminează și ne face să cunoaștem adevărul”, iar Spinoza face deosebirea dintre cunoștința „de primul gen”, care

1) G. Rodier: *Etudes de philosophie grecque*, 1926, pp. 274 și urm.

2) *Descartes: Méditations. Synopsis* (*Oeuvres complètes*, ed. Ch. Adam, VII, p. 12).

care e „imaginația“, cunoștința particulară, sensibilă, „mutilată, confusă și fără ordine“; cunoștința „de al doilea gen“, prin rațiune și cunoștința „de al treilea gen“ sau „scientia intuitiva“ (Etica, II, Prop. 40, Scolia II). Prima e „cauza unică a falsității“ (Propoziția 41), pe când celelalte două ne dau cunoștințe adecvate de perfecție crescândă, rațiunea prin contemplare, intuiția prin uniune cu Divinul. Leibniz, plecând dela deosebirea dintre „adevăruri de fapt“ (empirice) și „adevăruri de rațiune“, recunoaște că acelea sunt prin sine confuse și că ele sunt garantate de cele raționale. Criteriul în materie de obiecte sensibile e legătura fenomenelor, iar această legătură e garantată numai de rațiune, „cum aparențele opticii se lămuresc prin geometrie“ (Leibniz; Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, Livre IV, chap. II, § 14). Monadologia, înlăturând orice acțiune mutuală, face din senzație o primă etapă a *activității raționale*. Mai mult ca oricare alt filosof trecut, Leibniz accentuează caracterul, spontan, dinamic, al spiritului sau al Rațiunii.

Kant păstrează, odată cu caracterul spontan, activ, al rațiunii, și vechea convingere că experiența e inferioară. Pasivitate sau recepție la sensibilitate; spontaneitate la gândire. „Este drept că experiența îmi arată cece există și cum există; ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar, așa cum este și nu altfel. Prin urmare experiența nu ne poate niciodată arăta natura lucrurilor în sine“ (Kant: Prolegomene, trad. M. Antoniadă, p. 74). Această propoziție este exprimată în acelaș timp și aproape în aceleaș cuvinte de scoțianul Thomas Reid, așa în cât e greu să spunem cine are prioritatea¹⁾.

La Kant situația e mult înrăutățită de un îndoit sens al experienței ce străbate într'ascuns întreaga doctrină critică, pricinuind cele mai mari confuzii. Cele două sensuri ale experienței, sunt următoarele: experiența (No. 1) este materialul empiric sau aposteriori, senzațiile, care sunt produsul „afectării transcendente“ sau al sensibilității afectate de „lucrul de sine“; experiența (No. 2) este *conexiunea unitară* sau *legalitatea* acelor senzații deci, e forma apriori care „face posibilă experiența“. Amândouă sensurile sunt necesare lui Kant. Cel dintâiu e cerut de distincția dintre elementul aposteriori al cunoștinței și elementul apriori. Cel de al doilea e necesar teoriei categoriilor. Acestea sunt socotite „condiții ale experienței“ — firește nu ale experienței (No. 1) ci ale experienței (No. 2). Să suprimăm acest al doilea sens și teoria categoriilor rămâne în aer. Rezultatul e însă o continuă confuzie; experiența (No. 2) are două condiții: experiența (No. 1) și formele apriori ale sensibilității și intelec-

1. Fr. Mauthner: Wörterbuch der Philosophie, 2-te Aufl, vol. I, p. 440

tului. Deci experiența (2) este compusă din sine însăși (experiența No. 1) și din ceea ce nu este ea (categoriile). Sensul al doilea este intima contopire dintre empiric și a priori (rațional) — ceea ce e perfect just, cum am văzut, în antichitate, la stoici — însă Kant desface din nou și principial cele două elemente (sau experiențe): aprioricul, deși e legat de empiric, are o altă origine, anume, „rațiunea pură”, interiorul, „apercepția transcendentă”. Astfel se ajunge la echivocul: experiența (No. 2) cuprinde empiricul, dar și elementele neempirice, pure sau a priori.

Confuzia e înlăturată de idealismul speculativ prin suprimarea experienței No. 1 sau a senzațiilor fără ordine și sinteză, produse de altcineva decât conștiința. Aceasta face în adevăr posibilă experiența, deci o produce spontan în toate componentele ei. Eul, care e pură activitate, se limitează pe sine, în virtutea legii fundamentale a acestei activități: legea dialectică sau a negației. Noneul determină eul, însă în cadrul eului, printr'un act antitetic. Senzația e absorbită de gândire.

În această atmosferă saturată de speculație și de totală neînțelegere a experienței, pozitivismul aduce o formulă care cu alte mijloace reia tentativa stoică de a dovedi că experiența îmbrățișează nu numai particularul și contingentul, ci și universalul și necesarul. Pentru Aug. Comte, legea (universalul) e tot un fapt, anume, un „fapt general”, inseparabil de faptele particulare. Încă din 1825, în plină frământare idealistă și raționalistă, Comte revoluționează gândirea modernă prin următoarea declarație: „orice propoziție care nu e reductibilă în cele din urmă la simpla enunțare a unui fapt sau particular sau universal nu poate oferi niciun sens real sau inteligibil”. Ținta urmărită de el mai consecvent decât Aristoteles, stoicii și Kant, a fost „a determina pretutindeni atribuțiile respective ale observației și ale raționamentului, în așa fel încât să se evite cele două primejdii opuse ale empirismului și misticismului [apriorismul constructiv] între care trebuie să meargă în mod constant cunoștințele reale”. (Aug. Comte: *Cours de philosophie positive*, vol. VI, p. 425).

Din nefericire, viziunea lui Comte a suferit două deformări ce scuză neînțelegerea ei. Prima se datorește chiar autorului: el n'a văzut că sunt două feluri de „fapte generale” sau de concepte universale, unele ce stau la baza faptelor particulare (conceptele fundamentale, care singurele sunt strict filosofice), și altele ce sunt scoase inductiv din faptele particulare (legile cele mai coprinzătoare sau rezultatele sintetice ale științelor speciale). De aceea filosofia a fost înfățișată de el ca o simplă coordonare de legi pozitive, nu ca o sistematizare a fundamentelor, singura compatibilă cu filosofia. Căci filosofia sau e o disciplină fundamentală sau nu e posibilă.

A doua deformare se datorește altora. Positivismul a fost tălmăcit în sens strict empirist și chiar sensualist: experiența este un pur agregat de „senzații” sau „elemente” (E. Mach), asociate după trebuințele practice sau economice ale organismului. Așadar, experiența a fost din nou redusă numai la fapte particulare; legea e socotită ca impusă faptelor din afara lor.

Aceasta e și convingerea principalelor doctrine filosofice ale vremii noastre. Chiar când, pe linia kantiană, se încearcă o solidarizare a senzației și gândirii, tragedia e că această unire e totdeauna artificială și duce la sacrificarea experienței. Destul de elocvent e cazul lui W. Wundt, care scrie: „Cum nu există o gândire logică, fără legătură cu obiecte, deci cu un conținut empiric, tot așa nu există un conținut empiric, care să nu fie prelucrat într'un fel sau altul de gândire. *Experiență pură și gândire pură* sunt de aceea ficțiuni conceptuale, care nu se întâlnesc în experiența reală și în gândirea reală. Sunt concepte-limită...”. (W. Wundt: *System der Philosophie*, ed. III-a, vol. I, pp. 207-208). În acest sistem însă ultimul cuvânt îl are gândirea, mai mult sau mai puțin pură, nu experiența „neprelucrată”.

H. Bergson consideră realitatea ca alcătuită numai din fapte particulare, care, e drept, nu sunt chiar pur sensibile, ci mai de grabă sunt nuanțări sau calități sufletești. Însă acestea sunt prinse printr'o intuiție, care e însă o „dilatare” estetică sau desinteresată a simțurilor. Faptul general sau conceptul e o construcție artificială dar utilă vieții, căci el are rolul de a ne adapta la spațial și imobil.

Edm. Husserl susține dimpotrivă că universalul (esența) este și el prins intuitiv, deci nu e o construcție, nici teoretică (idealismul) nici practică (Bergson). Cu toate acestea *esența* intuită se ridică peste faptul pur (Tatsache), obiect de intuiție sensibilă. Faptul (particular) e legat de timp și spațiu, el este *nunc et hic*, deci, contingent, pe când esența e supratemporală și supraspațială, e te ideală, și deaceia universală. Dacă esența se află în lucrul particular, în experiență, se particularizează și ea: este *această* culoare, întindere, figură, etc. Universalul și necesarul sunt neempirice sau apriori; ele domină particularul, fiind condiția înțelegerii sau determinării lui. Într'o haină nouă, Husserl înviează teza paradoxală kantiană: după ce separă cu strictețe faptul (empiricul) și conceptul (esența), se silește zadarnic de a-i uni. Nu se vede nici la Husserl necesitatea acestei uniri. Ea apare ca o mesalianță, din care esența (gândirea) e fericită oricând să poată evada. Fenomenologia a împins filosofia contemporană într'un impas mai greu de cât toate cele cunoscute până acum.

Prin urmare, gândirea contemporană ne impune alternativa :

sau separăm experiența și gândirea, dar atunci oricât am cere colaborarea lor, pentru a face posibilă cunoștința, ac asta colaborare nu se justifică — e ca și cum am lipi două figuri asimetrice; sau unim întim experiența (particularul) și gândirea (universalul), și numai atunci cunoștința își află fundamentarea suficientă. Numai o experiență structurată sau ordonată interior poate justifica faptul științei. Să aducem noi dovezi în sprijinul acestei vederi, enunțate de noi în studii precedente. Dar înainte de aceasta se cuvine o lămurire.

3. Dacă experiența e o învățătură ce purcede chiar dela realitate, cum ne lămurim necesitatea de a întregi experiența prin factori străini ei, prin contribuțiile apriorice ale gândirii pure? Aceste contribuții sunt, oricum, de mâna a doua; experiența s'ar putea lipsi de ele ca inoportune și chiar primejdioase. Am văzut că în cadrul kantismului gândirea categorială constituie însăși experiența (Nr. 2). Intellectul pur „face posibilă experiența”. Nu e aci o răsturnare nepermisă de situații? Totuș o explicație trebuie să fie. O vom găsi într'un sens obișnuit dar secundar al experienței.

Un „om de experiență” nu e numai acela care a cules bogate învățături direct dela lucruri, acela care s'a aflat într'o îndelungată și multiplă camaraderie cu lumea, ci și acela care a știut să *extragă* din experiență, cu ajutorul *reflecției*, învățături și cunoștințe. Numai în aparență reflecția sau gândirea adaogă ceva experienței pure; în realitate ea dă la lumină bogățiile ce zac în laptele primare; ea explicitează ceace e implicit. Gândirea are un rol *analitic*, de discernământ, de desdoire a cutelor mototolite de contactul primordial cu lucrurile.

Era totuși, după toate aparențele, numai un pas de făcut, pentru a ajunge la acel „mai mult decât experiența”, care e gândirea cu dispozițiile ei apriori. Obiectul gândirii n'ar fi dar scos din experiență, ci îi este adăogat, oarecum desinteresat. Gândirea face ca experiența să fie în adevăr experiență — cel puțin așa susține Kant.

Nu cumva acel salvator adaos își află nu numai explicația dar și legitimația în unele deficiențe ale experienței? Nu cumva experiența are anumite proprietăți ce reclamă acel ajutor din afară care e gândirea sau rațiunea? Notăm că uneori — dar nici atunci în mod consecvent — filosofia a considerat gândirea ca un mijloc de cunoștință ce chiar dispensează de experiență. Cel puțin ca un impuls al gândirii senzația își păstrează un rost nediscutat la Platon și la Fichte, partizani ai unei raționalități sau activități neintinate de pasivitate reală.

Două sunt proprietățile ce trădează insuficiența experienței: ea este particulară și schimbătoare, deci, supusă iluziei, de o



parte, iar de alta e fragmentară și limitată. A doua proprietate nu e cea mai îngrijorătoare. La rigoare ne-am putea împăca cu o experiență fragmentară și limitată, dar nu putem tolera o experiență ce prin caracterul ei strict individual și schimbător nu oferă nici o siguranță, ea fiind neconținut prada erorilor și iluziilor. Așadar, potrivit celei dintâiu deficiențe, experiența nu inspiră încredere, fiindcă nu posedă, cum spuneam, o necesitate veritabilă ci numai una condițională. Valabilitatea experienței e pururea primejduită.

Un partizan contimporan al experienței ca organ suprem științific și filosofic, *Hans Cornelius*, a făcut încercarea de a reabilita, împotriva kantismului valabilitatea experienței. (*Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnisstheorie*, 1916). Când chimistul în laborator — spune Cornelius, care a fost în tinerețe chimist — a isbutit să extragă în stare pură o substanță nouă și să determine punctul ei de topire, el are ferma convingere că a câștigat prin această operație nu numai un fapt particular, schimbător și nesigur, ci o cunoștință valabilă pentru toate timpurile, o cunoștință ce trebuie primită definitiv în arhivele științei. El poate fi sigur — *dacă a lucrat exact* — că nicio altă experiență viitoare nu va desminți formula sa.

Întâmpinarea posibilă față de această convingere optimistă se rotunjește astfel. În propoziția de mai sus am dat pe seama rezerva: „*dacă a lucrat exact*”. Cine poate ști, dacă operația chimică a fost efectuată așa de exact încât corectarea ei viitoare să fie cu totul exclusă? Chimistul nu are nicio garanție că o altă experiență nu va răsturna o construcție ridicată cu atâta trudă. Atâtea erori au fost multă vreme luate ca propoziții deplin asigurate. Și în toate cercetările experimentale sunt posibile erori. E drept, fizica modernă, prin măsurătoare, a introdus în rezultatele ei mai multă exactitate. Însă măsurarea este dependentă de instrumentele cu care se măsoară, iar acestea nu au nicio dată precizie ideală, oricât ar depăși ele capacitatea organelor sensoriale. (Vom cerceta mai jos adânc semnificație filosofică a instrumentelor în știința modernă a naturii).

Cauza de căpetenie, în numele căreia se tăgăduiește experienței universalitatea și valabilitatea necesară, este totala absență a elementelor universale și necesare în cadrul experienței. Aceste elemente nu sunt și nu pot fi empirice, ci apriori. Dar nu există legi empirice? Toate aceste pretinse legi au un caracter individual, întrucât sunt legate de poziții sau situații particulare. Așa, spre exemplu, legile mișcărilor *reale* sunt și rămân aproximative; ele posedă o universalitate comparativă, fiindcă suntem în imposibilitate de a ține seama de toate cazurile de mișcare, în toate

împrejurările. Mișcările reale păreau până acum că se supun unei stricte necesități; ba chiar mișcarea cu legile ei ne dicta impresia necesității prin excelență. Iată însă că mișcarea corpusculor subatomice, a electronilor, nu întărește acea impresie; necesitatea mecanică află în acest fapt un obstacol de netrecut. Mișcarea subatomică nu poate fi strict determinată.

Dacă, în schimb, iau în cercetare *mișcarea în genere*, indiferent: reală, reprezentată sau fictivă, ajung la adevăruri necesare și universale sau a priori, cum sunt propozițiile: „orice mișcare presupune un mobil” sau „orice mișcare presupune o direcție și o viteză”. Acestea sunt nemijlocit evidente din simpla considerație a mișcării ca atare.

Argumentarea de mai sus nu e chiar a lui I. Kant, ci e mai recentă și aparține lui Edm. Husserl și elevilor săi. Dar amândouă împărtășesc convingerea că necesarul sau universalul nu este „empiric”, ci apriori. Întrebarea e acum — o întrebare hotărâtoare — de ce necesitatea și universalitatea nu se întâlnesc în cadrul experienței? Nimic, dar absolut nimic, nu ne oprește să integrăm universalul și necesarul chiar în experiență. Altminteri nu putem explica legalitatea, fie și condițională sau inductivă, a experienței.

Alternativa este inevitabilă: sau universalul e immanent experienței, și atunci putem explica ordinea din lucruri; sau nu e în lucruri, și atunci nu avem dreptul să-l impunem din afară. Iar dacă îl impunem, lucrurile nu sunt obligate să asculte de el. Vedem însă că lucrurile „ascultă” de legi. Deci ordinea universală preexistă în realitate, nu e adusă din afară, nu e apriori. Prin urmare soluțiile posibile sunt: a) scepticismul cu negarea oricărei ordine sau legalități; b) apriorismul cu ordinea impusă experienței din afară — dar atunci nu se explică potrivirea dintre experiență și gândire; c) noua teză, încă neîncercată, după care experiența posedă o ordine intrinsecă, o structurare primordială.

Goethe a avut o vedere a lucrurilor mult mai clară de cât a multor filosofi. După opinia sa natura își desvăluie dela sine enigmele, conținutul ei logic. Deaceia el pretinde cercetării fizice o ordonare a faptelor în așa fel, încât un fapt să explice pe celălalt, și în chipul acesta să ne apropiem pe nesimțite și fără a părăsi domeniul percepției de viziunea conexiunilor și legilor imanente.

Cunoaștem întâmpinarea obișnuită, azi, tot mai părăsită: „Știința, pentru a explica un fenomen, trebuie să meargă până la elementele naturii (atomi, forțe de atracție și repulsie, etc), însă acestea scapă experienței”. Că aceste elemente nu se susțin verificării empirice fizice vremii noastre o resunoaște fără înconjur. E drept, această fizică se află într'o situație oarecum

paradoxală. Pe de o parte, datorită preciziei matematice ea desăgărează datele sensoriale, originar neprecise, și face efortul de a da, cum se spune, o altă „imagine a lumii”. Nu degradează analiza matematică valoarea experienței și a intuiției? De altă parte fizica nouă cere mai mult decât cea precedentă controlul experienței. O nesocotire a acestui control ar transforma explicația fizică într-o speculație pur matematică, poate ingenioasă și chiar bine încheată, dar fără referință la realitate. Astfel fizica și-ar săpa propria ei groapă: ar fi o admirabilă disciplină intelectuală, nu însă o teorie a lumii corporale. Controlul experimental fiind neapărat cerut, valoarea senzației este implicit afirmată. O senzație nevalabilă, simplu *semp* subiectiv, pierde orice drept de a verifica sau controla obiectivitatea construcției matematice.

Pentru a înlătura caracterul paradoxal al fizicii contemporane, s'a încercat recent prezentarea senzației într-o lumină relativ nouă. În această categorie se așează lucrările lui *M. Pradines*: *Philosophie de la sensation*, I (1928), II (1933) și *Pierre Salzi*: *La sensation* (1934). Teza e, în realitate un sufergiu. Se recunoaște distincția inițială dintre senzație și gândire, deci se admite deosebirea dintre pasivitate și activitate; însă această deosebire nu exclude ci, din potrivă, reclamă colaborarea lor. Greșala de până acum, susțin cei doi gânditori, este considerarea senzației ca un element pur pasiv, care se constituie în afară de sfera gândirii active. Adevărul e altul. „Este esențială ideea unei treceri între pasivitatea simțurilor și activitatea spiritului surprinsă în sânul sensibilității însăși” (*M. Pradines*: *Op. cit.* I, 15). Senzația apare „ca o operă progresivă, ținând de conștiință și de inteligență, ca și de speculațiile cele mai abstracte; ea ar fi chiar o manifestație a lor încă mai integrală” (*P. Salzi*: *Op. cit.* p. 7). Ordinea și structura biologic-sensorială sunt dependente de activitatea mentală. Astfel se răstoarnă teza empiristă: „Nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu”.

Această teorie, a cărei noutate este extrem de relativă, nu desleagă problema, ci, cel mult, dovedește imposibilitatea de a mai separa senzația (particularul) și gândirea (universalul). A introduce raționamentul chiar în senzație, înseamnă a recunoaște prezența elementelor permanente sau logice (necesare și universale) chiar în ceea ce părea, la început, fugitiv, contingent, subiectiv. De sigur, Salzi, în străduința de a restabili valabilitatea experienței, se află pe drumul cel bun; din nefericire însă el se servește de vechile rechizite filosofice; senzație pasivă și gândire activă. A reduce cu raționalismul senzația la gândire sau cu empirismul gândirea la senzație, iată un reducionism deopotrivă de greșit. Nu gândirea, ca funcție psihologică, se află în senzație — aceasta e o chestie secundară — ci obiectul

gândirii (necesarul și universalul) se află în obiectul senzației (individualul sau particularul). Și, în definitiv, e tot una dacă universalul sau individualul este prins pasiv (sensitiv) sau activ (cogitativ). E un punct de vedere derivat sau psihologic, și încă un punct de vedere al unei psihologii discutabile.

Totuș, recunosc, rămâne o nedumerire. Să admitem — ni s'ar putea obiecta — că universalul se află indisolubil unit cu particularul și că noi l-am putea cunoaște perceptiv. Cine garantează însă siguranța cunoașterii noastre? De unde și cum știm că am surprins și cuprins universalul și, prin universal, necesarul din lucruri? Căci — să se noteze — necesarul, legalitatea sau ordinea decurg din universal. Întrebarea e tulburătoare, iar răspunsul cere neapărat o schimbare de perspectivă și o însemnată, chiar decizivă, restabilire de fapte.

4. Toate obiecțiile îndreptate contra experienței în genere și în deosebi contra celei sensibile de către sceptici și idealisti își află explicația — și odată cu explicația lichidarea lor — într'o prejudecată a cărei principală scuză e că ea este inerentă teoriei cunoștinței. Pentru teoria cunoștinței subiectul cunoscător se separă strict de obiectul cunoscut: aci e subiectul, iar „în afară” de el mulțimea de obiecte. Se probează apoi cu argumente ce par stringente că orice obiect, pentru a fi cunoscut e nevoit a se supune condițiilor subiective de cunoaștere (așa numitelor forme sau categorii de cunoaștere), iar rezultatul inevitabil e că obiectul e transformat, e „asimilat” de conștiință. Relația de cunoștință, ca printr'o baghetă magică, a schimbat obiectul „extern” într'o *reprezentare*, într'un „conținut” al lumii „interne”.

Dar dacă înlăturăm acea prejudecată, dacă se învederează ca netemeinică afirmația că subiectul și obiectul sunt și rămân separați ca doi termeni eterogeni? Nu e incomparabil mai just că subiectul e asimilat de obiect, că deci „relația” dintre subiect și obiect este o relație tot în sfera obiectelor? Cunoștința e înglobată în lucruri, fiind un „raport” între două existențe, nu însă între un subiect (care, de sigur, nu există, deși cunoaște) și o existență. Căci, oricât de straniu ar părea, teoria cunoștinței sub forma transcendentalismului nu socotește subiectul drept o existență sau un obiect, ci drept o condiție de cunoaștere a existenței în genere, a obiectului.

Nu cumva adevărul e altul, anume, că relațiile de cunoaștere ale subiectului sunt aspecte speciale ale existenței? Câteva exemple clasice, exploatate de subiectivism, se întorc împotriva lui, dacă sunt interpretate neprevenit. Să introducem simultan într'un vas cu apă căldică ambele mâini după ce una a stat într'un vas cu apă mai caldă, iar cealaltă într'un vas cu apă mai

rece. Prima va avea senzația de rece, a doua de cald. Iată, se esclamă, dovada că senzația e dependentă de starea aparatului sensorial și deci subiectivă. Un alt exemplu: cel ce suferă de icter vede lucrurile în altă culoare decât cel normal, iată încă odată, proba subiectivității în cunoștința sensibilă.

Care e eroarea de interpretare a subiectivismului sceptic? Se trece cu vederea că omul cu organele sensoriale aparține lumii reale și că această lume e alcătuită din aceste *situații* sau *constelații*. E de aceea natural ca mâna ce trece dela cald la mai puțin cald să aibe senzația de rece; de asemenea e natural ca bolnavul de icter să trădeze în senzația sa prezența bilei în organul vizual. Contrarul ar fi nenatural. Varietatea de senzații exprimă varietatea de situații *reale*; dacă senzația n'ar exprima felurimea situațiilor, ea n'ar fi o imagine fidelă.

Iluzia sensorială nu decurge dintr'o presupusă relativitate, ci dintr'o falsă interpretare a faptelor. Oricine s'ar afla exact în aceeaș situație, va avea o senzație identică. Prin urmare, orice afirmație, izvorită dintr'o situație dată, are dreptul să fie considerată ca obiectivă. E adevărat, situația particulară nu e exprimată verbal, fapt ce justifică unele nedumeriri. Eu spun: „e cald”, dar nu precizez în ce anume situație. Viața practică subînțelege situația particulară, de aceea se dispensează de orice precizare. Numai că, firește, nu toate situațiile au aceeaș însemnătate. Unele sunt excepționale sau patologice; doar una se pretinde normală. Dar nici situația normală nu e unică, și ea se diversifică după referințe.

În acest moment se invederează rolul și structura tuturor științelor naturale (fizică, chimie, biologie, etc). În vreme ce cunoștințele de care vorbim mai sus implică o referință la o situație individuală, știința are ca țintă determinarea obiectelor independent de orice referință. E însă un ideal, care nu are îndreptățirea de a considera determinările relaționate (nu relativizate) drept simple iluzii „subiective”. Situațiile concrete sunt perfect reale, nu sunt „simple reprezentări”. În numele acestor situații „concrete”, „individuale”, unele spirite contemporane ar vrea să tăgăduiască versiunea științifică. Noi socotim punctul de vedere științific deopotrivă de îndreptățit. Situația concretă e o relație, iar relația presupune termeni de relație. Acești termeni pot exista și independent de relația dată, de situații. Interesul pentru termenii înșiși, independent de relațiile lor, e justificat de posibilitatea unei determinări uniforme, constante, universal valabile, a acestor termeni — în cazul nostru, a naturii. Pe când obiectul sau natura este una, relațiile ei cu diferiți oameni variază. Relația introduce multiplicitate; știința însă vrea unitate. De aceea idealul științei rămâne determinarea naturii, independent de ada-

usele — tot naturale sau reale — ale omului ce cunoaște. Tema științei este, cum spuneam, un ideal, căci descoperim neconținut în judecățile noastre științifice sau „exacte“, factori „subiectivi“, adică, raportări nerelevante încă la situații umane. Progresul științei naturale dela Galilei până la Einstein are o direcție constantă: eliminarea „subiectivităților“, a „antropomorfismelor“, a elementelor zise subiective, care însă, s'a văzut, sunt și ele angrenate în aceeași realitate.

Așa dar realitatea cuprinde totalitatea relațiilor sau situațiilor posibile (a „fenomenelor“), dar și capacitatea de a face abstracție de aceste relații sau referințe „antropocentrice“. Această capacitate implică însă un efort de a depăși sau „corecta“ starea inițială, care implică referințe la organele sensoriale. Curiozitatea științifică, urmărind cunoașterea lucrurilor așa cum sunt ele în afara relației, este justificată să treacă peste situațiile particulare, având ca punct de plecare situația normală care e ingenere situația cea mai simplă. Dar această justificare nu merge până la identificarea realității cu știința și a iluziei subiective cu „senzația“. Știința și senzația sunt de opotrivă de reale; poate chiar senzația e încă mai reală, fiindcă ea exprimă multiplicitate, complexitatea și bogăția realului. Știința are ca scop determinarea lucrurilor în ele înșile, independente de aderența lor „subiectivă“ — în acest sens special, ea are dela început o intenție „absolutistă“. Știința e o „desumanizare“ a lumii.

În ce condiții se constituie determinarea „obiectivă“ a realității? Cu această nouă întrebare ajungem la a doua răsturnare de perspectivă, impusă de inserarea omului ce cunoaște în rândul lucrurilor, al existențelor.

5. Determinarea științifică, în sens modern, spre deosebire de cea antică, se exercită prin „măsură“ și „calcul“, iar măsura se efectuează prin anumite instrumente. Relevăm că tocmai instrumentele au fost invocate pentru a proba nesiguranța și instabilitatea experienței. Măsurătoarea e legată de erori, căci variază cu precizia instrumentelor. Cu cât precizia acestora crește, cu atât cercetarea câștigă în exactitate, firește, împrejurările rămânând aceleași. Enunțul acesta trebuie să fie primit fără discuție, dacă înlăturăm echivocurile printr'o dreaptă și sănătoasă interpretare.

Dreapta interpretare prezintă universalul și necesarul, ordinea sau legalitatea, ca sădite în experiență, ca întim unite cu particularul și contingentul. Măsurătoarea, care stă la baza științei naturale, este faptul crucial, este proba nediscutabilă a solidarității, în cadrul aceeaș experiențe, a universalului și individualului, a unității și multiplicității. Cum nu putem concepe unitate fără multiplicitate și invers, tot așa nu putem concepe o

experiență care e alcătuită numai din „fapte“, din simple stări sau procese individuale. Individualitate pură și universalitate pură (idee) sunt fantasme, nu realități.

Faptul crucial e întrebuințarea instrumentelor pentru determinarea exactă a legilor naturale. Să suprimăm instrumentele și laboratoarele, și orice știință exactă se va ofili. Dar rolul instrumentului e paradoxal—și cu aceasta ajungem la acel fapt crucial. Pe de o parte măsurarea experimentală probează existența legilor naturii, pe de altă parte instrumentul ce măsoară presupune aceste legi. Și nici nu se poate altfel: instrumentul se află și el în această lume. Cu alte cuvinte, instrumentul, fiind un obiect fizic, e supus legilor, a căror prezență el tocmai trebuie să o verifice.

Acest aparent paradox a primit o explicație eroică. S'a zis: știința, e drept, săvârșește în măsurătoare un cerc vițios, însă acest cerc vițios e inevitabil și deci trebuie primit ca atare. Nu se întâlnește el oare și în istorie, cum a relevat filologul Boeckh? Documentul istoric este în același timp instrumentul, dar și obiectul cercetării istorice. Pentru noi nu există cerc vițios. De altminteri o știință nu poate avea ca justificare metodologică un cerc vițios, o dialelă ruinătoare. Se știe că dialela e argumentul sceptic cel mai de temut împotriva cunoștinței valabile. Invocând eroic cercul vițios, nu salvăm, ci mai de grabă compromitem, știința. Paradoxul sau cercul vițios dispăre, dacă răsturnăm străvechea prejudecată, admitând că legile ordonatoare se află chiar în experiență. Controlul experimental cu ajutorul instrumentului nu face altceva decât să desvăluie legalitatea implicată în construcția instrumentului. Omul de știință exprimă această legalitate sub forma unei ipoteze, iar experimentul, măsurat de instrument, hotărăște veracitatea sau falsitatea ipotezei. Se înțelege atunci de ce știința progresează paralel cu tehnica instrumentală. Instrument perfecționat e acela care desvăluie cât mai exact structura lucrurilor, independent de referința la organele sensoriale, ce nu devin inutile, ci numai sunt completate și prelungite artificial (prin instrument:). Dar totodată perfecționarea instrumentelor presupune o nouă concepție a legalității sau formelor interne ale lucrurilor. Avem aci o intimă solidaritate între teoriile explicative și instrumentele de precizie verificare.

