

887

451499

SÆCULUM

REVISTĂ DE FILOSOFIE
DIRECTOR · LUCIAN · BLAGA

BCU Cluj / Central University Library Cluj

ANUL · II · MART - APR · 1944



SÆCULUM

REVISTĂ DE FILOSOFIE

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
SIBIU, STR. BEDEUS 7

BCU Cluj / Central University Library Cluj

PREȚUL UNUI NUMĂR LEI 150
ABONAMENT PE UN AN LEI 800
PENTRU INSTITUȚII LEI 2000
ȘASE NUMERE ANUAL

COPERTA DE A. DEMIAN

Inscrisă la Tribunalul Sibiu Nr. 65/942

451499

SAECULUM

BCU Cluj / Central University Library Cluj

34

Organism și societate

de

Lucian Blaga

Există încă școli filosofice, cari aseamănă fenomenul „societății umane” cu fenomenul biologic al „organismului”. După opiniile puse în circulație de aceste școli, societatea ar fi un „organism”, un organism nu la figurat, căci aceasta n'ar avea decât consecințe poetice, ci un organism de fapt.

Să ne înțelegem asupra termenului de „organism”. Doi mari gânditori, unul antic, și celălalt modern, au emis cât privește fenomenul biologic al „organismului” păreri pline de urmări: Aristotel și Kant. Filosoful grec înțelegea „organismul” ca produs al unei „forme”, ce lucrează în materie. Forma energetică, cu care pe planul esențelor organismul se confundă interior, a fost numită de Aristotel „entelehie”. Concepția aristotelică a promovat mult înțelegerea organismului ca un întreg rotunjit în sine și oarecum suficient sieși. Entelehia e forma care se realizează pe sine însăși, forma înțeleasă ca putere, ca un factor care activează lăuntric în lucruri, în ființe, iar nu dinafară. Din nefericire Aristotel n'a restrâns eficiența acestor „forme-energii” la domeniul biologic, la organisme, unde concepția își putea avea cel puțin o aparentă îndreptățire. Aristotel vedea asemenea factori finaliști și în fenomene pur fizice, cum ar fi de ex. mișcarea planetelor, sau cum ar fi căderea unei pietre la pământ. Împotriva „formelor” aristotelice devenite ilegitime printr'o aplicare teoretică abuzivă, s'a produs o reacțiune, oportună până la un punct, în timpul renașterii, când oameni ca Lionardo și Galilei au pus temelurile „mecanicei”. În scurt timp știința mecanicei a cucerit un prestigiu neegalat. Dela Descartes încoace ideea mecanicistă a început a fi

utilizată și în domeniul biologic. Animalul și planta, adică organismele, sunt privite ca și cum ar fi „mașini”. Kant a voit să legitimizeze ideea mecanicistă, și pe plan epistemologic, interpretând-o în sensul că ea ar fi expresia indirectă a însăși structurilor inteligenței umane. Când privește lumea materială, Kant socotea ideea mecanicistă, în sens general, ca fiind singură de natură cu adevărat „științifică”. Totuși Kant a fost destul de critic ca să vadă că în cele din urmă ideea mecanicistă nu acoperă adecvat toate fenomenele, și mai ales nu — fenomenele organice. În consecință Kant, după o amplă completare a analizelor sale „critice” va cere ca „organismul” să fie privit în perspectiva conceptului de „finalitate”. Firește că el va atribui acestui concept al „finalității” nu atât un rol *constitativ* pentru experiența științifică, ci mai curând o oportunitate sub raportul orientării noastre subiective în domeniul vast al fenomenelor biologice. În orice caz, organismul nu este, după Kant, o mașină. De fenomenele organice ne putem apropia numai adoptând conceptul de „finalitate interioară”, potrivit căreia „întregul” premerge, ca idee, părților, părțile fiind finaliste puse în slujba întregului. După Kant conceptul de „finalitate” nu este un element constitutiv al experienței științifice, dar acest concept ar avea darul de a ne călăuzi admirabil într'un domeniu, unde categoriile constitutive ale inteligenței sunt condamnate la neputință. Ar fi fără folos să intrăm aici în toate amănunțele unei astfel de probleme de teoria cunoașterii. Fapt e că dela Kant încoace „organismul” a fost privit tot mai mult în perspectiva ideii de „finalitate”, aceasta în ciuda materialismului filosofic. Conceptul de „organism” își cucerește astfel încetul cu încetul rolul de concept sui generis. Oricât de materialistă și de mecanicistă ar fi fost biologia în cursul secolului XIX, perspectiva „finalității” s'a afirmat, cu voie sau fără. Ba, s'ar putea chiar spune că într'un fel sau altul ideea de finalitate a fost cele mai adese implicite cuprinsă și în teoriile mecaniciste, chiar în cele mai categorice. Împreju-

rarea aceasta deosebit de incurajatoare a îndemnat pe Hans Driesch să dea vechii teorii entelehiale o înfățișare mai „critică” și mai „științifică”, așa cum ea nu o putea avea în timpurile lui Aristotel. În cadrul ideilor ce ne preocupă, nu vom atribui totuși încercării lui Driesch decât o însemnătate simptomatică, prin care se ilustrează procesul de accentuare crescândă a ideii de „finalitate” în Biologie.

Fapt e că Biologia lucrează, tot mai mult, fie în forma unei supoziții inconștiente, fie explicit și conștient, cu o idee despre „organism”, ce depășește simpla idee de „mașină”. Ba unii biologi, de orientare materialistă, fac uz de ideea finalității chiar și atunci când ei își imaginează, triumfători, că au izbutit să o elimine din concepțiile asupra vieții. În realitate structurile vieții nu le putem gândi fără de categoria „finalității”. Mecanismele, cari sunt de sigur prezente în structurile vieții, cer la rândul lor, ele înșile, să fie privite ca fiind integrate într'o finalitate. Justificând aplicarea conceptului de finalitate, nu intenționăm să ipostazăm „finalismul” numaidecât sub forma unei entități metafizice. Avem însă convingerea că noțiunea de „finalitate” e tot așa de îndreptățită în știința Biologiei ca și conceptul mecanicist în Fizică. Nici mai îndreptățită însă și nici mai puțin îndreptățită. Cât privește valabilitatea obiectivă a acestor concepte, ea este un capitol al teoriei cunoașterii și a categoriilor. Deocamdată să fixăm acest aspect: fără de implicatul conceptual al „finalității” viața organică nu poate să devină obiect de cunoaștere. Toată problematica biologică este străbătută de conceptul „finalității”, care ni se pare cel mai important apriori al biologicului.

În cadrul considerațiilor generale de mai înainte putem proceda la o descriere a „organismului”, oferind o serie de elemente, care ar putea contribui la stabilirea unei eventuale definiții. Organismul biologic este o alcătuire materială finalistă, înzestrată cu structuri, organe și funcțiuni, cari colaborează dinamic întru conservarea în-

tregului. Organismul biologic posedă o mulțime de particularități cari țin de însăși natura sa ; organismul se caracterizează printr'o anume autonomie față de lumea care-l inconjoară : el alcătuiește un întreg, care tinde să se conserve în mediul spațial și temporal, cu care are legături tot finaliste și față de care el e în stare să reacționeze în sensul autoconservării. Organismul se prezintă ca o alcătuire dinamică, în stare să asimileze materia dinafară, în așa fel ca el să se mențină ca un sistem dinamic. Organismul are limite configurative, în spațiu și în timp : limitele sale în spațiu sunt demarcații față de mediul fizic, limitele sale în timp sunt demarcații față de alt organism sau față de moarte. Organismul se găsește în statornică luptă cu mediul fizic și cu moartea. Organismul individual are în anume margini șanse de a câștiga lupta ; lupta cu mediul fizic prin reacțiuni finaliste, fie prin adaptări, fie prin părăsirea mediului, iar lupta împotriva morții prin restaurații, prin multiplicare, prin reproducere. E drept că și cristalele posedă cel puțin câteva din aceste însușiri, niciodată însă într'un fel atât de accentuat. Cristalele bunăoară „cresc” și ele, dar altfel decât organismele. Sub acest raport se pare că forma și limitele configurative ale cristalelor nu sunt așa de legate de un anume minim și maxim, ca ale organismelor. Pe urmă cristalele „cresc” printr'un fel de acumulare de materie, printr'un proces central dirijat, dar nu prin „asimilarea” materiei, adică nu prin transformarea ei chimică. De sigur, cristalele se caracterizează și ele printr'o anume tendință de autoconservare, dovadă fenomenele de „restaurație spontană”, ce au loc uneori în regnul lor, când sunt mutilate și au la dispoziție materia necesară, dar cristalele nu „luptă” pentru autoconservare ca organismele și nu recurg împotriva morții la mijlocul și subterfugiul înmulțirii, al reproducerii. În general, cât privește aplicarea categoriei „finalității” asupra „cristalelor”, nu avem suficiente elemente de apreciere. Vom reține în cele din urmă că, atât lumea organismelor, cât și aceea a cristalelor au aspecte dina-

mice și aspecte statice — dar câtă vreme în regnul organic domină copleșitor aspectele dinamice, în regnul cristalelor stăpânesc vădit aspectele statice. Cu aceasta am înșirat, credem, deosebiri menite să zădărnicească o eventuală confuzie între conceptul de „organism” și acela de „cristal”.

Dar să revenim de unde am plecat. Spuneam la început că diverși gânditori au văzut fenomenul „societății” în lumina conceptului de „organism”. Pornind de la o simplă metaforă de rezonanțe poetice, dar de-o îndoielnică valabilitate științifică, acești gânditori au propus o întregă sociologie, o sociologie stranie și simplistă în același timp, care și-a avut repercusiunile firești și asupra concepțiilor filosofice despre istorie. Vom încerca în cele ce urmează să arătăm cât de îndoielnică e metafora, pe care se întemeiază nu numai sociologia biologică, evoluționistă, ci și acea filosofie a istoriei care vede în „societate” un fel de organism „spiritual”, sau un organism volițional, precum și acele varii concepții, cari pentru lămurirea „istoriei”, sau a „culturii”, recurg la același concept al „organismului”.

Am relevat unele împrejurări și particularități cari zădărnicesc orice confuzie între lumea cristalelor și aceea a organismelor. Motive mult mai serioase ne îndeamnă să ne împotrivim metaforei, care ține cu orice preț să prefacă „societatea” într'un „organism”. „Societatea”, în forma ei umană, de semnificație deplină, este, precum vom arăta, un fenomen, care refuză, printr'o hotărîită depășire, analogiile biologice. Opinia aceasta, pe care deocamdată o anunțăm, nu ne împiedecă să recunoaștem, că există în adevăr unele forme de conviețuire a ființelor, cari par a fi „societăți”, dar cari în fond nu sunt. Aceste forme de conviețuire cvasi-socială, și numai acestora, li se potrivește fără doar și poate calificativul de „organism”. Anume fenomene de conviețuire cvasi-socială au sedus pe sociologi să socotească și „societatea umană” drept „organism”. O asemenea formă de conviețuire, de-o

infățișare cvasi-socială, este de ex. vieța de stup a albinelor, sau „roiul”. În adevăr, albinele (sau furnicile) trăiesc „organizate” într'un fel și complex și foarte precis. Privind situația mai de aproape, ni se insinuiază impresia că individul în cadrul unui stup nu este propriu zis un individ, cât mai mult o „celulă” într'un „organism”, echivalentul organismului fiind „roiul”. Cu alte cuvinte albinele și furnicile se comportă ca „celulele” într'un „organism”. „Întregul” dictează funcția părții, — iar părțile colaborează, fără șovăire, și fără de a fi excesiv preocupate de autoconservarea lor, pentru menținerea întregului. Justă e numai perspectiva în care „roiul” ne apare ca un organism, iar albina izolată numai ca o „celulă”. Chiar și ivirea „generațiilor” e reglementată în sânul stupului, ca și cum ar fi vorba despre procrearea unui singur individ. Colectivul se reproduce — dând alte roiuri, pe deplin organizate ca atare. Cert lucru, există forme de conviețuire cvasi-socială, cari sunt de fapt „organisme” și ale căror unități componente nu sunt unități „autonome”, deoarece ele au funcție „celulară”.

Se mai constată de sigur și alte moduri de conviețuire, fie între animale, fie între oameni, cari par a fi „societăți”, și cari nu sunt decât o prelungire a biologicului, adeseori a biologicului însoțit de conștiință sau chiar de spirit. „Turmele” la animale și unele organizări omenești în duhul turmei, nu reprezintă propriu zis forme „sociale”, ci sunt niște întocmiri auxiliare ale organismului ca atare. Animalele se organizează uneori în grupuri, dintr'un interes strict biologic, adică în vederea sporirii posibilităților de autoapărare, sau din interese de procreare. Asemenea organizări sunt numai aparent „sociale”, ele constituind în chip evident doar peninsule paradoxale ale biologicului, chiar și în cazurile când biologicul este însoțit de „conștiință”.

Nu credem să ne înșelăm când afirmăm că majoritatea formelor de conviețuire ale ființelor, forme cari prin rostul lor nu depășesc modul de existență în orizontul

lumii date și formele cari nu depășesc interesul acestor ființe în vederea auto-conservării, fie ca grup, fie izolate, trebuiesc luate în seamă numai ca „organisme”, sau ca întocmiri ajutătoare ale organismelor, iar nu ca adevărate „societăți”.

Aceste forme de conviețuire sunt produsele unui mod specific de a exista, circumscris de exigențele trăirii în lumea dată și pentru auto-conservare. „Roiul” este în adevăr un organism, care produce doar iluzia unei societăți, iar albină izolată este de fapt un ce mutilat, o celulă care ne comunică numai iluzia unui „individ”. Luând conceptele în toată amploarea accepției lor, suntem obligați să facem afirmația că în lumea albinelor nu există decât un fel de organisme și de indivizi: acestea sunt „colectivele”. Colectivul luptă pentru existență, colectivul asimilează hrana, colectivul se reproduce. Iar când e vorba despre „turme”, vom spune că animalul ființează, ce-i drept, izolat ca individ, cel puțin în anume limite. Totuși forma cvasi-socială a turmei nu este decât o întocmire ajutătoare pusă în serviciul intereselor biologice ale indivizilor, cari se găsesc în turmă.

Conduși de-o anume credință despre singularitatea genului uman¹⁾ am vrea să rezervăm termenul de „societate” numai pentru designarea formelor de conviețuire din lumea umană. Formele de conviețuire umană, deși de tipuri foarte felurite, se deosebesc profund, în majoritatea imensă a cazurilor, de formele de conviețuire, cari pot fi numite „organisme” sau alcătuiți auxiliare ale unor organisme.

Aspirând să ridicăm conceptul de „societate” la înălțimea semnificației, pe care de fapt o are, dar de care de obicei nu ne dăm seama decât vag, vom susține că „societatea” este forma de conviețuire pur umană, în care se exprimă modul specific de a exista al omului. Am

¹⁾ A se vedea studiile noastre din „Trilogia cunoașterii” și „Trilogia culturii”, sau „Diferențialele divine”.

arătat de atâtea ori că omul este o ființă care, în calitatea sa eminentă *umană*, există într'un anume orizont și pentru un anume scop; omul ne apare, prin menirea sa, angajat într'un mod ontologic care-l desparte de animale, printr'o adevărată prăpastie: omul există în orizontul misterului și în vederea revelaării. Rezultatele acestui mod existențial sunt creațiunile, plâsmuirile revelatorii, ale culturii. Orice creațiune de cultură, dela o poezie la o idee metafizică, dela un gând etic la un mit religios, este în sine o mică lume, un univers. „Societatea”, ca mod superior de conviețuire, specific umană, e susceptibilă și ea de-o definiție într'o atare perspectivă ontologică. Societatea este o formă de conviețuire a indivizilor umani, sub egida modului de a exista în orizontul misterului și pentru revelare. „Societatea” este, în ultima analiză, și în principiul ei cel mai secret, o formă de conviețuire care nu există numai pentru a exista pur și simplu; ea este o formă de conviețuire în vederea producerii unor „universuri spirituale”. Rostul societății este în principiu acela de a genera „cosmosul” *pe planul revelațiilor* posibile în condiții umane. Referindu-ne la alte studii ale noastre, pe cari le-am publicat în cursul anilor, precizăm că această „cosmogeneză” ce se realizează în condiții umane, are loc în cadre relative, niciodată absolute. Cadrele în chestiune sunt date de categoriile stilistice, de proveniență inconștientă. În orice caz rezultatele, în care se finalizează procesul în serviciul căruia stă „societatea”, sunt în primul rând plâsmuirile culturii. Am ajuns cu aceasta la un punct, unde desprindem diferența cea mai hotărâtă dintre un simplu „organism” și „societate”. Un organism poate să producă un alt organism analog, prin înmulțire, sau reproducere. De asemenea un organism poate să producă unelte pentru asigurarea sa. „Societatea” nu are rostul numai de a se conserva, sau de a produce alte societăți asemănătoare, prin filiațiune: societatea este în primul rând autoarea unei lumi, în cadre stilistice; societatea este creatoare de universuri spirituale. Știm ce sunt

aceste „universuri”, ca roduri ale societății: ele sunt *revelări relative* ale misterului cosmic. Miturile, operele de artă, viziunile metafizice, marile teorii științifice, idealurile etice, sunt tot atâtea universuri spirituale. „Societatea” are latitudinea să ia măsuri de conservare, de asemenea poate să dea loc unor fenomene de filiațiune, dar toate acestea și altele la fel sunt aspecte, cari se înțeleg dela sine și dincolo de care rostul esențial al societății rămâne totuși creația unei lumi spirituale în cadre stilistice. Dacă *organismul* e în toate cazurile „entelehiat”,¹⁾ avându-și scopul în sine, în autorealizare și autoconservare, „societatea”, ca fenomen specific uman, este ec-telehiată, avându-și scopul dincolo de sine, în creația unui univers stilistic.

Vom încerca acum să surprindem în această perspectivă deosebiriile dintre „organism” și „societate”. Deosebiriile sunt așa de multe, că nu ambiționăm la o înșirare exhaustivă.

„Organismul” trece, atât cât el durează, prin varii transformări naturale, printre cari cele mai importante sunt fără îndoială transformările de „vârstă”. Vârstele (indiferent cum le denumim și cum le clasificăm) țin de natura însăși a „organismului”. Orice organism biologic care-și împlinește nealterat destinul, străbate faze de-o ordine ireverzibilă, cum ar fi: copilăria, junețea, maturitatea, bătrânețea. „Societatea” nu îndură numaidecât transformări de asemenea natură. Societatea „poate” să accepte unele transformări de formă și de structură, susceptibile cel mult de a fi designate simbolic prin nume de vârste precum copilărie, maturitate, bătrânețe. Aplicarea acestor termeni asupra fazelor unei societăți se face la „figurat”. Aparențele particularităților de vârstă, ce le prezintă o societate sunt efectul unor atitudini spirituale, nu ceva organic. Și de aceea așa zisa copilărie, maturitate, bătrânețe, în du-

¹⁾ Întrebuițăm aici acest termen (entelehiat) în accepția sa pur filologică. Cât privește teoria „entelehiilor” (Aristotel, Driesch, și alții), ca factori metafizici, ca entități, a se vedea studiul nostru „Diferențialele divine”, unde arătăm neajunsurile unei astfel de concepții.

rata unei societăți, nu este în niciun caz aspect al unui proces ireverzibil.)¹⁾ În fond schimbările firești cele mai adânci, ce le îndură orice organism, sunt „vârstele”. Cât privește „societatea”, vârstele sunt aparente și au o semnificație cu totul sui generis. Cele mai importante transformări ale unei societăți sunt acele de natură „stilistică”. O societate își poate schimba înfățișarea, structura și configurația, adoptând articulația și arhitectonica unui alt stil.

„Organismul” se mai prezintă și ca o configurație temporală; el are o durată ale cărei limite pot fi indicate cu aproximație și pe temeuri statistice. „Societatea”, cel puțin în principiu, nu posedă o asemenea configurație temporală: în principiu „societatea” are darul perenității. Dar tot așa ea poate avea o durată conștient stabilită și hotărnicită.

În domeniu „organic” — fenomenul „morții” și al „înmulțirii”, al „reproducerii” sunt corelate, și fac parte din însăși natura organismului. Organismul se apără împotriva morții prin reproducere. În general dacă organismul singular e supus morții, aceasta e numai fiindcă el are — în principiu — și posibilitatea de a se reproduce. Societatea, fiind înzestrată — virtualmente cel puțin cu atributul perenității, nu oferă spectacolul morții și al reproducerii ca fenomene rezultând din însăși firea ei. Societatea are latitudine de a-și traduce efectiv, pe plan real, posibilitatea de a dura nelimitat: prin împropătarea membrilor.

În domeniu organic întâmpinăm sub cele mai felurite chipuri fenomenul reproducerii, al filiațiunei. Procesul în chestiune are loc pe linia și în cadrul unuia și aceluiași „tip biologic”. Constatăm, neîndoios, și în plan social un fel de filiațiune, dar când o societate dă naștere altei societăți — filiațiunea nu e condiționată și dirijată de un „tip”. Societățile, legate între ele prin filiație pot să fie,

¹⁾ Cf. capitolul: „Cultură minoră și cultură majoră” din „Geneza metaforei și sensul culturii” (L. Blaga).

ca structură, așa de deosebite, încât ele să nu aibă comun decât raportul dela izvor la derivat. Niciun „tip generic” nu stăpânește și nu conduce aci procesul filiației. Și e firesc să fie așa, căci procesul filiației nu are pe plan social același rost ca în domeniu organic: filiația de sens organic e o întocmire necesară împotriva morții, când e vorba însă de societate rostul filiației variază dela caz la caz, iar pericolul morții intervine aci doar ca o cauză cu totul incidentală a fenomenului în discuție.

Un organism poate trăi alături de un alt organism sau în simbioză cu alt organism. Dar un organism nu va permite niciodată „interferențe” structurale cu alt organism, în sensul ca o parte dintr'un organism să facă parte și dintr'un alt organism. Această independență și impermeabilitate structurală în raportul dintre organisme, ține, după cât se pare, chiar de definiția organismului. Dimpotrivă, o „societate” poate să interfereze cu altă „societate” în sensul că un membru al unei societăți poate fi membru și al altor societăți. În cadru sociologic interferențele structurale sunt nu numai posibile dar și foarte frecvente.

Un organism e în stare să producă „unelte” și să transforme mediul natural în vederea unui profit al organismului. Între organismul-autor al acestor „unelte” și transformările realizate în mediu se constată o relație autorică și eventualul profit biologic al autorului. Dar atât. Situația devine alta în planul societății. „Societatea” poate să „producă” *universuri spirituale* de-o anume înfățișare „stilistică”, de asemenea ea poate să producă unelte de-un anume aspect stilistic și tot așa să efectueze transformări în mediu — în același sens stilistic. De remarcat este însă că între „societate” și aceste „produse stilistice” nu există numai o relație „autorică”. Între „societate” și produsele ei stilistice există totdeauna și *asemănări* de „structură stilistică”. Să ne gândim numai la asemănările de structură stilistică dintre „cetatea greacă” și „arta greacă”, între societatea „medievală”, ierarhic structurată într'un

imperiu pământesc-ceresc, și „catedrala gotică” ! Evident în domeniu biologic funcția autorică a unui organism duce la produse a căror structură e dictată de necesități strict biologice. În domeniu sociologic funcția autorică duce la produse de-o înfățișare *stilistică*, — la produse cari manifestă cel puțin o parțială, dar adesea chiar integrală, analogie de structură „stilistică” cu societatea însăși.

Am relevat în cele de mai înainte câteva din particularitățile distinctive ale „societății” în raport cu „organismul”. Cele arătate zădărnicesc ecuația dorită de atâția filosofi ai istoriei și de atâția sociologi. Dar deosebirea dintre societate și organism nu sunt numai de atribute, de fizionomie și structură; deosebirea e chiar de „mod ontologic”: *organismul există „entelehiial” în orizontul lumii, ce-i este dat, și pentru autoconservare; societatea există ec-telehiial, în orizontul misterului și pentru revelare.*

Deodată cu fenomenul „societății” începe de fapt în lume o nouă ordine ontologică: „societatea” e forma exterioară pe care o ia modul de existență specific uman. Ea este configurată și structurată în ultimă analiză pe temeiul unor adânci funcții modelatoare, adică pe baza acelorași factori, cari se imprimă și universului spiritual. Cosmosul stilistic este scopul pentru care există societatea. „Organismul” este fără îndoială un fenomen al naturii, pe deplin integrat în ea. „Societatea” — întru cât membrii ei sunt și „organisme” — aparține de sigur și ea, cel puțin în parte, naturii, dar întru cât societatea tinde spre revelarea misterului în cadre stilistice, și întru cât ea însăși e structurată pe temeiul de categorii stilistice, ea depășește natura, reprezentând față de aceasta un fenomen cu desăvârșire nou. Se constată fără îndoială, și existența unor „societăți”, cari nu-și au rostul în producerea unui univers stilistic, și cari sunt destinate să înlesnească omului doar existența în orizontul dat și pentru autoconservare. Vrednic de reținut e însă că și astfel de societăți umane, spre deosebire de cvasi-societățile animale, sunt adesea „stilistic” structurate, purtând o pecete „istorică”, câtă

vreme cvasi-societățile animale sunt a-temporale, a-stilistice, stereotipe. Împrejurarea evidentă că societățile umane, în toate formele ei, sunt „structural” impregnate de categorii stilistice, chiar și atunci când ele sunt doar factori auxiliari ai existenței biologice, dovedește îndeajuns, cât de profund deosebită e societatea specific umană, de „conviețuirea” ca fenomen animal. Uneori conviețuirea animală prezintă *structuri foarte complexe*, ca la furnici și la albine, dar aceste structuri sunt dictate totdeauna de un finalism interior al fenomenului, câtă vreme „societatea umană” ni se înfățișează sub forme dictate de puteri stilistice. Categoriile stilistice, cari sunt expresia conceptuală a acestor puteri, nu sunt de loc aplicabile asupra fenomenelor naturii, ele sunt aplicabile însă asupra unui univers spiritual sau asupra creațiilor „revelatorii” ale genului uman. De unde urmează că „societatea umană”, în formele ei istorice, este organizarea vieții omenești în virtutea și pe temeiul acelorăși puteri stilistice, cari stau la baza unei opere de artă sau a unei viziuni metafizice. Numai această perspectivă pune în justă lumină societatea umană.

LUCIAN BLAGA

Un înțeles pentru gândirea filosofică

de

Constantin Noica

E plin de miez un cuvânt de spirit al scriitorului francez Cocteau: „Sunt unele cazuri, spune el, când oglinzile ar face bine să *reflecteze* puțin înainte de a *reflecta* imagina”. La prima vedere, e un cuvânt rostit, pentru câteva doamne. În realitate e un cuvânt și mai prețios pentru filosofi. Fiindcă filosoful vede dintr'odată, aci, îndoitul sens al noțiunii de „a reflecta”; observă echivocul acela, pe care el și toată istoria filosofiei joacă atât de mult.