Dacă nu se admite teza noastră, rămân două căi: negarea științei sau scepticismul și apriorismul (legile sunt adăogate experienței de gândire). Însă tocmai rolul instrumentului în fizica nouă exclude apriorismul. H. Spencer făcea observația ¹⁾ că principiul conservării sau „persistenței forței“ nu poate fi verificat prin cântar, pentru simplul cuvânt că însuși cântarul

1) H. Spencer : *Premiers Principes* (trad Guymiot), 1902, p. 162.

presupune conservarea forței și a materiei. Urmează că principiul persistenței e apriori, adecă, nu poate fi scos din experiență? Cum se explică atunci asocierea intimă dintre acest principiu și realitatea dată sub forma cântarului? Cântarul este ilustrarea însăși a principiului persistenței. Verificându-l el face dovada de fapt că persistența e valabilă în cadrul experienței. O măsurătoare, care ar infirma persistența, postulează necesar alta. Dacă nu se conservă materia, se conservă cel puțin energia. O măsurătoare fără o persistență implicită nu e cu putință. Un instrument, care ar varia neconținut și incalculabil, nu mai poate deosebi permanența de schimbare. Nici măcar n'am ști, dacă instrumentul dat este sau nu constant. Ar trebui să dispunem de un instrument încă mai precis.

Așadar, știința naturii nu află justificarea ei nici în vechea teză empiristă (experiența e simplu agregat de impresii), nici în teza apriorist-raționalistă, nici, în sfârșit, în „sinteza“ celor două teze, cum năzuește kantismul. Acesta din urmă, în ciuda aparențelor contrarii, e încă mai greu de primit, fiindcă nu explică necesitatea de a sintetiza elemente eterogene. Dece oare o experiență haotică și nestructurată ascultă de norme sau forme străine ei? Dacă ea totuși ascultă de aceste norme, singura explicație este ipoteza noastră: normele sunt interioare experienței, căci experiența (conținutul) e totdeauna legată de o formă. Forma nu e adăogată conținutului, ci numai explicitată din el.

6. Ostilitatea contra simțurilor mai posedă în arsenalul ei argumente de ordin secundar, concis expuse și judicios respinse de *Cesare Ranzoli* în articolul: *Sulla pretesa limitazione dei sensi* (*Scientia*, vol. 37). Este experiența sensorială mărginită și reclamă ea de aceea o depășire a ei prin gândire? Nu e această depășire iluzorie? Care sunt pretextele clasice ale acestei transcendări?

a) Organele sensoriale sunt insuficiente: de pildă, văzul nu percepe toate vibrațiile ci numai cele desfășurate în anumite limite. Reproșul acesta nu e serios. Am vrea ca fiecare simț să fie infinit ca înțelepciunea divină, așa încât el să recepteze toate excitațiile de orice natură și de orice amplitudine. Ar însemna atunci ca un singur organ sensorial să redea întreaga realitate, din care ar trebui să dispară toată varietatea datorată multiplicității simțurilor. Nu e absurd a pretinde să vedem cu nasul și să mirosim cu urechile? Nu disconsiderăm muzica, fiindcă nu ne dă lecții de fizică și nici fizica, fiindcă nu ne inspiră arii muzicale.

b) Simțurile informează parțial și fragmentar, de aceea spiritul uman s'a înarmat cu instrumente, care desvăluie o lume nici măcar bănuită. Răspunsul e următor. Întâiu, invenția instru-

mentelor e sugerată, direct sau prin analogie, tot de simțuri. Al doilea, simțurile sunt uneori mai fine decât instrumentele cele mai desăvârșite, de pildă, simțul mirosului prinde a suta milioane parte dintr'un miligram de cloroform, pe care n'o poate cântări niciun instrument. Al treilea și mai ales, se crede că instrumentul poate înlocui organul sensorial, în timp ce tocmai simțul e viața instrumentului. Ce să facă un orb cu microscopul? Instrumentul este dar o prelungire a sensibilității.

c) Se adaogă: instrumentul nu numai că descoperă fapte noi, dar el corectează datele sensoriale. Filosofii idealiști au invocat această corectare, denunțând iluziile sensoriale și afirmând drept compensație, o realitate diferită de cea sensibilă. Se uită prea ușor că cele două feluri de cunoștințe, prin simțuri și prin instrumente, stau pe acelaș plan, sunt de natură identică, sunt dar tot sensibile. Pe temeiul simplei corectări a percepției nu avem dreptul să vorbim de un fenomen subiectiv (sensibilul) și de lucru în sine real (noumenul). Avem aci tocmai ce spuneam înainte: două referințe ale aceluiaș lucru, nicidecum două feluri incomparabile de cunoștință.

d) E drept, sunt aspecte reale ce s'au sustras până acum celor mai perfecționate instrumente. Inșă omul n'a pierdut curajul, ci a recurs neconținut la procedee din ce în ce mai ingenioase, inșă n'a depășit prin aceasta niciodată sfera experienței. Electronul este tot așa de empiric ca și luna sau soarele.

e) In sfârșit, se răstoarnă situația: procedeele cele mai ingenioase și instrumentele cele mai perfecționate nu vor ajunge niciodată până la ultimele elemente ale lumii, până la esențe. Ele se opresc la suprafața lucrurilor; constituția intimă a realității ne scapă. Să ne înțelegem. Sunt limite naturale și limite convenționale ce pot fi mutate din loc. Cele naturale sunt inerente, sunt inevitabile. A răpi simțurilor orice limită e tot una cu a le anula. E ca și cum cineva ar pretinde ca soarele să cuprindă tot cerul. Dacă avem organe sensoriale, limitarea lor e inevitabilă. Omul trăește într'o anumită situație, care e, desigur reală, inșă parțială. Dacă ar dispărea limitele legate de situația dată, ar dispărea și omul. Să nu ne închipuim că ar exista un alt mijloc sau metodă de cunoaștere, prin care am putea depăși datele sensoriale. Orice pretinsă depășire sau e o combinare de date avute dinainte sau o descoperire de noi date empirice. In zadar varsă lacrimi poeți și filosofi asupra slăbiciunii simțurilor și asupra marelui mister din lucruri. Cum s'a văzut, transcenderea simțurilor e relativă; ea recurge la alte procedee, dar acestea sunt împrumutate tot experienței, anume experienței anterioare sau celei sufletești. Numai o experiență poate depăși o experiență, nu gândirea sau pura intuiție.

7. O încheiere se desprinde din examinarea temei noastre, examinare ce întâlnește în calea ei bolovanul cel mare și anevoos de trecut al deprinderilor adânc înrădăcinate.

Conștiința modernă, în contrast cu cea medievală și chiar antică, este îndreptată spre lumea immanentă, spre realitatea de „aci” sau — cu un cuvânt decolorat — „naturală”, iar această orientare este comandată de un primejdios dar necesar exces de sinceritate și luciditate.

Ar fi de așteptat ca această nouă conștiință să-și afle justificarea în *experiență*, organul adecvat lumii imanente. Istoria însă ne arată că prima și cea mai stăruitoare justificare filosofică e raționalismul cartesian, căruia îi urmează cel kantian — ambele având ca fundament o metafizică, fie substanțialistă și obiectivistă la Descartes (inclusiv, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff), fie actualistă și idealistă la Kant și urmașii speculativi ai acestuia. Când se va încerca o justificare prin experiență, din ce în ce mai consecventă, dela J. Locke și până la D. Hume, se ajunge cu acesta din urmă la scepticism. În adevăr cu D. Hume, care duce la filosofia pe un drum infundat, se încheie o epocă de gândire.

Deabia în secolul al 19-lea Aug. Comte infiripează o explicație immanentă sau pozitivă a lumii, însă el, nefiind deplin conștient de problematica cu care avea de luptat și dorind să ocolească erorile trecute, trece cu vederea problema specific și ireductibil filosofică a fundamentelor sau a adevărilor *prime*, pe care le credea apanajul exclusiv al metafizicii și teoriei cunoștinței — amândouă explicații înrudite prin tendința lor transcendentă (absolutul metafizic și subiectul cunoscător sunt despărțite de experiență). Salvarea ar fi venit dela o reformă a noțiunii de experiență, așa cum de altminteri știința și practica au realizat *de facto*, anume dela enunțul că fundamentele explicative nu plutesc deasupra experienței, ci sunt interioare ei, de oarece o structurează.

Ghicesc o întâmpinare posibilă. Lumea — s'ar putea spune — nu închide în sânul ei principiile explicative; ea nu este explicabilă prin sine însăși. Dacă ar fi prin sine inteligibilă, de ce n'am înțeles-o până acum? Întâmpinarea aceasta impresionantă, gândită consecvent, ar trebui să conchidă că lumea este total și delințiv de neînțeles, deoarece factorii transcendenți lumii, încă mai puțin decât cei imanenți, satisfac nevoile explicației. Din fericire, situația nu e așa de desperată.

Istoria gândirii stă martoră că lumea n'a putut fi explicată prin sine, pentru simplul cuvânt că fundamentele explicative, deși descoperite în experiență — din altă parte nu puteau fi luate — au suferit o deviere metafizică. Vom ilustra susținerile

noastre prin două cazuri tipice: explicația lui Aristoteles, care rezumă mentalitatea științifică veche și domină pe cea medievală și explicația lui Descartes, care inițiază mentalitatea nouă.

Aristoteles ar putea fi învinuit mai de grabă de naivitatea cu care descopere chiar în experiență cauzele sau fundamentele explicative. Pentru el în simpla percepție a unui proces sau „schimbări” — numai schimbarea solicită înțelegerea — e dată implicit și cauza ei, acea „natură” imutabilă sau acel principiu interior lucrului ce se schimbă. Apa e rece, fiindcă are în interiorul ei calitatea sau virtutea „umedului” și „receului”; lemnul arde, fiindcă posedă calitatea „caldului” și „uscăturii”; focul se înalță, datorită calității de „ușor”, iar pământul cade spre centrul lumii, sub influența calității de „greu”. Explicația era o tautologie, dar o tautologie evidentă, căci, respectând perfect experiența, avea de partea ei aparențele, pe care avea misiunea să le salveze.

Mai mult. Această explicație avea un model de nemijlocită experiență, anume, „nașterea” organică. Orice schimbare era o „naștere”, o producere dinlăuntru; iar această producere presupunea prezența factorului, socotit specific vital, a sufletului. Calitățile, virtuțile sau cauzele explicative sunt concepute prin analogie cu sufletul, și anume, prin analogie cu ceea ce e mai înalt, mai nobil și indestructibil în suflet: inteligența, conceptul. Ideea. (Platon vorbea de o „participare” a lucrului schimbător la Idei). Calitățile sunt dar concepte sau forme, însă forme reale sau substanțiale, care determină, ele înșile fiind inalterabile. „nașterile” și „corupțiile” din lucruri. Prin această întorsătură calitatea sau virtutea, la origine de natură sensibilă (oarecum, materială) era ipostaziată în realitate metafizică (spirituală). Forma substanțială se înfățișa drept un amestec confuz de corporalitate (sensibil) și de spiritualitate (inteligibil), lirește, ultimul dominând foarte de sus pe cel dintâiu.

În chipul acesta, sumar în aparență, dar cu resorturi complicate, lumea corporală, care oferise elementele explicative, era însă explicată prin cauze necorporale, în orice caz, metafizice sau transcendente.

Descartes începe reforma mentalității științifice prin suprimarea formelor substanțiale sau a calităților ce păcătuiau în primul rând prin confuzia lor. El vede limpede că noua știință și-a constituit spontan, tehnic, o explicație a lumii corporale tot prin cauze corporale, date în experiență. Însă aceste cauze nu sunt calitățile, care cu atâta ușurință fusese ipostaziate în entități metafizice, ci sunt cantitățile: întinderea și mișcarea. Universul este o geometrie concretă, o ordine matematică, o grandioasă mașină, care presupune un divin inginer.

Descartes însă deviază și el noua mentalitate spre metafizică. De notat e că devierea metafizică rezidă nu atât în stricta deosebire a sufletului (*mens*) de corp (*corpus*), în dualism — acest dualism era neapărat cerut chiar de explicația exactă a lumii, de știința experimentală și matematică a naturii. Nu trebuiau oare să fie înlăturate din sfera corpurilor, a naturii, acele forme substanțiale, adevărate entități de ordin sufletesc? Firește, nu uităm că la Descartes dualitatea suflet-corp e acaparată de metafizică: sufletul e de natură divină mai ales în funcțiunea înfinită a voinței; cu toate acestea dualitatea poate rămânea strict în cadrul faptelor, al experienței, al „fenomenelor”, pe scurt, al imanentului.

Devierea metafizică trebuie căutată în altă parte, anume, în orientarea idealistă a întregii cugetări moderne. Vom da aci precizările neapărat necesare. Principiile explicative ale lumii corporale (întinderea cu modificările ei sau cu mișcărilor), deși sunt și ele de natură corporală sau imanentă, totuș păreau a fi mai puțin sensibile decât virtuțile sau calitățile substanțiale și de aceea sunt privite ca expresii ale „gândirii pure”, ale Rațiunii. Se revenea astfel la Inteligibilul platonice și augustinian, la vechea formă de metafizică, tocmai reabilitată de Renaștere și foarte prețuită în unele ordine catolice, cum era acela al Oratorienilor, fundat de cardinalul de Bérulle, prieten al lui Descartes.

Noutatea cartesiană, care depășește platonismul, e rezumată de *cogito ergo sum*: gândirea pură nu constituie o „lume inteligibilă”, ci e legată de existența eului sau a spiritului concret — căci din îndoială nu e asigurat la început decât acel minimum de existență, care este eul celui ce gândește îndoindu-se. Astfel filosofia modernă, dezvoltând principiul cartesian (*cogito*), ajunge aproape simultan la cele două forme conexe ale explicației transcendente: teoria cunoștinței (J. Locke, I. Kant) și metafizica nouă a Eului sau Spiritului (parțial Kant, Fichte, Schelling, Hegel). Drumul filosofiei se infundă din nou, de data aceasta nu în scepticism, ci în stearpă speculație. Metafizica speculativă, înstrăinându-se tot mai mult de știință, a compromis însăș posibilitatea filosofiei; iar eșirea din acest discredit este apelul sumar și aproape brutal la intuiție, la viață, la trăire. Epilogul iraționalist era inevitabil. De sigur, iraționalismul nu scoate filosofia din impas, dar are meritul de a fi lichidat sistemele trecute, care din pricina scăderilor lor n'au putut împedeca acel epilog. Concluzia osândește premisele, iar premisele compromit concluzia.

Rămâne întreagă și ca suprem refugiu încă o concepție, capabilă să întemeeze știința și conștiința, gândirea și viața: *reforma conceptului de experiență*.

FORMULA GRADULUI DE DESVOLTARE AL VIEȚII PSIHICE ȘI CONSECINȚELE EI BIOLOGICE.

Cuprinsul :

I. Introducere. II. Principiul și istoricul problemei. III. Coeficientul de cefalizare ca aplicare a formulei structurale. IV. Corectarea coeficientului de cefalizare al lui *Dubois* prin factorul calitativ al substanței nervoase. V. Concluzii biologice.

I. Introducere.

În cursul său de psihologie, la capitolul : „Viața sufletească în corelație cu viața biologică”, d-l. *C. Rădulescu-Motru*¹⁾, arată că gradul de dezvoltare al vieții psihice în scara zoologică, poate fi indicat de greutatea relativă a creierului, adică socotită în raport cu greutatea corpului. D-sa ilustrează aceasta printr'un tablou statistic, în care prezintă greutatea medii ale creierului și corpului diferitelor animale, precum și raporturile dintre ele. Observă totuși, unele abateri dela legea enunțată și încheie astfel : „În genere animalele cu corpuri mici, ca șoarecii, sunt favorizate în aceste calcule comparative. Este o excepție pe care rămâne să o explice știința viitorului”.

În cele următoare ne propunem să aducem precizări și noi contribuții în această chestiune.

Problema determinării gradului de dezvoltare al vieții psihice în scara biologică, pusă pentru prima oară de către *Cuvier*, a făcut obiectul unor numeroase cercetări, dintre cari cele mai importante sunt ale lui *Manouvrier*²⁾, *Dubois*³⁾ și *Lapicque*⁴⁾.

1) *C. Rădulescu-Motru*, Curs de Psihologie, București 1923.

2) *Manouvrier*, Sur l'interprétation de la quantité dans l'encéphale et dans le cerveau en particulier. Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 2-ème série, t. III, 2-ème fasc. 1885.

3) *E. Dubois*, Sur le rapport du poids de l'encéphale avec la grandeur du corps chez les Mammifères. Bull. de la Société d'Anthropologie de Paris, 4-ème série, t. VIII, p. 337-376, 1897.

4) *L. Lapicque*, Sur la relation du poids de l'encéphale au poids du corps. C. R. Soc. de Biologie, 15 Janvier 1898.

Situația actuală a problemei este următoarea : S'a ajuns la concluzia că gradul de dezvoltare al vieții sufletești a viețuitoarelor depinde direct de gradul lor de dezvoltare nervoasă. Dezvoltarea nervoasă poate fi măsurată pe calea unui coeficient special de *cefalizare*, în funcțiune de greutatea medie cefalică și somatică a speciei considerate. Pentru construcția coeficientului de cefalizare s'au propus două procedee diferite : un procedeu *sumativ* (*Manouvrier*) și un alt procedeu *nesumativ* (*Dubois*). S'a dovedit că coeficientul după procedeul sumativ al lui *Manouvrier* nu corespunde realității, pe când coeficientul după procedeul nesumativ al lui *Dubois* se confirmă empiric într'un mod care a pus în mirare pe unii oameni de știință. Coeficientul de cefalizare k al lui *Dubois* are următoarea expresiune matematică :

$$E \\ K - P 0,56$$

în care E și P reprezintă respectiv greutatea encefalului și corpului, iar exponentul 0,56 reprezintă o constantă empirică.

Lucrul foarte ciudat, în jurul coeficientului lui *Dubois* este că autorul lui l'a propus sub forma unei formule luată arbitrar : formula se verifică însă admirabil experimental, pentru anumite cazuri, fără să se fi realizat până astăzi vre-o încercare de motivare teoretică a ei.

Asupra acestei formule *Lapicque* spune următoarele ¹⁾ :

„Cu toate că formula rămâne pur empirică, cu acest exponent bizar 0,56, care nu este nici suprafață, nici vre-o altă relație geometrică simplă, ea are o valoare generală. Se aplică exact păsărilor al căror encefal este totuși diferit constituit de cel al mamiferelor. Ea se aplică deasemenea și vertebratelor inferioare, pe cât ne permit documentele mai puțin precise”.

Amintim că coeficientul lui *Dubois* prezintă totuși și excepții în aplicațiuni. Astfel s'a găsit că foca prezintă un coeficient cefalic foarte ridicat și anume la jumătatea distanței între acel al omului și al maimuțelor antropoide²⁾.

Alte excepții citează *Lapicque*³⁾, dintre care cea mai crasă este a delfinului, care, după acest coeficient se orânduiește, în scara animală, îndată după om.

1) *Lapicque*, Le poids du cerveau et l'intelligence. Capitol publicat în tratatul de Psihologie al lui *G. Dumas*, Paris, Alcan 1923, pag. 76.

2) *H. Ardlicka*, Brain weight in Vertebrates. Smithsonian miscellaneous Collections, Voi. XLII, No. 1582. Washington, 1905

3) *Lapicque*, Op. cit. pag. 88.

Deocamdată s'a dovedit doar că coeficientul lui *Dubois* se verifică în adevăr admirabil, atunci când comparăm pe baza lui viețuitoare de aceeași structură nervoasă, conducând la egalitatea numerică a coeficientului, ca: exemplare ale speciilor înrudite, exemplare din interiorul speciei, sau cele două sexe ale unei specii.

Motivul pentru care coeficientul lui *Dubois* nu este aplicabil în genere pare a fi acela că nu numai *cantitatea* ci și *calitatea* substanței nervoase ar trebui privită drept factor în formula gradului de dezvoltare al vieții sulețești.

În cazul exemplarelor de aceeași structură nervoasă coeficientul se verifică totuși, întrucât calitatea substanței nervoase fiind aceeași, decisiv în compararea celor două grupe înrudite rămâne numai expresiunea cantitativă.

În cele următoare vom vedea că, coeficientul de cefalizare al lui *Dubois* se poate interpreta teoretic, direct sau ca aplicare, în legătură cu o formulă generală privitoare la structurile biologice și psihice, pe care o numim formulă structurală¹⁾,

Scopul lucrării de față este: 1) Motivarea teoretică în legătură cu aceia a formulei structurale, a coeficientului propus de Dubois și confirmat empiric pentru anumite cazuri. 2) Corectarea, în sensul generalizării, a acestui coeficient, printr'un factor calitativ al substanței nervoase, care să aibă drept efect eliminarea excepțiilor amintite, în aplicarea coeficientului. 3) Arătarea concluziilor biologice.

Înainte de a trata problema determinării formulei gradului de dezvoltare al vieții psihice, vom arăta pe scurt principiile, precum și etapele mai de seamă ale cercetărilor de până astăzi în această direcție.

II. Principiile și istoricul problemei.

În primă aproximare putem spune că dintre două specii de animale, core prezintă în mediu o aceeași greutate a corpului, acea specie este superioară, din punctul de vedere al dezvoltării vieții psihice, care prezintă o greutate mai mare a encefalului. De pildă omul, cu o greutate medie a encefalului de circa 1400 grame, prezintă o viață psihică mai dezvoltată decât speciile de animale, de o greutate corporală aproximativ egală, ca unele feluri de maimuțe (orangutan sau cimpanzeu), care au însă o greutate a encefalului numai de circa 400 gr. În cazul când cele două specii comparate nu au aceeași greutate medie corporală, problema se complică: greutatea absolută a encefalului nu mai

1) G. Zăpan, Revista de Filosofie, 1930.

este hotărâtoare pentru gradul de dezvoltare al vieții psihice, întrucât creerul nu este numai sediul funcțiilor sufletești, ci și al multor funcțiuni fiziologice, așa că la o specie de animale cu corp mai dezvoltat, cerințele fiziologice corporale vor atrage după sine și o dezvoltare mai mare a creerului. De pildă comparând omul (greut. corp. 66 kgr.) cu balena (74.000 kgr.), vom spune că omul, cu o greutate medie a encefalului numai de circa 400 gr. este neîndoios superior sufletește unei balene, deși aceasta prezintă o greutate absolută a creerului de circa 7.000 gr.

Cuvier a căutat să rezolve problema considerând nu greutatea absolută a creerului, care, după cum am văzut, nu se aplică decât în cazul greutăților corporale egale, ci considerând greutatea relativă a creerului, dată de raportul dintre greutatea creerului și greutatea corpului.

Reproducem din cursul d-lui C. Rădulescu-Motru, un tabel cu greutățile somatice și encefalice ale diferitelor animale (după G. von Bunge) pe care îl completăm, în ultima coloană cu datele indicelui de cefalizare, calculate de noi.

Un tabel complet s'ar putea obține adăugând la tabelul lui G. von Bunge și datele indicate de Dubois¹⁾, Lopicque²⁾ și Hrdlicka³⁾.

	Greut. creerului în gr.	Greut. corp. în gr.	Creerul mai ușor decât corpul	Coef. de cefalizare (Dubois)
Balena	7.000	74.000.000	10.571	0,10
Elefantul	5.443	3.048.000	560	1,25
Omul bărbat	1.431	66.200	46	2,82
Omul femeie	1.224	54.800	45	2,82
Girafa	680	529.000	778	0,42
Calul	615	375.000	698	0,46
Hipopotamul	582	1.755.000	3.015	0,18
Gorila	463	90.000	194	0,78
Orangutanul	431	80.000	186	0,77
Cimpanzeul	406	80.000	197	0,73
Măgarul	385	175.000	457	0,44
Leul	219	119.500	546	0,31
Câinele	135	59.000	437	0,36
Câinele bernhardin	123	53.000	430	0,28
Capra	124	37.000	302	0,34

1) Dubois, Op. cit.

2) Lopicque, Tableau général des poids somatique et encéphalique dans des espèces animales. Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. 1907, pag. 261.

3) Hrdlicka, Op. cit.

	Greut. cre- rului în gr.	Greut. corp. în gr.	Creerul mai ușor decât corpul	Coef. de ce- fizare (Dubois)
Macacus	97,7	7.280	74,5	0,67
Ursul furnicar	84	28.086	344	0,27
Hidrocerus (porc de mare)	75	28.500	393	0,24
Câinele de rasă laponă	70	12.040	172	0,36
Castorul de Canada	35,6	19.500	548	0,14
Pisica	31	3.300	106	0,33
Epurele de casă	9,7	1.420	146	0,17
Nycticebus lardigradus	8,2	500	61	0,25
Veverița	6,0	389	65	0,21
Ariciul	3,15	885	281	0,07
Șobolanul	2,36	448	190	0,08
Cârțița	0,962	95	99	0,08
Liliacul	0,445	35	75	0,06
Șoarecele	0,43	21	49	0,08
Șoarecele cu botul ascuțit	0,125	2,9	23	0,07

Tabloul de mai sus ne arată că greutatea relativă a cre-
rerului omului (1/46) bărbat și (1/45) femeie, este mai mare decât
a celorlalte animale; de pildă: orangutanul (1/186), elefantul
(1/560), etc. Totuși șoarecele (1/49) se apropie din acest punct de
vedere de om, iar șoarecele cu botul ascuțit (1/23) îl și întrece
chiar.

Privind și tabloul analog stabilit de Lapiçque¹⁾, constatăm
că dintre speciile cercetate, cea mai favorabilă greutate relativă
a creerului, o prezintă nu omul ci papagalul (1/25); urmează apoi
mămuța pitică (1/26), apoi unele păsări ca prihorul (1/30) etc. și
abia apoi vine și omul (1/45) după care urmează de îndată șoa-
recele (1/49), ș. a. m. d.

De aici se conchide că greutatea relativă a encefalului nu
poate fi admisă drept măsură de repartiție a viețuitoarelor, din
punctul de vedere al gradului de dezvoltare al vieții lor psihice.

Problema a fost încercată pe altă cale de către *Manouvrier*²⁾.
Acesta și-a propus să construiască o formulă care răspunzând
unor principii teoretice impuse, să prindă totodată și să redea
relațiunile empirice de interdependență între dezvoltarea ence-
falică și cea somatică, la diferitele specii. *Manouvrier* a făcut
ipoteza că masa encefalului ar fi compusă dintr'o sumă de două
părți, una *i*, consacrată exercițiului inteligenței și alta *m*, consa-
crată inervației corpului și proporțională cu greutatea *M* a sub-

1) *Lapiçque*, Op. cit.

stanței active a corpului, adică $m = k M$. Greutatea e a encefalului unui individ ar fi așadar egală cu suma:

$$e = i + m \text{ sau: } e = i + k M'.$$

Dacă două grupe de indivizi sunt diferite, în ce privește mărimea corpului, dar pe care suntem în drept să le presupunem egale din punctul de vedere al inteligenței, cunoscând greutatea corpurilor și greutatea encefalelor, avem un sistem de două ecuații de gradul întâi:

$$e = i + k M \text{ și } e' = i + k M'.$$

care, prin eliminarea lui k ne permite să calculăm pe i , greutatea encefalului, care este consacrată inteligenței și să avem prin aceasta o măsură a inteligenței.

Fiind date două grupe de o aceeași dezvoltare nervoasă, putem calcula totdeauna pe i , așa încât la prima vedere se pare că formula lui *Manouvrier* rezolvă chestiunea. În realitate însă, dacă în loc de două grupe de animale avem trei, sau mai multe, de aceeași dezvoltare nervoasă, de pildă leu, puma și pisică (exemplul este luat după *Lapicque*¹⁾, se dovedește că valorile coeficientului i determinat între cele trei grupe luate două câte două, nu corespund între ele, ci dau diferențe enorme. Astfel între pisică și puma se găsește $i = 22,4$ și între puma și leu 90! Între greutatea encefalului și greutatea somatică, a grupelor de aceeași dezvoltare nervoasă nu există așa dar o legătură lineară, ca cea reprezentată de formula lui *Manouvrier*.

„De aici imposibilitatea de a se servi de o asemenea formulă pentru a evalua măcar în mod foarte aproximativ gradul de perfecțiune cerebrală din punctul de vedere al funcțiilor intelectuale”, spune *Lapicque*²⁾, într-o comunicare făcută la Societatea de Antropologie din Paris. Și mai departe același autor spune: „Este cazul oare să se mai caute în această direcție o formulă mai fericită? Eu nu cred. Căci ideea însăși a unei sume, concepția că în encefal se pot reprezenta o mărime consacrată inervației și alta gândirii, este o eroare fiziologică”.

Este interesant credem să cităm ceva și din răspunsul lui *Manouvrier* asupra formulei, sale sumative, dat în discuția care a urmat comunicării lui *Lapicque*:

„Defectele formulei mele, pe cât de ușor pe atât de inutil de a le semnala astăzi, căci le-am pus eu înșmi în evidență odată cu avantajele ei, în același capitol, acum 22 de ani. Eu mă scuzam aproape de a o propune; mergeam până acolo s'o prezint drept un simplu compromis de investigare³⁾”.

1) *Lapicque*, Op. cit. pag. 256

2) *Lapicque*, Op. cit. pag. 257

3) Discuția urmată comunicării lui *Lapicque*, Op. cit. pag. 267

Și mai departe, vorbind despre formula nesumativă a lui *Dubois*, *Manouvrier* spune: „În ce privește perfecțiunea adusă de dl. *Dubois* formulei mele, 12 ani mai târziu, ea este atât de evidentă, încât autorul ei n'are trebuința nici unei discuții pentru a o pune în evidență. I-a fost de ajuns pentru aceasta să o aplice conform destinației ei și este superfluu să mai arate astăzi superioritatea noii formule asupra celui vechi, nimeni după câte știu eu, dela publicarea memoriului lui *Dubois*, neavând nici cea mai mică urmă de îndoială asupra acestei superiorități, pe care eu însumi ași fi contestat-o dacă mi-ar fi părut contestabilă”.

Legea de relație între greutatea encefalului și cea somatică a grupelor de aceeași dezvoltare nervoasă a fost găsită empiric în 1897 de către *Dubois*. Acesta a pornit dela observația că masa centrilor nervoși superiori, constituită de arcurile reflexe, suprapusă arcurilor reflexe medulare, trebuie să crească, pentru a realiza un același grad de organizare, proporțional cu cantitatea acestor arcuri reflexe inferioare a fibrelor sensitive ¹⁾.

Raționamentul de mai sus pare a fi confirmat dd cunoștințele noi asupra structurii fine a sistemului nervos, zice *Lapicque* ²⁾. El ar fi tot deauna valabil oricare ar fi numărul de etaje nervoase suprapuse.