Ce înseamnă a reflecta? A reda, a restrânge imediat, întocmai unei oglinzi. Și ce mai înseamnă a reflecta? A nu reda imediat, a sta pe gânduri. Așa dar gândirea, adică reflexiunea, e și una și alta: și oglindire și refuz de oglindire. Același termen înseamnă odată instantaneitate, reflex și altădată întârziere, stare pe gânduri, reflexiune. Între reflex, care e aci reflectare, și reflexiune, care e gândire elaborată, încapă toată istoria filosofiei. Și poate că o vorbă de spirit ca aceasta a lui Cocteau lămurește mult mai mult asupra filosofiei decât câteva tomuri groase din bibliotecile de specialitate.

Iată deci dela început capetele între care se mișcă gândirea filosofică: pentru unii, lumea trebuie redată; pentru alții trebuie refăcută. După unii, nu e necesar decât să ai ochi, ochi pentru idei, vorba lui Platon, ca să vezi; după alții, e necesar să ai minte, ca să judeci. Oricât de puțină filosofie ar cunoaște cineva, tot știe că primii sunt numiți realiști, adică vor realitatea așa cum este, ceilalți idealști, adică pun înainte ideea. Și nu e de crezut că realiștii sunt naivi, — cum li se impută uneori. Fiindcă ei nu spun că trebuie să oglindești chiar ce ți se arată la

prima vedere. Dimpotrivă, ei știu că a vedea direct, e un lucru foarte complicat și de aceea e nevoie de o serie întreagă de metode și pregătiri filosofice, spre a avea la urmă ceva simplu: o intuiție a esențelor, o viziune nemijlocită a ceea ce este. Cine a auzit de fenomenologie (care se declară singură „pozitivistă”, dacă nu întotdeauna realistă), știe că ea nu e decât această foarte complicată procedură spre a ajunge la ceva simplu. Așa fac realiștii și de aceea sunt și ei filosofi. Dar dacă realiștii nu sunt naivi, nu e de crezut nici că idealiștii, care pun ideea înainte sunt smintiți. Fiindcă ei pornesc dela celălalt sens al lui a reflecta — dela a sta pe gânduri — și atunci nu mai pot oglindi, dar pot construi. Și în timp ce primii vor să sfârșească la a vedea lumea așa cum este, ceilalți văd lumea așa cum a fost făcută să fie. Unii reflectează, adică văd sensul. Alții reflectează, adică pun sensul.

Asta e, la prima vedere, gândirea filosofică: o gândire cu două capete. Dar mă grăbesc să spun că e așa doar la prima vedere. Poziții din acestea extreme nu se întâlnesc decât rar. În fapt, *gândirea filosofică a încercat întotdeauna să împace reflectarea cu reflexiunea*; reflectarea lucrurilor, cu reflexiunea omului. Căci omul e om pentru că lumea e lume și filosoful își dă seama de asta. Iar în oricare filosofie întâlnești, drept ceva caracteristic filosofiei însăși, considerarea lumii fără părăsirea omului. Orice filosofie — s'a spus pe drept cuvânt — e o încercare de a găsi o formă de echilibru a omului cu lumea. Prima trăsătură adevărată a gândirii filosofice e deci: de a fi o considerare a omului în lume (prin lume, împotriva lumii, sau față de lume, în orice caz a omului și a lumii). Așa dar o căutare a „formulei de echilibru cu lumea”.

Inafară de gândirea filosofică, se vorbește în genere de alte trei tipuri: gândirea teologică, gândirea magică și gândirea științifică. Ași voi să definesc pe un exemplu extrem de simplu tot ce deosebește de ele gândirea filosofică. În fond, om și lume sunt în toate; dar un anumit om și o anumită lume; sau mai de grabă, un anumit ra-

port între om și lume. Propun un exemplu simplu de tot, o experiență de viață, o întâlnire între om și ceva al lumii: o întâlnire între om și un câine. Să fie așa greu de acceptat părerea unui filosof contemporan cum că omul poate avea relații metafizice cu un câine? Tovărășia lui cu el, intimitatea dintre ei doi poate fi o ade-vărată temă de filosofare. Dar iată acum exemplul:

Am trăit fiecare scena întâlnirii cu un câine de care îți-e frică și căruia îi e frică de tine. Te uiți în ochii lui și el se uită în ochii tăi. Te temi să te întorci ca să nu sară asupra ta; și se teme să facă la fel, ca să nu sari asupra lui. În momentul acela s'a creat o stare de echilibru: ești tu, om, în fața a ceva al lumii. Și pe amândoi vă ține față în față ceva original și adânc: frica.

Cum ar gândi cineva pe plan *teologic* această situație? Ar gândi-o într'astfel încât să iasă din ea. Ar spune: și eu omul și el câinele, suntem fapte ale lui Dumnezeu. Dincolo de teama care ne leagă, e o bunătate care ne unește. Să fac un gest, va spune el. Să arăt câinelui că nu-l dușmănesc, că nu am nimic cu el, cum nu am nimic cu lumea aceasta, care e a lui Dumnezeu.

Așa e gândirea teologică: încearcă să iasă din echilibrul creat, spre a regăsi lumea lui Dumnezeu. Ce face gândirea *magică*? Iese și ea din echilibru, dar pe o altă linie. Omul însuflețit de gândirea magică va spune, în fața câinelui: există o forță a naturii înaintea mea; voi face totul ca să stăpânesc această forță. Căci eu trebuie să am putere asupra lumii și lumea nu-i aci decât pentru a sta sub puterea mea.

Așa face gândirea magică. Dar cea *științifică*? Pentru a treia oară, cu ea, omul încearcă să iasă din echilibrul creat. Omul acela speriat din fața câinelui speriat va încerca să facă o experiență de cunoaștere din situația sa: se va ridica deasupra ei și va încerca să înțeleagă ce e spaima, — în celălalt, în câine, sau în sine, om. Va urmări „psihologia clipei de spaimă” (știu chiar o lucrare cu acest titlu) și va căuta astfel să afle, să știe. Căci lumea nu-i e dată decât pentru ca el să cunoască.

Și să ne întoarcem acum la filosof. Fiecare încerca să iasă din echilibrul creat : teologul prin dragoste întru Dumnezeu, magicianul prin putere proprie, omul de știință prin cunoaștere. Filosoful ? Filosoful rămâne în echilibrul creat. El înțelege atunci, înfricoșat cum stă în fața câinelui înfricoșat, că și unul și celălalt și el omul și celălalt câinele, sunt fețe ale unei aceleiași existențe originare ; că amândoi există, sub semnul fricei. Orișicine știe că un filosof de azi, Heidegger, a făcut din frică momentul originar al existenței. Și nu spun că frica descrisă mai sus e sută la sută frica din filosofia lui Heidegger. Dar a găsi sau a regăsi existența cu două capete, cea în care ceva este și ești și tu, existența ca echilibru între om și lume — e filosofia însăși. Și de aceea filosoful rămâne în acest echilibru. Nu rămâne la propriu, firește. Dar când unul din ei, câinele sau omul, se ve hotări să rupă echilibrul creat, filosoful se va întoarce acasă și-și va transcrie experiența așa cum a trăit-o : ca o experiență de echilibru înăuntrul ființei.

Ce caracterizează atunci gândirea filosofică înțeleasă ca echilibru, echilibru între om și lume ? Faptul că ea rămâne la acest echilibru. Rămâne la nivelul lui. Toate celelalte orientări fundamentale ale omului sunt ruperi de nivel. Omul vrea să treacă în altceva, sau să se definească pe sine drept altceva. Filosofia este aceea orientare în care omul este și rămâne la nivelul lumii. Echilibrul dintre om și lume nu e, de aceea, un raport distant, dela dominator la dominat, ca în magie : nici unul dela obiect la cuget, cum este în știință ; este un echilibru de apropiere. Ca în teologie ; numai că acolo apropierea între om și lucruri se făcea prin har. Filosofia e o teologie fără har ; o teologie în care omul și lumea își consimt unul altuia, nu pe nivelul lui Dumnezeu ci pe nivelul lor. Filosofia e singura orientare care dă omului sensul *prieteniei* cu lumea. Nimeni nu e prieten cu lumea pentru lume. Doar filosoful este.

Iată atunci o a doua trăsătură a gândirii filosofice. Prima era de a fi o gândire de echilibru ; a doua e de

a fi o formă consimțită de echilibru: prietenie. Chiar adversitatea, dușmănia, e aci o formă de prietenie largă, fiindcă exprimă interesul omului, ca filosof, pentru ceilalți și celelalte. Iar în starea aceasta de prietenie cu lumea în care se așază filosoful, el înțelege tot ce nu înțeleg ceilalți: chiar răul, chiar uritul lumii. Și teologul înțelege lumea și o iartă, dar din perspectiva lui Dumnezeu. Filosoful o înțelege și iartă din perspectiva omului. Oricine a trebuit să simtă asta, dacă a căzut peste un filosof adevărat: cât este îngăduință, înțelegere pentru toate în prietenia lui.

Dar cine vrea să înțeleagă cât de adâncă este această dispoziție de prietenie față de tot — față de tot ce e al lumii — care însuflește pe filosof, să se gândească puțin ce înseamnă un secol nefilosofic, așa cum era secolul al XIX-lea. În perspectiva de acum, secolul al XIX-lea îmi pare tocmai cel în care „ideile frumoase” s’au supărat pe filosofi. „Noi vrem să fim singure, au spus ideile frumoase, ideile generoase, iluziile. Dacă filosofii nu pot înțelege lumea decât consimțind la urit și rău — îi vom da la o parte și vom face noi o lume alcătuită numai din adevăruri și frumuseți”. Ce s’a ales de aci, s’a văzut. Urâtul a revenit, odată cu secolul XX. Dar ce făceau ideile acestea frumoase? Făceau exact ca un prieten care te mustră: „Nu înțeleg cum poți fi prieten în același timp cu mine și cu omul acela...”. Filosofia însă aceasta vrea, iar de aci supărarea secolului XIX pe ea. Filosoful vrea să fie prieten și cu Dumnezeu, și e prieten și cu viermii pământului. Îl ofensează pe primul? Îi înobilează pe ceilalți? Nu; așa e prietenia adevărată, o formă de echilibru. Iubești echilibrul, înainte de a iubi altceva. Ești prieten și cu ideile frumoase și cu ideile urâte, pentru că sunt idei, nu pentru că sunt frumoase sau urâte. Iubești ordinea. Prietenia pune totul în ordine.

Iar acum, putem ajunge la ultima trăsătură a gândirii filosofice. Pornirea aceasta de interes, de prietenie a filosofului pentru lume, îl făcea să vadă ordinea din

lucruri. Dar care ordine ? Ordinea *lăuntrică*, ordinea adâncurilor. Așa cum cunoști dinainte reacțiile unui prieten pentru că le cunoști dinăuntru — iar faptul că le poți cunoaște și anticipa, dovedește că reacțiile țin de o ordine anumită, că fac sistem — tot așa cunoaște, sau visează filosoful să cunoască și lumea : din intimitatea ei. El nu se mulțumește să înregistreze și claseze fenomenele lumii ; vrea legea lor lăuntrică, legea lor de creștere. Pentru gândirea filosofică, împrietenită cu lucrurile, lipsită de ele cum este — iar nu distanțată ca într'un laborator științific — o singură cunoaștere contează : cea a intimității.

În fond, și filosofia e o formă de cunoaștere. Ea pleacă dela și se întoarce la cunoaștere, oricât vorbește despre om, existență, echilibru între om și lume. Dar pleacă dela cunoașterea obișnuită, rece, dela reflexiunea impersonală, de un tip ori altul, — spre a ajunge la cunoașterea din apropiere, de intimitate, acolo unde granițele între om și lucru se pierd în idee și unde ideile, încărcate de toată miera lumii, nu mai lasă loc nici pentru abstracțiune, ci doar pentru esențe.

Să rezumăm, atunci. Gândirea filosofică e gândirea unui raport : raportul dintre om și lume. Dar ce fel de raport ? Un raport de echilibru. Și cum e acest echilibru ? Unul cald, de prietenie. Și la ce duce experiența prieteniei ? La intimitate, la cunoașterea dinăuntru.

Știu, teologia dă totul, magia vrea mult, știința poate ceva. Filosofia nu e nimic din toate acestea. Dar e extraordinar de mult. Și dacă iubiți muzica — pierderile, curgerile, creșterile ; dacă vă place geometria și rigoarea fără să vi se împietrească inima și mintea ; dacă sunteți în stare de un dram de nebunie și de un munte de măsură — veți întâlni, cândva, filosofia.

CONSTANTIN NOICA

Studiul d-lui C. Noica este preluarea unei conferințe la Radio, ținută în Oct. 1943.



Natura probabilității

de

Nicolae Mărgineanu

Conceptul de probabilitate a suferit în ultima vreme o radicală revizuire, menită să aibe importante repercusiuni asupra întregului nostru fel de a gândi. În cele ce urmează ne propunem să fixăm principalele etape din evoluția acestui concept, urmând ca într'un articol viitor să considerăm consecințele ultimei etape asupra logicii contemporane.

Cosmos și Chaos

După Aristotel și gânditorii antici în general fenomenele naturii se împărțeau în două mari grupe: fenomene regulate, supuse unei ordine și accesibile legii și fenomene neregulate, capricioase, lipsite de ordine și deci inaccesibile legii. Mersul astrelor, ziua și noaptea, vara și iarna, fluxul și refluxul, căderea corpurilor grele și înălțarea celor ușoare, sunt o ilustrare a primei categorii de fenomene; sborul fluturilor, mișcarea frunzelor în bătaia vântului, curgerea năvalnică a visurilor și așa mai departe, sunt o exemplificare a celei de a doua. Totalitatea primelor fenomene reprezintă *Cosmosul*; restul rămâne în seama *Chaosului*. Cosmosul e ordine, Chaosul lipsă de ordine. Iar lipsa de ordine, de sigur, e tot una cu însăși negația ordinii. Ea e întâmplare oarbă, inaccesibilă la generalizare și previziunii, deoarece scapă oricărui determinism.