Se conchide că în formula căutată, pentru a compara două ființe de mărimi diferite, gradul de perfecționare organică a centrilor nervoși trebuie să se exprime „nu printr'o *cantitate adăogată*, ci printr'un *coeficient*; altfel zis: printr'o *greutate relativă* ³⁾

Dubois admite în acest sens, ca o extindere a coeficientului greutății relative a lui *Cuvier*, că fiind date două animale asemenea, din punctul de vedere al dezvoltării lor nervoase, ale căror greutăți corporale sunt diferite, va trebui ca raportul greutăților encefalelor E și E'să fie egal cu o putere anumită a raportului greutăților corporale P și P' :

$$\frac{E}{E'} = \left(\frac{P}{P'} \right)^x$$

Desigur că oricare ar fi valorile lui E și E', P și P', se poate găsi matematic, pe calea aplicării logaritmilor, o valoare a necunoscutei x, care să satisfacă ecuației date. Faptul foarte ciudat însă, găsit de *Dubois*, este că exponentul x, reprezintă o *constantă* empirică biologică. Făcând calculul pentru trei specii dintr'o aceeași familie, luate două câte două, se găsește pentru x valori foarte apropiate: leul cu pisica 0,54; puma cu pisica 0,57. Considerând speciile altor familii găsim analog: orangutanul și

1) *Dubois*, Op. cit. pag. 348, 349

2) *Lapicque*, Op. cit. pag. 257

3) *Lapicque*, Op. cit. pag. 257

gibonul 0,55; șoarecele și șobolanul 0,56; veverița noastră și veverița mare de Java 0,54.

Avem deci aface cu o lege, zice *Lapicque* ¹⁾, adică cu o relație matematică aplicabilă unui număr mare de cazuri. În adevăr atât aplicațiile făcute de *Dubois*, cât și verificările ulterioare arată că legea este aplicabilă fără excepție, tuturor speciilor din aceeași familie, deasemenea celor două sexe ale unei specii.

Legea lui *Dubois* se poate scrie matematic pentru cazul unei specii anumite sub forma:

$$E = K P^{0,56}$$

în care coeficientul *K* este constant pentru toate speciile aceleiași familii. Acest coeficient a fost numit de către *Dubois*, *coeficient de cefalizare*; el ne indică gradul de dezvoltare nervoasă și poate fi ca atare considerat drept măsură pentru clasificarea animalelor din punctul de vedere al dezvoltării lor psihice. Vom avea așa dar:

$$K = \frac{E}{P^{0,56}}$$

Tabloul greutateilor somatice și encefalice, prezentat mai sus, ne indică în ultima coloană, coeficienții de cefalizare, pe care i-am calculat noi, după această formulă. Se vede că omul stă în fruntea clasificării, cu coeficientul 2,82, iar șoarecele cu botul ascuțit, pe care calculul greutății relative îl clasifică chiar înaintea omului, se plasează de astădată pe un rang ultim, în grupul animalelor considerate în tablou și anume cu coeficientul 0,07. Deși acest criteriu de clasificare, al lui *Dubois* elimină nepotrivirile criteriului greutății relative, a lui *Cuvier*, observăm totuși și aci unele excepții, ca de pildă aceia că îndată după om urmează la clasificare elefantul, cu coef. 1,25 și abia apoi maimuța, cu coef. 0,78. Pentru eliminarea și a acestor excepții, propunem, în cele următoare, o corectare a formulei, printr'un factor calitativ al substanței nervoase a encefalului. Este foarte probabil că din punct de vedere calitativ, substanța nervoasă a encefalului maimuței să fie superioară aceleia a elefantului, așa încât o corecție a formulei, prin factorul calitativ ar clasifica maimuța înaintea elefantului.

Lapicque a dovedit că exponentul empiric 0,56 din formula de mai sus, aplicabil speciilor dintr'o aceeași familie, precum și celor două sexe ale aceleiași specii, nu se aplică și în cazul exemplarelor unei aceleiași specii. El a găsit însă că și în atari cazuri avem aface cu un exponent constant, a cărui valoare numerică este 0,25.

Procedeul pentru determinarea valorii numerice a noului exponent este analog celui întrebuițat de *Dubois*, cu deosebirea doar că, se consideră în formulă valori, nu ale unor specii dife-

1) *Lapicque*, Op. cit. pag. 259.

rite, ci ale unor grupe, luate într'o ordine oarecare, sau la întâmplare, din lăuntru al aceleiași specii. Aceasta se numește *legea dela specie la specie a lui Dubois* ¹⁾.

2. Pentru $x = 0,25$ coeficientul de cefalizare ne arată legea de variația a encefalului, în raport cu greutatea corpului, pentru grupe de indivizi, luate în lăuntru al aceleiași specii numită *legea interioară a speciei a lui Lapicque*.

III. Coeficientul de cefalizare ca aplicare a formulei structurale.

Coeficientul de cefalizare, reprezentat prin raportul dintre greutatea encefalului și puterea 0,56, respectiv 0,25, a greutății corpului, nu posedă încă o motivare teoretică, ci are doar o valoare empirică. În adevăr el se aplică admirabil, în condițiile celor două legi enunțate mai sus. Am văzut însă că el nu prezintă valabilitate generală și în afara celor două legi. Astfel clasificarea diferitelor viețuitoare, dată de acest coeficient nu pare a fi cea valabilă, în sensul năzuit de *Dubois*, ca o clasificare din punctul de vedere al dezvoltării vieții psihice. Căci deși omul se clasifică în adevăr în fruntea listei, totuși în clasificările celorlalte viețuitoare coeficientul ne dă, după cum am amintit, abateri considerabile, care contrazic experiența noastră — ca de pildă aceia că delfinul s'ar clasifica înaintea maimuțelor antropoide.

Arătând minunata aplicare a coeficientului de cefalizare, în cazul *legei dela specie la specie* și în cazul *legei interioare a speciei*, *Lapicque* spune totuși următoarele despre acest coeficient: „Memoriul din 1897 al lui *Dubois* marchează o dată. E fără îndoială însă ca legea să nu fie tocmai cea exprimată“.)

Prin aceasta se pune în discuție chestiunea valabilității coeficientului lui *Dubois*, cu toate că parțial coeficientul se verifică empiric.

Se cere așadar motivarea teoretică, biologică și matematică a unui coeficient de cefalizare, care să închidă în el legea generală, aplicabilă valabil nu numai celor două cazuri „*dela specie la specie*“ și „*în interiorul speciei*“, ci și în cazul clasificării speciilor diferite, din punctul de vedere al dezvoltării vieții lor psihice.

1) *Lapicque*, consideră că în cazul dimorfismului sexual, relația dela un sex la altul, din punctul de vedere al caracterului diferențial, trebuie tratată ca o relație dela o specie la alta, din punct de vedere al diferenței specifice (*Lapicque*, Le poids encéphalique en fonctions du poids corporel entre individus d'une même espèce. *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1907, pag. 344).

2) *Lapicque*, Le poids du cerveau et l'intelligence, în *Traité de Psychologie* par *Dumazs*, Paris 1923, pag. 76.

Propriu zis o teorie biologică, ca și o teorie de fizică, aplicabilă unei realități, trebuie să închidă în punctul ei de plecare, cel puțin un principiu sau o lege empirică.

Punctul de plecare, în cazul nostru, ni-l procură celebrul experiment biologic al lui *Driesch*, prin care s'a dovedit că o parte a celulei-ou a unui animal dă naștere prin dezvoltarea sa, unui animal cu aspect de întreg, iar nu numai unei părți din animal, cum se credea după concepția sumativă a lui *Roux*. Acesta din urmă arătase că omorînd un ou de broască, partea vie dădu naștere prin dezvoltare, numai unei jumătăți de broască. *Roux* conchide de aici că fiecare părticică a celulei-ou reprezintă un viitor organ sau funcție a animalului care se va dezvolta. *Driesch* repetând experimentul pe un *echinus microtuberculatus* dovedește contrarul și aume că o parte a celulei ou conduce prin dezvoltarea sa, către structura întregului, arătînd totodată că rezultatul obținut de *Roux* nu este valabil pentru a conchide o concepție biologică, prin aceea că *Roux*, în experimentul său, nu a despărțit partea vie de partea omorîtă, a celulei — ou, așa că au avut loc anumite schimburi funcționale¹⁾.

Rezultatul experimentului lui *Driesch* stă în perfect acord cu principiile teoriei structurale germane, formulată de *Koehler*, *Wertheimer* și *Koffka*. Structurile se definesc, după această școală, drept fenomene sau stări fizice sau psihice, ale căror însușiri caracteristice nu derivă din însușirile părților componente, ci sunt ca atare însușiri primare ale întregului. Atributele structurilor sunt, după *Koehler*: *nesumabilitatea și transponibilitatea*. Experimentul lui *Driesch*, dovedește în adevăr, pe de o parte neexactitatea principiului sumativ în biologie, susținut de *Roux*, iar pe de altă parte confirmă exactitatea principiului transponibilității, care, după cum vom vedea de îndată, ne conduce către o reprezentare generală matematică a structurilor biologice.

Să presupunem deocamdată că substanța nervoasă a encefalului tuturor veșuitoarelor ar fi de o calitate identică și omogenă. Gradul de dezvoltare al veșii lor psihice va fi exprimat în raport cu greutatea E encefalică și greutatea P somatică, printr'o funcțiune matematică, a cărei natură urmează să o stabilim. Această funcțiune trebuie să răspundă principiului biologic al transponibilității, dovedit prin experimentul lui *Driesch*. După acest principiu, o parte a celulei ou cuprinde în ea în mod virtual structura întregului. Principiul se aplică nu numai în perioada primară de dezvoltare a celulei — ou, ci, într'un anumit mod uneori chiar și după nașterea animalului. Astfel se știe că transplantând coada unei șopârle tinere, în curs de dezvoltare,

1) *H. Driesch*, Philosophie des Organischen, Leipzig 1921, Ed. II., pag. 50.

în locul unui picior amputat, coada tinde să ia forma și funcțiunea piciorului, adică *partea* tinde să se transforme potrivit rolului pe care aceasta are să-l îndeplinească în *întregul* organic.

Admițând că dintre cele două determinante, encefal și corp, divizăm pe una, sau pe amândouă, în celula - ou, aflată în stadiul primar de dezvoltare, conform principiului transponibilității biologice, va trebui ca structura viețuitoarei născută ulterior din celula - ou, să rămână aceeași, ca și cum diviziunea n'ar fi avut loc.

Se cere așa dar, să se determine funcțiunea matematică $F(x, y)$, transponibilă în raport cu cele două determinante x și y , adică în care divizând pe x și y cu orice constante, funcțiunea să nu-și schimbe structura: $F(x, y) = Q \cdot F(kx, qy)$. Se dovedește că singura funcțiune posibilă, care răspunde acestei condiții este de forma: $F(x, y) = x^a \cdot y^b$.

Funcțiunea care răspunde condiției impuse, în rezolvarea coeficientului de cefalizare, este așadar aceia în care determinantele E și P (greutățile encefalului și a corpului) intră ca factori ai unui produs, iar nu ca termeni ai unei sume. Avem așadar pentru coeficientul k expresiunea:

$$K = E^a \cdot P^b,$$

în care a și b sunt constante, care urmează să fie determinate empiric.

Coeficientul k nu reprezintă însă unități de măsură anumite ci ne indică doar ranguri de clasificare. Dar clasificarea dată după expresiunea de mai sus este aceeași ca și clasificarea după rădăcina de ordinul a , a aceleași expresiuni. Notând $\frac{b}{a} = -x$, coeficientul de cefalizare k se poate scrie sub forma propusă de *Dubois*:

$$K = \frac{E}{P^x}$$

în care valoarea exponentului empiric x se determină aplicând formula asupra speciilor înrudite, respectiv asupra celor două sexe (după *Dubois* $x = 0,56$), sau aplicând formula asupra exemplarelor din interiorul speciei (după *Lapicque* $x = 0,25$).

Vedem așadar că propunându-ne să construim un coeficient de cefalizare, pe calea unei motivări matematice, sprijinită pe principiul transponibilității, dovedit de experimentul biologic al lui *Driesch*, găsim exact aceeași formulă ca cea propusă, fără demonstrație matematică, de către *Dubois* și care s'a confirmat

admirabil empiric, în cazul legilor „dela specie la specie” și „în interiorul speciei”.

Lapicque exprimându-și admirația față de confirmările empirice ale coeficientului lui *Dubois*, își exprimă totuși și îndoiala că el ar reprezenta o lege generală, lipsindu-i motivarea matematică¹⁾. În cele de mai sus am văzut însă că dintre toate formulele matematice posibile, în funcție de greutatea encefalice și somatice, singura care răspunde problemei este cea structurală, adică chiar în forma propusă de *Dubois*. Conchidem așadar că coeficientul de cefalizare, propus de *Dubois*, include în adevăr o lege generală.

Neconfirmarea empirică întru totul a acestui coeficient, în cazul clasificării, după datele lui, a diferitelor viețuitoare, din punct de vedere al gradului de dezvoltare a vieții lor psihice, se datorește așadar nu neexactității formulei matematice aplicate, ci altor cauze. În adevăr, în construcția acestei formule am făcut ipoteza că substanța nervoasă a encefalului ar fi omogenă și de aceeași calitate, pentru toate speciile de viețuitoare. De aici rezultă că coeficientul găsit este valabil pentru grupe de animale de o aceeași calitate a substanței nervoase, adică tocmai așa cum s'a confirmat și empiric, pentru cazul speciilor înrudite sau în interiorul unei specii.

Pentru a putea compara valabil datele coeficientului, în cazul speciilor depărtate, deci cari nu prezintă aceeași calitate a substanței nervoase a encefalului, formula găsită trebuie corectată cu un coeficient special, căruia îi vom spune *coeficient calitativ*, a cărui determinare s'ar face pe baza unei analize calitative a substanței nervoase, după o metodă propusă de *Lapicque*²⁾.

Notă. Formula generală care răspunde principiului transponibilității, în raport cu determinantele $x, y, z \dots$ etc. o numim *formulă structurală*. Ea se reprezintă analog prin expresiunea :

$$x^a \cdot y^b \cdot z^c \dots \text{etc.}$$

în care determinantele trebuiesc exprimate în aceleași unități de măsură, de pildă în procente.

Formula structurală ne indică în biologie și psihologie gradul de dezvoltare al unei funcțiuni sau aptitudini, în raport cu anumite determinante date³⁾.

1) *Lapicque*, Op. cit. p. 76.

2) *Lapicque*, Variation de la composition chimique du cerveau suivant la grandeur de cet organe. Comptes Rendus hebdomadaires des Séances et Mémoires de la Société de Biologie, Paris 1898, pp. 856.

3) *G. Zapan*, Op. cit.

În cazul problemei considerate, a coeficientului de cefalizare, formula structurală ne indică gradul de dezvoltare nervoasă, resp. gradul de dezvoltare al vieții psihice, în raport cu două determinante: greutatea encefalică și greutatea somatică.

Formula structurală, în care determinantele au rolul de factori, corespunde concepției structurale în biologie și psihologie și se opune formulei sumative, după care rolul determinantelor în întreg ar fi analog termenilor unei sume.

IV. Corectarea coeficientului de cefalizare al lui Dubois, prin factorul calitativ al substanței nervoase

Corectarea se face în sensul condițiilor impuse în construcția formulei, care ne dă coeficientul de cefalizare. Vom înlocui mai întâi greutatea E encefalică prin greutatea E' a substanței nervoase active. Aceasta s'ar determina, eliminând din greutatea encefalului, greutatea determinată de prelungirea fibrelor nervoase — adică substanța albă, sau milena, care înconjoară cilindrii axe — întrucât aceste prelungiri n'au un rol propriu zis activ, în ce privește complexitatea funcțională nervoasă, ci doar unul neutral, de transmisie.

Metoda amintită a fost propusă și experimentată în parte de către *Lapicque*¹⁾. Examinând cantitatea de substanță albă, în cazul encefalului omului, cânelui, boului și oaii, *Lapicque* găsește următoarele proporții, în procente, raportate la greutatea encefalului:

omul 45%	boul 47%
câinele 40%	oaia 38%

asa că proporțiile materiei nervoase active, în cazul examinărilor de mai sus sunt respective:

omul 55%	boul 53%
câinele 60%	oaia 62%

Cunoscând proporțiile anologice p , în procente, pentru întreaga serie animală, greutatea substanței nervoase active, pentru fiecare specie va fi $E' = pE$. Coeficientul de cefalizare corectat devine:

$$K = \frac{E}{p \times P}, p$$

Adică, el este egal cu coeficientul lui *Dubois*, corectat prin mul-

1) *Lapicque*, Op. cit.

tiplicare, cu proporția p , în procente, de materie nervoasă activă, a speciei considerate.

Remarcăm însă, că substanța nervoasă activă a encefalului diferitelor specii nu este calitativ identică, ci se prezintă mai perfectă pentru unele specii, ca de pildă, om, maimuță, etc. și mai puțin perfectă pentru altele, ca animalele aquatice. De aceea formula de mai sus este susceptibilă de o nouă corectare care s'ar motiva în felul următor: S'ar proceda mai întâiu pe calea chimică, la disolvarea și îndepărtarea unor elemente din materia nervoasă utilă E' a encefalului, așa încât partea rămasă să prezinte o compoziție cât mai apropiată de aceea a părții utile a encefalului omului — aceasta din urmă fiind luat ca termen de comparație. Cunoșcând greutatea eliminată astfel din materia nervoasă activă E' a encefalului animalului considerat, se determină în procente proporția q a lui E' , corespunzătoare materiei nervoase utile a encefalului omului. Așa că coeficientul de cefalizare, corectat a doua oară devine:

$$K = \frac{E}{P \times p \cdot q}$$

Așadar, coeficientul de cefalizare corectat este egal cu coeficientul lui *Dubois* multiplicat cu proporția p , în procente, de materie nervoasă activă, precum și cu proporția q în procente, a materiei nervoase a encefalului considerat, corespunzătoare calitativ materiei nervoase utile a encefalului omului.

Am văzut că, în cazul encefalului omului *Lapicque* a găsit că proporția de substanță albă este de 45%; adică proporția p , de materie nervoasă activă ar fi de circa 55%. În cazul substanței nervoase active a encefalului omului să punem: $q = 100\%$. Deci putem scrie:

$$p \cdot q = 5500$$

coeficientul de cefalizare k al lui *Dubois* ia pentru specia om valoarea 2,82. După formula corectată vom avea, pentru om valoarea numerică:

$$K = 2,82 p \cdot q = 2,82 \times 5500.$$

Intrucât coeficientul de cefalizare al omului reprezintă limita superioară în seria animală, să luăm pentru el valoarea: $k = 100$. Vom corecta adică formula cu un factor egal cu:

$$\frac{100}{2,82 \times 5500} = \frac{1}{155}$$

Adică coeficientul de cefalizare este:

$$K = \frac{E}{P^x} \cdot \frac{p \cdot q}{155}$$

Să notăm în sfârșit:

$$Q = \frac{p \cdot q}{155}$$

Vom zice că Q este *factorul calitativ al substanței nervoase*.
Vom avea astfel pentru K formula următoare:

$$K = \frac{E}{P^x} \cdot Q$$

Adică: *coeficientul de cefalizare K este egal cu coeficientul lui Dubois, corectat cu factorul calitativ al substanței nervoase.*

Coeficientul astfel modificat corespunde, drept corelat matematic, condiției inițiale calitative impusă în problemă. Această condiție, precum și indicarea unui drum de realizare, cam în sensul celui urmat mai sus, formează, după cum spuneam, un vechi deziderat și o propunere a lui *Lapicque*.

Coeficientul cefalic, sub forma propusă de *Dubois*, s'a dovedit însă, cu suficientă exactitate, a închide în el pentru expo-
nenții 0,56 și 0,25 două legi empirice, cu caracter general: legea
dela specie la specie (*Dubois*) și legea interioară a speciei (*Lapicque*).
Deaceia se pune în discuție următoarea chestiune: Noul coeficient
de cefalizare, corectat prin factorii calitativi, modifică el oare legile
de mai sus? Căci aceste legi, verificate până astăzi empiric, pe un
număr foarte mare de cazuri, par a închide în ele principiile unei
realități și ca atare nu vor mai putea fi contestate.

Răspunsul la această chestiune este destul de simplu: noul coeficient
nu schimbă rezultatele *valabile* al coeficientului lui *Dubois*, pentru
că coeficientul calitativ Q , rămâne practic același pentru cele două
grupuri considerate, atât în cazul aplicării formulei pentru două
specii apropiate, sau pentru cele două sexe ale unei specii, cât și
pentru cazul aplicării ei asupra a două grupe dinnăuntru unei
specii. Noul coeficient aduce dimpotrivă o corectare asupra
rezultatelor *nevalabile* ale coeficientului lui *Dubois*, și anume în
cazul comparării a două specii *depărtate* între ele.

Căci după coeficientul lui *Dubois*, care închide numai factorul
cantitativ al encefalului, sunt favorizate la clasificare

acele exemplare, din seria animală, care prezintă o dezvoltare deosebită cantitativă a encefalului, în raport cu puterea 0,56 a greutatei corpului. Așa de pildă delfinul, care se știe că prezintă în encefal teci enorme de mielină, adică substanță nervoasă neutrală, se clasifică după coeficientul lui *Dubois*, pe scara dezvoltării vieții psihice, îndată după om și cu mult înaintea maimuțelor antropoide¹⁾. Considerând însă numai substanța nervoasă activă a encefalului delfinului, acesta se va clasifica desigur, după noul coeficient, pe o treaptă mediocră în seria animală, lăsând loc, în fruntea listei, animalelor care prezintă în afară de cantitate și o calitate superioară a substanței nervoase.

V. Concluzii biologice.

În cele de mai sus am constatat că coeficientul de cefalizare, propus de *Dubois*, se poate interpreta ca o aplicare a unei formule generale, pe care am numit-o *formulă structurală*. Ori, coeficientul lui *Dubois*, s'a dovedit a închide anumite legi biologice, care se verifică empiric, ca: legea dela specie la specie, a lui *Dubois*, sau legea interioară a speciei a lui *Lapicque*. În studiul de față am indicat modul de corectare al coeficientului lui *Dubois* prin factorul calitativ, așa încât coeficientului să aibă valabilitate generală și pentru cazul clasificărilor din punctul de vedere al dezvoltării vieții psihice.

Confirmările empirice ale coeficientului lui *Dubois*, sunt totodată confirmări empirice ale formulei structurale. De altfel formula structurală nu a fost stabilită numai pe cale teoretică apriorică, ci închide în ea un fapt empiric fundamental: transponibilitatea biologică dovedită de experimentul lui *Driesch*, așacă era de așteptat ca ea să fie transientă, adică aplicabilă realității.

În cele următoare vom schița câteva concluzii imediate biologice.

Dubois, publicând în 1897 memoriul său asupra coeficientului de cefalizare, credea că exponentul 0,56 găsit de el, în cazul speciilor înrudite, s'ar aplica și grupelor din interiorul speciilor. *Lapicque*, a dovedit însă că în al doilea caz, exponentul este 0,25. Lucrul acesta a fost confirmat în urmă de către *Dubois* însăși.

O primă întrebare importantă care se pune, este următoarea: Pentruce speciile înrudite urmează după o lege și grupele din interiorul speciei, după o altă lege?

1) *Legendre*, Note sur le système nerveux central d'un Dauphin. Bulletin du Museum d'Histoire Naturelle, 1912, Nr. 1.

Exponenții diferiți ne arată că greutatea somatică, în exprimarea coeficientului lui *Dubois* are, în cazul speciilor diferite, o importanță mai mare (0,56), decât în cazul grupelor unei aceleași specii (0,25). Căci cu cât exponentul ia valori absolute mai mici, tinzând către 0, cu atât valorile factorului respectiv se apropie mai mult către unitate, adică tinde a se realiza o independență a valorii formulei față de factorul considerat. Faptul că masa sistemului nervos intră în formulă cu acelaș exponent constant 1, ne arată că aceasta prezintă o importanță constantă în formulă.

Lucrurile se justifică în adevăr și biologic. Căci pe când masa sistemului nervos a unui exemplar, al unei specii date, poate fi privită mai mult sau mai puțin constantă în cursul vieții individului matur (ea variază de altfel foarte mult numai în perioada imediată de după nașterea individului și apoi doar puțin), din potrivă masa lui corporală poate varia, în anumite împrejurări foarte mult, în plus sau în minus, în raport cu anumite condiții, ca de pildă de alimentație, în timp ce masa sistemului lui nervos rămâne cam aceeași.

În acest mod se explică și unele excepții la legea în interiorul speciei, ca acea că în cazul comparației între iepurile sălbatec și cel de casă, coeficientul de relație ia valoarea 0,07¹⁾. Asemenea foarte rari excepții au, după *Lapicque*, doar caracter tranzitoriu, ele având loc numai un anumit timp în cursul evoluției grupelor diferențiate de curând și care tind către starea de echilibru reprezentată prin exponentul de relație 0,56.

Lapicque, dă următoarea încercare de interpretare celor două legi, dela specie la specie și în interiorul speciei, precum și cazurilor de excepții tranzitorii ;

„Între două specii înrudite, greutatea encefalului variază totdeauna cu puterea 0,56 a greutății corpului. Aceste două specii pot fi considerate ca derivând dintr'un strămoș comun depărtat enorm în timp, printr'un număr foarte mare de generații ; și chiar dacă evoluția a adus celor două specii dezvoltări corporale foarte diferite, ele au avut totuși timpul să-și ajungă fiecare la starea sa de echilibru. Când însă a început să se producă variația, bruscă sau lentă, această variație putu să aibă loc la început asupra mărimii corpului, care este destul de sensibilă, după cum știm, influențelor exterioare. Sistemul nervos central nu este o masă de elemente homogene pur și simplu însumate, cași o glandă sau un mușchi ; acesta este o rețea de elemente individual specializate, orânduite după un plan absolut

1) *Lapicque*, Le poids encéphalique en fonction du poids corporel entre individus d'une même espèce. Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, 1907, p. 334.

precis și de o complexitate mai presus de imaginația noastră: este foarte greu să credem că un asemenea organ ar crește sau s'ar reduce tot ușa de ușor ca și un mușchi, o glandă sau un os; trebuie făcut să intervină un fel de adaptare internă, o evoluție a sistemului nervos, cu totul lentă. Să presupunem că un individ posedă un corp mai mic sau mai mare, decât cel al părinților lui; este foarte plausibil ca creerul lui să nu se micșoreze, sau să crească decât urmând o progresie foarte slabă, adică urmând un exponent de relație vecin cu zero; dacă variația taliei lui se fixează la descendenți, atunci creerul se adaptează încetul cu încetul noilor dimensiuni ale corpului, tinzând către limita de echilibru, reprezentată prin exponentul de variație 0,56. Astfel s'ar înțelege că diferitele rase ale unei aceleași specii, prezintă pentru exponentul de relație o valoare intermediară între 0 și 0,56, de pildă 0,25... etc." ¹⁾.

Legea dela specie la specie ne arată o formă de echilibru la care ajung proporțiile între dezvoltarea encefalului și a corpului, la speciile înrudite, sau la cele două sexe ale unei specii. Coeficientul de cefalizare, care reprezintă această lege generală, corectat cu factorul calitativ al substanței nervoase, închide încă o lege și anume aceia a clasificării speciilor, în scara zoologică, din punct de vedere al dezvoltării vieții lor psihice.

Formula structurală, prin a cărei aplicare s'a obținut coeficientul de cefalizare, are așadar valoare biologică. Caracterul ei de transiență este de asemenea cunoscut în cazul structurilor fizice ²⁾ și psihice ³⁾. Ea închide așadar legea generală a structurilor fizice, biologice și psihice.

Consecințele filosofice ale formulei structurale, vor forma obiectul unui studiu viitor.

G. ZAPAN

1) *Lapicque*, Op. cit, pag. 334-335.

2) În lucrarea lui *Koehler*, „Die physischen Gestalten“, se poate ușor constata că expresiunea matematică a structurilor bune fizicale este totdeauna reprezentată printr'un produs al determinantelor.

3) *G. Zapan*, Op. cit.

MISIUNEA EDUCATIVĂ A INVĂȚĂMÂNTULUI SECUNDAR

Problema misiunii educative a învățământului secundar ni se pare de o mare și stringentă actualitate. Dela un timp se manifestă tendințe din ce în ce mai pronunțate, de a se reduce rolul școlii noastre secundare numai la formarea intelectului și la transmiterea unui număr oarecare de cunoștințe, pregătitoare pentru studiile universitare, luându-i-se, spre a se da pe seama altor factori, ceea ce constituie, după concepția noastră, o altă menire a ei, tot așa, dacă nu mai importantă decât aceea a formației intelectuale: *aceea de a da și educație morală tineretului.*

Două sunt argumentele principale ce se invoacă, de unii și de alții, pentru justificarea acestei amputări a școlii secundare de funcțiunea ei educativă. Unii susțin, că școala noastră secundară s'a arătat cu totul deficientă în această menire educativă. Profesorii nu și-au făcut și nu-și fac și datoria de educatori; de aceea ea trebuie dată pe seama altor factori, cari se speră că vor fi mai în măsură s'o împlinească. Argumentul acestora, cum se vede, nu e privitor la esența școlii secundare, la funcțiunile ei complexe. El nu-i tăgăduiește rolul educativ, ci numai constată un accident al ei: deficiența ei actuală pe linia educației morale. Urmările acestei deficiențe trebuiesc înlăturate, și aceasta vor s'o facă alți factori, exteriori școlii, — deocamdată cel puțin.

Alții invoacă un argument care se leagă de dreptul de problema menirii școlii secundare, a esenței sale intime, tăgăduind principal, filosofic, învățământului secundar rolul lui educativ.

Școala nu e, și nu poate fi altfel, decât o instituție pur didactică, un atelier de format inteligențe, și un vehicul mai sistematic de transportat cunoștințe curente din cărțile timpurilor în mințile elevilor. Nimic mai mult alta. Așa dar, după acest argument, nu e vorba de o deficiență vremelnică, de un accident funcțional al ei, ce pentru moment poate fi corectat prin puteri extra-școlare. *Esențial, structural*, școala secundară nu e educativă, ci numai instructivă.

Dacă am urmări prin acest articol numai un aspect de politică școlară actuală, ne-am ocupa întâi, sau poate numai, de cel dintâi argument. Altceva însă urmărim prin el: Urmărim întâi, și mai presus de orice, să situăm școala secundară pe un plan de gândire filosofică, cercetând esența ei, și menirile ei ce decurg din această esență; urmărim să angrenăm problema acestui grad de învățământ într'o concepție unitară despre lume și viață, într'o *Weitanschauung*. După ce ne vom fi spus punctul nostru de vedere în această problemă, a *filosofiei școlii secundare*, vom cerceta și cealaltă problemă, a contingentelor ei de azi: deficiența educativă a școlii secundare din zilele noastre, cauzele ei, remediile propuse și valoarea lor, remediile ce concepem noi și metodele de realizare.

I.