Obiectul științei evident e limitat la Cosmos. Fenomenele regulate, supuse unei ordine, sunt singurele accesibile generalizării și clasificării. Iar cunoașterea lor e singura care poate duce la legi. Căci cunoașterea știin-

țifică urmărește în primul rând prinderea și formularea acestor legi, singurele în stare să reducă multiplicitatea la simplitate, necuprinsul la ceea ce poate fi cuprins. Chaosul rămâne înafara științii. El e întâmplare pură, care, prin însăși definiția sa, nu îngăduie nici generalizarea, nici clasificarea, deci nici legea.

Lumea se împarte astfel în o lume a științii și una a non-științii, după cum ea e Cosmos, stăpânit de lege sau Chaos care contrazice ordinea și legea. Avem deci de a face cu o concepție eminentamente dualistă, de un caracter cu totul aparte, ce împarte lumea în două părți bine distincte, una supusă ordinei, determinismului și deci accesibilă științii, iar alta lipsită de ordine, determinism, și străină științii. De o parte avem ordine totală, perfectă; de cealaltă lipsă de orice ordine sau întâmplare oarbă.

N u m a i C o s m o s

Această împărțire a lumii în două, una regulată, determinată și supusă legii, alta neregulată, nedeterminată, nesupusă legii, s'a dovedit cu timpul a fi cu totul falsă. Sborul fluturilor își are și el legile sale. Atât numai că lumea antică nu le cunoștea. Același lucru e adevărat și cu celelalte fenomene, pe care gânditorii vechi le atribuiau întâmplării oarbe, socotindu-le înafară de legi. Ele s'au dovedit a fi guvernate de legi. Chaosul, adică lipsa de regulă și determinism, nu există. El a luat ființă numai în mintea vechilor gânditori și mai persistă la aceia care nu cunosc legile. El încetează însă să mai existe pentru cei care cunosc legile. Chaosul prin urmare a existat numai pe plan mintal, în închipuirea omenească; el nu există pe plan real, în realitatea obiectivă a lumii. El e, cu alte cuvinte, una cu ignoranța, neștiința. Chaosul există numai pentru acele fenomene, a căror regule de producere nu le cunoaștem. Când aceste regule vor fi cunoscute, el va înceta să mai existe. Ceea ce a fost chaos ieri, nu mai e chaos azi și ceea ce e azi nu mai e mâine. Ceea ce e întâmplare oarbă pentru omul laic, nu e pentru

cel de știință. Lumea modernă, începând dela Renaștere-
încoace, e o lume a Cosmosului, anume a Cosmosului
complet, integral, ce stăpânește tot Universul. Dela o con-
cepție dualistă, care distinge între Cosmos și Chaos, ajungem
astfel la o concepție monistă și integralistă, în care Cos-
mosul universalizat ocupă și locul Chaosului.

Meritul de a fi inaugurat și precizat această nouă
atitudine revine la trei gânditori dela începutul erei mo-
derne, Galilei, Kepler și Newton cu deosebire. Grație
lui Newton o știință cel puțin, fizica, se conformează pe-
deplin noului crez. Legile fizice îmbracă chiar haina ma-
tematică, ca supremă expresie a ordinii perfecte, care
stăpânește lumea.

Succesul acestei opere a fost enorm și astfel *mo-
mentul aristotelic* al concepției despre ordinea din Uni-
vers e înlocuit cu *momentul newtonian*, în virtutea căruia
ordinea stăpânește întregul Univers, iar formularea ei
poate fi transpusă în ecuații matematice.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Criza Cosmosului matematic. Legile probabilității

Succesul operei lui Newton a fost imens. Doctrina
inaugurată de el a fost păstrată cu sfințenie veacuri de-a-
rândul. Credința în universalitatea ordinii a devenit o
adevărată dogmă, iar străduința oamenilor de știință s'a
limitat la reducerea a cât mai multe fenomene la legi,
având, bineînțeles, cu toții *convingerea neștrămutată că
toate fenomenele sunt reductibile la legi*, anume la legi
exacte, cantitative, formulabile în termeni matematici, mai
mult sau mai puțin complicați. Chestionarea acestei con-
vingeri a devenit o întrebare aproape fără rost. Convin-
gerea devenise cum am spus, dogmă, iar dogmele se admit,
nu se discută.

Cu toate acestea o mulțime de fenomene au rămas
înafară de puțința de a fi cuprinse în legi exacte, deși
acest lucru s'a încercat cu tot dinadinsul.

Este adevărat că aceste fenomene, inaccesibile legilor exacte, matematice, nu păreau înafară de orice regulă. Ele nu mai sunt *Chaos*, adică lipsă de orice ordine, arbitrarul pur, ci *Hazard*, adică întâmplare supusă unui determinism sui generis, guvernat de legi speciale, care nu mai au stringența legilor exacte, dar nu sunt nici negația oricărei exactități, ci au o poziție intermediară, așezată între lipsa de orice regulă și regula deplină, perfectă, matematică. Uneori ele sunt mai aproape de un pol, să zicem cel al exactității depline, alteori de celălalt, al non-regulei, deși în majoritatea cazurilor tind să se așeze tocmai la poziția de mijloc. Ele sunt *legile hazardului*, numite și *legi ale probabilității*. Descoperite de Pascal, Huygens și Bernoulli, ele au fost aplicate cu succes de Laplace în astronomie și au revoluționat studiul fenomenelor microscopice, ajungând să stea azi la baza fizicii contemporane. Entuziasmat de cercetările lui Laplace și matematicienii grupați în jurul său, printre care în deosebi Poisson, un astronom belgian cu preocupări sociale, Quetelet, preconizează aplicarea acelorași legi în domeniul științelor sociale. Influențat de el și de alți matematicieni englezi, preocupați de același nou domeniu al matematicii, Galton pornește la aplicarea legilor probabilității în biologie și psihologie, iar Pearson desăvârșește începutul. Biometria, psihometria, sociometria, sunt creația sa.

Câteva cuvinte asupra acestor noi legi, pe care se pare că se clădește întreaga arhitectonică a științelor contemporane, fie că e vorba de științele naturii, fie de acele ale vieții și spiritului. Dacă o întâmplare oarecare e observată de mai multe ori, anume de zeci, sute și chiar mii de ori, atunci constatăm că producerea sa începe a se supune anumitor reguli, care sunt foarte puțin conturate la început, când numărul observărilor e mic, dar care, pe măsură ce numărul observărilor crește, devin tot mai conturate, până când, în cele din urmă, să zicem la a mia, observare, regulile sunt așa de conturate, încât oricare altă adăugire de noi observări nu le mai schimbă.

tetizează acest punct de vedere. Problema e în același fel văzută de Russell și Whitehead în *Principia Mathematicae*, iar pe vremuri de Venn în *Logic of Chance* și Boole în *Laws of Thought*. Pentru o concepție similară a militat von Kries. La punctul său de vedere au făcut interesante adăugiri Lexis, Meinung și Sigwart. Mises și Reichenbach continuă același fir de gândire. O concepție asemănătoare a avut și C. S. Peirce, primul gânditor pragmatist. În ceea ce privește origina acestei concepții, ea merge fără îndoială la Leibniz, care, în curioasa sa lucrare asupra modului de alegere a regiilor Poloniei, scrisă la 23 ani, a spus profetica sa frază: „J'ai dit plus d'une fois qu' il faudrait une nouvelle espèce de logique, que traiteroit des degrés de Probabilité”.

Natura hazardului

Dar ce este acest hazard, cu legi sui generis, deosebite de legile clasice, de exactitate deplină, accesibile ecuațiilor matematice? Este el *un nou fel de ordine*, alături de primul fel, al exactității depline, sau este doar o cunoaștere imperfectă a primului și singurului fel de ordine, care se arată cunoașterii noastre în două feluri, unul exact, altul probabil? Cu alte cuvinte, este hazardul o realitate ontologică, obiectivă, înafară de noi sau numai una epistemologică, subiectivă, în noi? Avem, prin urmare, de a face cu *Cosmos* și *Hazard*, care a luat locul conceptului de *Chaos*, sau numai cu noțiunea de *Cosmos universalizat*, singurul existent, în sine însuși pe deplin perfect, ordonat, determinat, dar care se reoglindește în mintea noastră imperfectă și numai din cauza imperfecțiunii ei, în două feluri, unul deplin exact, iar altul numai probabil?

Răspunsul care a stăruit aproape până în zilele noastre, fiind încă acceptat de cei mai mulți, e acela al unui singur Cosmos, pe care în parte îl cunoaștem în mod exact, prinzându-l în formule matematice, iar în altă parte îl cunoaștem numai în mod aproximativ, sub perspectivă

de simplă probabilitate. Inaugurat acest răspuns de Laplace, el a fost dezvoltat de Cournot, a cărui concepție despre hazard a fost văzută cu simpatie atât de Boole, cât și de von Kries, precum și de majoritatea covârșitoare a celorlalți filosofi ai probabilității. Pe aceeași linie se mișcă și concepția lui Poincaré, socotită ca cea mai clară și completă formulare despre această noțiune. Să ne oprim o clipă asupra ei.

Deosebirea dintre legile exacte și cele de probabilitate provine, după Poincaré,¹⁾ din legătura care există între cauză și efect, funcțiune și variabilă.

Anume ea depinde în primul rând de proporția dintre cauză și efect sau variabilă și funcțiune. În cazul legilor zise exacte cauza e egală cu efectul. Proporția lor e deci aceeași. O lovitură de un cal putere produce o mișcare de un cal putere, o lovitură de doi cai putere produce o mișcare de doi cai putere și așa mai departe. În cazul legilor zise de probabilitate sau hazard această egalitate dintre cauză și efect încetează. Proporția cauzei e una și a efectului alta. Cauza de obicei e foarte mică, iar efectul foarte mare. Cauza de fapt e așa de mică încât nu numai că nu o băgăm în seamă, dar nici nu am putea-o băga în seamă, chiar de am voi. Efectul în schimb e mare, foarte mare. El e așa de mare încât mintea refuză să-l atribue unei cauze cu totul prea mici, neputându-și închipui așa ceva. El apare astfel ca ceva dela sine și din sine, ca ceva spontan și liber de orice cauză; ca ceva care, în consecință, uneori apare și alteori nu; ca ceva care e stăpân pe sine și destinul său, deci înafară de orice determinism și prevedere. Să presupunem, spune Poincaré, jocul la ruletă. Bila lovită se mișcă de mai multe ori în jurul mesei. Se va opri ea pe roșu sau pe negru? Cine poate spune! Diferența de forță ca ea să treacă dela negru la roșu sau invers, e așa de mică încât nimeni nu o poate sezisa. Ignoranța omenească asupra ei e deplină. Această mică, infinit de mică forță, produce totuși efecte

¹⁾ *Calcul des probabilités și Science et Méthode.*

asa de mari! După cum ea se oprește pe negru sau pe roșu, se pierde sau se câștigă zeci și sute de mii. Efecte așa de mari, dependente de cauze atât de mici, infime, care scapă oricărui control al minții! Același lucru la loterie. Totalul numerelor se ridică la milioane. Câștigătoare însă sunt numai câteva. Un anumit număr aduce milioane, iar cele vecine nimic. Ar fi fost așa de ușor să fie câștigătoare acestea și totuși... O singură și infinitesimală deplasare ar fi schimbat roata norocului. O nouă cauză mică, nespuse de mică și un efect mare, colosal de mare!

Scapă aceste două cazuri, forța de lovire a bilei și poziția numărului câștigător, determinismului? Evident că nu. Dacă numerele sunt un milion, numărul câștigător nu poate fi un milion și unul. La fel cu bila. Dacă ea nu se oprește pe roșu, atunci ea trebuie să se oprească pe negru. Altă posibilitate nu e. Presupunem că noi am fi atotștiutori, atotcunoscători și că, în consecință, am aplica astfel lovitură bilei încât ea să se oprească numai pe roșu ori numai pe negru sau, eventual, am amesteca astfel urna încât să iasă un anumit număr. Ar mai fi atunci hazard? De sigur că nu. A juca cu un atare om, cu un simț în plus față de noi, care, în baza acestui simț, ar putea hotărî, dela amestecare, cărțile noastre și cărțile lui, ar însemna, evident, să pierdem la sigur. Iar dacă așa ceva nu se întâmplă nici în acest caz, nici în al ruletei și loteriei, aceasta înseamnă că un atare om cu un simț în plus, grație căruia să sezeze cauzele mici, nu există. Cauzele mici prin urmare scapă tuturor. Prin aceasta producerea situației câștigătoare e ignorată de toți. În virtutea acestei unanime ignorări șansele de câștig ale tuturor devin egale. Ele sunt, în ceea ce ne privește pe noi și numai pe noi oamenii necunoscători, produse ale hazardului. Pentru o altă persoană însă, cu un simț în plus, ele ar putea fi perfect determinate, anume tot așa de determinate cum e de pildă legea forței sau oricare altă lege exactă.

Alteori, spune Poincaré, cauzele fenomenului nu sunt numai mici, ci și foarte multe la număr. Ele sunt așa de multe, încât cuprinderea lor scapă puterilor minții noastre. E cazul loteriei cu un milion; e cazul mișcării moleculelor de gaz dela baza legii Boyle-Marriotte; e cazul ero-rilor accidentale, care scapă ochiului sau instrumentului și care sunt foarte multe și foarte mici, etc.

În alte cazuri, continuă Poincaré, e vorba de legături foarte rare și neobișnuite între fenomene. Un om merge pe stradă, trece pe lângă o casă în construcție, îi cade o cărămidă în cap și moare. Fenomenul e atribuit tot hazardului. Și din același motiv ca și mai sus, anume din ignoranță. În realitate fenomenele naturii se leagă împreună și depind unele de altele. Unele din aceste legături sunt foarte frecvente și foarte evidente; altele, dimpotrivă, sunt foarte rare și foarte puțin evidente. Cum mintea noastră pe toate nu le cuprinde, ea începe cu cuprinderea celor mai evidente și mai frecvente, neglijând pe celealalte. Ea *prevede* astfel fenomenele supuse primelor feluri de legături și ignorează complet pe celealalte. Din când în când însă apare și legătura rară, ignorată. Cum legătura nu am cunoscut-o și nu am prevăzut-o, ea ne apare ca ceva bizar, ciudat, nenatural și o atribuim tot hazardului.

Hazardul prin urmare, spune Poincaré în concluzie, e chestie de cunoaștere și numai de cunoaștere sau mai bine zis de lipsă de cunoaștere sau ignoranță. El e o realitate subiectivă, în noi, cu caracter epistemologic, nu una obiectivă, existentă și înafară de noi, deci cu caracter ontologic. Ontologicește ea nu există.

U n i v e r s u l s t a t i s t i c

Și totuși, judecând după noile cercetări din fizică, precum și după mersul de veacuri al gândirii din științele vieții și ale spiritului, hazardul pare să fie și o *existență obiectivă!* Iată ceea ce ne propunem să arătăm în acest subcapitol.

În dorința lor de a obține o cunoaștere cât mai exactă a fenomenelor, oamenii de știință au elaborat o serie de aparate, menite să completeze și perfecționeze intuiția simțurilor. Se știe ce repercusiuni importante a avut asupra mersului și descoperirilor științifice, descoperirea lunetei sau cea a microscopului ori a aparatului Roentgen, etc. Desvoltarea științei fără întreaga aparatură de care ea dispune și care reprezintă așazicând tehnica ei, ar fi o imposibilitate. Iar perfecțiunea la care aceste aparate au ajuns în ceea ce privește prinderea celor mai mici diferențe de timp, spațiu sau acțiune, proces, constitue fără îndoială una din mândriile inteligenței umane.

Aparatele de care știința se servește au însă o anumită susceptibilitate la eroare, dată în însăși construcția lor, care, oricât de aproape ar fi de perfecțiune, nu o poate nicicând ajunge pe deplin. În consecință interpretarea rezultatelor, pe care aparatele ni le furnizează, trebuie făcută în limita unor anumite *toleranțe*, dependente de erorile intrinsece aparatului și care de sigur sunt cu atât mai mici, cu cât perfecțiunea de înregistrare a aparatelor e mai mare și invers. Aceste toleranțe sunt ceea ce numim erorile constante ale rezultatelor, dependente de faptul că între exactitatea deplină a faptelor mai e încă gol. Bineînțeles că idealul omului de știință este să reducă la minimum posibil acest gol și chiar să-l excludă, minimalizând astfel erorile de înregistrare.

În urmărirea acestui ideal de exactitate a aparatului la un moment dat s'a făcut o constatare cu totul surprinzătoare. Anume s'a stabilit, că deși exactitatea de înregistrare a aparatului este foarte aproape de perfecțiune, lucrând de exemplu, atunci când e vorba de timp, cu milionimi de secundă, între diversele măsurări, privitoare la același fenomen, persistă totuși o serie de deosebiri simțitor mai mari decât toleranțele aparatului respectiv. Așa de pildă aparatul are toleranțe de milionimi de secundă, iar deosebirile dintre diversele măsurări, care nu pot fi socotite decât erori, rămân totuși de miimi și chiar sutimi

de secundă. De unde apar aceste erori? Care e origina lor, din moment ce din aparat nu pot proveni? Cum mai există un singur izvor de erori, dependent de fenomenele măsurate înșile, răspunsul evident nu poate fi căutat decât în această direcție. Erorile prin urmare nu mai pot fi decât ontologice, de existență, nu metodologice, de cunoaștere.

Este cazul să menționăm că atari fenomene sunt curente în biologie și psihologie, iar în ultima vreme au apărut și în fizică, știința exactă prin excelență.

Faptele au părut uluitoare și cum determinarea unor rezultate nu se face numai pe baze de aparate, ci și pe acelea de calcul, care precizează și mai de aproape exactitatea rezultatelor s'a încercat și această soluție. Concluziile au fost aceleași. Se pare, prin urmare, că e ceva eronat, nedeterminat, inexact, în fenomenele înșile. Teoria quantelor, inaugurată de Planck, își are aci originea. Nu interesează aci natura indeterminării, pe care această teorie o constată și formulează. Reținem însă faptul indeterminării ca atare, cu mențiunea că el poate fi considerat azi un dat științific bine stabilit. Heisenberg a încercat să tragă toate concluziile științifice și filosofice, ce decurg din el, enunțând celebra sa teorie a indeterminismului.

Noul indeterminism, preconizat de teoria quantelor și fizica modernă în general, precum și vechiul indeterminism, susținut mai de mult în științele vieții și societății, de sigur nu însemnează lipsă de oricare determinism, ci doar lipsa determinismului deplin, absolut. Dacă ar fi să ne folosim de limbajul matematic și să identificăm determinismul perfect sau exactitatea deplină cu 1.00, lipsa oricărui determinism cu 0.00, iar diversele trepte de determinism parțial cu 0.01 ... 0.99, atunci, natural, este locul să spunem că determinismul parțial, statistic, al noii fizici tinde, în cazul celor mai multe legi, spre unitate, rămânând totuși în altele, mai puține la număr, la 0.80 și chiar 0.70, așa cum Eddington, Jeans și alți fizicieni cred.

Aceste trepte din urmă devin pur și simplu superioare în psihologie, unde majoritatea gradelor de determinism variază între 0.60—0.70. Situația e ceva mai bună în biologie și mai slabă în sociologie.

În ceea ce privește legile care stăpânesc acest determinism parțial, este locul să spunem că ele sunt cele statistice, de probabilitate. Apărute în legătură cu evidența treburilor statului și speculațiile privitoare la jocurile de hazard și erorile de măsurare în astronomie, legile probabilității au fost introduse de Quetelet în științele biologice și sociale, pentru a invada de astădată științele zise până acum exacte. *Și anume nu numai pe planul preocupărilor metodologice, în legătură cu treptele de adevărate propozițiilor și purificarea lor de erori, ci și pe plan ontologic, în legătură cu structura și ordinea însăși a existenței.*

În concluzie, iată cum ideea Cosmos, socotit ca ordine și determinare perfectă, ideală, absolută, suferă o radicală schimbare. Judecat în lumina ultimelor date ale științei, Cosmosul devine, cum ar spune Jeans,¹⁾ un *Univers statistic*, stăpânit de o ordine parțială, guvernată de legile probabilității și cu diverse trepte de determinare, după cum e vorba de aspectul fizico-chimic, bio-chimic, biologic, psihologic sau sociologic.

* * *

Urmările noii concepții despre ordinea și determinismul din Univers asupra științei și gândirii contemporane par să fie enorme.

Între ideea de libertate din etică și cea a determinării voinții umane din psihologie apare azi o punte de legătură. Determinarea faptelor sufletești nu e niciodată completă, absolută, ci doar parțială. Libertatea umană poate să fie, prin urmare, nu numai un simplu „joc în lanțuri“, cum așa de plastic a spus Nietzsche,²⁾ ci un joc

¹⁾ *The Mysterious Univers.*

²⁾ *Physische Gestalten.*

cu o anumită independență față de lanțuri. Determinismul sufletească devine astfel mai compatibil cu ideea de vocație și spontaneitate proprie individului.

Deopotrivă poate fi cuprinsă în noua perspectivă de înțelegere a lucrurilor și ideea de evoluție emergentă, susținută de un Morgan sau Alexander. Desfășurarea lucrurilor și vieții în timp nu e jocul unora și acelorași forțe, ci și o emergență de noi forțe. Această evoluție însă nu începe numai cu viața, cum a crezut Bergson, ci și cu materia, cuprinzând întregul Univers, care e unul singur, oricât de multiple ar fi modalitățile sale de manifestare.

Indeterminismul, libertatea, emergența, dacă e să ne orientăm după epocala lucrare a lui Alexander, *Space, Time and Deity*, miște în lumea fizică, crește în cea organică și ajunge la eflorescență în cea sufletească și socială. Golul dintre materie și viață devine astfel îndoelnic și întreaga poziție a așa ziselor științe spirituale, cu principii și metode opuse celor ale naturii, e serios chestionată. Intre cele două categorii de științe pare a fi mai de grabă continuitate decât opoziție, iar punctul de sudură e efectuat de științele biologice. De acea exactitate deplină în orice caz nu mai poate fi vorba nici în științele naturii, iar prezența probabilității nu poate fi contestată nici în științele spiritului și poate nici chiar în cele normative.

Dar asupra acestor lucruri am promis să revenim într'un articol viitor, *Logica probabilității*.

NICOLAE MĂRGINEANU

Satul ardelean

Premisele cercetării lui sociologice

de

George Em. Marica

1. Seminarul de Sociologie al Universității din Cluj-Sibiu a întreprins în vara anului 1943 prima sa campanie monografică. Ea a avut loc în comuna Râu-Bărbat (plasa Pui) din județul Hunedoara, în cursul lunii Iulie. Nu e aici locul și nu e mai ales nici timpul de a expune rezultatele obținute, cu atât mai mult, cu cât această investigație nu e încă încheiată; atâtea probleme și ipoteze de lucru își așteaptă verificarea și adâncirea mai departe pe teren. Deocamdată socotim însă necesar să precizăm presuposițiile teoretice și metodice pe care s'au întemeiat cercetările noastre. Căci cred că nu e nevoie să spun prea tare că vechiul empirism de a lăsa să „vorbească faptele” e astăzi cu totul depășit; nu se pornește pe teren fără o concepție sociologică, adică fără anumite temeuri principiale, care ne dau indicațiile necesare cercetării. Faptele nu se revelează dela sine, ele răspund numai dacă sunt întrebate, iar aceasta presupune să știi ce să întrebi; chestionarea lor se face, deci, după un anumit plan, conform unor date și criterii puse la dispoziție de sistemul științific.

Evident, e vorba de o aparatură științifică suplă, ce e gata, la rândul ei, să profite de învățămintele câștigate în cursul investigației, care nu se încapăținează într'un dogmatism rigid, acceptând, în consecință, neconținut, când e cazul, corecturi; dar oricât de elastic am concepe raportul între principii și realitate, cercetarea nu e posibilă fără un fundament teoretic. Această operație de precizare a temeiurilor investigației noastre e cu atât mai necesară, cu cât monografia sociologică are la noi un trecut frumos

de realizări, datorită activității pe acest tărâm a Seminarului de Sociologie dela Universitatea din București ; astfel că monografia sociologică românească a devenit strâns legată de opera înaintașilor noștri și a profesorului D. Gusti, inițiatorul și conducătorul acestei mișcări științifice, al cărui sistem a servit ca fundament teoretic al cercetărilor bucureștene. Pentru că, deși am utilizat, fără îndoială, experiența atât de bogată a monografiștilor din Capitală, care, pe lângă că au deschis calea acestor cercetări, au procedat și la sistematizarea chestionarelor și metodelor utilizate — astfel că toți cei care lucrează în acest domeniu nu pot să le fie decât recunoscători — totuși noi am pornit dela alte presupuziții, dela un punct de vedere oarecum diferit, datorită mai multor împrejurări.

2. Mai întâi, datorită unei alte concepții sociologice, având la bază o formație științifică de specialitate deosebită. Am pus în centrul preocupărilor noastre problemele strict sociologice. Punctul nostru de plecare a fost analiza satului privit ca unitate, a proceselor sociale ce au loc înăuntrul său, ca și a raporturilor sale cu alte colectivități. Numai în al doilea rând ne-am interesat și de condiționările vieții sociale : de geografia, biologia și istoria satului, ca și de problemele culturale strâns legate de cele sociale, cum sunt credințele și folclorul. Excepție am făcut numai pentru problemele de psihologie socială, dată fiind intima conexiune între aspectul social și cel psihic ; fiindcă, fără de considerarea atitudinilor respective, nu poate fi înțeleasă nici semnificația unei instituții sau a unui obiect, adică nu poate fi sesizată însăși realitatea lor. (De exemplu : îmbrăcămintea nu și-a pierdut nici astăzi la Râu-Bărbat, cu toată orășenizarea ei, aspectul de port, cum ne arată frecvența acelorași modele, ca și mai ales păstrarea tuturor rochiilor ; pentru țărancă nu există problema ieșirii lor din modă, a demodării). Ne-am ocupat cu precădere de problemele noastre proprii, datorită de sigur și faptului că nu posedam specialiști, care să poată desbata cu competență această a doua serie de probleme ; pe când

Seminarul de Sociologie din București, posedând mijloace mai bogate, a avut între echipieri și reprezentanți ai disciplinelor învecinate: geografi, biologi, muzicologi, etc. Personal, socotesc că e nevoie, în special în studiul satelor mai înapoiate, și de colaborarea folcloriștilor și chiar și a etnologilor, în orice caz de aportul cel puțin a unui sociolog cu bună pregătire în domeniul etnologiei, dat fiind că în satul vechiu supraviețuiesc atâtea forme primitive, care nu pot fi înțelese decât încadrate pe acest fond.