Teoretic, foarte puțini mai sunt azi partizani ai concepției, că școala trebuie să aibă o menire pur intelectualistă, să îndeplinească o funcțiune de informație pur și simplu asupra lumii și vieții. Din contră, cei mai mulți vorbesc mai ales de rolul educativ al acestei școlii, de menirea ei moralizatoare, de marea ei chemare de a forma și întări caracterul. Practica însă e foarte departe de teorie: școala secundară a fost și este încă mai mult o școală de carte, un atelier de formație intelectuală, și prea puțin, sporadic, nesistematic, și poate și involuntar, o instituție de *directă educație morală*. Care să fie cauza de căpetenie a acestei deosebiri atât de profunde dintre crezul teoretic și aplicarea lui practică? Nu poate fi decât una singură, după părerea noastră: e *slăbiciunea teoriei*, adică a teoreticienilor. Fiindcă o *teorie tare* nu poate rămâne multă vreme fără efecte în viața la care ea se aplică. Numai o susținere pur formală a unei teorii—fie prin inerție, fie prin influențe de modă (dar atunci această teorie nu mai e o convingere), rămâne irealizabilă. O doctrină puternică, adânc ancorată în suflet, este o idee-forță, și ideile-forțe se realizează. Teoria școlii educative n'a devenit până acum atât de tare ca să se și realizeze. Trebuie ca ea să devină o teorie vie, puternică, o teorie cuirasă cu argumente de neînving, o teorie care să fie o profundă convingere pentru fiecare, un crez intim și cald. Numai astfel această teorie va putea determina în educația publică efectele, pe care ea le întrevede.

Se vorbește mult azi de misiunea educativă a școlii — se vorbește! —, cu toate prilejurile, și potrivite și nepotrivite, se aruncă vorba cea mare: să formăm caractere, caractere și iar caractere! Puțini, însă, din cei cari vorbesc astfel, ori din cei care îi aplaudă pe aceștia, sunt convinși adânc, afectiv, pa-

sional de această doctrină, pentru că puțini își dau seama de noțiunea adevărată a educației și a caracterului, pentru că puțini cunosc mecanismul sufletesc a cărui desfășurare îndrumază spre formarea moralității. Trebuie, atunci, să pornim de aici, din inima sufletului, și să vedem cum se articulează unele de altele funcțiunile lui, în ce legături organice stau, cum se desfășoară și cum se ierarhizează ele.

Chestiunea esențială cea dintâi, ce se pune, este: Există momente de inteligență pură, de rațiune rece, desprinsă de orice fel de afectivitate și de orice impuls volitiv? În caz afirmativ, școala se poate limita numai la rolul ei de formatoare a intelectului, căci îl poate atunci izola de celelalte funcțiuni. Întrebarea e elementară de tot, e, de sigur, prea didactică, și mărturisim că ne simțim jenați că trebuie s'o punem, că trebuie să pornim de la cunoștințe prea elementare. Dar aceasta e, cele mai adesea, soarta cunoștințelor elementare: se uită lesne, se banalizează, se acoperă cu un strat de rugină ce face pe toți să nu mai recunoască însemnătatea lor pentru viață. În ce ne privește pe noi, oamenii de școală, constatăm cu durere că noi înșine am cam uitat cunoștințele elementare de mecanică psihică, fără de care învățământul e mai mult empiric pedagogicește. De aceea ne înfrângem jena unui didacticism, de care altminteri avem oroare, și amintim, pentru cei ce poate le-au uitat, câteva cunoștințe elementare privitoare la această mecanică psihică. Dacă e adevărat adagiul lui *Dörpfeld*, că „o bună teorie e lucrul cel mai practic ce poate fi“, atunci nu va fi cu totul zadarnică o încercare de a determina o teorie cât mai precisă privitoare la esența și menirea școlii secundare.

Trei concepții principale există asupra funcțiilor sufletești și asupra raporturilor dintre ele:

a) Concepția *intelectualistă*, a lui Herbart, care face din reprezentare funcțiunea primordială a sufletului, iar din sensibilitate și voință funcțiuni derivate, reductibile la o mecanică de reprezentări.

b) Concepția *voluntaristă* — Schopenhauer, Ribot, Wundt — care face din voință funcția primordială, considerând inteligența ca o funcție secundară și derivată, iar sensibilitatea o confundă cu însăși voința, luată în sens larg;

c) și concepția *ireductibilității* funcțiilor sufletești unele la altele. Vom aminti pe scurt fiecare din aceste direcții, desprinzând câteva din liniile lor mari.

A. Concepția intelectualistă

Cel mai tipic reprezentant al acestei concepții e Herbart,

suferind în această structură de gândire puternica influență a lui Kant. Critica rațiunii pure, imperativul categoric, înlăturarea vieții sentimentului din determinarea acțiunii etice, toate acestea au dat filosofiei timpului său o coloratură pronunțat intelectualistă, care a exercitat o influență din cele mai mari, în parte nestinsă nici azi, și asupra vieții școlare. Herbart a suferit și el această influență, și a făurit, sub ea, o doctrină psihologică și una pedagogică, care au dominat multă vreme practica școlară, pe toate treptele de învățământ, dar mai ales pe treapta celui primar.

Școala pedagogică herbartiană s'a dezvoltat mai ales la Leipzig, cu Dörpfeld, Ziler, Stoy, apoi cu W. Rein la Jena. E interesant de aceea să ascultăm glasul unui mare pedagog de la Leipzig, oarecum contemporan cu protagoniștii intelectualismului, care ia o poziție pedagogică opusă intelectualismului excesiv, și militează pentru drepturile sentimentului și fantaziei, — e *Rudolf Hildebrand*, marele reformator al învățământului gramaticii, prin magistrala lui operă „*Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule*”. (Ultima ediție cunoscută de mine e din 1928, și e a optsprezecea): „Oricare din contemporanii mei își va aminti, zice R. Hildebrand, că în vremea școalei noastre învățătorii cei mai conștienți de ei înșiși puneau în învățământ greutatea principală pe claritatea înțelegerii, pe rațiunea clară, iar pentru latura morală pe conceptul datoriei; căci sentimentul era la ei într'un oarecare discredit, ca neclar, rătăcitor, înfrățit strâns cu fantazia primejdioasă...” Hildebrand zugrăvește o stare aproape generală de spirit pedagogic, care purta imprimată adânc pecetea intelectualismului herbartian, — în contra căruia el se ridică printre cei dântâi, în lucrarea amintită.

Pentru timpul când a apărut, concepția herbartiană corespundea spiritului lui; psihologia era o știință esențialmente deductivă, era subordonată și imediat derivată dintr'o metafizică, n'avea încă independența, pe care a dobândit-o mai târziu. Herbart reducea, cum știm, toată viața sufletească, cu aspectele ei variate, la o mecanică de atomi psihici, care sunt *reprezentările*. Sentimentul și voința erau socotite de Herbart ca niște produse ale unor raporturi de reprezentări. Sentimentul se formează când o reprezentare e în armonie sau contrazicere cu altă reprezentare, iar înclinarea volitivă se naște când o reprezentare se lovește de obstacole și astfel târăște după sine din ce în ce mai multe idei, ațâțându-le. Cu un cuvânt, dintr'un joc de mecanică de reprezentări derivă și sentimentul, și voința. Nu e locul aici să dezvoltăm această concepție, arătându-i filiația și raportul ei cu o anumită metafizică. Aceasta ne-ar duce aici prea departe. Concluzia logică a acestui intelectualism al lui Herbart, în do-

mentul pedagogic, e formulată de el astfel: *Afirm că nu pot avea nici o noțiune³ despre educație fără învățământ, după cum invers recunosc că nu poate exista niciun învățământ care să nu fie educativ*".

Vom vedea mai târziu efectele acestui „axiom” pedagogic.

B. Concepția Voluntaristă

După această concepție, toate manifestările psihice, și cele de gândire, și cele afective, și cele de voință rațională, își au rădăcina în voință, nu în înțelesul de voință conștientă, deliberativă, ci în sensul de voință de viață, de instinct de conservare, de mănunchiu de impulsuni, apetiiuni, aplecări, instincte. În acest sens larg voința cuprinde în sine toată sfera instinctelor și toată sfera afectivă, care derivă și ea din exercițiul instinctelor. Acesta e înțelesul conceptului de voință la *Schopenhauer*. „Nu numai voința și hotărârea în sens restrâns, zice el, ci și orice năzuință, dorință, sfială, speranță, frică, iubire, ură, scurt tot ceace constituie imediat binele propriu și durerea, plăcerea și neplăcerea, e evident numai afecție a voinței, este mișcare, modificare a voinței și nevoinei, este tocmai ceace, când se manifestă în afară, se manifestă ca act voluntar propriu zis”. (În *„Die Welt als Wille und Vorstellung”*).

Nu putem intra în desvoltări nici cu privire la această concepție. Am făcut-o pe larg în lucrarea *„Voluntarismul în lumina științei actuale”*, unde se aduc toate probele primatului voinței, după concepția lui Schopenhauer.

Consecințele voluntarismului au fost foarte mari în domeniul pedagogic. Toată mișcarea pedagogică reformistă în spiritul școlii active stă sub comandamentele concepției primatului voinței.

C. Concepția integralistă, a ireductibilității funcțiilor psihice.

După această concepție, activitatea sufletească are în fiecare clipă o întreită înfățișare, fiecare față fiind ireductibilă la celelalte, însă în raporturi strânse și permanente cu ele. E o interferență din cele mai complicate între cele trei funcțiuni psihice: inteligența, sentimentul și voința; când una din ele e preponderantă, când alta, dar nu se reduce niciuna la celelalte. Fiecare are originalitatea și independența ei.

Și aceasta concepție psihologică se repercutează în pedagogie, creind curentele moderate, care stau la mijloc între intelectualismul pedagogic excesiv și voluntarismul pedagogic excesiv.

Critica pedagogiei intelectualiste

Efectul pe care l-a avut intelectualismul în pedagogie a fost acela, că instituțiile de învățământ, școlile, s'au limitat numai la rolul de vehicule de cunoștințe și, cel mult, la acela de *educație formală a intelectului numai*. Cât privește educația morală, ea s'ar face dela sine, după intelectualiști, *în acelaș timp cu învățământul și prin el*, prin transmiterea metodică a unui program de cunoștințe. N'ar fi nevoie, de loc, așa dar, de o acțiune educativă propriu zisă, adică de o influență imediată, nemijlocită, asupra afectelor și voinței, căci ea se exercită mediat, mijlocit, prin țesutul de reprezentări pe care-l constituie învățământul. Învățământul face în mod fatal și educație morală, fiindcă din reprezentări derivă și sentimentele, și voința. Această doctrină e o întoarcere la străvechea concepție a lui Socrates, că virtutea se naște din știința ei, că e destul să cunoști binele, că îl și practici inevitabil.

Intelectualismul acesta socratico-herbartian este astăzi perimat. De îndată ce psihologia s'a emancipat de metafizică și a devenit o știință independentă, ea a revizuit, la lumina singurului izvor de știință reală, la *lumina experienței*, interne și externe, toate conceptele dominante ale vechii psihologii, și a ajuns la concepția ireductibilității și originalității funcțiilor psihice fundamentale: intelect, sentiment și voință. Între aceste funcțiuni există negreșit raporturi strânse și permanente, interdependențe intime și profunde: dar fiecare își păstrează, în orice combinații ar fi, esența sa particulară, ființa ei proprie. Fiecare constituie o fațetă a sufletului ireductibilă la celelalte două.

Așa fiind, dacă te-ai adresa numai intelectului, presupunând că ar fi posibil să-l desprinzi totalmente de celelalte funcțiuni și să-l izolezi, n'ai putea recolta de cât roade intelectuale, și nici de cum atitudini afective, deprinderi etice și cristalizări de caracter.

E, deci, o mare, o enormă greșală de psihologie doctrina aceasta a pedagogiei intelectualiste: a lui *laissez-faire* pe linia educației, sub motivul că ea vine de la sine odată cu învățământul cel bun și prin el. E mult mai adevărat, mai real psihologiceste, că poți cunoaște binele, și totuși să nu-l făptuești de loc, dacă această știință a binelui rămâne o pură știință rece, o simplă etalare de concepte logice asupra eticului, și nu-și asociază deloc sentimentul, care e adevăratul motor al voinței. Cât adevăr e în străvechiul adagiu: *Video meliora proboque, deteriora sequor!* Teoria binelui, nealiată cu pasiunea binelui, care e determinantă de voință, n'are nicio eficiență. A o izola de

afecte, și a o socoti totuși cu putere efectivă pentru viață, e cași cum ai desprinde dintr'o piatră prețioasă cu o multiplicitate de fațete pe una sau alta, sau mai multe din ele, iar piatra ar continua să aibă aceeași formă geometrică. A pune chestiunea, e a-i și arăta dintr'odată absurditatea.

În realitate orice învățământ e educativ, nu prin jocul pur și unic al ideilor, pe care el le transmite în mintea copiilor, ci prin împletirea lui indisolubilă cu calități afective, etice și volitive; prin exactitatea profesorului, prin conștiinciozitatea lui, prin devotamentul cu care își exercită misiunea, prin răbdarea ce are cu copiii, chiar în cele mai grele momente disciplinare ce se ivesc, și, mai presus de toate, prin atitudinea lui afectivă, de bunătate și blândețe față de elevii lui. Dacă învățământul nu are prin profesorii lui, aceste calități afective și etice, atunci fatal le are, pe cele opuse, — și atunci învățământul e educativ în sens rău! Pentru că niciun profesor, și niciun învățător nu pot fi inteligențe pure, descarnate de afecte și voință — neutralitate afectivă nu există —, și, o repet, dacă sunt lipsiți de calitățile afective și etice care fac învățământul intens educativ în sens bun, atunci nu pot avea decât pe cele opuse: vor fi neexacti, neconștiincioși, nedevoțați misiunii lor, și reci și îndepărtați de copii, dacă nu chiar fără răbdare, excesivi de aspri și răi la suflet, violenți și explozivi sub forma loviturilor barbare. Și cu aceste însușiri efectul educativ al învățământului lor va fi rău, deplorabil. Cum e adevărat că *exempla trahunt*, elevii vor dobândi și ei defectele acestea ale profesorilor și învățătorilor lor; se vor deprinde și ei cu neexactitatea, cu munca de mântuială, în plictiseală și silă, cu asprimea, răutatea și violența, — după *modelul* lor, mult mai sugestiv de cât orice teorie morală.

Așa dar, scur: nu există și nu poate exista învățământ pur, needucativ. El e educativ în orice caz, fatal, fie în bine, fie în rău, după ambianța afectivă și etică, pe care o poate crea, *H. Scharrelman*¹⁾ a formulat, în modul cel mai clar, o pătrunzătoare și incisivă critică împotriva intelectualismului herbartian. Acest intelectualism, spune Scharrelmann, a degradat școalele noastre la rolul de pure instituții de învățământ, neglijând a face *direct și sistematic* ceea ce e menirea lor esențială: *educație*. „Că școalele noastre s'au coborât la a fi institute de instrucție, iar misiunea lor cea mai importantă — educația — încearcă s'o deslege numai mijlocit, anume prin învățământ, este urmarea dezastruoasă a greșalei herbartiene cuprinsă în axioma de mai sus (că nu poate fi educație fără instrucție, și instrucție fără educație). Și numai simpla prezență a unui adult educat poate influența mai educativ

1) H. Scharrelmann, *Von der grossen Umkehr*.

de cât multe și multe ore de învățământ, în contra cărora nu s'ar putea obiecta nimic esențial din punct de vedere metodic.

Gândiți-vă la orele de scris și de aritmetică. Că un intelectualist așa de puternic, cum era Herbart, a ajuns la principiul de mai sus, e foarte explicabil; dar lui i se datorește că azi teoria educației și teoria instrucției însemnează în general acelaș lucru. Învățământul însă nu mai e nimic altceva decât *un mijloc între altele*, pentru a influența educativ. Orice convorbire neconstrângătoare între adulți și copii, întrucât numai aceia iau în serios pe aceștia, în deosebi orice viață laolaltă între mare și mic după ideea comunității, însăși simpla muncă în comun a copiilor fără prezența adulților, și, cum am mai spus, însăși șederea la un loc a copiilor cu o personalitate morală influențează educativ inconștient și involuntar.

Dacă ar fi adevărat principiul lui Herbart în generalitatea lui, atunci nici un tată și nici o mamă n'ar putea să influențeze educativ asupra copiilor. Dacă însă Herbart vrea ca și cunoștințele ocazionale, pe care le primește copilul prin părinții lui, să fie socotite ca învățământ, atunci el uită că și numai atmosfera spirituală și morală a casei exercită totdeauna o puternică înrăurire asupra copiilor.

În deosebi el inclina ca intelectualist prea mult să subprețuiască factorii imponderabili în educație, căci din nefericire el a clădit toată pedagogia lui prea unilateral pe știință și cunoștință.

Educația în primul rând o dă familia, pe care nimic, nici cel mai strălucit învățământ n'o poate suplini desăvârșit. Căci numai ea poate creea la o potență așa de ridicată, cât e necesar să se ridice, atmosfera afectivă în afară de care nu e nicio educație cu pulință. Iubirea mamei nu poate s'o dea nici școala cea mai ideală, și adesea această iubire găsește instinctiv căile celei mai bune creșteri, cum nu le poate găsi nici chiar pedagogia raționalistă cea mai savantă. În măsura, numai în măsura, în care școala poate creea și ea o atmosferă de caldă afectivitate, aducând cu aceea a familiei, ea se poate apropia de influența educativă a acesteia,—numai apropia, căci de întrecut nu poate fi vorba.—Excepțăm cazurile mai rare, ale familiilor moralmente decăzute, denaturate, în fața cărora ar trebui să se ridice *cu obligație internatele familiale*, spre a atenua, pe cât posibil, influența lor dezastroasă, disolvantă, asupra copiilor.

Și noi ajungem la concepția școalei educative, dar nu pe drumul pedagogiei intelectualiste, care scoate moralitatea din chimismul reprezentărilor, ci pe baza concepției ireductibilității și simultaneității funcțiilor psihice.

Facem acum un mic popas rezumativ: această concepție a ireductibilității funcțiilor psihice și a desfășurării lor simultane

— care este, credem, o cucerire definitivă a psihologiei moderne — impune concluzia școlii educative conștiente și metodice. Școala secundară trebuie să se ocupe și *direct* de educația morală a elevilor, iar nu să se mulțumească a transmite numai un quantum de cunoștințe, trebuie să țintească, pe aceeași scară, dacă nu chiar pe una mai înaltă, și la *formarea metodică a caracterelor*. Căci mai mult preț au, negreșit, pentru societate, în slujba căreia stă școala, caracterele morale tari, de cât marile inteligențe, de cât talentele intelectuale superioare, de cât oamenii numai culti, dar needucați, fără preocupări și atitudini etice, ba poate chiar *amoralii*, și în ideologie, și în practica vieții.

După aceste sumare reamintiri de cunoștințe elementare de psihologie, putem trece la problema capitală a pedagogiei, care a aceea a *idealului*. Care e idealul școlii secundare? El e în funcție de o concepție despre lume și viață, în funcție de o filosofie, de o *Weltanschauung*. Această concepție e, după noi, aceea a *creerii primatului spiritului* în lume, e deci o concepție spiritualistă. Cine recunoaște realitatea spiritului ca o forță superioară tuturor celorlalte, nu poate să-și făurească alt scop educativ de cât pe acesta: realizarea maximă a puterilor spiritului. Cum însă spiritul uman — și prin aceasta se distinge într'un grad mare de cel animal — se naște și crește în cercuri de viață socială, conceptul scopului școlii secundare nu poate lăsa de o parte această notă: *formarea spiritului pentru a fi pus în serviciul societății*. Așa încât putem formula astfel idealul școlii secundare: *formarea celei mai puternice înclinări pentru bunurile spirituale, precum și a unei înalte conștiințe morale și civice, crearea în sufletul elevului a sentimentului puternic al datoriei lui către familie, societate, națiune și umanitate*.

Am schițat în mod sumar, ceea ce putem numi *filosofia școlii secundare*, cu cele două noțiuni corelative: idealul, și construcția spiritului în care acest ideal trebuie împlântat și realizat.

Trecem acum la problema contingențelor actuale ale școlii secundare, la ceea ce am numit vremelnica ei deficiență educativă. Să-i cercetăm cauzele și să vedem și remediile propuse.

II.

Altă dată școala secundară nu era de loc frământată de problema educației morale, fiindcă socotea misiunea ei ca pur intelectualistă. Era concepută ca școală numai de carte, și toate măsurile ei disciplinare n'aveau alt rost de cât pe acela, de a asigura în ea ordinea exterioară fără de care nu se poate desvolta un bun învățământ. Învățământul era totul, singura țintă, unica preocupare. Educația rămânea apanajul exclusiv sau aproape

exclusiv al familiei. De sigur, erau și atunci profesori cari se mai uitau și la ținuta elevilor, care le mai dădeau și sfaturi și le administrau, la infracțiuni, și dojeni ori chiar pedepse mai grele, mergând și până la cele corporale. Dar tot pentru învățură făceau toate astea, tot pentru a-i face din mai puțin silitori mai silitori la carte.

Astăzi teoreticește se constată un progres: latura educativă a școlii se recunoaște și se apreciază, problema în orice caz se pune, și, dacă mai sunt controverse, ele înșile dovedesc că intelectualismul nu mai e inexpugnabil ca altădată. În practică realizarea unei școli educative e încă un pium desiderium. Școala încă nu face mare lucru pentru educația morală a copiilor, și, examinând bine pricinile, trebuie să afirmăm că nici nu poate face.

Sunt două categorii de cauze, care împiedică școala de azi, să facă o adevărată educație morală, adică susținută, continuă, și metodică, nu sporadică, incidentală și accidentală.

Unele cauze sunt în legătură cu ideologia pedagogică, provin din mentalitatea profesorimii și a tuturor acelor cari o conduc, o administrează și o controlează. Altele sunt de căutat în condițiile exterioare, economico-materiale, în care funcționează școala. Vom cerceta întâi pe acestea din urmă.

Cauze externe, materiale și organizatorii

1. O piedică mare o constituie *suprapopulația școlară pe clase*. Educația morală e o operă de tratare aproape individuală. Instrucția, nici ea, nu e cu adevărat posibilă cu mase mari de copii în clase; însă tot mai poate isbuti ceva cu anumite metode adaptabile masei; dar educația morală e cu totul precară în clase aglomerate, dacă nu chiar imposibilă.

Această piedică nu se poate înlătura, de sigur, de cât cu mari jertfe financiare din partea statului, și atunci poate că unii vor zice: vedeți că nu e destul să existe teoreticieni cât de convinși ai școlii educative, pentru ca ea să se și realizeze. Nu depinde lucrurile numai de puterea unei teorii, ci de condițiile generale ale vieții economice, asupra cărora această teorie n'are nici o putere. Iar noi spunem că întâi convingerea teoretică trebuie să fie puternică, și atunci condițiile exterioare se vor crea negreșit. Nu e destul ca numai profesorii — și azi nici nu sunt toți — să fie pătrunși de misiunea lor educativă; de această convingere trebuie să fie adânc pătrunși și toți conducătorii vremelnici ai școlii și ai statului, și toată opinia publică, și societatea întreagă. Când teoria școlii educative va fi și o stare de sentiment puternic aproape generalizat, se vor găsi cu siguranță toate

mijloacele materiale de a face să înceteze funesta suprapopulație școlară. Fiindcă azi nu numai criza generală e de vină, că bugetul școlărilor e încă de tot redus față de nevoile lor reale. Vina principală e de căutat în puțina prețuire de care încă se bucură școala în lumea conducătorilor statului și în opinia publică. Familiile, care sunt direct interesate să existe școli, le concep, încă, nu mai ca pe niște etape spre cariere mai mult sau mai puțin lucrative, ca pe niște distribuitoare de diplome ce deschid porțile acestor cariere. De învățatură pentru învățatură, pentru valoarea ei spirituală, și de exercițiul puterilor morale pentru cea mai mare carieră, *care e aceea de om*, nu se prea sînchisesc ele. Promoția copiilor cu orice preț le e ținta, și pentru asta nu se dau înlături nici dela cele mai grave călcări peste demnitate. Până nu se va schimba această mentalitate cu totul, atât la conducătorii statului, cât și la cetățenimea toată, până nu se va vedea în școală și un instrument de spiritualizare dezinteresată, iar nu numai o tristă necesitate pentru o căpătuire în viață, ea își va târi aceeaș viață de cenușereasă de azi, și fiecare an bugetar școlar va cunoaște cele mai groaznice dureri ale facerii.

2. Chiar în ipoteza mai bună, că s'ar înjumătăți numărul elevilor pe clase, educația morală tot ar rămâne o operă extrem de grea, dat fiind faptul că din 24 de ceasuri ale zilei, copiii stau sub influența școlii numai 4 până la 5. În restul orelor—scăzând pe cele de somn, pe care adesea copiii sunt foarte atrași să le reducă—se exercită influența străzii și a maidanurilor, a literaturii de orice fel ce le cade în mână, a filmelor de cinematograf, a cercurilor de prieteni aleși fără nicio supraveghere, și a familiei, când îi mai rămâne vreme, ori mai are un interes prevăzător și pentru copii.

3. Chiar cu mai multe ceasuri acordate școlii, educația morală ar rămâne încă foarte dificilă, pentru că programele de învățământ sunt prea încărcate — tot o urmare fatală a intelectualismului—și față de tendința aproape incorigibilă a specialiștilor, de a cere ore cât mai multe pentru materia lor, e aproape sigur că tot la învățământ ar merge plusul de ore, iar nu la opera educației morale.

Cauze interne, de mentalitate și ideologie pedagogică.

Acesta e domeniul cel mai delicat, fiind domeniul imponderabilului suflătesc, ce scapă investigațiilor științifice celor mai severe și, din contră, poate fi prins în soluții mai bune pe calea intuiției.

Din concepția excesiv intelectualistă a învățământului educativ, de care ne-am ocupat mai sus, a isvorât și mentalitatea foarte

generalizată, care se întrupează în ceea ce s'a numit, cu drept cuvânt, *materialismul didactic*. Factorii cărora li se dă cea mai mare importanță, de către stat, și apoi și de către corpul didactic, sunt cei *externi*, ponderabili, autoritativi: *programele, orarele, legile și regulamentele, clădirile școlare, mobilierul, materialul didactic*. Incontestabil factori, toți, cu importanța lor relativă, dar cu putere de înrăurire afectivă și continuă numai dacă sunt subordonați celor doi factori interni, imponderabili: *individualității copilului și personalității profesorului*.

Acești factori au fost multă vreme, și sunt și astăzi, neglijați, socotiți ca niște piese mecanice într'o mașinărie mare și complicată. De aceea mai toate reformele școlare au avut pecetea importanței excesive dată întocmirilor exterioare. Din astfel de reforme însă, care au neglijat factorii centrali ai problemei educației și învățământului, n'a putut să se reverse în școală suflu nou de viață, de adevărată cultură.

Concepția excesiv intelectualistă a dominat multă vreme, — și în parte și azi mai e îmbrățișată, — nu numai cercurile autorităților școlare, ci și pe acelea ale corpului didactic. Și azi unii profesori cred, că scopul școlii secundare e învățătura, educația fiind o chestiune ce incumbă numai familiei.

Și azi, ordinea și disciplina se țin pentru bunul mers al învățământului, nu și pentru crearea de deprinderi etice permanente. De aceea nici nu se urmărește o pătrundere mai adâncă în sufletul integral al copiilor, ci numai, — dacă se face și asta serios, — în mecanismul mai de suprafață al ideateii.

Și pentrucă fatal vin, în viața școlară, și cazuri disciplinare, și abațeri grele uneori, ele se tratează cu o tactică pedagogică greșită, fiindcă mecanismul afectiv și voliitiv nu e bine cunoscut. Tactica pedagogică de azi, cu care se întâmpină astfel de cazuri din sfera etică, se 'ntemeiază pe o luptă directă, de front, în contra impulsivilor rele ale copiilor. Ea, adică, aproape spune copiilor în față: „sunteți răi și vrem să vă 'ndreptăm”.

Aceasta e o mare greșală psihologică, fiindcă tocmai atrage atenția asupra răului, și câteodată prin asta atrage și inima copiilor către el — ispita fructului oprit. Mult mai psihologică este tactica de a te face, tu educator, a crede pe copii mai buni decât sunt, și de a porni educația lor tocmai de la crearea convingerii în școlari, că sunt buni și pot deveni și mai buni, că dela 'nceput au puteri sufletești intelectuale și morale ce pot să se desvolte.

Admirabil vorbește *Goethe* de această tactică, privind nu numai lumea copiilor, ci lumea omului în genere: „*Dacă noi luăm pe oameni numai cum sunt, îi facem mai răi; dacă însă îi*

tratăm ca și cum ar fi, ceea ce trebuie să fie, atunci îi conducem acolo unde sunt de condus“.

Iar Kant spune: „Nu pot face pe cineva mai bun, de cât prin restul de bine care e în el; nu pot face pe cineva mai înțelept, decât prin restul de înțelepciune care e în el“.

Aici stă tot secretul educației: pe dispozițiile lăuntrice bune, pe care le are orice copil, trebuie ea construită; de aceste dispoziții bune, educatorul trebuie să-l facă pe deplin conștient, și asta n'o poate face decât recunoscându-i-le, încurajându-l să și le desvolte, iar nu socotindu-l mult mai rău decât e, sau rău de tot.

Din toate considerațiile expuse pân'acum, rezultă, credem noi, că școala are, și trebuie să aibă, o misiune educativă, pe care trebuie s'o exercite *metodic*. Inșă pân'acum n'a fost pusă în măsură s'o exercite astfel, și atunci a exercitat-o sporadic. De aici s'a născut în unele cercuri părerea, că școala a dat greș pe linia educației, și de aceea s'au ivit tendințe de a se încredința această operă altor factori, ca spre pildă, cercetășiei, strejerismului, educației preręgimentare.

Apreciem în lumina lor adevărată bunele intenții ale unor inițiative educative, ca acestea, din afara școlaei; inșă ne inđoim că ele ar putea duce la bune rezultate, dacă s'ar implini în divergență cu școala, peste ea și, poate, chiar în adversitate cu ea. Numai dintr'o colaborare armonică între acești factori cu școala, scopurile lor bune educative și culturale se pot înfăptui. Altfel, se poate întâmpla din două una: ori ca inițiativele educative extrașcolare să răpească prea multă vreme elevilor, și atunci să sufere învățământul, care, încetul pe încetul, va fi excedat de sporturi, de exerciții fizice, militare; ori ca școala, cu programele ei într'adevăr prea extinse, să ceară elevilor, sub sancțiuni aspre, sub amenințarea nepromovării, ca lecțiile să fie toate bine pregătite negreșit, și atunci fatal vor fi mai delăsate activitățile lor în cercurile perișcolare. Să se facă și una și alta deopotrivă de bine, fără o armonie între acești factori, fără dozarea minuțios metodică a ocupațiilor elevilor, fără atenție la capacitatea lor de muncă fizică și intelectuală, este o imposibilitate. Ar fi și falimentul școlaei, dar și al activităților perișcolare. În jurul școlaei și prin școală trebuie făcută toată opera educației, căci școala are, organic, această funcțiune. Școala va trebui să devină din ce în ce mai conștientă de această funcțiune, și să părăsească de tot concepția antipsihologică, că prin instrucție, numai prin instrucție, dă și educație. In afară de sentimentele frumoase, care se desprind din instrucție, când ea inșăș e afectivă, școala poate direct da educație, printr'o organizare de comunitate de muncă, printr'o întocmire a vieții școlarilor, care să creeze fatalmente sentimente sociale și morale.