Chestiunile principale pe care ne-am propus să le cercetăm au fost următoarele: 1. Unitatea sătească. E satul asupra căruia ne-am oprit o unitate și, în caz afirmativ, ce fel de unitate: unitate integrată sau labilă, unitate autarhă sau nu, unitate saturată sau unitate dinamică expansivă, unitate omogenă sau eterogenă, unitate mică sau mare, întârziată sau evoluată, veche sau nouă, etc. ? Am căutat apoi să desprindem factorii care au putut determina această unitate (economici, bio-psihi, psiho-sociali). 2. Diferențierea socială și profesională sătească (împreună cu consecințele psihice ale acestei situații). În acest cadru am cercetat diferitele grupe și categorii social-economice din sat (țărani săraci, mijlocași și bogați, etc.) servindu-ne atât de tabloul de impuneri și avere, cât și de analiza înrudirilor dintre săteni. 3. Subunitățile sătești: cătunele, cetele, întovărășirile, sectele și în special familiile, subunitățile rurale cele mai importante, cărora și noi le-am consacrat o atenție mai mare. Am urmărit aici situația câtorva familii, iar în ce privește problema familiei în sat în general (a structurii, funcțiilor și tipurilor ei), am căutat să ne câștigăm date atât prin mijloace directe: observația vieții familiare și analiza atitudinilor relative la familie, cât și indirecte: din cercetarea statistice natalității, căsătoriilor, concubinajului, ca și din cercetarea sistemului de transmisiune a averii. 4. Raportul satului cu alte unități exterioare lui: cu alte sate, cu orașul sau orașele din jur și cu statul. Căci satul nu este și n'a fost o unitate închisă, ci numai una izolată.

Raporturile satelor între ele pot fi variate: economice (comunitate de stăpânire sau numai hotar comun sau simplu schimb și ajutor, etc.), de distracție, de încuscire, etc. Cum această din urmă formă de raporturi inter-sătești e de mare importanță, din cauza apropierii pe care-o implică, cum pe de altă parte aveam în această privință material obiectiv suficient (dela 1826 registrul parohiei, dela 1896 al ofițerului stării civile), am cercetat această chestiune de când se găsesc date, urmărind-o până în zilele noastre. Pentru că problema de față ni s'a părut foarte importantă, am urmărit-o și la alte 12 sate, la două dintre care iarăși dela 1826 încoace. Pentru lămurirea raporturilor satului nostru cu orașele și cu lumea mai largă, am mai utilizat ca izvor de informație, pe lângă statistica căsătoriilor, și statistica emigrărilor și a imigrărilor, urmărind situația și soarta personală a fiecărui caz în parte.

În afară de aceste probleme de bază, am mai urmărit, cum aminteam, în mai mică măsură și altele, care, deși mai puțin sociologice, sunt totuși indispensabile pentru înțelegerea vieții sătești: cum sunt chestiunile demografice (natalitatea, nupțialitatea, mortalitatea, etc.) și de mișcare a populației (emigrări, imigrări); apoi cele culturale-spirituale, în special religiozitatea și atitudinea religioasă, utilizând pentru aceasta atât informațiile preotului, cât și răspunsurile celor anchetați, cercetând apoi frecvența prezenței populației la serviciul divin, ca și existența de sectanți sau de fenomene de misticism. Am urmărit și în acest caz problema dincolo de limitele satului nostru, investigând chestiunea sectelor și în așezările vecine, unde am găsit cazuri mai numeroase și mai pregnante. Am mai căutat să cunoaștem în satul cercetat și credințele magice, adunând câteva descântece, ca și folclorul: atât cel literar-muzical, cât și cel medical-botanic, mulțumită ajutorului a doi specialiști străini de echipă. Și pentru aceste chestiuni am căutat să ne extindem investigațiile noastre și la satele vecine, atât pentru a avea un punct de com-

parație — e de altfel una din trăsăturile caracteristice ale încercării noastre, că ea n'a tins (și nici n'ar fi putut cu mijloacele mai modeste pe care le-am avut la dispoziție) să epuizeze întreaga realitate a satului respectiv; în schimb, problemele pe care le-am urmărit, cel puțin parte din ele, a căutat să le studieze și la satele învecinate — cât și din interesul cunoașterii regiunii, ca și a problemelor ca atare. Mai ales că unele din ele, cum erau cele de ordin folcloristic, nici nu puteau fi bine urmărite la Râu-Bărbat, din cauza culturii folclorice sărace, în curs de dispariție, cum e, de altfel, pretutindeni în satele mai evoluat. Dar cu aceasta am atins deja o altă cauză a opticii diferite pe care am avut-o noi față de școala bucureșteană.

3. Să nu se uite că Ardealul reprezintă regiunea românească cu țărănimea, în general, cea mai ridicată și mai civilizată, lucru ce nu e lipsit de consecințe pentru întreaga structură socială a acestei provincii. De aici, de sigur, caracterul mai armonios al societății românești ardelenene, între clasa de sus și cea de jos tranzițiile fiind mai continui. Așa se explică și legătura mai strânsă ce-a existat în Ardeal între conducători și popor. Mulțumită prezenței acestei țărănimi mai înstărite, poporul român de aici a reușit, după realizarea unității naționale, să ocupe într'un timp relativ scurt un loc de seamă în orașele ardelenene, unde înainte, cu toate că era poporul majoritar al țării, aproape nu avea acces. O țărănime mai avansată înseamnă însă și o țărănime mai organizată, capabilă să ia o inițiativă în caz de nevoie; adică o țărănime care nu acționează numai conform rutinei și tradiției, ea fiind animată și de tendințe și atitudini mai moderne.

Una dintre cele mai impresionante experiențe pe care am avut-o pe teren — care exemplifică foarte plastic starea de lucruri indicată — a fost viziunea ogoarelor unitare din două sate imediat vecine Râului-Bărbat. Cum în aceste două sate, Hobîța și Uric, nu s'a făcut comasarea, astfel că proprietățile sunt foarte pulverizate, locuitorii lor, pentru a suplini insuficiențele situației, cultivă

de comun acord pe unele părți ale hotarului numai anumite plante, iar pe celelalte, iarăși în mod exclusiv, altele. De aceea, cât vedeai cu ochii pe stânga era numai grâu, pe dreapta numai porumb, în fund cânepă, etc. Satul ardelean cunoaște de mult cultura în rotație, pe tarlale diferite; ceea ce presupune oarecare disciplină și capacitate de a-și auto-ordona vieța. În asemenea împrejurări, evident, problema determinației naturale, a mediului geografic, capătă o importanță mai mică, dat fiind că omul reușește aici, în mai mare măsură decât în satul primitiv, să domine natura. Apoi, cum un sat mai evoluat e și un sat mai urbanizat, nici problema manifestărilor spirituale proprii nu mai are o importanță așa mare ca înainte, de oarece folclorul în aceste cazuri e mai sărac.

Ori satul ardelean e, fără îndoială, în general, mai urbanizat decât cel din Vechiul Regat. De altfel, Ardealul e provincia românească cu structura cea mai citadină, proporțional fiind aici mai multe orașe și mai mulți orășeni decât în vechea țară. E drept că influența orașului și a culturii majore n'a avut totdeauna aceste consecințe, că trebuie distins, deci, între influență citadină și urbanizare. O influență mică și înceată a orașului asupra satului, cum a fost cazul înainte, ce a putut fi astfel deplin asimilată, a adus chiar dimpotrivă o fructificare și, în consecință, o promovare a culturii țărănești. Dar nici orașele de odinioară nu aveau forța de pătrundere de acum, fiind ele înseși însuflețite de mult spirit rural: urbanismul ca o nouă formulă de vieță n'ajunsesese să le cuprindă în mod integral. (Mai e just apoi, că această urbanizare, deși a început mai de mult în Ardeal, a avut loc mai treptat; cu alte cuvinte, evoluția s'a petrecut aici mai organic. Așa se explică persistența atâtor rămășițe ale vechiului stil rural în provincia transcarpatină, chiar în regiuni ceva mai evolute. Astfel aici, de exemplu, pătrunderea civilizației moderne n'a distrus cu totul industria casnică a țesăturilor, bazată pe cultura cânepii și a inului, spre deosebire de alte părți mai înapoiate ale țării,



unde contactul cu produsele industriale a fost catastrofal pentru țăranul de acolo, care a rămas mai departe primitiv, dar a sărăcit în același timp). Astăzi însă ridicarea nivelului țăranesc, civilizarea satelor, implică în mod incontestabil urbanizarea lor.

În orice caz, indiferent de valoarea acestor considerații, satul cercetat de noi și chiar regiunea din jur nu erau de loc bogate în folclor (probabil, datorită în mare măsură — cel puțin pentru regiune — influențelor venite dela centrul minier Petroșani). E destul pentru a ne da seama de aceasta să trecem în județul imediat vecin din Vechiul Regat, în județul Gorj. Să se compare în această privință numai portul din regiunea Pui cu cel din județul Gorj! Pentru acest motiv, cum am mai spus, problemele legate de manifestările spirituale au trecut în investigația noastră pe al doilea plan. În schimb, s'au impus — și se impun totdeauna în asemenea împrejurări rurale mai evaluate — în centrul atenției cercetătorului: problemele de diferențiere și stratificare socială, de apropiere de pământ, de schimb și circulația bunurilor, de mobilitate socială, de circulație și împrumut de motive, de desorganizare și reorganizare socială, de individualizare și de urbanizare în genere; apoi problema natalității și a denatalității, a sănătății și a pauperizării, etc. Această importanță pe care o are contactul cu exteriorul într'un asemenea tip de sat ne-a determinat pe noi să purtăm un interes așa de mare problemei raporturilor inter-sătești și a contactelor dintre sat și oraș.

4. Cercetând asemenea sate, suntem în fond în plină problematică sociologică. Așa se face că sociologia rurală s'a născut tocmai în America, adică în țara unde nu există țăranime, ci fermieri; pe când satele tradiționale sunt de resortul folcloristului, iar astăzi, pentru că nu mai există sate care să nu fie pătrunse de influența civilizației moderne, ele sunt de competența folcloristului și a sociologului împreună. Ceea ce vreau să scot în evidență e faptul

că a sosit timpul să introducem și în cercetarea țărănimii metoda istorică. Dacă în studiul primitivilor ca atare specialiștii nu se mai pot dispensa de această metodă, cum arată opera nu atât a etnologilor istorizanți mai vechi, ca Gräbner, ci opera mult mai prudentă în această privință și mai remarcabilă a lui Thurnwald, cu atât mai puțin se poate dispensa cercetarea satului de această perspectivă. Fiindcă țărănimea, cu toată aparența ei de atemporalitate, e intim legată de istorie.

Un sociolog german, Günther Ipsen, spune chiar că țărănimea și istoria se condiționează reciproc. Această condiționare dublă a țărănimii și a istoriei mondiale s'ar putea vedea, pe de o parte, în aceea că toate culturile superioare ale lumii vechi s'au afirmat numai acolo unde a existat o țărănime plugară, ea constituind fundamentul pe care s'au ridicat ele (și invers: aceasta, la rândul ei, nu s'ar întâlni decât acolo unde au avut loc fenomene istorice de importanță mondială sau în locuri care au stat sub influența acestora, constituind oarecum rezerva lor istorică); pe de altă parte, în faptul că țărănimea plugară e rezultatul unei descoperiri unice, ea întâmplându-se într'un singur loc, în Orientul apropiat, de unde apoi s'a răspândit la Vest ca și la Est (spre deosebire de agricultura primitivă cu sapa, care a apărut în mod independent în mai multe locuri), adică ea ar fi o unitate istorică reală. Această teorie exprimă, fără îndoială, mai ales situația din Apusul Europei, unde țărănimea e foarte urbanizată, participând mai de mult la istorie. Să nu se uite că țărănimea, cu cât e mai patriarhală — cum a atras atenția acuma de curând și L. Blaga — cu atât e mai mult dominată de tendințele vechi, de cele acumulate în faza preistorică. De aceea spuneam că colaborarea etnologilor la monografia sociologică rurală e absolut indispensabilă, adică a acelor specialiști care se ocupă cu civilizațiile ce reprezintă și astăzi, într'o bună măsură, forme de viață preistorice. E just însă că ceea ce distinge țărani de agricultorii primitivi, dându-le dreptul de a fi socotiți ca

o categorie aparte, e influențarea lor de către o cultură majoră, altfel spus, de o cultură istorică.

Dar făcând abstracție de această ipoteză, altfel sugestivă, nu se poate contesta că țărănimea, cu toată stabilitatea ei, n'a trecut și ea prin anumite faze. Satul evoluiază, e drept, mult mai încet decât orașul, dar neschimbat nu rămâne nici el; de un secol încoace transformările sătești sunt chiar remarcabile. (E adevărat însă că nici astăzi poate țărănimea nu participă atât de voie, cât de nevoie la vieața istorică și acum e mai mult împinsă din spate decât e agent activ). Dar cum țărănimea e mai rutinară și mai conservatoare, ea păstrează și acum multe din lucrurile și obiceiurile vechi, așa că un ochiu atent poate distinge în zilele noastre la țară — fie în sânul aceluiași sat, fie mai ales în sate sau regiuni diferite — mai multe forme și chiar stiluri de vieață, ce reprezintă în același timp vârste și epoci diferite de civilizație rurală. Se pot desprinde la țărănimea noastră trei, dacă nu și patru, genuri de vieață: patriarhal, de tranziție (cel mai răspândit), evoluat, iar în Banat se schițează deja fermierul modern. De aceea, cu toată lipsa documentelor scrise, se poate face pe baza acestor relicvii o istorie a vieții rurale, se poate face, cum zice Stahl, „arheologie socială”, adică descifra trecutul vieții rurale anonime. În tot cazul, sociologia rurală, în interesul adevărului, trebuie să tindă la determinarea tipurilor diferite de sate. Ceea ce înseamnă că materialul rural trebuie tratat și cercetat în mod diferențiat. De aici și necesitatea metodelor diferite, adaptate realității respective.