Idealul ar fi să se creeze cât mai multe *internate*, concepute însă în cu totul alt spirit decât internatele-cazărmi de astăzi. Anume concepute ca niște comunități familiale între profesori și elevii interni. Cât mai mulți profesori să locuiască în internate, și să aibă sub directa lor conducere un număr restrâns de elevi, pe care să-i supravegheze direct, cu care să prepare lecțiile în sălile de meditație, cu care să facă plimbări și excursii instructive și recreative, să pregătească împreună serbări școlare, șezători, să organizeze biblioteci potrivite vârstei elevilor, etc.

Astfel de internate, în care viața școlară e minuțios organizată ca o societate în mic și în care atmosfera afectivă e cea de familie, s'au creat, în număr însemnat, în alte țări: așa sunt în Germania și Elveția așa zisele *Landerziehungsheime*, după sistemul Dr. Lietz, în Austria die *Bundeserziehungsanstalten*, întemeiate de Otto Glöckel, *L'école des Roches*, în Franța, condusă de Dr. Bertier, așa sunt multe în Danemarca, în Anglia, în Suedia, etc.

Să'ncepem și noi, cel puțin prin câteva, cu *titlul de experiență*. În orice caz, în starea actuală a lucrurilor de la noi, pentru unii copii se impun neapărat internatele: pentru aceia cari, în familiile lor, — fiindcă sunt aproape inexistente, distruse de viața economică din ce în ce mai grea — nu pot primi educația care le trebuie. Pentru copiii ce aproape nu au viață familială, internatele ar trebui să fie *obligatorii*, — oricâte jertfe materiale ar cere ele din partea statului. Ele nu sunt jertfe inutile, ci jertfe imperioase, de care depinde în mare măsură viitorul moral al neamului nostru.

Făcându-se școală în acest spirit de comunitate de muncă între elevi și profesori, — și el poate stăpâni încetul pe încetul și în școalele externate — problema educației morale a tineretului s'ar putea soluționa foarte bine în cadrele școlii, și n'ar mai fi nevoie de opere educative din afară, care sunt destul de costisitoare, și care tot prin elemente didactice din școalele noastre se pot face. Să fie acestea tratate mai omenește, să li se respecte toate, drepturile legale, să fie puse pe linia considerației materiale și morale compatibilă cu rolul lor social, cu ceea ce li se pretinde de către societate, și suntem convinși pe deplin că ele își vor împlini cu prisosință și cu pasiune întreaga lor menire.

I. NISIPEANU

R E C E N Z I I

TUDOR VIANU: *Idealul clasic al omului*, (București, Vreamea, 1934, 175 pp.)

Lucrarea de față a autorului „Esteticii”, prezintă o îndoită semnificație. În primul rând este cartea de actualitate a unui european militant, putând fi grupată printre așa numitele apărări ale leagănelui nostru de cultură, în ce are specific. După cum ne indică însuși titlul lucrării, care cuprinde noțiunea de „ideal”, ne putem da seama că adâncă privire a coordonatelor dinlăuntru culturii clasice, constituiesc un mijloc prescriptiv, temelie de fixare a unei norme de viață, iar nu o încercare deslegată de intenția în dreptarului.

Atitudinea normativă și de subiacentă polemică își are punctul de plecare în certitudinea că sensul înalt acordat omului de către clasicism, este, în mod organic, susținătorul cel mai puternic al oricărei directive, urmată de cultura europeană. Încercarea omenerii în ultimele două veacuri, de a se emancipa de sub tutela acestei postuleri a individualității demne și armonioase, se recsimte tot mai supărător, ca un proces de negare a culturii autentice, numită astfel numai în acord cu specificul vieții corespunzătoare.

Sunt în număr de trei noile încercări de abatere dela spiritul convergenței echilibrate a tuturor forțelor omului, ca autentic depozitar de valori spirituale. Știința modernă, care pune la baza apariției și dezvoltării umane pașii unor cauzalități oarbe, asemenea tuturor celorlalte fenomene încadrate în științele naturii, constituie una din aceste devieri anticlasice. O altă deviere e structurată pe principiul progresivismului modern, care sparge frumosul contur al omului clasic și zădărnicește posibilitatea de axare a individului modern. Însfârșit, ultima abatere este alcătuită de către principiul reformei sociale, care nu mai operează dinlăuntru asupra sufletelor, ca înțelepciunea antică, ci își aplică acțiunea exterior asupra masselor, în cadrul unei desăvârșite gratuități spirituale. Tutoor acastor conjuncturi este opus tipul omului ca ființă spirituală, asemenea celui din viziunea lui Platon, care participă, prin natura și acțiunile sale, la o ordine cosmică rațională.

A doua semnificație a lucrării de față se identifică cu expresia unei indirecte mărturisiri, al cărei conținut poate fi dedus, prin anticipație, din întreaga manifestare de gândire, cunoscută la profesorul Vianu. Acel amintit spirit de armonie al omului clasic, solicitat de către o sumă de directive, fără a se lăsa asuprit de niciuna, ne-a întâmpinat în toate scrierile antercedente ale autorului. Tot în acestea, dorința neîntreruptă de aprofundare și conștiințioasă precizie n'a secundat niciodată stinsul și desumanizatul spirit scientist. Soluțiile riguroase și răbdător cumpănite ale d-lui T. V. sunt adânc întrepătrunse de rezonanța unui pathos interior, ca o manifestare spontană a prezenței spiritului în argumentarea delimitată a unui adevăr raționabil. Dar aceste resorturi complimentare sunt atât de intim fuzionate, încât ne

îndreaptă gândul către indisolubila unitate a clasicismului. Acesta-i motivul pentru care fixarea ca normă a idealului clasic de viață are pentru noi valoarea unei autodescrieri.

Restul volumului cuprinde o adunare de studii din ultimii șapte ani, în legătură cu problema de față. Ne sunt prezentate figurile lui Goethe, Ibsen, Nietzsche, Valery, Pârvan și Croce într'o împletire desăvârșită a caracterului de oameni cu cel de creatori în cultură. Sunt, astfel, propuși ca modele pentru cristalizarea unui clasicism contemporan, tocmai corifeii unei munci migăloase, care nu abrutizează, fiindcă are veșnic în față largă perspectivă a spiritului. Dată fiind natura concentrată a acestor studii, renunțăm la o adevărată expunere a lor, care nu poate fi exprimată în cuprinsul câtorva rânduri. Ne mulțumim numai să amintim de îmbinarea heracleitismului cu a eleatismului, întrevăzută în concepția de viață a lui Goethe, de filosofia trăită a lui Nietzsche, de aspectul tragic al clasicismului în interesanta apariție a lui Pârvan și de singurul studiu asupra lui Croce, scris în românește,

Terminând, este locul să amintim că scrutarea precisă a figurilor de oameni din studiile prezente, se leagă, în cele din urmă, de modestia necesară unei complete înțelegeri a altora, întâlnită în natura generoasă a adevăratelor spirite constructive.

EDGAR PAPU

C. NARLY : *Istoria Pedagogiei, vol. I. Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea* (Cernăuți, Publicațiile Institutului Pedagogic, 1935, pp. 376).

Publicațiile filosofice, cuprinzând priviri istorice, n'au fost prea dese la noi; resimțim, tot mai mult, bunăoară, lipsa unei istorii generale a filosofiei, scrise în românește.

Recenta lucrare a d-lui C. N. pe lângă importanța intrinsecă legată de istoria unei discipline filosofice, prezintă și interesul acordat unor epoci, în bună parte, inaccesibile nouă, din pricina materialului documentar, inexistent în bibliotecile noastre.

Idealul pedagogic al autorului este cel curent al dezvoltării personalității, astfel încât trăsăturile care evidențiază acest principiu vor fi și cele căutate mai cu luare aminte la pedagogii Creștinismului antic, ai Evului Mediu și ai Renașterii. Dar tot atât de atrăgător este aci și punctul de privire al d-lui C. N., față de disciplina separată numită *istoria pedagogiei*. Aspectul educativ al unei epoci corespunde cu germeii unui principiu total de cultură existent în acea etapă istorică, astfel încât istoria pedagogiei poate să se identifice cu însăși istoria culturii.

Fiecare din cele trei momente istorice este precedat de o privire generală, după care urmează comentarea diferitelor figuri reprezentative în domeniul pedagogiei. Această din urmă preocupare este singura care ne procură elemente nouă și câteodată surprinzătoare. Așa, d. p., mulți dintre cititori au putut desprinde ideile pedagogice ale Sf. Augustin, cari abundă în scrierile sale, dar prea puțini cunosc atitudinea educativă a Sf. Ioan Hrisostomul sau Vasile cel Mare, ale căror principii sunt expuse sumar dar cu o deosebită pregnanță.

Între Creștinismul antic și Renaștere se întinde vremea de decadență pedagogică a Evului-Mediu. Bineînțeles că natura unei astfel de observații generale nu cunoaște rigiditatea dogmei la autor, care descoperă pedagogi de seamă și în acest fragment de timp.

Renașterea italiană, prin glasul câtorva iluștri reprezentanți, este cea care ridică stăruitor, problema vocației, apărută în ochii noștri ca o exclusivă preocupare contemporană. Dar latura cea mai de seamă a idealului pe-

dagogic din umanism este activismul. Tot în această vreme iau ființă și primele instituții practice de educație, la ivirea cărora o inițiativă fericită e legată de numele lui Vittorino de Feltre.

Privirea educației în cadrul general al Renașterii caută să devie cât mai extinsă, cuprinzând chiar și rudimentele de activitate pedagogică din Moldova aceluși timp. Tipurile lui Rabelais și Montaigne sunt, deasemenea, studiate cu îngrijire, solicitând o deosebită atenție laconică menționare a corespondențelor dintre ideile pedagogice ale primului autor și cele ale lui Rousseau. Ni se arată, în sfârșit, natura zbuciumată a lui Erasm, care desprinde din propriile-i încercări, învățăturile necesare pentru îndrumarea oamenilor spre fericire.

Un merit deosebit al autorului este acela de a fi acordat o largă atenție spaniolului Vives, asupra căruia întreprinde cea mai amănunțită analiză la finele volumului. Vom releva cu atât mai mult acest fapt, cu cât prea puțin s'a pronunțat la noi numele celui mai de seamă pedagog al Renașterii. Idealul ultim al educației, la Vives, este apropierea de Dumnezeu, țintă către care se ajunge prin vehiculul carității. Privitor la domeniul creației culturale, d. C. N., vede în acest pedagog pe primul legitimer al proprietății literare (Vives este primul care deșteaptă scrupulele în materie de plagiat).

Incheiând, putem și trebuie să spunem că obiectul preocupării noastre constituie o lucrare extrem de conștiințioasă, și mai ales o lucrare utilă.

EDGAR PAPU

Pr. MIHAIL BULACU: *Pedagogie creștină ortodoxă*. (București, 1935. Pag. 591).

Dacă urmărim cu atenție manifestările individuale, în viața socială sau privată, constatăm o totală lipsă de directivă etică. Pare că niciodată ca astăzi concepția machiavellică: atingerea scopului, fără nici un criteriu sau scrupul moral, n'a sfruntat cu mai multă tărie formele de viață pură, armonioasă și cu un crez etic bine definit.

Pedagogii și părinții educatori privesc cu grije și deplîng situația tineretului de astăzi, apoteozînd epocile deja apuse. Pentru a preveni un rău mai agravant, ei se străduiesc să găsească soluții mai bune și mai adecvate timpului actual. Dar criza din ce în ce se accentuează, iar măsurile educative propuse rămîn ineficace. Educatorii totuși nu trebuie să dezarmeze. Cînd frământările spirituale și economice postbelice se vor micșora, lumea se va sensibiliza mai mult pentru tot ceace constituie sublimul în viață, pentru problemele morale, în special pentru cele creștine.

Un aport de o reală și remarcabilă valoare, în munca pentru cultivarea simțămîntelor nobile din om, aduce Pr. Mihail Bulacu, docent universitar și profesor la seminarul pedagogic universitar din București, prin lucrarea de față. Activitatea în acest sens, desfășurată la noi în țară, a fost dispersată, lipsită de unitate și armonie. Fiecare a activat așa cum i-a dictat conștiința sau intuiția sa de apostol sau bun creștin. Rezultatele n'au fost fructuoase mai ales acolo unde n'a existat harul divin, aptitudinea necesară a convingerii religioase, pe cale afectivă. Mulți au anatemizat școala, ca a intelectualizat și mecanizat învățămîntul religios, alții au învinuit biserica că n'a difuzat în mase cât mai largi doctrinele religioase. Și unii și alții au dreptate. În sufletul tineretului nu s'au cultivat simțămîntele, care să le inobileze sufletul, simțirea și să le dirijeze acțiunea spre bine, adevăr și frumos. Dacă pe adulți e mai greu să-i aducem pe calea cea bună, tineretul și mai ales copiii sunt ușor de cucerit. Copiii, din dorința de a cunoaște natura cu toate fenomenele ce se desfășoară după o ordine prestabilită, transcendentă, se apropie de divinitate.

Sunt cunoscute în această privință, paginile mărețe din Rousseau, Pestalozzi și alți gânditori pedagogi.

Toate lacunele de ordin spiritual-religios își găsesc soluționarea în lucrarea de care vorbim. Autorul reușește să fundeze pe temeiuri științifice, obiective, și sperăm cu efecte mai adânci și mai durabile, doctrina creștină ortodoxă. Pedagogia creștină este „știința care, bazându-se pe cunoașterea psihologică religioasă a tinărului creștin și fiind seamă de idealul moral creștin, descoperit de Dumnezeu, stabilește un sistem de principii, prin care se aplică educația creștină pentru formarea caracterului, în cadrul libertății morale și al frăției divine”. (Pag. 31) În adevăr pedagogia creștină „valorifică și fructifică în mod sintetic elementele tuturor disciplinelor teologice”. (Pag. 551). Un tratat în acest gen nu există și era cu atât mai mult simțit, cu cât pedagogia creștină apare odată cu începutul creștinismului. (După afirmațiile d-lui prof. Iorga ar fi existat la noi o astfel de lucrare pe la 1800, a mitropolitului Grigorie al Ungro-Vlahiei). Cel mai sublim exemplu educativ îl prezintă Mătuitorul Hristos „model de unitate pentru cale, adevăr și viață”.

Sufletul fiind motorul oricărei activități, educația trebuie să se îndrepte asupra spiritualizării și creștinării lui. De altfel acesta este unul din postulatele însemnate ale creștinismului. Antinomia, așa de frecventă, dintre vorbă și faptă trebuie să dispară. Nu este suficient să știi — cum credea Socrate—și să propovăduiești binele, ci să-l săvârșești. Credința fără fapte este moartă, spuse, pe drept, Sf. Iacob. „Creștinismul își începe acțiunea sa transformatoare a oamenilor și a lucrurilor din interior și nu din afară, prin convingere, prin exemplu, prin iubire, prin rugăciune, prin comuniunea sufletelor și nu prin constrângere. De aceea subsistă și la popoarele cele mai cultivate, ca o afirmare ireductibilă a realității și a inviolabilității spiritului”. (E. Boutroux). Creștinismul a adus o adâncă renaștere sufletească. El a stabilit un acord evident între voință și normele morale, a transformat convingerile morale în faptă. Am putea spune că a realizat, în mare parte, școala virtuții trăite.

Autorul face o privire critică asupra sistemelor educative represive, cari nu pot forma buni creștini. Sub influența dogmatismului occidental, chiar religia creștină, fiind tratată ca obiect de învățămînt și nu ca principiu educativ, a dat aceleași rezultate. Avem mulți teologi, erudiți chiar, dar prea puțini buni și convinși creștini. Înainte de a propune soluții pentru formarea caracterelor creștine, autorul analizează aspectele psihologiei religioase prin prisma psihologiei și pedagogiei moderne. Biserica este socotită ca centru al pedagogiei creștine. Educația intelectuală și morală creștină este tratată cu destulă competență de autor, fără să adoptăm părerea cam exclusivistă de a se face numai de către preot, singurul îndreptățit să dirijeze educația morală creștină a tineretului. Metoda de predare a învățămîntului religios, este metoda iubirii, cu care se poate pătrunde și mișca sufletul copilului. Atmosfera de înaltă spiritualitate se crează în primul rînd prin rugăciune.

Marele merit al autorului este că, fără să diminueze din valoarea divinului și purității, doctrinei creștine, a fundat învățămîntul religios pe temeiuri pedagogice, iar problemele religioase le-a actualizat în așa grad, încît se găsesc în același rîm cu vremea. Adversitățile și contradicțiile de pînă acum sunt înlăturate prin această documentată lucrare.

Cu convingerea că lucrarea, cuprinsă în cele 591 pagini, aduce reale servicii educației creștine a tineretului român, o recomandăm cu toată căldura celor ce se preocupă de astfel de probleme.

VICTORIA PETRESCU-HEROIU

RENE DESCARTES: *Regulae ad directionem ingenii*. În românești de C. Noica. Brașov 1935.

Ideea de a traduce în românește operele clasice ale filosofiei este fără

indoială din cele mai bune și merită deaceia să fie încurajată și sprijinită cu toată căldura. Contactul direct cu acestea este singurul mod de a o studia temeinic. Științele, întrucât au ajuns la rezultate unanim admise de cei ce se ocupă cu ele, pot fi studiate în mod sistematic, așa cum sunt expuse în lucrările ce le sunt consacrate. Cu filosofia nu e tot așa. În domeniul ei părțile sunt împărțite și îndisolubil legate de opera celor ce le-au susținut. Iată de ce, filosofia nu poate fi studiată decât în dezvoltarea ei istorică, și nu poate fi studiată *mai bine* decât în chiar operele cari o cuprind. Voesc să spun prin aceasta că deși filosofia poate fi cunoscută și pe calea expunerilor istorice, totuși această cunoștință a ei nu poate să echivaleze și să substituie cunoașterea directă a operelor originale ale marilor gânditori. Așa fiind, se înțelege că osteneala d-lui Noica de a ne da în românește prin *Regulele* lui Descartes una din aceste opere este vrednică de toată atențiunea.

Aceasta cu atât mai mult, cu cât în afara motivului pe care l'am arătat, mai este un al doilea strâns legat de caracterul special al operei cartesiene traduse. Ea este o magistrală lecție de claritate și de metodă în filosofie. La noi însă, unde aproape o generație întreagă de tineri filozofi a erijat în sistem confuzia și totala lipsă de metodă, o asemenea lecție era absolut necesară. Mi-a fost dat să aud eu insumi — se înțelege că spre marea mea uimire — dela un om care face la noi figură de scriitor și este în fruntea celei mai prezentabile reviste românești, că claritatea în filosofie n'are ce căuta și că o operă, dacă nu e cât mai grea de priceput, nu este filosofică. Din nefericire, la noi, modul acesta de a vedea este mai general decât s'ar putea crede. Tuturor acestora, cari împărtășesc despre filosofie o asemenea opinie, lectura *Regulelor* lui Descartes le va fi de un incalculabil folos. Ea le va arăta că se poate face filosofie fără a fi nevoie să se recurgă la alt limbaj decât cel obișnuit și rămânând de o claritate desăvârșită. Ea le va arăta deasemenea că problemele filosofiei nu pot fi puse oricum, fără nicio normă, ci dimpotrivă că trebuie să ne impunem o metodă din cele mai riguroase, dacă vrem să nu ne rătăcim în erori. „E mai bine, spune *Descartes* undeva în *Regulele* sale, să nu căutăm de fel adevărul, decât să o facem fără metodă” — și ar fi putut să adauge: și e mai bine să-l păstrăm pentru noi decât să-l exprimăm în așa mod, încât să nu-l înțeleagă nimeni. Iată adevărul simplu dar mare, de care ar trebui să se pătrundă mulți din cei ce se ocupă la noi cu filosofia.

Textul în românește al operei cartesiene este precedat de un interesant studiu introductiv semnat de traducător. În aproape două zeci și cinci de pagini dese ni se dă aici tot ceea ce ar fi necesar pentru situarea istorică — mai ales în cadrul întregii opere a lui Descartes a *Regulelor* și pentru justa lor înțelegere. *Regulele*, produs de tinerețe al celebrului filosof francez, nu au fost niciodată terminate de autorul lor. Este remarcabilă prudența cu care d. Noica pune în discuție în studiul său introductiv problema foarte dificilă a cuprinsului pe care ar fi putut să-l aibă această operă, dacă autorul ei ar fi dus-o până la capăt. Note introduse de d. Noica în textul traducerii completează util toate aceste prețioase lămuriri ale introducerii sale.

În ceea ce privește traducerea ca însăși, care este fără indoială bună, mi-aș îngădui să fac unele observări, fără a le da caracterul de sentințe de ultimă instanță. Cum s'a exprimat și d. Noica, Descartes nu a fost un scriitor. Voesc să spun că principala lui preocupare nu era forma literară în care își exprima gândirea, ci gândirea ea însăși sau, mai exact, adevărul. Astfel gândirea sa se exprimă într'o frază care nu caută și nu atinge nicio frumusețe și nicio formă literară deosebită. Iată de ce transpunerea textului lui Descartes din original se poate face — cum s'a observat — cuvânt cu cuvânt. Sunt autori a căror traducere impune eforturi considerabile, iar textul lor comportă infinite interpretări. Prin modul său simplu și direct de exprimare, Descartes a ferit lumea de asemenea greutăți și neînțelegeri. Ceea ce, în asemenea condițiuni, se impune unei traducerii a operelor sale este exactitatea.

Este drept că traducerii d-lui Noica nu i se poate aduce învinuirea de a nu avea acest caracter. Ea ar fi putut fi însă, cred, mai apropiată de textul original. Înțelesul pe care ni-l dă este desigur exact. Forma însă pe alocurea pare modificată. Uneori, fraza lui Descartes a fost lungită, fără să se poată vedea motivul. Alteori, dimpotrivă, ea a fost scurtată. Iată câteva exemple. În *Reg. I* Descartes spune: *sed cogitat tantum de naturali rationis lumine augendo*. Traducerea exactă a textului latinesc ar fi: ci atât să se gândească să mărească lumina naturală a rațiunii (sale). Traducerea d-lui Noica sună mult mai simplu decât textul original: „ci să se gândească la lumina minții sale”. În *Reg.* următoare găsim dimpotrivă fraza lui Descartes lungită dincolo de textul original. Descartes scrie: *Ex quibus evidenter colligitur, quare arithmetica...* mai apropiată de text ar fi fost următoarea traducere: „din acestea rezultă evident dece aritmetica”, sau mai simplu: „iată dece, aritmetica”. Ceea ce se poate exprima deci fără vre-o pagubă în trei cuvinte, d. Noica exprimă în treisprezece, căci traducerea sa sună în felul următor: „din cele de mai sus se poate lesne deduce pricina pentru care aritmetica”. În aceeași regulă textul original: *dico, non belluis*, care se traduce: „zic nu animalele”, e tradus de d. Noica: „nu animalele ci oamenii, zic”. Deasemenea, *judicia temere absque fundamento* din textul cartesian, care se traduce: „judecăți temerare și fără fundament”, e redat de traducător prin: „judecăți întru nimic îndreptățite”. În fine, d. Noica pare a fi pus termenul *deducție*, acolo unde poate că ar fi fost mai nemerit să se pună termenul *inducție*. *Malla illatione* din aceeași regulă e tradusă prin: „o deducție prost săvârșită”, deși pare să însemneze mai degrabă: „o inducție încorectă”.

N'am putea lungi mai mult seria acestor exemple. Ele ajung însă, cred, pentru a arăta că traducerea nu se ține totdeauna îndeajuns de aproape de textul original. De unde nu rezultă firește numai decât că acesta ar fi un defect. Se știe că o traducere, care e frumoasă, nu mai e sinceră. Cred însă că în traducerea sa d. Noica nu a urmărit să realizeze frumuseți literare pe deasupra textului filosofului francez. Așa fiind, nu văd de ce nu a respectat mai mult textul acesta.

Cu această rezervă, contribuția d-lui Noica este vrednică de toate laudele.

AL. POSESCU

FRANCESCO FLORA: *Civiltà del Novecento* (Bari, Laterza, 1934, 288 pp.).

Această lucrare e menită să intre în rubrica apărării Occidentului și a spiritului specific european. Dar o astfel de apărare venind dela Napoli, sinteză milenară a spiritului grec și latin, nu se mai înfăptuiește pe baza catolicismului, ci a altei modalități de unificare europeană, *umanismul*. Față de tendințele cu aderențe mai mult diletante ale gândirii din anii de după războiu, care-l văd pe om aservit unor forțe oarbe—a destinului istoric sau a instinctului—F. F. opune o spiritualitate liberă a umanității.

Ca'n vechile concepții din zorile și din miezul Renașterii, omul rațional este privit și de astă dată ca măsură a tuturor lucrurilor; de aci urmează atât respingerea tezei spengleriene cât și a celei freudiene. Dar termenul de *apărare* e întrebuințat de noi numai prin analogie cu alte mișcări ideologice ale apusului, cari constituiesc un fel de Contra-Reformă contemporană. În cazul de față apărarea nu-și mai are rațiunea, fiindcă, potrivit acestei concepții, spiritul european oricum ar fi denumit și orcât i-ar fi suspectată vigoarea, continuă să dăinuiască nestânjenit; totul depinde de o calificare justă a realităților contemporane.

În această privință e relevant primul mare capitol intitulat „Umanismul mașinii”. Tehnica, departe de a-l robi pe om, constituie agentul cel mai

eloquent al minții și mijlocul cel mai propriu de umanizare a naturii; secole de-a rândul, n'au reușit să imprime acesteia o întipărire umană atât de intensă cât a izbutit tehnica să-l facă pe om a-și oglindi propriul spirit în orice ambianță, cât de obtusă și neinsuflețită. Trebuie relevată aci izbitoarea afinitate cu reflecțiile făcute la noi de d-l Tudor Vianu în recenta d-sale „Estetică”, unde prevede o nouă afirmare puternică a umanității, în ordinea artistică, împlinită pe valorile tehnice. Această inrudire conturează precis nouile nuanțe de gând ale ultimei vremi.

Astfel, Spengler care anunța moartea apusului, nu făcea decât o construcție arbitrară pe tema unui destin istoric. Acest destin poate fi admirabil numai sub forma unei Proviidențe care-și sustrage intențiile privirilor omenesii, fiind cunoscută numai de Dumnezeu. Dar aserțiunea ilogică dată de Spengler, a unui destin laic, nu poate forma decât obiectul unei construcții arbitrare.

Atacul principal este, însă, îndreptat împotriva lui Freud și a acreditării unui primat al instinctului. Nu trebuie să se confunde psihanaliza ca acțiune, deci ca terapeutică medicală, unde poate deveni operantă, cu psihanaliza ca atitudine speculativă, ceea ce constituie o aberație a spiritului. Unitatea impresionantă a vieții nu poate fi dedusă prin penibila însumare atomică a confesiunilor din tehnica psihanalitică.

Dar nu numai pe plan speculativ ci nici pe plan etic, aceste confesiuni nu-și pot găsi o justificare, deoarece alcătuiesc un examen de conștiință laic care nu-l poate aduce pe om mai bun. De fapt titlul de *confesiuni* nici nu este îndreptățit pentru aceste operații, deoarece sunt cunoscute dinaintea ca expresii simbolice ale unor „reprimări sexuale”. Astfel încât totul se reduce la un mijloc sadic de introspecție în care plăcerea vișului nu e exclusă. Confesiunea condamnată să ajungă material circulant, așa cum a degenerat în multe romane cu temă freudeană, își pierde tocmai caracterul constitutiv al discreției.

Atât Spengler cât și Freud prezintă fenomene de cazuistică, fenomen atât de răspândit în cultura contemporană, în deosebi la scriitorii cu veleități de noui îndrumători etici ca A. Gide. Astfel, pericolul casuisticii de a demonstra pe cale logică, fapte particulare de conștiință, cu tendința de a le încadra în construcții speculative, devine tot mai evident; fenomenul etic ține de domeniul comandamentului interior, astfel încât noii reguli morale nu pot fi operante pentru logica personală a faptelor de conștiință.

În locul acestor imixțiuni de planuri, F. F. propune din nou întâietatea spiritului speculativ, odată cu înlăturarea nostalgiilor de primitivism. Dar să nu uităm, autorul este *umanist*; mentalitatea sa nu e deci străină de estetismul propriu purtătorilor acestui nume din veacul XV și XVI; fantezia trebuie, astfel, să întregască rațiunea ajungând—in locul inconștientului freudean—până la ultima realitate a lucrurilor, până la mit.

Astfel, el proclamă un mit uman, inrudit celui din Renaștere, anunțând o religie a omului, care nu va fi o divinizare, ci numai expresia unei solidarități strânse între indivizii ce realizează conștiința istorică a unei continuități spirituale. Aceasta se va înlăptui prin virtutea creștină—trecută pe plan uman—a *carității*, care va stimula între pătrunderea spiritelor și treptata lor subtilizare.

EDGAR PAPU

J. KRISHNAMURTI: *Cuvântari și răspunsuri la întrebări*. Trad. de Ștefania și Silviu Russu. (Ed. Stelei, București, 1935).

În „Editura Stelei”, a d-lui Silviu Rusu, au apărut recent conferințele ținute de Krishnamurti în Italia, în aceeași serie cu „Conferințele din Auckland” și „Conferințele din New-York”.

Activitatea prodigioasă a editorului a făcut să apară în românește toate lucrările și conferințele lui Krishnamurti, din care cercetătorul atent ar putea, credem, smulge secretul înțeleptului indian, cu toate că explicațiile sale sunt extrem de parcimonioase.

Krishnamurti este totuș consecvent cu sine când nu voește să spună mai nimic despre acea „Viață eliberată” de condițiile omenești la care a ajuns el, și la care susține că poate ajunge oricine, fiindcă, după el, înțelepciunea este o știință individuală, o experiență personală, nu o știință generală, formulabilă; așa dar formulele pe care le-ar da ar fi inutile, pe deoparte, iar pe de alta ar fi chiar în afară de adevăr, fiindcă generalul se reazemă pe lucruri comune, iar experiențele individuale, disparate, de natură diferită, nu ar putea fi concentrate înlăuntrul unui concept comun, general.

Aș încerca totuș să prind, pe cât posibil, învățăturile lui Krishnamurti în schema câtorva raționamente, care ar avea numai pretenția de a arăta direcția acestor învățături.