Recunosc că pentru analiza satului mai primitiv trebuie procedat altfel decât în analiza satului mai civilizat. În primul caz, determinarea factorilor naturali (geografici și biologici) și umani (istorici-tradiționali) jucând un rol mult mai mare, aceștia trebuiesc considerați mai de aproape; dar numai atâta, cât e necesar pentru înțelegerea vieții sociale, nu în sine și pentru sine. De aici probabil accentul care s'a pus de către școala dela București pe problema ca-

drelor, adică pe condiționările vieții sociale. Pe urmă satul vechiu fiind un sat creator de cultură proprie, investigația sociologică trebuie să se oprească mai mult asupra conținuturilor culturale sătești, asupra manifestărilor spirituale, credințelor și în genere asupra folclorului. Pe când satul evoluat ardelean trebuie integrat în mai mare măsură în ambianța vieții moderne, el nu poate fi privit în sine, ci trebuie încadrat în regiunea mai largă din care face parte. Din această cauză, — ca și pentru a avea elemente comparative mai numeroase — câțiva membri ai echipei noastre au cutreerat toată regiunea din jur (plasele Pui și Petroșani), aducându-ne date și chiar și ceva material, iar echipa în întregime a cercetat și ea două sate din apropiere. Această prelungire a satului modern dincolo de hotarele sale, dispariția izolării și a autarhiei sale ne-a îndemnat, între altele, să urmărim unele chestiuni regionale.

5. O altă serie de probleme pe care le pune satul românesc ardelean, în afară de cele legate de caracterul său mai evoluat, sunt acelea relativ la raporturile autohtonilor cu minoritățile. Pentru că Ardealul, deși e leagănul românismului și a fost, în același timp, provincia unde s'a manifestat pentru prima dată în cercuri mai largi conștiința noastră națională, totuși aici se găsesc și cele mai vechi și mai consolidate minorități. Ori, e firesc ca între aceștia și Români să fi existat relații variate, însoțite de influențe reciproce. În satul cercetat de noi, la Râu-Bărbat, ca în genere în județul Hunedoara (în afară de câteva excepții) nu există țărani minoritari. Există însă și mai ales a existat o clasă de mici proprietari maghiari, o clasă de boer-nași, care, fără să fi fost propriu zis fiecare dintre ei bogăți, stăpâneau cu toții, dat fiind numărul lor însemnat, 10 - 12, (mai ales dacă-l raportăm la numărul mic de locuitori ai așezării, circa 300) cea mai mare parte din hotarul satului. (Dintre Români n'aveau pământ decât familiile nemeșești, căci aceștia erau înainte de două feluri în Râu Bărbat și în genere în regiunea Hunedoara: nobili și iobagi; țărani români nemeși nu se deosebeau însă de ceilalți,

de iobagi, decât prin faptul că erau liberi, genul și nivelul lor de viață fiind altfel același). În acest caz problema națională se încrucișează cu cea socială, raporturile sătenilor cu proprietarii fiind nu numai raporturi cu clasa de sus, dar și raporturi cu străinii de neam. A fost pentru noi una din cele mai frumoase satisfacții să vedem cum țărănimea română, mulțumită vitalității ei, reușește încă înainte de primul războiu mondial să achiziționeze prin muncă aspră dar stăruitoare aproape întreg pământul arabil. (A rămas astăzi un singur proprietar maghiar care mai stăpânește aproape 114 jugăre). Reforma agrară n'a avut aici ce să împartă, totul fusese cucerit dinainte fără niciun sprijin din afară. E una dintre chestiunile cele mai bine studiate de echipa noastră, romanizarea proprietății pământului putând fi urmărită foarte ușor și în amănunt, mulțumită cărții funduare. Evident, această clasă de sus, care nu era prea bogată ca să poată creia o distanță mare între ea și săteni, nu putea să nu lase unele influențe. Cu atât mai mult, cu cât această clasă de sus făcea parte din neamul dominant din punct de vedere politic. Era deci firesc ca această influență să contribuie în largă măsură la procesul de urbanizare a satului.

Dar o influență maghiară vizibilă — datând tot din timpul dominației trecute și astăzi în curs de dispariție — s'a exercitat și asupra onomasticeii, cum se poate observa din atâtea nume ungurești, din dubletele ungurești, ca și din accentul maghiar cu care sunt pronunțate unele nume de botez. Influența maghiară putea să fie dăunătoare dacă mai dura, mai ales că era promovată, dela dualism încoace, de o politică școlară șovină — în sat nu exista înainte decât școală maghiară — fiindcă s'ar fi impus cu timpul și gusturile și valorile spirituale străine.

Influența asupra toponimiei e inexistentă. Am cercetat pentru aceasta chiar și hărțile Cărții Funduare din era maghiară și n'am găsit nicăiri nicio urmă de toponimie maghiară, ci numai numele românești erau puțin maghiarizate. Ceea ce înseamnă că pătura băștinașe a fost

totdeauna cea românească, maghiarimea fiind venită din alte părți sau ridicată tot din sânul românimii, prin acordare de privilegii și desnaționalizarea ei treptată.

E incontestabil că acest proces de influență a unei pături de sus străine dominante asupra celei de jos autohtone merită cercetat cu de-a-mănuntul atât din punct de vedere național, cât și din punct de vedere mai larg: sociologic, putând constitui o contribuție la teoria imitației, ca și a difuziunii de motive. De altfel, prin dispariția clasei de sus maghiare din Râu-Bărbat, nu s'a terminat definitiv cu raporturile între cele două popoare acolo. Ungurii continuă să se mențină sub altă formă, în special prin infiltrații dela Petroșani, anume, ca meseriași și ca servitori. Numai că în acest din urmă caz rolurile s'au schimbat, s'au inversat de-a-dreptul: Românii sunt de data aceasta cei bogați, fiind stăpânii pământului, pe când Ungurii reprezintă existențe foarte modeste, de-a-dreptul proletare.

6. Din aceste considerații sumare în care înfățișăm numai câteva probleme principale și permanente, făcând cu totul abstracție de cele legate de timp, adică de momentul cercetării — exemplu: la Drăguș, atunci când se făcea ancheta monografică, se agita problema datoriilor agricole; la Râu-Bărbat și pretutindeni astăzi, se pune problema războiului și a consecințelor sale (în comună sunt 20 de oameni care merg zilnic la Petroșani și se întorc seara acasă, fiind angajați la minele de acolo, lucru absolut necunoscut înainte, având avantajul de a fi scutiți de concentrare) — se poate vedea, cred, suficient ce variate și complexe probleme ne pune realitatea socială a unui sat. Și acestea diferă simțitor, cel puțin în amănunte, după sate și regiuni. De aceea departe de mine pretenția de a fi pus la dispoziție, prin considerațiile de mai sus, o schemă bună pretutindeni, o rețetă universală pentru cercetarea satului ardelean. Pentru că Ardealul — un lucru care de asemenea nu trebuie să fie trecut cu vederea — e mai variat decât restul țării, adică

e provincia românească unde se găsesc cele mai multiple forme de viață umană, diverse atât ca tip, cât și ca vârstă. Aceasta constituie, de altfel, și farmecul lui. Diferențierea complexului social-cultural ardelean are la bază mai multe cauze. Mai întâi de ordin geografic. Nicăieri în altă parte la noi nu se găsesc atâtea regiuni naturale, atâtea țări: Țara Hațegului, Țara Zarandului, Țara Oașului, Țara Chiuarului, etc. Peste diversitatea geografică s'a așezat cea creată de istorie: prin venirea străinilor. E firesc ca Românii ardeleni care locuiesc alături de Sași să fie oarecum altfel decât cei în mijlocul cărora s'au așezat Ungurii. În sfârșit, în ultimă vreme s'a mai adăugat și diversitatea adusă de importanța crescândă a orașelor: satele de pe lângă orașe au un caracter diferit de cele mai puțin influențate de acestea.

Cum vedem, în Transilvania se pot întâlni tipuri de viață diverse. De aceea, spectrul rural ardelean e mai bogat: pe lângă diferențierea obișnuită a satelor după relieful solului (sate de munte, de câmpie, etc.) și după populație (cu, sau fără străini și minoritari), mai întâlnim aici și pe aceea după nivelul de cultură. Avem, spre exemplu, regiuni cu sate mai sărace și mai înapoiate, cum sunt cele din Munții Apuseni, dela Pădureni, din Țara Oașului, din Maramureș; iar, pe de altă parte, avem tot aici regiuni cu sate foarte ridicate și civilizate, cum sunt acelea din jurul Sibiului, Brașovului, din Țara Năsăudului, de pe Târnave și valea Mureșului, din părțile Aradului, Banatului, etc. (Bineînțeles — pe lângă că înăuntrul categoriilor din urmă există tipuri diferite: ce deosebiți sunt, de exemplu, țărani din regiunea Sibiului, Mărginenii, de cei de pe valea Mureșului — între aceste extreme sunt o serie de forme intermediare). În consecință sociologia vieții rurale ardeleni va trebui, pentru a avea o imagine completă a realității, să cerceteze toate tipurile de sate existente: atât cele pur românești, cât și cele cu minorități, cele aproape de oraș ca și cele izolate, cele de munte ca și de câmpie, cele întârziate ca și cele evoluat, din

sudul, din centrul ca și din nordul Ardealului. Un lucru care trebuie accentuat pentru că subsistă și acum preferința pentru anumite sate, în speță cele de munte, pe motivul că acestea ar fi mai vechi și mai autohtone. E însă în interesul nostru să arătăm că și așezările de pe câmpie sunt tot așa de românești ca și celelalte și să nu ne mai refugiem în primitivitatea munților, ca în vremuri de restriște. Pentru aceste motive se poate spune că nu există sistem bun în sine de aplicat pe teren, aceasta depinde de loc și timp. Noi înșine am putut verifica acest fapt chiar în locul unde am lucrat. Astfel, pentru cercetarea regiunii imediat vecine, pentru cercetarea Pădurenilor, de sigur că planul nostru de investigație ar fi trebuit să fie altul sau, în tot cazul, mult modificat. E drept însă că, în general, tipul cel mai caracteristic peisagiului sociologic rural ardelean, astăzi, e satul evoluat, satul pe care l-am avut în vedere atunci când am stabilit aceste temeuri principale; după cum forma cea mai specifică și mai răspândită de așezare rurală în vechiul regat e satul mai înăpoi, ceea ce nu înseamnă însă că țărănimea de peste Carpați e toată la fel, că nu întâlnim și aici, cum e în special cazul în regiunea de șes, tipuri mai evolute. (În special dela războiu încoace, țărănimea olteană, munteană ca și moldoveană din aceste locuri, mulțumită și reformei agrare, e într'un progres vizibil).

7. Râu-Bărbat, cum s'a putut vedea și din cele spuse până acum, deși nu se poate zice că reprezintă tipul cel mai caracteristic de sat ardelean, face parte din această grupă. Pe lângă că e un sat înstărit, ceea ce n'ar constitui încă un lucru deosebit, — de acestea se mai găsesc și altele în regiunea Pui — e și un sat puternic urbanizat, constituind aproape o enclavă în această privință, în regiunea sa. La Râu-Bărbat nu numai că se poate mânca aproape ca la oraș, dar și interiorul caselor se apropie de cel al gospodăriilor citadine modeste. (Nu mai vorbesc că în fiecare gospodărie înstărită există mașină de cusut, astfel că femeile își confecționează singure cele mai

multe din lucrurile de îmbrăcăminte, în special lingerie). Urbanizarea și ridicarea standardului țăranimii a dus aici la omogenizarea ei. Astăzi nu se mai face nicio distincție, înăuntrul satului, între oamenii ai căror înaintași au fost nemeși și între ceilalți, proveniți din părinți de origine iobagă. Satul însă, ca totalitate, păstrează încă o atitudine distanțată față de satele care au fost pe vremuri iobage, mai înapoiate și în genere și mai sărace. Aceasta ne-o arată puținele încuscriri care se fac cu acele sate, fiind preferate mariajurile inter-sătești numai cu oameni din sate repute ca fiind și ele nemeșești.

Evident, în asemenea împrejurări, nu mai poate fi vorba de port. La femei el a dispărut complet, acestea arătându-se în general a fi agentul cel mai activ al urbanizării; nici bătrânele, de altfel, n'au cunoscut portul vechiu românesc, ci un fel de port de tranziție, de puternică influență majoră citadină. Bărbații, e drept, umblă și astăzi în straie albe, dar de pe acestea a pierit orice urmă de motive sau preocupări estetice. Vieța a luat acolo un caracter mai sobru și mai practic, deși nu se poate spune că Bărbătenii sunt mari oameni de afaceri, cum se vorbește de cei dintr'o comună vecină (Livadia). A dispărut, sau e pe cale de dispariție, magia ca și folclorul, dar sătenii nu au căpătat prin aceasta caracteristicile puțin simpatice ale omului utilitar proaspăt. Dimpotrivă, ei sunt și acum ospitalieri și prietenoși. Altele sunt consecințele care trebuie să ne dea de gândit ale urbanizării lor: denatalitatea. Cele mai multe familii în sat n'au decât doi copii pe când generația dela sfârșitul secolului trecut — am văzut aceasta când am întocmit tabloul rudeniilor din sat — avea în medie 7—8 copii. Numai două familii au astăzi câte 4 copii, ceea ce reprezintă maximum acolo. Dar nici acestea parcă nu sunt bucuroase de ei, în orice caz, sunt preocupate să le asigure prin mariajuri o situație materială cât mai avantajoasă. Una din mamele prolifiche îmi mărturisea că preferă să-și mărite fata cu un fecior care e singur la părinți, în caz că nu va putea lua

un orășan (funcționar, meseriaș). Atingem cu aceasta o altă tendință, nu tocmai îmbucurătoare din punct de vedere național, ce se observă la Râu-Bărbat, în special la fete: dorința de a evada dela țară, sau cel puțin de a scăpa de răspunderea unei gospodării mai mari, cum e cea țărănească. Lucru încurajat de faptul că fetele cele mai bogate s'au măritat, în adevăr, cu funcționari, cu învățători, etc.