Metafizica nu a putut încă deslega problemele pe care sfinxul ignoranței le pune minții noastre. Or, s'ar putea că această neputință a metafizicii să aibă origina în altă parte decât în defectuoșitatea și limitarea inteligenței omenești. Într'adevăr explicațiile noastre metafizice se bazează mai întâi pe o distincțiune fundamentală pe care psihologicul nostru o creează, între *eu* și *non-eu*, între subiect și obiect și apoi pe relațiile dintre diverse obiecte pe care această distincțiune le aduce în lumea existenței. Dar întrebarea care torturează mintea metafizică este, în rezumat, ce este lumea, care e realitatea, ce este în definitiv ceea ce vedem că există? Gândiți-vă un moment și veți concepe că această întrebare înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin, cum este lumea fără mine? Cum este obiectul fără subiect? Care este realitatea, deasupra mea, a subiectului, adică acea realitate universală din care fac și eu parte? Adică această întrebare, depășește distincțiunea subiect-obiect, pentru a se pune dintr'un punct de vedere extrem de general, universal. Însă la o asemenea întrebare, cum este lumea dincolo de subiect și obiect, evident, nu voi putea răspunde decât dacă aș desființa această distincțiune, adică dacă aș înceta să exist ca subiect. Astfel dacă fantezia metafizicului nu poate găsi soluția la întrebarea „cum e lumea fără subiect?”, această imposibilitate nu se datorează neputinței esențiale a rațiunii, sau în general a metafizicii, ci faptului că voind să dea răspuns acestei întrebări, subiectul rămâne ca atare, și prin urmare, prin forța lucrurilor nu va afla cum e lumea fără subiect. Krishnamurti susține că o asemenea desubiectivizare este posibilă, și întreagă învățătura sa este fondată pe această rezolvare metafizică a contradicțiilor minții noastre. Entitatea prizonieră a propriei sale conștiinți își joacă o comedie psihologică, care încetează numai atunci când intervine ruptura „eului” prin victoria acelei forțe dinamice din interiorul omului închisă în corsetul strămt al personalității. Zăgăzurile personalității fiind sparte, eul s'ar revărsa ca o apă tumultoasă inundând existența. Relația subiect-obiect fiind distrusă, lumea s'ar pulveriza, reducându-se la o iluzie, și ar mai rămâne ceva ce ar fi simplitatea absolută, în care toate opozitele și deosebiriile calitative sau cantitative s'ar rezolva, ar fi poate acea substanță de care vorbește Spinoza...

Desigur că o astfel de victorie care duce la culmile cunoștinței, aduce cu ea consecințe incalculabile, atât în domeniul metafizicii, cât și în domeniul vieții practice. Spațiul și timpul se disolvă într'o unicitate veșnic prezentă. Nu mai există decât prezentul care este etern... „Nu trăiești nici în viitor, nici în trecut (nici în speranța de mântuire pentru viitor, nici în trecutul mort cu speranța de neconfort), dar dacă sunteți eliberați, trăiești în acest moment de eternitate care este Acum... A fi eliberat, a trăi în eternitate, a fi conștient de acest adevăr, înseamnă a fi dincolo de naștere și moarte — căci nașterea este a trecutului, și moartea aparține viitorului — dincolo de spațiu, dincolo de trecut și viitor, de decepția timpului”.

Este vorba de o realizare metafizică efectivă, care nu se menține la speculații, ci rezolvă în chip concret problemele cele mai acute ale minții noastre. Dar toate aceste realizări, pe care Krishnamurti le enunță în forma simplă a unor aforisme, trebuiesc interpretate în lumina acelei desubiectivizări de care am vorbit, care este origina lor. În ordinea etică, Krishnamurti ajunge la o morală de o înălțime halucinantă, aproape supraomenească. „*Progresul moral este asemenea cu a înainta pe un mal al râului, când vrei totuși să treci pe celălalt mal. Din clipa în care înțelegi viața, moralitatea încetează de a fi, ceea ce este cea mai înaltă formă a moralității*”. Moralitatea este o consecință a perfecțiunii, nu o condiție a ei. Omul care caută perfecțiunea este în iluzie, dacă o caută strâns în dogmele înguste ale unei moralități de care e legat anterior perfecțiunii...

Krishnamurti aduce o metodă nouă în căutarea adevărului, care, desigur, nu poate fi înfățișată în câteva rânduri, și ale cărei multiple consecințe nu pot, evident, să fie prinse în cadrul conceptual al explicărilor; acestea nu ar putea decât să paralizazeze energia metodei, și ar turbura frumusețea unui gând exprimat în cea mai nobilă simplitate.

Ultima carte apărută în românește „Conferințele din Italia” ar putea să ilustreze afirmația noastră.

ANTON DUMITRIU

B. B. BEARD: *Juvenile Probation. An Analysis of the Case Records of five hundred children studied at the Judge Baker Guidance Clinic and placed on probation in the juvenile Court of Boston.* (New-York, American Book Company, 1934, pag. XIV - 222).

Lumea nouă, această imensă colonie europeană la început, este astăzi unul din laboratoriile sociale cele mai interesante și oferă în același timp științelor cele mai largi posibilități de investigație. Lucrarea de față, a d-rei Beard, este o mărturie. Printr'o minuțioasă analiză și după o îndelungă observație a cinci sute de copii acuzați de porniri criminale sau numai de delicvență, se ajunge cu foarte mare prudență la câteva concluzii destul de incurajatoare și optimiste. Ceiace face valoarea acestui studiu este, în afară de calitățile observației riguroase și profunde, faptul că autoarea aduce în cercetarea celor cinci sute de cazuri un punct de vedere sociologic și realist. După cum spune în „Cuvânt înainte” d-rul W. Healy, acest studiu servește să atragă atenția mai cu seamă asupra tipurilor de factori cauzali ce se pot modifica, astfel după cum dovedește o întrebuintare plină de succes a observației în multe cazuri”.

Deși observarea tineretului delicvent este veche în America, ea fiind considerată drept „precursoarea” mișcării pentru crearea tribunalelor de copii, deoarece ea fu practică în Statul Massachusetts încă din 1830, legiferată în 1878 și consolidată prin întemeierea în 1899 a primului tribunal de copii, și deși a fost adoptată rând pe rând și de celelalte State ale Americii, o examinare cu adevărat științifică și completă a problemei lipsia, mai ales în ceiace privește măsurătoarea efectelor observației și considerarea ei în întreaga cauzalitate și ambianță socială.

Cunoscând desigur concluziile lucrării d-lor Sheldon și Eleanor Gluek, *One Thousand Juvenile Delinquents*, după cum reiese din citarea autorilor la pag. X, d-ra Beard a căutat să verifice concluziile lor, studiind direct, cu mijloace din cele mai satisfăcătoare și în tot complexul lor cele 500 de cazuri de la Clinica de orientare a judecătorului Backer.

Observarea tineretului delicvent, ca instituție educativă și socială, prezintă o importanță deosebită mai ales prin faptul că se caută nu numai înlăturarea delicvenței, dar și împiedicarea revenirii la ea, deoarece, evitând

stigmatul încarcerării sau libertatea achitării, se înlesnește, printr'un tratament serios posibilitatea dezvoltării autocontrolului și supravegherea întrebuințării libertății personale. Elementele principale ale observației sunt: Arestarea copilului când arată primele semne de delicență; supravegherea lui pentru a nu mai comite și alte delictе; prevenirea dezvoltării deprinderilor și atitudinilor criminale, prin înlăturarea cărora nu vor mai putea exista crime.

În introducerea lucrării sale, autoarea se ocupă de ce este observația, făcând o expunere clară și documentată a problemei în ansamblul ei, precum și a metodelor cele mai potrivite de aplicare a ei, dela caz la caz, spre a obține rezultatele optime. Nu lipsește deasemenea profilul psihologic al ofițerului de observație ideal (probation officer), căruia i se cere: o personalitate plină de abilitate spre a stabili legături prietenești cu pacientul, mijloace suficiente la dispoziție și o deosebită îndemânare tehnică profesională.

După ce examinează pe rând cazul celor 500 delicvenți în raport cu viața lor de acasă, cu starea sănătății lor fizice și mintale, cu prietenii, recreația, munca și educația lor, d-ra Beard ajunge la rezultate și concluzii ce pot fi rezumate astfel: pentru jumătate din numărul băieților și trei sferturi din numărul fetelor, tratamentul observației nu numai că a eliminat activitățile ilegale și antisociale, dar a împiedecat chiar recidivele.

O serie de observații luminoase și sugestive sunt făcute cu prilejul examinării diferitelor condiții sociale ce explică defectele sau anomaliile delicvenților. Reținem constatările următoare:

Foarte important este faptul că prevederile clinice s'au dovedit a fi indicația pe care ne putem bizui cel mai mult în obținerea rezultatului.

Principiile aplicării observației sunt: un studiu riguros și amănunțit al delicventului cu colaborarea specialiștilor, tribunalului și părinților; stabilirea unei legături personale de încredere între ofițer (observator) și familie; acțiune promptă, lucru care cere ca ofițerul de observație să fie bine pregătit pentru meseria sa.

Iar măsurile ce trebuiesc luate de comunitate pentru buna reușită a observației ar fi acestea:

1. Pentru părinți o educație care va pregăti mame și tați cu răspundere față de căminul patern;

2. Un venit familiar capabil să asigure necesitățile fizice pentru o creștere normală;

3. Examinări medicale periodice pentru toți copiii și tratament gratuit, unde este cu puțință, pentru boalele și defectele fizice și mintale;

4. Înlesniri de recreație, așa încât copiii să nu fie supuși influențelor vicioase în timpul orelor libere;

5. Un curriculum școlar indeajuns de flexibil pentru a înlesni, pe baza nevoilor clinice și ale copiilor luați individual, și tot odată în legătură cu sistemul școlar, să se stabilească diagnosa și tratamentul comportării și ale problemelor personalității;

6. Orientarea profesională a tuturor copiilor și un sistem de urmat care să integreze viața școlară cu experiența practică;

7. Largi înlesniri de judecată, prevăzând o acțiune repede, întâiu pentru stabilirea tendințelor antisociale, al doilea pentru tratarea delicvenților. Mai puține greutatea de lucru pentru observatori, dându-li-se prilejul să se țină într'o foarte strânsă legătură cu copiii, când se crede necesar;

8. O pregătire mai adecuată a observatorilor și un contact mai strâns între tribunal și clinicile de orientare a copiilor.

În afară de numeroase grafice, tabele și indicații foarte instructive asupra cercetărilor laborioase impuse autorului de studiul său, așa de conștient și de îngrijit, volumul mai conține o bibliografie substanțială și sugestivă asupra problemei. Pentru cercetătorii dela noi, lucrarea poate fi re-

comandată fără nici o ezitare, atât în ceiace privește valoarea științifică, cât și utilitatea ei practică.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

B. B. BEARD and B. PF. WAILER: *Child Welfare in Virginia* (Sweet Briar, 1934, pag. 78).

Un număr întreg din Buletinul foarte bogat și interesant pe care-l publică lunar Sweet Briar College a fost închinat acestei actuale probleme, care este bunăstarea copilului. Lucrarea aceasta, datorită celor două distinse profesoare ale secției economice și sociologice a Colegiului, are mai ales un caracter informativ și descriptiv. Infățișându-ni-se situația din Virginia în acest domeniu al politicii sociale și educației populare, considerăm foarte utile și sugestive nu numai faptele atât de elocvente prin ele însele, ci și chipul în care este examinată și expusă problema.

Broșura tinde a degaja, din examinarea stadiului în care se găsește această chestiune, liniile mari ale unui program de acțiune socială pentru cea mai bună dezvoltare cu puțință a tuturor copiilor, ceiace și explică următoarea frază a lui John Dewey pusă ca motto: „What the best and wisest parent wants for his own child, that must the community want for all its children“. Ea începe cu reproducerea faimoasei *Charte a copilului*, adoptată de Conferința privitoare la sănătatea și protecția copilului în 1930 și cuprinzând XIX puncte. Pe rând sunt apoi descrise măsurile și rezultatele în ceiace privește igiena, recrearea, educația și munca copiilor, precum și acelea relative la cei slabi, fizicește sau mental, la cei dependenți și delicvenți.

În concluzie se discută și schițează două planuri: unul de lungă durată și altul pentru înfăptuiri imediate, dar în directă legătură cu situația din Virginia. Apendicele conțin o listă a organizațiilor americane și internaționale ce se ocupă de bunăstarea copilului și o bibliografie interesantă asupra problemei. Lucrare poate fi deci deopotrivă utilă oamenilor de acțiune socială, pedagogilor, ca și conducătorilor și organizatorilor învățământului și educației populare.

G. V.-RĂCOASA

WALTER MALGAUD: *De l'Action à la Pensée*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, F. Alcan, 1935, pag. 336.

În manifestările gândirii filosofice contemporane a Belgiei, activitatea d. *Walter Malgaud* ocupă un loc de primul rang, D-sa este de altfel cunoscut lumii științifice și filosofice prin lucrarea apărută, în aceeași bibliotecă Alcan în 1922, sub titlul „Le problème logique de la Société“. În această lucrare, în care găsim definită Sociologia ca știință de idei și deci ca o disciplină filosofică, avem și preludivul expunerii sale actuale. Prima parte a vechii sale lucrări, ocupându-se de formele generale ale acțiunii, arată acțiunea drept isvorul atât al gândirii individuale, cât și al ideii sociale. Reluând firul considerațiilor sale din cele două capitole, autorul dezvoltă și adâncește în volumul de față concepția sa anti-sensualistă în teoria cunoașterii și realistă în domeniul metafiziciei.

Părerile d. Malgaud merită o atenție și o discuție mult mai largă și mai amănunțită decât o putem face noi aici, în cadrele unei dări de seamă sumare și necesar mai mult informative, pe care ne vom sili însă a o infățișa cât mai clară, mai completă și mai fidelă.

În cele dintăiu două părți ale studiului său, d. Malgaud expune concepția sa în problema teoriei cunoașterii, examinând pe deoparte evoluția

logică și istorică a procesului de cunoaștere, adică trecerea de la acțiune la cunoaștere, iar pe de altă parte aspectul psihologic al aceluiași proces prin analizarea elementelor sale.

Pentru d-*sa*, ideea de instinct sau quasi-cunoștință exprimă pe scurt psihologia dinaintea cunoașterii. O psihologie simplă ce e dreptul, dar completă. Ea se întemeiază pe regulatorul afectiv, pe sentiment, în care va găsi principiul unei acțiuni oarbe, dar fecunde, de dibueli, asigurând astfel instinctului o adevărată autonomie. Instinctul este deja o conștiință rudimentară, instabilă, învârtită din clipă în clipă, deoarece el se întemeiază pe sentiment, pe continuitatea sentimentului mai cu seamă. Așa cum apare în sentiment, conștiința are forma unei conștiințe minore, dar totuși în stare să întreprindă sarcini mai înalte. Cu acest prilej însă sentimentul se afirmă, fără îndoială, cu toată semnificația lui: „il est l'échelon fondamental sur le quel se construisent la pensée”.

O cunoaștere adevărată nu se poate mărgini la impresionismul sentimental al vieții interioare, ci trebuie să privească lumea, exteriorul. Prima cunoaștere rațională se va întemeia pe acțiunea noastră în sensul muscular al cuvântului, susține d. Malgaud, și nu va face apel decât numai la cele simțite și trăite de această acțiune, purtând prin urmare în trăsăturile sale urmele condițiilor ei necesare și suficiente.

Cunoașterea a mișcării singure, ea se va desăvârși cu ajutorul *cunoașterii formelor*, ca prim act al cunoașterii lucrurilor, complectată la rândul său prin *reprezentare*, care vine ca un act decisiv spre a face din formă un lucru. În chipul acesta ea este crearea ideii despre un lucru străin nouă, un fel de *dedublare* a noastră care, cu tot empirismul ei, este o cunoștință și furnizează fondul întregii noastre activități intelectuale.

Analizând mai departe principalele noțiuni curente ale psihologiei, autorul ajunge a dovedi cum *cunoașterea este funcție a acțiunii*. Noi acționăm asupra corpului nostru și-l punem în stări favorabile cunoașterii. Noțiunea de *simțit*, „le senti”, intervine aici, jucând un rol foarte important, deoarece ce el este considerat drept o intuiție ireductibilă ce „posedă claritatea intuitivă”. „L'expression simple d'un composé complexe de sensations”, senzația nu va fi decât unul din elementele lui, așa încât *simțitul*, având drept sediu organismul nostru întreg, va avea o extindere și mai mare decât vechea noțiune de cenestezie.

O serie de elemente bergsoniene întâlnim în concepția autorului. Dovada cea mai concludentă ne-o oferă afirmația sa că „gândim cu corpul”, în sensul că gândirea este fapta întregii noastre sensibilități. „Gândim cu corpul nostru înseamnă pentru noi că gândim cu ajutorul acțiunii corpului nostru, a acelei acțiuni descrise mai sus, care se pune în serviciul gândirii și care se folosește pe deoparte de oprire pentru a pune în lumină elementele conștiinței și pe de altă parte de mișcarea lentă pentru a le reuni” (p. 125).

Intervenția noțiunilor de *dedublare*, un fel de *einführung* sau *simpatie*, ce ne face să pătrundem în inima obiectului, și de *atitudine*, principiul dinamismului gândirii, împing mai departe constatările autorului. Imaginea și cuvântul la rândul lor nu-s decât mijloace de amintire. „Dès qu'on a besoin d'une connaissance vraie, on doit retourner à ce qui est au-dessous. à la représentation. Celle-ci seule est l'idée complète de la chose et elle repose à son tour sur le dédoublement de nous-même et sur l'attitude”.

„Tout le contenu de notre conscience se présente comme le fait de notre être en chair et en os... Notre corps est ce qui pense et ce qui est pensé”.

Dar d. Malgaud a făcut întreagă această analiză interpretativă cu scopul de a-și preciza poziția sa metafizică. „Pour voir d'un coup d'oeil le tableau du monde, nous devons réunir toutes les conditions psychologiques de la représentation et toutes les conditions métaphysiques de la pensée”. Și ca

urmare, întreaga parte a treia a lucrării este închinată speculațiilor metafizice asupra noțiunilor de acțiune, judecată inițială, calitate, timp, spațiu, obiect. Cu o concepție clară despre fiecare din cele două idei cardinale, despre aceia de *acțiune* și despre aceia de *cunoaștere*, și pe baza simetriei celor două planuri pe care ele se desfășură, autorul întrevede principiul unei soluții de ansamblu și pășește la descoperirea și formularea lui.

Raționalul pare a fi axa studiului d. Malgaud, principiul de la care porcede totul și al cărui plan d-sa caută să-l traseze. Raționalul se găsește în lumea acțiunii, în care se elaborează constituind un obiect. Cunoștința intervine spre a-l perfecționa, explicându-l. Dar exercitându-se asupra determinărilor raționalului acțiunii, care se ignorază pe sine, inteligența îndeplinește o muncă cu totul nouă, dându-le forma unei gândiri, adăugând acțiunii cunoștința acțiunii. Sforțarea intelectuală a umanității s'a aplicat fără odihnă întreprinderii de a da raționalului inteligibilitatea directă prin cunoașterea explicită. Explicația desăvârșește raționalul (p. 307). Ideea de obiect răspunde aceleia de materie care a luat formă și devine prin aceasta rațională și inteligibilă.

Punctul de vedere raționalist i se pare autorului a fi acela care, dintre marile sisteme, este cel mai puțin avansat și de aceea el a rămas drept reșta centrală a filosofiei, o bază comună tuturor sistemelor și practic neatacată (p. 309). Iar problemele „definitive” se reduc după Malgaud la următoarele două:

Una, aceia a *obiectului*. Pornind de la obiectul restrâns, de la noi înșine, vom descoperi o cunoaștere a formelor gândirii, adică conceptuală. Dar rămâne neexplicată cunoașterea materiei acestor forme. Cum însă obiectul limitat este situat în cel larg, știința pozitivă singură va putea să ne arate în ce chip s'a constituit jocul așa de fin nuanțat al celor simțite, ce compun corpul nostru organizat în funcțiile sale psihologice. Și iată că știința pozitivă, prin legarea diversității datelor noastre sensibile de diferențierea organelor, a isbutit să ne dea o formulă despre ceia ce se numește determinarea simțitului sau cunoașterea științifică, care este a *doua cunoaștere*, în raport cu cunoașterea noastră formală, și care părăsește punctul de vedere al introspecției spre a se plasa în mod conștient în lumea exterioară. Vedem deci cum intervine statornic noțiunea de *simțit*, „sentit”, care are un rol hotărîtor. Deoarece acțiunea presupunând prin definiție ființe conștiente, iar conștiința putându-se reduce la *simțit* — care îndeplinește o dublă funcțiune: pe deoparte receptivă și pe de altă parte activă, — acesta se înfățișează ca piesa esențială a mecanismului cunoașterii.

Cu ajutorul sistematizării diferitelor atitudini fixate apare și ideea de *calitate*, ca rezultat al opoziției celor simțite și orânduite într'un mod precis. „La qualité est le fait d'une fonction complexe et vivante, fonction du senti entier”. Așa încât, în concluzie, cunoașterea a doua aduce determinările materiei sensibile sub forma de calități. Evident, avem aici o definiție metafizică: crearea prin acțiune a unei veritabile forme a raționalului, *calitatea*, care definește la rândul său simțitul ca regulator al acțiunii. Calitățile fiind legate în continuitatea psihologică printr'o ordine riguroasă de succesiune, această ordine de succesiune în conștiință nu este decât aceea a timpului. „Donc le senti et l'action comportent aussi, en dehors de la qualité et de la continuité la forme temporelle” (p. 303).

Conștiința, ca principiu al acțiunii, posedă trei forme raționale: *calitatea, continuitatea și timpul*. Dar cum acțiunea nu-i numai conștientă, ci și materială, vom descoperi pentru această latură și alte legi. Așa, sub forma materială, acțiunea se exprimă în mișcare și mișcarea cere *spațiul*. E o condiție ce nu se putea întrevede în simțit: nimic în simțul calitativ, continu și temporal, nu făcea să prevedem această formă cu totul nouă a raționalului. Și dacă forma spațiului devine necesară, asta-i numai pentru că mișcarea afirmă

o ordine de realitate străină a simțitului. Mișcarea continuă crează spațiul rațional (p. 303).

Acțiunea-i făcută la rândul ei din două feluri de realitate: realitatea conștientă și realitatea spațială. O primă formă rațională a acțiunii, formă complet generală, este că acțiunea, corp și conștiință, este o *devenire*. În sfârșit prin *cauzalitate și finalitate*, ființa vie își apără vieța contra mediului ce o înconjoară; ea își dă o lege autonomă și această lege autonomă aduce definiția ultimă: *agentul acțiunii este o ființă*.

Astfel se pune a doua problemă, pe care d. Malgaud o socotește dintre cele hotărâtoare, aceea a *extinderii raționalului de la cunoaștere la acțiune*. Vorbind de problema obiectului, d-sa arătase că raționalul nu poate fi o construcție a spiritului nostru, nu poate exista dualitate între el și obiect, formele gândirii noastre trebuind să fie din contra adaptate la ceea ce gândim, adică obiectului. Raționalismul vede raționalul în cunoașterea și în conștiința noastră. Pentru autor problema se pune dincoace de cunoaștere și de conștiința personală și chiar de conștiința răspândită în lumea viețuitoare.

Raționalul apare pentru dânsul din primul moment, de îndată ce-a admis existența unei materii, și în primul rând sub forma acțiunii, care sesizând materia îi aduce o determinare. Prin această determinare materia se organizează și devine un obiect, de acțiune întâiu; apoi agentul acțiunii ia cunoștință de el însuș și devine și el deasemenea obiect de cunoaștere. Raționalul se prezintă astfel ca legea acestei întregi devenirii. El este la origine raționalul ce se face constituind obiectul, la sfârșit raționalul ce se cunoaște și formulează obiectul explicit. (p. 311).

Iată acum cele două teze cărora autorul le caută un fundament metafizic, întrebându-se: Deoarece raționalismul ne-a făcut să sesizăm problema raționalului, pe ce putem înțelegi raționalul însuș? Pe gândire nu pe obiect? Idealism sau realism? Fără nici-o ezitare d-sa se declară pentru realism, dar precizează: „Noire propre conception c'est un réalisme limité puisque nous avons défini l'objet dans le seules limites du monde de l'action" (p. 313).

Plecând dela discuția privitoare la raportul dintre formă și materie și constatând că explicația nu poate veni dela forme, nu rămâne decât să se acorde materiei ceea ce-i permite să-și țină rolul, recunoscând ireductibil. Trebuie deci o lege complementară aceleia a formelor și ea trebuie să fie un obiect. Kant, spune Malgaud, o admite implicit și face din acest obiect lucrul în sine. De unde și concluzia: critica lui Kant nu-i o obiecție adusă realismului, din contra, kantismul se prezintă în definitiv ca o variantă înlăuntrul realismului. Kant admite realitatea, numai că realitatea-i necunoscută și necunoscută (pag. 315). Și raliindu-se realismului kantian, d. Malgaud propune totuși o variantă, pe care o formulează astfel:

Kant a luat drept temă datul nostru conștient și a căutat în el ierarhia formelor cunoașterii noastre. Noi luăm aceeași temă, datul conștient. Totuși, în loc de a-l considera în propria noastră conștiință, noi îl vedem în ansamblul lumii conștiente. Nu mai căutăm nici ceiace cunoștința poate trage. Ne punem din punctul de vedere al acțiunii conștiente și ne întrebăm dacă nu vom putea explica prin ea cum s'a format treptat, în evoluție, această bogăție de calități sensibile care devine pentru Kant „materia” cunoașterii. Acesteia i-a fost consacrată toată lucrarea noastră. Isprăvind-o, putem defini varianta noastră cu valoarea ei: Kant dând legile cunoașterii, adică ale raționalului ce se cunoaște, noi am căutat în acțiune legea raționalului ce se face și care este tocmai acela pe care inteligența îl cunoaște apoi. Departe de a intra în conflict, cele două puncte de vedere se cheamă (p. 327-328).

În chipul acesta autorul se depărtează de formalismul kantian și se raliază, formulând o metafizică a acțiunii diferită de aceea a lui Blondel, planului primitiv al realismului. „Soluția este incompletă și imperfectă”, o recunoaște singur, „deoarece ea admite un obiect inconștient și dincolo de el

un obiect total, asupra căroră lumina se stinge. Dar este în natura științei (savoir) noastre de a avea un centru clar, dincolo de care vederea descrește și este deci drept de a orienta planul cunoașterii noastre după această perspectivă" (p. 329).

Celace ținem să relevăm în mod special este faptul că, în argumentarea și întemeierea concepției sale filosofice, d. *Malgaud* face un loc important Sociologiei, atunci când este adus să vorbească de acțiunea oamenilor în societate, acțiune distinctă de cea instinctivă, care duce la cunoaștere, ca și de cunoașterea însăși, dar care este totuși o cunoaștere pusă în serviciul acțiunii și devenind ea însăși acțiune (p. 315 și celelalte). Fără a fi adeptii unei sociologii ca filosofare asupra socialului și care consideră societatea ca o idee, pe motivul că poate fi gândită, avem totuși datoria să recunoaștem că studiul d. *Malgaud* prezintă un interes deosebit și pentru oameni de știință socială, nu numai pentru filosofi, cari la rândul lor, cu toată divergența de păreri vor găsi în lucrarea distinsului cugetător belgian un bogat material de meditație, sugestiv și interesant, și expus într'o formă limpede, sigură și captivantă. Este în întreagă această construcție de speculație metafizică o gândire vioaie, stăpână, îndrăzneată, chiar atunci când înviază lucruri ca și uitate, și pe deasupra strânsă, logică, bogată și fecundă. Avem datoria să aducem acest omagiu sincer pasiunii și muncii depuse pe ogorul filosofiei de către d. *Malgaud*.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

NOTE ȘI INFORMAȚII

D. ION PETROVICI LA ACADEMIA ROMÂNĂ

Mult mai târziu decât îl îndreptăța trecutul său de muncă și realizările de ordin filosofic, — d. Ion Petrovici și-a rostit discursul de recepție în sănul Academiei Române. Întârzierea provine desigur și din faptul că cea mai înaltă instituție a culturii naționale, nu cuprinde o secție de filosofie, deși materia cari a format substanța meditațiilor celor mai distinse spirite ale omenirii, dela Socrates și Platon până la Bergson, formează însuși miezul culturii ca atare.

Trecutul nostru pe tărâm filosofic este atât de șters și de sărac încât n'a putut justifica întemeierea unei secții speciale pentru filosofie? Probabil; dar faptul acesta nu e un argument pentru justificarea întârzierii. Totuși, mai bine ceva mai târziu decât niciodată.

D. Ion Petrovici a făcut elogiul lui Alexandru Philippide, predecesorul său în fotoliul academic.

Figura schimnicului din „Iașul melancoliilor permanente“, impresionantă prin austeritatea ei rară și prin înaltul înțeles etic ce se desprindea din puternica, inflexibila conștiință a datoriei, se conturează în liniile ei mari. Biografia aceasta a singuratecului filolog are în sine ceva mișcător și totodată măreț, ca orice viață de om sacrificată pe altarul cercetărilor științei. Oamenii aceștia vor avea totdeauna în jurul frunții lor un nimb de lumină egal cu al sfinților.

Ancorarea definitivă a lui Alexandru Philippide în singurătatea mortuară a bibliotecii provenea nu numai din pasiunea absolută pentru știință a genialului filolog ieșan, ci și din concepția pe care autorul „Originei Românilor“ o avea despre rolul științei și misiunea cercetătorului dezinteresat. Autoritatea acestei concepții, care îndepărta orice amestec al imaginației și poeziei din cercul muncii științifice, are ceva din atmosfera moralei kantiene. Pentru un pozitivist atât de intransigent cum știa să fie profesorul dela Iași, religia și arta nu puteau fi decât piedici în calea progresului cercetării. Abia către sfârșit avea să mai indulcească implacabilul său rigorism și exagerata sobrietate, care de altfel nu stă rău unui filolog de vocație autentică.

D. Ion Petrovici arată, cu măestria-i cunoscută, care este locul lui Alexandru Philippide în evoluția culturii românești. „Reprezentant al unui curent actualmente depășit în cultura europeană, el va rămânea exponentul unui moment în cultura noastră națională. Momentul când trebuia înfiptă în sănul culturii noastre șovăelnice conștiința de adâncă seriozitate și sfințenie a muncii științifice, iar pentru a ei dobândire trebuia o educație de sobrietate, de rigorism impersonal și ascetic, care să adoarmă veleitățile de desfătare estetică și preocupări difuze de natură subiectivă“.

* * *

Primirea d-lui Ion Petrovici în sânul Academiei Române, mai are însă și altă semnificație, decât aceea a consacării unei opere și a unei personalități.

Cum o arată d. C. Rădulescu-Motru în răspunsul său, cultura noastră a ajuns la punctul în care se pune deschis problema orientării sale. Există anume o problemă după care e momentul să știm dacă cultura noastră trebuie să incline către tipul raționalist, întemeiat pe credința în puterea eternă și invincibilă a rațiunii, sau dacă trebuie să incline către culturile de tip autohton individualist, bazate pe credința în unicitatea destinului lor.

Contribuția d-lui Ion Petrovici la rezolvarea acestei vitale probleme va fi desigur însemnată și cu totul prețioasă. Termenii problemei, în aspectul ei teoretic, sunt pușij chiar, în opera noului academician, a cărui activitate rodnică și meritoasă este cunoscută și apreciată de multă vreme.

Prin alegerea lui Ion Petrovici, Academia română a lucrat în interesul nălfării prestigiului său de primă instituție culturală.

† EDMOND GOBLOT

Cunoscutul filosof francez, Edmond Goblot, care se născuse la 13 Noembrie 1858, s'a stins în anul acesta, la 11 August. Cu el filosofia contemporană pierde pe unul dintre reprezentanții ei de frunte. Goblot nu a fost totuși un dărămător de vechi sisteme și cu atât mai puțin un făuritor al altora nouă. Opera sa filosofică — altfel nu prea întinsă: se reduce la câteva studii, la un tratat și la câteva articole — nu a reformat și nu a construit nimic din temelie. Ea aduce însă, la ideile câștigate până acum de mîntea omenească în domeniul încă atât de nesigur și de controversat al filosofiei, câteva idei nouă de valoare pe care prezentul încă nu este în măsură să o calculeze.

Defunctul filosof și-a inaugurat activitatea cu o magistrală teză de doctorat intitulată: *Essai sur la classification des sciences*, din 1898. De fapt, teza aceasta era mai mult decât — cum o arăta titlul — o încercare de clasificare a științelor; ea pune bazele și trăgea liniile mari ale unei întregi activități filosofice ulterioare și cu ea ale unui mod unitar de a vedea lucrurile. Iar aceste baze și aceste linii mari ale gândirii sale filosofice nu erau decât ceea ce caracterizează spiritul științei pozitive. Voesc să spun că în această primă lucrare a sa Goblot începea prin a fi reprezentantul spiritului științific în filosofie și prin aceasta un continuator al pozitivismului.

Se susținuse, înaintea lui, că în domenii diferite de cercetare, cum ar fi științele exacte deoparte și metafizica de alta, gândirea ar dispune de mijloace de cunoaștere ireductibile. Înăuntrul științelor chiar, se credea că s'ar petrece același lucru. După Goblot, așa cum se va exprima mai târziu, în afară de cunoștința adevărată, care este cea științifică, în afară de știință deci, nu există decât eroarea și ignoranța. Iar cunoștința științifică nu poate fi căpătată decât pe o cale unică. Aceasta este ceea ce se chiamă unitatea de înțelegibilitate a științei. În descoperirea adevărului, adică în cunoașterea și înțelegerea lucrurilor, gândirea nu urmează decât o singură cale: ea pleacă totdeauna dela datele experienței și se îndreptează spre deducție, care constituie idealul ei de perfecțiune. Știința începe deci prin a fi empirică și inductivă și tinde a deveni conceptuală și deductivă.

Acest mod de a vedea care, cu desvoltările luate ulterior, este un empirism perfect consecvent, a fost numit de Goblot un raționalism radical. Ne-am înșela însă dacă am lua cuvintele în înțelesul în care suntem deprinși. Filosoful francez nu a numit astfel punctul său de vedere, decât pentru a arăta idealul rațional pe care tinde să-l realizeze gândirea în elaborarea ne-

conținută a datelor empirice, și pentru a se opune net tendințelor anti-intelectualiste, deși le-a făcut în teoriile sale un loc destul de larg.

În cele două lucrări mai de seamă ale sale, *Traité de Logique*, din 1918, și *Le Système des Sciences*, din 1922, Goblot nu a făcut decât să-și întemeieze și să-și desvolte mai departe acest mod de a vedea. Activitatea sa filosofică s'a încheiat cu două studii intitulate *La Barrière et le Niveau* și *Logique des jugements de Valeur*. În afara tuturor acestora, el publicase, încă din 1901, un interesant *Vocabular filosofic*.

Cred că n'am putea încheia mai bine aceste rânduri închinatăe lui Goblot și n'am putea cinsti mai mult memoria lui, decât spunând că regretatul filosof francez era înainte de toate un caracter superior. Sub această formă a rămas amintirea lui celor ce l'au avut profesor sau coleg la universitățile din Caen și din Lyon.

† XAVIER LÉON

La 21 Octombrie, în anul acesta, filosofia franceză a suferit o nouă pierdere prin moartea lui Xavier Léon. De astădată, doliul ei are o însemnătate deosebită. Ea îi datora — cum s'a spus — strălucirea ei din ultimele câteva decenii. Și aceasta mai mult faptului de a-i fi fost un talentat și zelos organizator și de a fi reușit astfel să o impună gândirii europene.

El se născuse la 21 Mai 1868. Încă de pe când nu avea decât douăzeci și patru de ani, înfruntând scepticismul acelor care nu credeau în succesul unei activități colective în filosofie și cari reprezentau aproape unanimitatea lumii filosofice franceze, el a întemeiat, în 1893, cunoscuta *Revue de Métaphysique et de Morale*, care în prezent împlinește patru zeci și doi de ani dela apariție. Curând după aceasta, el a luat inițiativa primului congres internațional de filosofie, care s'a ținut la Paris, în 1900, iar în anul următor a întemeiat *Societatea Franceză de Filosofie*. De atunci — întrerupte numai de anii grei ai războiului mondial — atât ședințele „Societății Franceze de Filosofie” cât și congresele internaționale de filosofie — dintre cari ultimul a fost în anul trecut la Praga — au continuat să grupeze în jurul lor și să stimuleze activitatea filosofică, și să impună pe primul plan gândirea filosofică franceză.

În afara acestor preocupări de organizator, Xavier Léon a dat, după studii adânci și îndelungate, opera devenită clasică *La Philosophie de Fichte*. Ea a fost complectată, după război, cu alte două volume de un deosebit interes pentru istoria filosofiei intitulate *Fichte et son Temps*. În timpul din urmă, el se angajase să scrie un tratat de „Morală sexuală”. Boala însă i-a impus curând să renunțe la gândul acesta.

În anii războiului, inima sa generoasă s'a îndreptat, dela preocupările teoretice, spre opere filantropice. El este acela care a luat inițiativa organizării unei cooperări în vederea ajutorării, la început a copiilor orfani de război, iar mai târziu a tuturor copiilor nevoiași.

† ILIE DECUSARĂ

S'a stins din viață în primăvara acestui an la Paris, unde se dusese să-și desăvârșească studiile, tânărul Ilie Decusară. Licențiat *magna cum laude* al Facultății de Filosofie și Litere din București, și a cărui teză de licență, *O nouă interpretare a moralei kantiene*, a fost publicată în *Revista de Filosofie* No. 2/1928, Ilie Decusară a plecat câțiva ani după licență la Paris, ca bursier

al Facultății pe care o absolvise, unde se pregătea serios, dar unde avea să facă și mari jertfe materiale. Fire meditativă, impodobit cu ales spirit speculativ, de o rară distincție sufletească, Ilie Decusară era un om pentru care preocuparea de probleme filosofice și încercarea de a le găsi soluții personale făceau parte din ființa lui însăși. Problemele lui preferate erau cele etice și metafizice, și în fața acestora el nu se dădea îndărăt de la cele mai grele.

Ilie Decusară a fost un tânăr care, trăind, ar fi dat cu siguranță lucruri interesante în domeniul speculației filosofice românești. Înregistrăm dispariția lui cu tot regretul, mai ales în această vreme când tinerii înțeleg să se consacre mai mult agitațiilor politice decât studiilor teoretice, mai exigente de eforturi mintale și de sacrificii de tot felul.

† MIRCEA ALEXANDRU SOLOMON

Abia s'a împlinit anul de când am publicat în *Revista de Filosofie* No. 4/1934 un studiu epistemologic, de adâncime, de dialectică și de fină subtilitate, intitulat: „Încercare asupra inexistenței cunoașterii” și semnat M. A. Solomon. Autorul aceluși studiu și al altuia pe care ni-l promisese cu câteva zile abia înainte de a afla vestea dispariției lui, nu mai este în viață; și-a dat sfârșitul în ziua de 7 Oct. 1935, în urma unui atac de cord. Născut la București în anul 1912, a urmat cursurile secundare la liceul „Matei Basarab”, iar studiile universitare la Facultatea de Filosofie și Litere din București, unde în Octombrie 1934 și-a dat licența în filosofie, obținând *magna cum laude*. Domeniul filosofic în care avea nu numai inclinări speciale să lucreze, dar și o pregătire serioasă, și unde lucra cu multă pasiune, era cel epistemologic. Studiul publicat în *Revista de Filosofie* era numai un fragment dintr'o lucrare cu proporții mai vaste, care-l preocupa și pe care spera s'o ducă la sfârșit. Din acel studiu se vede cum lui Solomon îi plăcea să meargă în teoria cunoștinței, până la fundamentele primare, la supozițiile ultime ale problemelor precum și de câtă perspicacitate și pătrundere a lucrurilor era capabilă mintea lui, frumos inezestrată.

Destinul lui a vrut însă altminteri. S'a stins din viață spre paguba culturii românești, înainte de a fi putut da dovada deplină a capacității sale, și pe care profesorii săi au știut s'o aprecieze din vreme.

SUMARUL REVISTEI DE FILOSOFIE PE ANUL 1935

STUDII		Pag.
<i>Claudian Al.</i>	Relativismul lui Auguste Comte și restaurația franceză	1- 11
" "	Sociologia lui Ștefan Zeletin	263-272
<i>Coman Ion</i>	Tragedia omului în poezia hesiodică	154-168
<i>Florian Mircea</i>	Paradoxele experienței	344-363
<i>Georgiade Const.</i>	Dreptul și măsura în care psihologia se poate ocupa de teoria cunoștinții	12- 34
<i>Giurcă Avram</i>	Originea limbajului	142-153
<i>Noica Const.</i>	Ideia de știință universală la Descartes	67- 87
<i>Negulescu P. P.</i>	Ceva despre Socrate	308-320
<i>Nisipeanu I.</i>	Misiunea educativă a învățământului secundar	382-395
<i>Papacostea Cezar</i>	Ștefan Zeletin. Viața și opera lui	201-262
<i>Petrovici I.</i>	Filosofia Compromisului	321-332
<i>Pogoneanu R. A.</i>	Problema valorilor în doctrina Montessori	169-179
<i>Poulopol A. E.</i>	Un doctinar al liberalismului: Maurice Hau-riou	123-141
<i>Rădulescu-Motru</i>	După treizeci de ani	305-307
<i>René Le Senne</i>	Philosophie et Spiritualisme	105-125
<i>Vianu Tudor</i>	Poesie și Mitologie	333-343
<i>Zapan Gh.</i>	Teoria sistemelor psiho-fizice expusă în hipoteza câmpurilor somatice neomogene	35- 66
" "	Formula gradului de dezvoltare al vieții psihice și consecințele ei biologice	364-381
<i>Zeletin Ștefan</i>	Forme de gândire și forme de societate. Fragmente din clipe de reverie	273-304

RECENZII

<i>Didilescu I.</i>	Charles Nicolle: La Nature	189-190
" "	A. Castiglioni: Incantissimo e magia	193-194
" "	Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung	196-197
<i>Dumitriu Anton</i>	Krishnamurti: Cuvântări și răspunsuri la întrebări	402-404
<i>Façon N.</i>	Spinoza nel terzo centenario della sua nascita	194-196
<i>Nestor M. I.</i>	G. G. Antonescu: Pedagogia Contemporană	91- 93
" "	I. C. Petrescu: Școala de experimentare	93- 94
<i>Petrescu-Heroiu V.</i>	Pr. Mih. Bulacu; Pedagogie creștină ortodoxă	398-399

		Pag.
<i>Papu Edgar</i>	Traian Herseni: Realitatea socială. Incercare de ontologie regională.	90- 91
" "	I. Dimitrescu-Iasi: Omul și Opera.	187-188
" "	Ion F. Buricescu: Didactica Logiceii	188-189
" "	Fancesco Flora. Civiltă del Novecenta	401-402
<i>Popescu Al.</i>	Rene Descartes: Regulae ad directionem ingenii	399-401
" "	Tudor Vianu: Idealul clasic al omului	396-397
" "	C. Narly: Istoria pedagogiei. Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea	397-398
<i>Pricopie I. Mih.</i>	Const. C. Pavel: L'irréductibilité de la Morale à la science des Moeurs	191-192
<i>Vlădescu-Răcoasa G.</i>	D. Gusti: Sociologia militans. Introducere în Sociologia politică.	88- 90
" "	" Louis Reygnaud: L'âme allemande.	94- 96
" "	" B. B. Beard: Juvenile Probation	404-406
" "	" B. B. Beard: and B. Pf. Wailer Child Welfare in Virginia	406
" "	" Walter Malgaud: De l'Action à la pensée	406-410
<i>Vianu Tudor</i>	Ioan Petrovici și Ioan Buricescu: Logica	186-187

NOTE ȘI INFORMAȚII

<i>Brucăr I. și Redacția</i>	Răspuns.	99-101
<i>Posescu Al.</i>	O lămurire.	97- 98
	Conferințele filosofului L. Brunschvicg	198-199
	Le Senne	199
	D. Ion Petrovici la Academia Română.	411
	† Edmond Goblott	412-413
	† Xavier Léon	413
	† Ilie Decusară	413-414
	† Mircea Alex. Solomon	414



TABLA DE MATERIE A REVISTEI DE FILOSOFIE

VOLUMELE I—XX

SUPLIMENT LA REVISTA DE FILOSOFIE No. 4/935 Vol. XX

BCU Cluj / Central University Library Cluj

IV

	Pag.	
<i>Naum-Inau Jean.</i>	Rolul penitenciarelor din punct de vedere educativ	99-130
<i>Parmeggiani Luigi și Provenzal Dino</i>	Cutremurul din Messina :	295-313
<i>Petrovici I.</i>	Filosofie și psihologie	33- 55
"	Activitatea filosofică a lui C. Leonardescu	60- 64
"	Atomismul filosofic	241-258
<i>Porn Eugen</i>	Cunoștința estetică	65- 74
"	Despre critica estetică	226-230
"	Psihologia și cutremurul din Messina	289-294
<i>Provenzal Dino și Parmeggiani Luigi.</i>	Cutremurul din Messina :	295-313
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Insemnările unor salvați	1- 29
"	Din psihologia revoluționarului	56- 59
<i>Tăbăcaru Al. Gr.</i>	Studiul logicii în învățământul secundar (Limbăgiu), citirea și scrierea la copii	144-153

Comunicări

<i>Dr. Bernfeld Petru.</i>	Clinica psihiatrică a Profesorului Kraepelin	317-318
<i>Claparede Ed.</i>	Importanța lucrărilor practice în laboratorul de psihologie	30- 32
<i>Ghibănescu I.</i>	Institutul de sociologie Solvay din Bruxelles	231-237
<i>Dr. Iacobovici I.</i>	Turburări psihice în urma unei fracturi cu infundare în regiunea fronto-parietală stângă	313-318
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Congresul de psihologie experimentală dela Frankfurt a. M.	155-158

Bibliografii

Dr. Petru¹ Bernfeld: Turburări de recunoaștere (159-160) (E. P.); W. James: Der Pragmatismus (322-325) D. R.); H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens (238-240) (C. R. M.); St. Rzewusky: L'optimisme de Schopenhauer (325-326) (M. I. M.); O ediție franceză a eticei lui Spinoza (317-322) (A. St. G.).

VOLUMUL III-IV

PUTEREA SUFLETEASCĂ

<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Prefața	VII-XV
	Introducere	1- 7
	<i>Partea I. Afirmarea personalității în principalele momente ale culturii</i>	7-112
	<i>Partea II. Legea conservățiunei unității sufletești</i>	115-161
	<i>Partea III. Persoana și mediu</i>	165-237
	Tabla amănunțită de materii pentru partea I-III	241-245
	<i>Partea IV. Mecanismul actului voluntar</i>	255-337
	Caracterul	255-337



	Pag.
<i>Rădulescu-Motru C.</i> Tabla amănunțită de materii pentru partea IV.	339-340
<i>Partea V. Puterile Sociale. Cultura</i>	345-445
Tabla amănunțită de materii pentru partea V.	447-448

VOLUMUL V

STUDII

<i>Antonescu G. G.</i> Rolul activității practice în educația caracterului	405-428
<i>Antim Șt.</i> Substratul economic al familiei	74-106
" " " " " "	207-240
" " " " " "	429-440
<i>Antoniade C.</i> Filosofia lui Bergson (III)	24-59
" " " " (IV)	113-169
<i>Bucovineanu Ioan</i> Congresele de educație fizică	441-462
<i>Djuvara T. Marcel</i> Metoda inductivă și rolul ei în științele explicative.	170-194
<i>Petrovici I.</i> O nouă metodă inductivă	5-23
" " Filosofia piesei „Chantecler”	195-206
" " Teoria noțiunilor	241-404
<i>Ștefănescu N. Marin</i> Logica și problemele metafizice	60-73

Bibliografii

A. Ștefănescu-Galați: *Traité international de Psychologie pathologique* (107-112); A. Hesnard: *Les troubles de la personnalité dans les états d'asthénie psychologique* (112) (Dr. I. D.); Prof. Joffroy et dr. R. Dupony: *Fuques et Vagabondage* (112) (Dr. I. D.); I. Brucker (463-468).

VOLUMUL VI

STUDII

	Pag.
<i>Antonescu G. G.</i> Educația estetică	153-174
<i>Antoniade C.</i> Raționalism și pragmatism	131-152
<i>Antoniade Mihail</i> Problema adevărului în filosofia pragmatistă.	219-227
<i>Decusară C. E.</i> Responsabilitatea actelor psihismului inferior	120-128
<i>Drăghicescu D.</i> Geneza socială a idealului	175-191
<i>Ghidionescu V.</i> Pedagogia științifică și noile reforme școlare	3-40
<i>Josefovici U. Dr.</i> Ereditatea psihică (Autoreferat critic)	228-238
<i>N. I.</i> Revista Revistelor	69-70
<i>Nisipeanu I.</i> Imaginația stărilor interioare și memoria afectivă	71-96
<i>Rădulescu-Motru C.</i> Însemnătatea filosofiei pentru formarea spiritului științific	210-218
<i>Socolin I.</i> Psihologia aplicată la învățarea limbilor streine	192-209

VI

	Pag.
<i>Ștefănescu N. Marin</i> Criza logiceii	41- 68
<i>Ștefănescu-Galați A.</i> Filosofia științifică	97-119
Ed. Toulouse et H. Piéron (<i>Technique de Psychologie expérimentale de Toulouse, Vaschide et Piéron</i>)	129-130

VOLUMUL VII

ELEMENTE DE METAFIZICĂ

<i>Rădulescu-Motru C.</i> <i>Introducere</i>	3- 16
<i>Partea I. Conștiința oglină. Critica realismului naiv.</i>	
Capitolul I. In fața universului	17- 31
Capitolul II. Oglinda conștiinței	32- 52
Capitolul III. Valoarea științei	53- 69
Capitolul IV. Convingerea	70- 90
Capitolul V. Logica nouă	91-115
Capitolul VI. Adevăr și minciună	116-140
<i>Partea II. Conștiința transcendențială. Critica filosofiei kantiane.</i>	
Capitolul I. Kant și continuatorii săi	141-176
Capitolul II. Spre o mai bună înțelegere a filosofiei kantiane	176-198
<i>Partea III. Conștiința reală. Personalismul energetic</i>	
Capitolul I. Problema eternă	199-224
Capitolul II. Monismul	225-272
Capitolul III.	273-289

VOLUMUL VIII

STUDII

<i>Djuvara Mircea</i> Dreptul națiunilor	27- 38
<i>Dr. Marinescu G.</i> Despre metodele psihologiei	57- 61
<i>Rădulescu-Motru C.</i> Viața sufletească obiect al psihologiei	62- 73
<i>Ralea D. Mihail</i> Relațiunile dintre imagine și gândire	140-160
<i>Speranția Eugeniu</i> Considerații filosofice asupra magiei	39- 55
<i>Ștefănescu Marin</i> Istoria filosofiei românești în raport cu dualismul logic	1- 26
" " " Istoria filosofiei românești	74-110
" " " Istoria filosofiei românești	113-127
" " " Problema cunoștinței	161-186
<i>Sudețeanu C.</i> Noțiunea hazardului în faptele istorice	128-139

Suplimente

Comunicările dela Societatea Română de Filosofie	III-VIII
Comunicările dela Societatea Română de Filosofie	IX-XVI

VII

	Pag.
Sedintele Societății Române de Filosofie	II-VIII
Sedintele Societății Române de Filosofie (Rezultatul comunicărilor ținute în sesiunea 1918/19)	187-191
Mișcarea filosofică	

VOLUMUL IX—XX APĂRUTE SUB DENUMIREA „REVISTA DE FILOSOFIE”

VOLUMUL IX

STUDII

	Pag.
<i>Andrei P.</i> Problema autorității	78
<i>Bezdechi St.</i> Cinci dialoguri platonice	176
<i>Florian Mircea</i> Filosofia ca disciplină teoretică I	100
” Filosofia ca disciplină teoretică II	188
<i>Ionescu N.</i> Asupra unei noi clase de judecăți	98
<i>Klett Ștefan</i> Curente realiste în filosofia mai nouă	215
<i>Negulescu P. P.</i> Pico dela Mirandola	141
<i>Onicescu O.</i> Filosofia științifică	88
<i>Petrescu N.</i> Incercările de reformă a logicii tradiționale	163
<i>Petrovici I.</i> Alfred Fouillée	9
<i>Rădulescu-Motru C.</i> Faptul Voluntar	2
<i>Redacția</i> Revista de Filosofie	1
<i>Ralea D. Mihail</i> Sociologia și teoria cunoașterii	30
<i>Siegel Carol</i> Mecanism și vitalism	26
<i>Zeletin St.</i> Religia Naturii	65

COMUNICĂRI

	Numărul
<i>Peucescu Gr.</i> Câteva fapte de fiziologie morfologică	1

RECENZII

<i>Florian Mircea</i> Erich Heyde: Grundwissenschaftliche Philosophie	3-4
<i>Redacția:</i> Ion Petrovici: Pagini filosofice	1
” I. Găvănescul: Etica	1
” Matheiu Gr. Peucescu: Le Mécanisme du courant de la conscience	1
” C. Bouglé: Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs	1
” Friederich Jodl: Kritik des Idealismus	1
” Sextus Empiricus: Scurtă expunere a filosofiei sceptice	2
” Vasile Conta: Opere complete vol. I, Teoria fatalismului	2
” O. Onicescu: Galileo Galilei, renașterea științifică.	2
” Doctorul Ygrec: O filosofie, o știință, o credință.	2
” G. G. Antonescu: Din problemele pedagogiei moderne	2
” Richard Müller-Freientels: Die Philosophie des 20 Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen	2
<i>Zeletin St.</i> Platon: Apărarea lui Socrate, Kriton și Phaidon, traducere de Cezar Papacostea	3-4

VIII

NECROLOG		Numărul
<i>C. Dimitrescu-Iași</i>		1

CRONICA

Al 8-lea congres de psihologie ținut la Leipzig în Aprilie 1923	1
--	---

REVISTA REVISTELOR

<i>Redacția :</i> Revista revistelor	2
--------------------------------------	---

FAPTE

<i>Redacția :</i> Jubileul Universității din Neapole. Congresul internațional de filosofie	3-4
<i>Bibliografia</i>	3-4

VOLUMUL X

STUDII

Pagina

<i>Brucăr I.</i>	Salomon Maimon	104
<i>Djuvara Mircea</i>	Ideea de libertate etico-juridică la Kant (câteva însemnări)	41
<i>Florian Mircea</i>	Kant și cugetarea modernă (Fragment)	11
<i>Narly C.</i>	Estetica transcendențială la Kant	122
<i>Nicolaescu Vasile</i>	Denumirile stărilor emotive în limba română	131
<i>Petrovici I.</i>	Kant și cugetarea românească	1
<i>Peucescu Gr. Matei</i>	Elementele conștiinței și activitatea lor	141
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Personalismul energetic	81
	I. Antropomorfismul și Personalismul.	
	II. Un moment culminant: Personalitatea în filosofia lui Kant.	
	III. Dialectica Personalismului.	
<i>Ralea D. Mihail</i>	Legitimitatea apriorismului. (Justificarea psihologică)	48
<i>Dr. Reisner Ervin</i>	Creștinism și antichitate	115
<i>Siegel C.</i>	Geneza criticismului lui Kant	29
<i>Ștefănescu Marin.</i>	Rolul ideilor în filosofia lui Kant.	59

RECENZII

Numărul

<i>Florian Mircea.</i>	Ion Petrovici: „Introducere în Metafizică“	3-4
„ „	Carol Siegel: Grundprobleme der Philosophie	„
„ „	Reichls philosophischer Almanach auf das Jahr 1824	„
<i>Ionoscu N.</i>	G. H. Luquet: „Logique formelle“	„
<i>Redacția :</i>	Max Adler: Das Soziologische in Kants Er- kenntniskritik	1-2
„	Ieșan Alexandru: Organizarea Experienței	„
„	Mihai D. Ralea: „Formațiunea ideii de per- sonalitate“	3-4
„	Le cardinal D. I. Mercier: „Les origines de la psychologie contemporaine“	„
<i>Uță M.</i>	Serban Ionescu: „Teoria ideilor forțe, cu apli- care la ideea morală, religioasă și socială“.	„

Revista Revistelor

1-2

IX

VOLUMUL XI

	STUDII	Pag.
<i>Brucăr I.</i>	Asupra „Elementelor evrești” în filosofia lui Spinoza	78
<i>Florian Mircea.</i>	Problema Datului	29
<i>Narly C.</i>	Concepția despre viață și lume în educație	60
<i>Negulescu P. P.</i>	H. de Saint Simon	1
<i>Nenițescu I. Ștefan.</i>	Arta românească populară	68
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Geneza Personalității	14
<i>Ștefănescu Marin</i>	Problema valorii logice	48

RECENZII

Revista revistelor.

VOLUMUL XII

B. SPINOZA

250 de ani dela moarte

STUDII

<i>Brucăr I. Dr.</i>	<i>Filosofia lui Spinoza:</i>	
	Prefața	VII
	I. Personalitatea lui Spinoza	IX
	II. Porunca XI-a	XXII
	III. Creștinismul lui Spinoza	XXVII
	IV. Elementele evrești	XXXIII
	V. Demonstrarea existenței lui Dumnezeu	LIV
	VI. Ideia de lege și conștiința individuală	LXIII
	VII. Problema determinismului	LXXIV
	VIII. Asupra păcatului originar	LXXXVII
	IX. Teoria pasiunilor: înlăturarea criticii lui Hermann Cohen	C
	X. Despre corp și suflet: asemănări între Spinoza și Freud	CXXVI
	XI. Despre eternitatea sufletului	CXXXIII
	XII. Cunoașterea, mistica, intuiția	CXLI
	XIII. Metoda și estetica	CLXII
	Incheiere	CLXXII
	Bibliografie	
<i>Katz S. Prof.</i>	<i>B. Spinoza: Etica, traducere din limba latină.</i>	
	Prefață	I
	I. Despre Dumnezeu	1
	II. Despre natura și originea sufletului	37
	III. Despre originea și natura afectelor	83
	IV. Despre robia omului și puterea afectelor	141
	V. Despre puterea intelectului sau libertatea omului	198

XI

	Pag.
✓ <i>Bagdasar N.</i> Mihail Rădulescu: Noțiunea de filosofie	81- 82
" " Erich Becher: Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens	428-430
✓ <i>B. N. M. Losski:</i> La matière, l'intuition et la vie	308-309
" " Reinhard Kynast: Kant, Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins	312-313
<i>B. F. I.</i> Charles Richet: Notre sixième sens	310-311
<i>Brucăr I.</i> Léon Schestov: L'idée du bien chez Tolstoi et Nietzsche	87- 88
" Léon Schestov: La Nuit de Gethsemani	88- 89
" Henri Bergson: L'intuition philosophique	205
" Georges Dwelshauvers: Traité de psychologie	206
" A. Boschot: Entretiens sur la beauté	309-310
" Léon Schestow: La philosophie de la tragédie	311-312
" Vasile Gherasim: Activismul lui Spinoza	419-421
" Spinoza: Tratat despre îndreptarea intelectului	421-422
" André Metz: Une nouvelle philosophie des sciences	426-428
" Max Dessoir: Die Kunstformen der Philosophie	430-432
<i>Constantinescu N. P.</i> P. Andrei: Probleme sociologice	82- 83
" " Mihai D. Ralea: Contribuțiuni la știința societății	83- 84
<i>Georgiade Const.</i> H. Piéron: Psychologie expérimentale	422-525
<i>Moldovan M.</i> Heinrich Kuhn: Arbeit, und Beleuchtung	432
<i>M. Gr. Tăbăcariu:</i> Pedagogia	95
" " Matheiu Gr. Peucesco: Mouvement et Pensée	85- 86
" " I. Proto: Questions philosophiques	87
" " „Minerva”	92
✓ <i>Narly C.</i> G. G. Antonescu: Istoria pedagogiei. Doctrinile fundamentale ale pedagogiei moderne	201-202
<i>P. D. Draghicesco:</i> La réalité de l'esprit	306-308
<i>Petrescu C. I. G.</i> G. Antonescu: Educație și cultură	217-218
<i>R. M. C.</i> Virgil I. Bărbat: Dinamism cultural	305-306
<i>S. M. Mauss:</i> Essai sur le don, forme archaïque de l'échange	435-426
✓ <i>V. T.</i> Educația Morală	85
<i>Z.</i> Vasile Băncilă: Doctrina personalismului energetic a domnului Rădulescu-Motru	202-203
<i>Z. A.</i> Erich Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften	313-315

VOLUMUL XIV

STUDII

<i>Bagdasar N.</i> Paul Natorp (urmare și sfârșit)	59- 72
" " Filosofia istoriei lui O. Spengler	308-342
" " Rabindranath Tagore și civilizația	388-405
<i>Bontilă G.</i> Contribuțiuni la studiul psihologiei lucrătorului	425-441
<i>Brucăr I.</i> Gândirea concretă a lui A. Spaier	73- 86
" " Kuno Fiedler și rangurile sociale	406-424
<i>Buricescu F. I.</i> Considerațiuni asupra îndreptăririi educațiunii	178-186
<i>Florian Mircea</i> Cosmologia elenă	1- 34
" " " " " "	141-168
" " " " " "	271-307

XII

		Pag.
<i>Georgiade C.</i>	Conceptiile bio-chimice in psihologie . . .	87- 97
" "	Problema afectivității in psihologia con- dutei . . .	169-177
" "	Câteva observațiuni asupra unui caz de psihologie a gândirii . . .	343-347
<i>Grenwood Thomas</i>	Note despre ontologismul geometric . . .	135-140
<i>Narly C.</i>	Tolstoy și sufletul copilului . . .	35- 50
<i>Nestor M.</i>	Contribuțiuni la studiul psihologiei lucrătorului . . .	425-441
<i>Pelovici I.</i>	Pe marginea filosofiei bergsoniene . . .	375-387
<i>Peucescu M.</i>	Semnificația spirituală a mișcării . . .	51- 58
<i>Segărceanu N.</i>	Contribuțiuni la teoria categoriilor . . .	187-200
" "	Spațiul și timpul . . .	442-465
<i>Speranția Eugeniu</i>	Unitatea spirituală ca scop și mijloc al educației . . .	245-257
<i>Vianu Tudor</i>	Idei noi despre sentimentul estetic . . .	125-134
" "	Eminescu și etica lui Schopenhauer . . .	258-276

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ ȘI STRĂINĂTATE

<i>Băncilă Vasile</i>	Congresul internațional de educație în Ro- mânia . . .	201-217
<i>Moldovan M.</i>	Institutede de psihotehnică din Elveția . . .	98-108
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Din psihologia cursului secundar . . .	218-221
" "	Școala practică și democrația . . .	348-358
" "	Misticism sau muncă raționalizată? . . .	466-475

RECENZII

<i>B. N.</i>	G. Vlădescu Răcoasa: La Sociologie en Roumanie . . .	227
<i>Bagdasar N.</i>	Traian Brăileanu: Politică . . .	112-113
" "	P. Ștefănescu-Goangă: Selecțiunea capaci- tăților și orientarea profesională . . .	359-360
" "	Richard Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes . . .	372-374
" "	Ing. H. Tillman: Incercări asupra fenome- nelor psihice anormale . . .	482-483
" "	G. G. Antonescu: Educația morală în școala românească . . .	483-484
" "	Immanuel Kant: Intemeierea metafiziceii moravurilor . . .	487
<i>Băncilă Vasile</i>	I. C. Petrescu: Problema selecției în școala democrației . . .	109-111
" "	Dumitru Teodosiu: Aptitudinile și selecția din punct de vedere școlar și profes- sional . . .	223-224
<i>Bontilă George</i>	Felicien Challay: Bergson . . .	227-230
" "	C. Narly: Tolstoi educator . . .	484-485
<i>Br. I.</i>	Petrovici: Felurite . . .	111-112
" "	Karl Federn: Das aesthetische Problem . . .	120-121
" "	Th. Ziehen: Die Grundlagen der Religions- philosophie . . .	121-122

XIII

		Pag.
<i>Brucăr I.</i>	Driesch Hans: Der Mensch und die Welt	240-242
" "	Petre Sergescu: Gândirea matematică	224-226
" "	Nisipeanu I.: Voluntarismul în lumina științei actuale	226-227
" "	Mihail Uță: Auguste Comte și Estetica	360-361
" "	Edouard Le Roy: Le pensée intuitive	363-364
<i>Cotaru Romulus</i>	René Maunier: Introduction à la Sociologie	366-368
<i>Floru C.:</i>	K. Bühler: Die Krise der Psychologie	369-372
<i>Georgiade Const.</i>	Radu Petre: Anuarul Școlii Normale de băieți „Alexandru Odobescu” din Pitești.	361-363
" "	Liviu Ruiu: Selecția copiilor dotați	476-479
" "	Nicolae Mărgineanu: Psihologia exercițiului	479-487
<i>Nestor M.</i>	Probleme ale învățământului românesc. Buletinul 4 al Seminarului de pedagogie	113-114
<i>Nestor M.</i>	Eugeniu Sperantia: Tradiția și rolul ei social	222-223
" "	Albert Keim: L'épicurisme	364-364
<i>Popescu I. C.</i>	I. Petrovici: Etnicul în filosofie	485-487
" "	Erich Becher: Deutsche Philosophen	487-488
<i>Petrescu Nicolae</i>	J. M. Robertson: History of Freethought in the Nineteenth Century	488-497
<i>Vlădescu Răcoasa G.</i>	Daniel Essertier: Les formes inferieures de l'explication	114-118
" "	Charles Blondel: Introduction à la psychologie collective	118-120
" "	André Cresson: Les courants de la pensée philosophique française	230-239

NOTE ȘI INFORMAȚII

	Dela Societatea Română de Filosofie	123
" "	" " " " "	243
" "	" " " " "	275
" "	" " " " "	493
" "	Comunicările Institutului Social Român	123-124
<i>B. N.</i>	† Karl Vorländer	376
<i>R. D. F.</i>	† Erich Becher	493-495
<i>M. EH.</i>	† Niculae Segărceanu	244

VOLUMUL XV

S T U D I I

<i>Antoniade C.</i>	Machiavelli despre lume și viață	241-254
" "	„Il Principe”	373-389
<i>Eliade Mircea</i>	Problematika filosofiei indiene	50- 72
" "	Introducere în filosofia Samkhya	152-177
<i>Greenwood Thomas</i>	Invențiune și descripțiune în științele matematice	107-115
<i>Hermann D. A. Dr.</i>	* Învățământul	73- 82
<i>Mărgineanu Nicolae</i>	Personalismul lui W. Stern,	290-314

	Pag.
<i>Narly C.</i>	Freud și educația 116-141
<i>Nestor Marius</i>	Un test psihotehnic 178-184
<i>Nisipeanu I.</i>	John Dewey și școala interesului 315-334
<i>Petrescu Nicolae</i>	Metafizica lui Bradley 390-416
<i>Petrovici I.</i>	Contribuții la filosofia lui Eminescu 231-240
" "	Aforismele lui Titu Maiorescu 363-372
<i>Peucescu Matei</i>	O concepție monistă a naturii 142-151
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Școala nouă și dușmanii ei 1- 10
<i>Ștefănescu George</i>	O schiță a filosofiei lui Ch. Renouvier 254-289
<i>Tillman H.</i>	Acțiuni psihice paranormale 335-345
<i>Uță M.</i>	Știința cartesiană 11- 49
<i>Vianu Tudor</i>	Estetica antică 417-448
<i>Zapan G.</i>	Asupra unei contradicții în teoria corelațiilor 185-188
" "	Teoria orientării și selecțiunii profesionale 449-474

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Scopul învățământului secundar	73- 84
" " "	Problema minorităților în România și rolul intelectualilor	189-200
" " "	Vocațiunea și munca profesională	475-484

R E C E N Z I I

<i>Bagdasar N.</i>	Mihail Rădulescu: Teoria cunoștinței. Introducere în filosofie	88- 89
" "	Șerban Ionescu: Considerații critice asupra eticii materialismului economic	203-204
" "	M. Geiger: Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik	220-222
" "	Tudor Vianu: Poezia lui Eminescu	347-348
" "	Nicolae Mărgineanu: Psihologia contemporană germană	492-493
" "	George Ștefănescu: Charles Renouvier	498-499
" "	Im. Kant: Critica rațiunii pure. Trad. de Tr. Brăileanu	499-500
<i>Bontilă George</i>	Dr. Iosif I. Gabrea: Educația și învățământul în Rusia Sovietică	89- 93
" "	Th. Comănescu: Raportul între intuiție și abstracție în învățământ	207-208
" "	Petre I. Ghiață: Problema claselor sociale	208-209
<i>Brucăr I.</i>	G. G. Antonescu: Buletinul No. 5 al Seminarului de pedagogie teoretică	93- 94
" "	Edouard le Roy: Le problème de Dieu	94- 96
" "	Max Scheler: Philosophische Weltanschauung	98-102
" "	Ioan Petrovici: Studii istorico-filosofice	201-203
" "	Friedrich Kuntze: Der morfi logische Idealismus	
" "	H. Friedman: Die Welt der Formen	222-226
" "	A. Fels: Bernard Bolzano. Sein Werk	358-360
<i>Ciumești Anton</i>	Simion Mehedinți: Coordonate culturale. Civilizația și cultura	204-206
<i>Georgescu G.</i>	Gerhard von Mutius: Wort, Wert, Gemeinschaft	97- 98
<i>Georgiade Const.</i>	Radu Petre: Experimentări și realizări în spiritul școlii active	348-349

	Pag.
<i>Georgiade Const.</i> Pierre Janet: L'évolution psychologique de la personnalité	351-355
<i>Ionescu C.</i> Ion F. Buricescu: Câteva îndrumări metodice pentru normalişti şi învăţători	209-210
" " Dan A. Bădăreu: O sută de ani de naturalism în România	350-351
" " Lucian Bologa: Psihologia vieţii religioase	487-488
<i>Mărgineanu N. M.</i> Moldovan: Dinamica Muncii	489-492
<i>Motru-R. C. E.</i> Jaensch: Ueber den Aufbau des Bewusstseins.	96-97
<i>Papahagi George.</i> : Mircea Djuvara: Teoria generală a dreptului	494-496
<i>Tatu N.</i> Albert Counson: La civilisation. Action de la science sur la loi	212-215
" " R. N. Condenhove-Kalergi: Héros ou Saint	215-217
" " Ernest Seillière: La sagesse de Darmstadt	218-220
" " I. C. Petrescu: Şcoala şi Viaţa	249-350
" " James H. Leuba: Psychologie du mysticisme religieux	255-257
" " C. Rădulescu-Motru: Puterea sufletească	485-487
" " Dr. Iosif I. Gabrea: Individualizarea învăţământului	494-495
" " N. Bagdasar: Filosofia contemporană a istoriei	496-498

NOTE ŞI INFORMAȚII

Anul pregătitor înaintea bacalaureatului	105-106
Conferințele Societății Române de Filosofie	361
Congrese	362
Congresul Astei din Sibiu	227
Congresul de psihopatologie și psihologie aplicată din Viena	227-228
Dela Societatea Română de Filosofie	104-105
Formă și Creație	
✓ <i>Mărgineanu N.</i> : O lămurire	103-104
✓ Necrolog	209
✓ Traduceri din clasici	105
✓ Erată	230

VOLUMUL XVI

STUDII

<i>Antoniade C.</i> "Il Principe" (urmare și sfârșit).	13-39
<i>Brucăr I.</i> Filosofia critică a lui A. Liebert	113-145
✓ <i>Eliade Mircea</i> Contribuții la psihologia Yoga.	54-76
✓ <i>Florian Mircea</i> Renașterea hegelianismului	288-310
<i>Nisipeanu I.</i> Memorile lui Wilhelm Wund.	40-53
✓ " " "Hegel și filosofia religiei."	168-179
✓ " " "Hegel și filosofia religiei."	269-287
✓ <i>Ortiz Ramiro</i> Giovanni Gentile.	311-327
✓ <i>Petrescu Nicolae</i> Teoria statului la Hegel	209-222
✓ <i>Petrovici Ioan</i> Comemorarea lui Hegel	209-222
✓ <i>Rădulescu-Motru C.</i> Creație și Vocație.	1-12
✓ <i>Speranția Eugeniu</i> Biologia hegeliană.	254-268
<i>Uță Mihail</i> Metapsihologia freudiană	146-167

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

Pag.

✓ Rădulescu-Motru C. Centenarul lui Hegel. 328-332

DISCUȚII

Georgiade Const. Orientare și selecție profesională. 77- 88
 " " Replică 341-344
 Zapăn G. " Orientare și selecție profesională. Răspuns la o
 critică 333-340
 Zeletin Ștefan Platon în românește. 180-190

RECENZII

✓ Bagdasar N. G. G. Antonescu: Pedagogia generală. 89- 90
 " " Dimitrie Cantemir: Metafizica, trad. de N. Locusteanu. 90- 92
 " " Ion Petrovici: Titu Maiorescu. 191-193
 " " M. Eminescu: Scrieri politice 197
 " " I. Brucăr: Probleme noi în filosofie. 350-352
 " " Platon: Apărarea lui Socrates, trad. de C. Papacostea. 366
 ✓ Brucăr I. Aimé Forest: La réalité concrète et la dialectique. 199-202
 " " C. Rădulescu-Motru: Vocația. 345-347
 " " A. Liebert: Kants Ethik. 367-369
 " " " Erkenntnistheorie. 269-370
 " " Hermann Herrigel: Zwischen Frage und Antwort.
 Gedanken zur Kulturkrise. 370-372
 " " Anton Tschipeff: Denken, Orden, Erledigen.. . . . 380-381
 Cioran Emil Lucian Blaga: Ionul dogmatic. 349-350
 Georgiade Const. G. Vlădescu-Răcoasa: Nașterea și ideologia Or-
 ganizației Internaționale a Muncii. 361-365
 " " Alexandru Roșca: Debilitatea mintală. 357-360
 Manoil A. G. C. Dragu: Cât știm și cum ne reprezentăm astăzi
 lumea. 92
 Mărgineanu N. W. Kochler: Gestaltpsychologie 99-101
 " " W. Stern: Studien zur Personwissenschaft 101-103
 " " William Mc Dougall: Modern Materialism and
 Emergent Evolution 373-375
 " " H. S. Jennings: The Biological Basis of Human
 Nature. 375-376
 Nestor M. I. Nicolae Mărgineanu: Psihologia învățării. 354-357
 " " " Nicolae Mărgineanu: Beiträge zur Psychologie der
 Übung. 372-373
 Noica C. Tudor Vianu: Arta și Frumosul. 347-348
 " " Reinhard Kynast: Logik und Erkenntnistheorie. 379-380
 Papahagi George: Rudolf Stammler: Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 202-204
 Tatu N. A. Manoil: Psihotehnica. Probleme și metode, rezul-
 tate și interpretări 12
 " " André Lalande: Les Théories de l'Induction et de l'Ex-
 perimentation. 92- 94
 " " Emile Boutroux: La philosophie allemande au XVII-e
 siècle. 94- 95
 " " Bertrand Russell: Méthode Scientifique en Philosophie. 96- 97
 " " " Introduction à la philosophie mathe-
 matique 97- 99
 ✓ " " Mihail Uță: Descartes. Metafizica și Știința. 193-196

XVII

	Pag.
Tatu N. Eugeniu Speranția: Fenomenul social ca proces spiri- tual de educație.	196-197
" " N. Bagdasar: Din problemele culturii europene.	352-354
Ușă Mihail Perrin, Langevin, Urbain, Lapique, Perez și Plantefol: L'orientation actuelle des sciences.	198-199
Zorileanu A. Jacques Maritain: Religion et culture.	99
" " Al. Hăjdeu: Un filosof mistic.	366

NOTE ȘI INFORMAȚII

Bologa L. O lămurire.	104-106
Conferința d-lui I. Petrovici la Viena.	106-110
Mișcarea filosofică în 1930.	110-111
Omagiul d-lui C. Rădulescu-Motru.	111-112
Centenarul lui Hegel	112
Bilanțul Societății Române de Filosofie.	205
Centenarul lui Hegel	205
Volumul omagial C. Rădulescu-Motru.	205
Fl. M.: † Johannes Rehmke	206
† Frédéric Paulhan	206-207
† Johannes Volkelt.	207-208
Ludwig Stein	208
Al doilea congres internațional hegelian.	382-384
Conferințele Societății Române de Filosofie.	384
† Virgil Bărbat	385
† M. Wildon Carr.	386-387
† Harald Höffding.	385-386
† Gustave Le Bon.	386
† Daniel Essertier.	387

VOLUMUL XVII

OMAGIU PROFESORULUI C. RADULESCU-MOTRU

Partea I

VIAȚA ȘI OPERA PROFESORULUI C. RĂDULESCU-MOTRU

Băncilă V.	C. Rădulescu-Motru pedagog	107
Brucăr I.	C. Rădulescu-Motru metafizician	159
Ralea Mihail	C. Rădulescu-Motru filosof al culturii.	101
Speranția Eugeniu	C. Rădulescu-Motru psiholog.	67
Viădescu-Răcoasa C.	Viața, opera și personalitatea profesorului C. Rădulescu-Motru	5

Partea II

DISCIPLINELE FILOSOFICE ÎN LUMINA ACTUALITĂȚII

Antonescu G. G.	Pedagogia	323
Bagdasar N.	Filosofia istoriei.	521
Comărnescu Petru.	Etica	425
Djuvara Mircea.	Filosofia dreptului.	467

XVIII

	Pag.
<i>Florian Mircea</i>	233
<i>Georgiade Const.</i>	359
<i>Gusti D.</i>	316
<i>Petrovici I.</i>	359
" "	307
<i>Vianu Tudor.</i>	401
<i>Uță Mihail.</i>	477

VOLUMUL XVIII

STUDII

<i>Bagdasar N.</i>	Asupra noțiunilor individuale	500-511
<i>Bezdechi St.</i>	Eufemia din „Fedon“	406-409
<i>Bontilă George</i>	Gustul pentru profesiune și orientarea profesională	61- 70
<i>Brucăr I.</i>	Problema rickertiană a neantului	481-493
<i>Comarnescu Petru</i>	Teoriile logice ale lui John Dewey	202-216
<i>Decusara I. D. și Ionescu P.</i>	Încercare asupra existenței lui Dumnezeu	71- 94
<i>Florian Mircea</i>	Filosofie și istorie	327-345
<i>Georgescu Ioan</i>	Sf. Augustin	43- 60
<i>Ionescu P. și Decusara I. D.</i>	Încercare asupra existenței lui Dumnezeu	71- 94
<i>Narły C.</i>	Un mare pedagog social al sec. XVIII: Helvetius	417-480
<i>Naum Alexandru</i>	Erezie iconoclastă	410-415
<i>Nestor I.-M.</i>	Psihologia clipei de spaimă	217-248
" "	"dreptul" o știință sau o artă?	513-546
<i>Oteteleşanu Al.</i>	Despre criza fizicii teoretice	375-398
<i>Oteteleşanu Enric</i>	Sociologia ca disciplină filosofică	346-362
<i>Petrescu N.</i>	Probleme sociale, — Biserica și Pacea	133-142
<i>Petrovici I.</i>	P. P. Negulescu ca gânditor și istoric al filosofiei	277-328
<i>Posescu Al.</i>	Psihologia gândirii	494-499
<i>Rădulescu Mihail</i>	Amintiri Universitare	550-553
<i>Rădulescu-Pogoneanu I.</i>	Pentru o concepție tragică a existenței	1- 24
<i>Roșca D. D.</i>	Din problematica sufletească a lui N. Grigorescu	142-151
<i>Rusu Liviu</i>	Problemele sociologiei contemporane	25- 42
<i>Sperantia Eugeniu</i>	Problemele sociologiei contemporane	151-202
" "	Cunoștința socialmente relatată	363-374
<i>Zarifopol Paul</i>	În planul estetic	399-405

DISCUȚII

<i>Brucăr, I.:</i> Problema neantului	248-252
---------------------------------------	---------

RECENZII

<i>Bagdasar, N.</i>	I. E. Torouțiu : Studii și documente literare	97- 99
---------------------	---	--------

XIX

	Pag.
<i>Bagdasar N.</i>	Victor Papacostea: Teodor Anastasie Cavaloti 106
<i>Bontilă G. C.</i>	Ioan Petrovici: De-asupra sbuciumului 95- 97
" "	Lucian Bologa: Lectura tineretului 260-262
" <i>Brucăr I.</i> "	Câteva cărți despre Spinoza cu prilejul celor 300 ani dela nașterea sa 263-269
" <i>Comarnescu Petru</i>	Lucian Blaga: Cunoaștera luciferică 254-258
" <i>Nestor I.-M.</i>	Dimitrie Todoranu: Psihologia temperamentului 99-102
" <i>Nestor I.-M.</i>	Liviu Rusu: Aptitudinea tehnică și inteligența practică 101-105
" <i>Nestor I.-M.</i>	R. Müller-Freienfels: Die Hauptrichungen der gegenwärtigen Psychologie 106-111
" <i>Nestor I.-M.</i>	C. Nariy: Patru mari educatori 258
" <i>Noica C.</i>	I. Brucăr: Filosofi și sisteme 252-255
" <i>Noica C.</i>	Edmund Husserl: Méditations cartésiennes 261-264
" <i>Petrescu Nicolae</i>	F. R. Tennant: Philosophy of the Sciences 110-115
" <i>Stănescu N.</i>	Dr. C. Vlad: Eminescu din punct de vedere psihanalitic 104-106
" <i>Tatu N.</i>	Tudor Vianu: Arta actorului 98
" "	Petru Comarnescu: Homo americanus 259
" "	A. Manoil: Viața sufletească și emotivitate 259-261

NOTE ȘI INFORMAȚII

<i>E. Sp.</i>	Al zecelea congres internațional de Psihologie	123-127
	Congrese ținute	269
" <i>Sărbătorirea Prof. C. Rădulescu-Motru</i>		115-124
" <i>E. Sp.</i>	Georg Lasson	126
" <i>Z. A.</i>	Christian von Ehrenfels	126-128
" <i>N. B.</i>	Vasile Gherasim	127
" <i>N. P.</i>	Graham Wallas	127-129
" <i>C. G.</i>	Ovid Decroly	269-272
" <i>Buletin bibliografic</i>		129-133
" "		272-277

VOLUMUL XIX

STUDII

<i>Bădăreu Dan A.</i>	Cele două monisme.	137-148
" <i>Bologa L. D.</i>	Concepția psiho-biologică și religia bătrâneței.	290-292
" <i>Bontilă G. C.</i>	Teste psihologice.	72- 83
" <i>Buricescu Ion F.</i>	Opera lui Nicolae Vaschide.	245-260
" <i>Herseni Traian</i>	Problema sociologiei.	13- 36
" <i>Marinescu I. M.</i>	Ceva despre „Eternul omenesc” in poemelor homerice.	236-244
" <i>Mărgineanu Nicolae</i>	Psihologia ca știință.	1- 12
" <i>Munteanu C. D.</i>	Percepție și concepție.	293-301
" <i>Noica C.</i>	Geometria și intelectul însuși.	278-284

		Pag.
<i>Papu Edgar</i>	Controversele esteticei idealiste: Groce și Gentile.	62- 71
"	Experiența artistică și onirică.	
<i>Petrovič I.</i>	Ceva despre timp și spațiu.	227-235
<i>Peucescu Matei Gr.</i>	Sufletul în „Cugetările” lui Marc Aureliu	285-289
<i>Rădulescu-Motru C.</i>	Ideologia Statului Român.	113-136
<i>Solomon Al. M.</i>	Incercare asupra inexistenței cunoașterii.	368-293
<i>Sperantia Eugeniu</i>	Local vieții psihice în construcția unei biologii generale.	149-157
"	Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții	341-345
<i>Sulea I.</i>	Ce este pedagogia experimentală.	199-203
<i>Tatu N.</i>	Pragmatismul lui James.	37- 61
<i>Todoranu Dimitrie</i>	Problemele aptitudinii tehnice.	176-198
<i>Vianu Tudor</i>	Originile iraționalismului modern	329-340
<i>Yuassa Seinoske</i>	Filosofia în Japonia de azi	

DISCUȚII

<i>Nisipeanu I.</i>	Asupra programului studiilor filosofice în liceu.	394-399
<i>Vulcănescu Mircea și Brucăr I.</i>	În jurul „Criticii rațiunii practice”	400-409

BCU Cluj / Central University Library Cluj

RECENZII

<i>Bagdasar N.</i>	Al. Busuiocanu: Părvan gânditorul	84- 85
"	D. Gusti: Sociologia monografică, știință a realității sociale. — Traian Herseni: Teoria monografiei sociologice	
<i>Brucăr I.</i>	Al. Posescu: Incercare asupra datelor ultime ale materiei	85- 86
"	C. Georgiade: Psihologia gândirii copilului	204-207
"	Eugeniu Sperantia: Papillons de Schumann	209-211
"	Lucia Blaga: Censura transcendentă.	310-313
"	Immanuel Kant: Critica rațiunii practice	319-322
"	D. Draghicesco: Vérité et révélation	324-326
<i>Făcion N.</i>	Adriano Tilgher: Studi di poetica	419-421
"	G. A. Borgese: Poetica dell' unità	421-422
<i>Godeanu V.</i>	Bernard Jansen: La philosophie religieuse de Kant	418-419
<i>Herseni Traian</i>	André Corteano: L'Evolution de l'Etat. Etude des lois psychologiques de la vie sociale et économique. Préface de Lucien Romier	90- 92
"	Gr. Tăușan: Dincolo de Cotidian	213-214
<i>Manoil A.</i>	Mario Ponso: Il metodo delle variazioni continue degli stimoli nella vita percettiva.	218
"	Prof. Mario Ponso: Tendenze moderne della psicologia sperimentale, come scienza del dinamismo della vita psichica.	219
<i>Nestor M. I.</i>	Al. Dima: Aspecte și atitudini ideologice	88- 89
"	Franziska Baumgarten: Die Charaktereigenschaften	96
"	Dr. Vasile P. Nicolau: Aptitudine și educație.	216

		Pag.
<i>Nestor M. I.</i>	Lilly Wreschner: Testreihe zur Untersuchung der Intelligenz sechs-bis Siebenjähriger Kinder	219-220
" " "	Alexandru Roșca: Psihologia martorului	316-318
" " "	I. F. Buricescu: Misterele sufletului omenesc.	318-319
<i>Papahagi George</i>	Mircea Djuvara: Drept rațional, isvoare și Drept pozitiv.	411-413
<i>Papu Edgar</i>	Tudor Vianu: Istoria Esteticeii de la Kant până azi, în texte alese	207-209
" "	Virgil Godeanu: Filosofia religiei după Maurice Blondel	214-216
" "	Guido de Ruggiero: Filosofi del Nuovecento.	217-218
" "	E. Vidoni: Introducere in Filosofie	316
" "	A. Carlini: La religiosità dell' arte e della filosofia	322-324
" "	Tudor Vianu: Estetica, vol. I.	409-411
" "	Emilian Vasilescu: Suflet și viață	417-418
<i>Petrescu Nicolae</i>	G. Eliot Smith: The Diffusion of Culture	96- 98
" "	P. P. Negulescu: Geneza formelor Culturii.	302-309
<i>Petrescu-Heroiu Victoria</i>	Richard Pauli: Fichte als Politiker und als politiker Erzieher	425-426
<i>Posescu Al.</i>	I. Brucăr: Discurs asupra conceptului de filosofie a filosofiei	413-416
<i>Sperantia Eugeniu</i>	Emilio Mira Y. Lopez: Manual di Psihologia Juridica	92- 93
" "	Giorgio del Vecchio: Lezioni di Filosofia del Diritto.	93- 95
" "	Isabela Sadoveanu și Constantin I. Angelescu: Psihologia copilului	89
<i>Stănescu Nicolae-Petre D.</i>	Anton Dumitriu: Valoarea metafizică a rațiunii	86- 88
<i>Uță Mihail</i>	Ion Petrovici: Rotocoale de lumină	309-310
<i>Vasiliiu George</i>	Dr. Nicolae Balca: Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart	422-425

NOTE ȘI INFORMAȚII

✓ Sărbătorirea D-lui Prof. P. P. Negulescu.	99-107
✓ Primul Congres al profesorilor secundari de Filosofie.	107
✓ Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie	108
✓ D. Petrovici, Academician	221
✓ Al VI-lea Congres internațional de educație morală	221
✓ Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie	326-327
✓ Conferințele Societății Române de Filosofie.	327
✓ Al VIII-lea Congres internațional de Filosofie	427-435
✓ Vizita unui filosof ilustru	436
✓ Un omagiu adus filosofiei	436

NECROLOAGE

I. B.: A. Spaier.	108-109
C. G.: E. Meyerson	109-110
N. B.: Hans Vaihinger.	110-111
N. B.: Heinrich Maier.	111-112



<i>Claudian Al.</i>	Relativismul lui Auguste Compe și restaura- ția franceză	1- 11
" "	Sociologia lui Ștefan Zeletin	263-272
<i>Comăn Ion</i>	Tragedia omului în poezia hesiodică	154-168
<i>Florian Mircea</i>	Paradoxele experienței	344-363
<i>Georgiade Const.</i>	Dreptul și măsura în care psihologia se poate ocupa de teoria cunoștinții	12- 34
<i>Giurcă Avram</i>	Originea limbajului	142-153
<i>Noica Const.</i>	Idea de știință universală la Descartes	67- 87
<i>Negulescu P. P.</i>	Ceva despre Socrate	308-320
<i>Nisipeanu I.</i>	Misiunea educativă a învățământului secundar	382-395
<i>Papacostea Cezar</i>	Ștefan Zeletin. Viața și opera lui	201-262
<i>Petrovici I.</i>	Filosofia Compromisului	321-332
<i>Pogoneanu R. A.</i>	Problema valorilor în doctrina Montessori	169-179
<i>Poulopol A. E.</i>	Un doctinar al liberalismului: Maurice Hau- riou	123-141
<i>Rădulescu-Motru</i>	După treizeci de ani	305-307
<i>René Le Senne</i>	Philosophie et Spiritualisme	105-125
<i>Vianu Tudor</i>	Poesie și Mitologie	333-343
<i>Zapan Gh.</i>	Teoria sistemelor psiho-fizice expusă în hi- poteza câmpurilor somatice neomogene	35- 66
" "	Formula gradului de dezvoltare al vieții psi- hice și consecințele ei biologice	364-381
<i>Zeletin Ștefan</i>	Forme de gândire și forme de societate. Fragmente din clipe de reverie	273-304

RECENZII

<i>Didilescu I.</i>	Charles Nicolle: La Nature	189-190
" "	A. Castiglioni: Incantissimo e magia	193-194
" "	Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung	196-197
<i>Dumitriu Anton</i>	Krishnamurti: Cuvântări și răspunsuri la în- trebări	402-404
<i>Façon N.</i>	Spinoza nel terzo centenario della sua nas- cità	194-196
<i>Nestor M. I.</i>	G. G. Antonescu: Pedagogia Contemporană	91- 93
" "	I. C. Petrescu: Școala de experimentare	93- 94
<i>Petrescu-Heroiu V.</i>	Pr. Mih. Bulacu: Pedagogia creștină ortodoxă	398-399
<i>Papu Edgar</i>	Traian Herseni: Realitatea socială. Incercare de ontologie regională	90- 91
" "	I. Dimitrescu-Iasi: Omul și Opera	187-188
" "	Ion F. Buricescu: Didactica Logiceii	188-189
" "	Fancesco Flora: Civiltà del Novecento	401-402
<i>Posescu Al.</i>	René Descartes: Regulae ad directionem in- genii	399-401
" "	Tudor Vianu: Idealul clasic al omului	396-397
" "	C. Narly: Istoria pedagogiei. Creștinismul antic, Evul Mediu, Renașterea	397-398
<i>Pricopie I. Mih.</i>	Const. C. Pavel: L'irréductibilité de la Morale à la science des Moeurs	191-192

	Pag.
<i>Vlădescu-Răcoasa G.</i> D. Gusti: Sociologia militans. Introducere in Sociologia politică.	88- 90
" " " Louis Reygnaud: L'âme allemande.	94- 96
" " " B. B. Beard: Juvenile Probation	404-406
" " " B. B. Beard and B. Pi. Wailer Child Welfare in Virginia	406
" " " Walter Malgaud: De l'Action à la pensée	406-410
<i>Vianu Tudor</i> Ioan Petrovici și Ioan Buricescu: Logica	186-187

NOTE ȘI INFORMAȚII

<i>Brucăr I. și Redacția</i> Răspuns.	99-101
<i>Posescu Al.</i> O lămurire.	97- 98
Conferințele filosofului L. Brunschvicg	198-199
Le Senne	199
D. Ion Petrovici la Academia Română.	411
† Edmond Goblot	412-413
† Xavier Léon	413
† Ilie Decusară	413-414
† Mircea Alex. Solomon	414