Relativa bună stare a locuitorilor acestei comune, ca și deprinderea lor cu un standard mai ridicat de viață, ceea ce i-a făcut mai pretențioși și mai comozi, a determinat ca Bărbătenii să nu fie singurii beneficiari ai soluției moșiilor ungurești. Așa s'a făcut că s'au întins în hotarul Râului-Bărbat și satele vecine. Din totalul de 1960 jugăre și 1211 stânjeni cât cuprinde acest hotar, localnicii nu stăpânesc, după cum au stabilit în mod exact investițiile noastre, decât aproape jumătate, 926 jugăre și 1335 stânjeni (aceasta împreună cu instituțiile din Râu-Bărbat: școala, biserica, comuna; ei singuri de fapt numai 562 jugăre și 616 stânjeni). Restul de 1033 jugăre și 1476 stânjeni a fost acaparat de alții, dacă nu totdeauna mai vrednici și mai întreprinzători, în orice caz mai săraci și în deosebi mai presați de nevoi, de sătenii din Livadia și Valea Lupului.

Dar un nou ethos pare că începe să se manifeste la Râu-Bărbat de o bucată de vreme, cum ne arată cultura întinsă de zarzavaturi, pe care o fac mai ales femeile, de pe urma cărora se aleg cu venituri destul de frumoase, vânzând aceste produse în satele vecine și chiar și în orașul Petroșani. Va însemna oare această dinamizare și o vitalitate mai mare, adică un număr mai mare de copii? Altfel, nu va trece mult timp și satul nostru va fi populat numai de oameni născuți în celelalte sate ale comunei politice Râu-Bărbat sau cu descendenții lor, cu țărani de origine din Hobîța, Uric și Șerel. În special cu cei din ultimul sat, cel mai mare cătun al comunei, cel mai primitiv, dar și cel mai prolific dintre ele. Dar la această întrebare numai timpul va putea răspunde.

GEORGE EM. MARICA

C O M E N T A R I I

Viziunea lumii la poeții englezi

I.

Un neam se cunoaște după *patosul* lui.

Nu după strămoși, nu după trecut.

Toți fiii au părinți, toate neamurile au strămoși. Orice trecut e mare, altfel n'ar mai fi. Intrebați pe un norvegian, se va mira ce găsim noi la Matei Basarab și Vasile Lupu! Washington și Lincoln sânt pentru american tot așa de mari, dacă nu mai mari, ca Ludovic XIV pentru francez, sau Elisabeta pentru englez. Iar toți aceștia, pentru orice român care se respectă (și mai e pe deasupra și ziarist, dar cuvântul constituie un pleonasm, fiindcă adevăratul român nu se naște poet, ci ziarist) nu sânt nimic față de Mihai și Ștefan cel Mare al nostru.

Patosul e sinceritatea unui neam cu sine însuși. E punctul în care el devine liric, adică se bucură de a fi. Nimic nu face mai fericit pe german decât a se ști filosof; nimic nu încântă mai mult pe francez decât un vers frumos (voluptățile plastice se pot prelungi la el, ca și la Greci, până la curba unei coapse de femeie); nimic nu mulțumește mai mult pe englez decât a se ști moral.

Există adică un patos metafizic și acela e german; un patos artistic, și acela e francez; un patos etic, și acela e englez.

Spun eu mai multe în chestiunea aceasta în *Fenomenul Englez*; aici, și mai ales acum, îngăduie-mi-se să amintesc că tocmai eticul este ceea ce se neagă de străini englezului, — într'atât în aprecierea altora neamurile se văd totdeauna pe ele însele.

Străinul vorbește totdeauna de „cant” sau ipocrizia britanică.

Să las și eu tot un străin să vorbească în materie. E vorba de Profesorul italian Camill Pellizzi, unul din cei mai documentați și probi exegeți ai geniului englez, care la pagina 8 a cărții sale: *English Drama*, spune:

„Englezul nu e de loc un onctuos ipocrit, ci mai de grabă un violent și hotărît om de acțiune. Când el a văzut un principiu și o linie de acțiune, își dă drumul ca un nebun; apoi, scopul atins, el se va ocupa de altceva, cu o varietate și discontinuitate de acțiune

care totdeauna vor lăsa perplex pe latin, și vor da prilej de ușoară ironie”.

Stricta adeziune la fapt, pragmatismul englezului, îl obligă cu alte cuvinte la o discontinuitate a principiului moral. Latinul, care e un animal rațional, nu practic, rigid, nu suplu, fiindcă trăește în absolutul ideii, nu în relativitatea pitorească a faptului, nu poate concepe această discontinuitate a principiului, și o confundă cu negarea principiului, cu călcarea lui, ceea ce într'adevăr e ipocrizia.

Latinul când dă de o idee se aruncă după ea ca un nebun. Merge până la capătul ei. Fiindcă dincolo de idee nu e nimic pentru dânsul. Anglo-saxonul, când are o acțiune în mână, merge până la capătul ei, fiindcă dincolo de acțiune nu mai e nimic pentru dânsul, decât izbânda, care e pentru englez acțiunea supremă.

Nu e pragmatismul o filosofie a succesului? Nu e vieța pentru John Dewey sau F. C. S. Schiller, ca și pentru toți pragmatistii dela școala din Chicago până la cea dela Cambridge, o pădure în care adevărul e calea care te scoate din pădure?

To find a way out, to muddle through, — a ieși din impas, a ieși la liman, nu e marea faptă a englezului și aproape singura lui filosofie?

Englezul se realizează atât de mult în faptă, că pentru dânsul până și eroismul — suprema faptă a omului — nu e o finalitate. E numai o etapă, în calea care duce la alte fapte, bunăoară sfințenia, prin care cineva se poate apropia de Dumnezeu, așa precum cu eroismul s'a apropiat numai de supra-om.

Când spui unui englez că ești erou, el se descoperă și te întreabă: *Well, what about next?* — Ei și mai departe? Ce ai de gând să faci de acum înainte? Fiindcă și de acum înainte problema vieții nu se pune mai puțin. Depinde de ce vei face de acum înainte ca să ajungi în raiu, sau partea opusă. Fiindcă și de acum înainte sunt atâtea ispite de biruit, obstacole de trecut, eroul are un întreg univers de străbătut până la Dumnezeu.

Până la Dumnezeu englezul va cultiva fapta ca singura cale de ajuns la El.

Dat fiindcă o faptă fără principiu nu te duce la Dumnezeu, și englezul nu se poate dispensa de marele lui prieten (acel prieten care după o zicală a sa, „ori de câte ori are un lucru mare de făcut pe pământ chiamă pe englezii săi” !); iar un principiu fără faptă e un principiu fără succes (și pragmaticul neam nu se poate dispensa de rațiunea lui de a fi) englezul va căuta să impace fapta cu principiul, pe calea magistrală a *compromisului*.

E marea lui artă, e flautul fermecat cu care cheamă la sine șerpilii pădurei, toate acele lighioane care ațin calea omului, și sub numele inuman de principii, îl împiedecă să ajungă la liman. El le descântă, le umanizează, le cheamă la el și le silește să se așterne drumului...

In ordinea morală englezul e un mare imblânzitor de șerpi.

Arta de a domestici principiul, cel mai mare dușman al omului; de a-l face casnic din sălbatec și neomenesc cum e; de a umbla ușor cu el ca și cu o sculă, e singura artă războinică a englezului, — arta după care dânsul incovoae principiul după faptă, și face din el arc cu care repede săgeata cu atât mai departe cu cât a fost mai încordat.

Această viziune de distanță a principiului, e legea artistică a perspectivei, și nu de geaba englezul e numit artist în materie; acest fel de a trimete principiul departe, fiindcă ai știut să-l ții cât mai în urmă, e legea athletică a fandării (după care iei un pas înapoi ca să faci cincii înainte) și nu de geaba englezul e neamul sportiv prin excelență; acest mod de a stăpâni extremele (fapta și principiul) laolaltă e legea politicului, și nu de geaba englezul, cu avizul chiar al adversarilor, e neamul eminent politic din lume.

Iar această măiestrie se datorează acestei „discontinuuări a principiului” din fraza lui Pellizzi, pe care eu aș numi-o a doua lege Newton a englezului, fiindcă e în lumea lui morală ceea ce e legea gravității în lumea fizică, — lege după care principiul e o putere de atracție căreia te poți sustrage fără a te supune mai puțin.

Un astru poate suferi o eclipsă, fără ca aceasta să însemne de a fi; o relicvă poate fi pusă de o parte ca să te întorci la ea cu și mai multă fervoare.

Așa pune englezul uneori de o parte principiul, ca să revină la el cu și mai mare ardoare. De ce? Fiindcă în el principiul e pururea prezent și continuă să constituie o lege, chiar dacă momentan e călcată.

Englezul e moral nu fiindcă nu calcă legea morală; ci fiindcă nu o uită niciodată.

Fiindcă și atunci când greșește, el caută o *justificare morală*, ceea ce e tot morală; și atunci când contrazice un principiu, el nu-l pierde din vedere, ceea ce e tot o atitudine de principiu.

Principiul e forma existențială a englezului. Fapta, e forma existențială a principiului.

Latinul poate fi imoral; dar e amoral și când e moral.

Englezul poate fi imoral; dar amoral niciodată.

Se poate spune că francezul când greșește face un spirit, adică un act de inteligență; germanul: un sistem filosofic, adică metafizică; italianul, un discurs; rusul, o religie; japonezul, harakiri; românul, o zeflemea! Numai englezul face înainte morală. . . .

Datele moralității sale sânt prezente și în contradictoriu. Englezul e moral chiar atunci când nu e; el e în morală chiar atunci când morala nu mai e în el.

Și aceasta, încă odată, pe calea care la dânsul e o virtuozitate de neam, și care dela Morley se cheamă: *compromisul britanic*.

II.

Compromisul e regele, și humorul e bufonul lui.

În humor compromisul englez capătă conștiința de sine.

Dacă zâmbetul e distanța ingerului de pământ, humorul e distanța pe care englezul o ia față de compromisul inerent ființei sale. Această distanță se umple cu sarcasm, cum se umple cu cerneală drumul dela sepie la dușman.

În humor englezul incurcă lucrurile; râde cu non-sens de sine, de fetele pe care i le joacă existența, de toate tumele pe care sub numele de compromis trebuie să le facă pentru a împăca principiul cu fapta și a se menține la suprafața realului.

Humorul englez e clownul care însoțește, cu hohote și scâlbăeli, evoluțiile atleților din arenă.

În humor englezul se odihnește de acrobatica vieții; și-o rețușează chiar, dacă dansatorul pe coardă are momente de distracție; și-o salvează în zâmbet, dacă aceasta e pe punctul să cadă de pe ea.

Humorul englez e umbrela în care dansatorul își potrivește și asanează, dacă nu chiar îngroapă, discontinuitățile acelea infinite, pe coarda întinsă, uneori prea întinsă, a principiului.

De aici însușirile hedonice ale humorului englez, dela sângele rece la înălțimea lui augustă, dela auto-ironie la magistralul dispreț de lume și de toate, dela non-sens la teribila lui naivitate.

Humorul e igiena supremă a compromisului britanic.

III.

Dacă în acest dispensar al eului britanic compromisul e bandajat în ironie și salvat în genialitate, e un compartiment — de data aceasta al lumii sale ideale — unde compromisul nu mai joacă deloc, nu mai joacă nici în forma negativă a humorului.

Puțină istorie ne poate aduce aminte că marii poeți au apărut în viața Angliei numai în momentul când axa compromisului cu lumea se rupea, și minunata schelărie a ordinii britanice amenința să se surpe.

Când adică Englezul era aruncat în vid.

Călare pe veacurile 7 și 8, primii mari poeți englezi, Caedmon și Cynewulf, apăreau când Anglo-saxonul, stăpân pe lumea lui de zei și neguri, se simțea sdruncinat în barbaria lui eroică de primele arătări ale Crucii.

De atunci politica lui lucrează la un compromis genial între păgânism și creștinism, regalitate și divinitate, Roma și Coroana, popor și baroni, baroni și rege; și abia început, acest compromis se vede amenințat de primele adieri de Reformă (ale veacului XIV). Dela războaiele cu Franța la mișcarea „preoților săraci”; dela tirania Romei

la *lollardismul* lui Wycliff și insurecția lui Wat Tyler, totul trădează un edificiu care se clatină.

Apare primul poet mare englez: Chaucer, care face spirite pe socoteala miraculoaselor „indulgențe ieșite calde din buzunarul Papei”; și salvează în humorul poveștilor sale pipărate (uneori chiar bocacciene) marasmul unui popor care-și pierde terenul de sub picioare.

Echilibrul se sdruncină și mai mult ca oricând în viața Angliei, atunci când în veacul 16 Henric VIII rupe definitiv cu Roma și trimete la eșafod pe Thomas More (Socratele englez) și episcopul Fischer; iar capete de suverane și prelați catolici cad unul după altul sub Elizabeta.

Apare Shakespeare.

Shakespeare este refugiul în poezie al unui neam care dintr'odată își pierde echilibrul asigurat de părghia sănătoasă a compromisului.

Toată violența irupției sale, paradoxala sa genialitate, dramatismul inerent operei sale, sânt drama unui neam care a căzut de pe frânghia acrobației sale. Ca la acrobatul real, o astfel de cădere produce englezului o stare de „malaise”, de deprimare și nesiguranță de sine. Englezul se simte, odată în viața lui, „desamparat”! Haotismul shakespeareian; gustul de ușoară decadentă pe care toți îl încercăm în tovărășia Hamleților și Richarzilor săi; barocul pe care Gundolf și Schücking îl găsec la temeliiile eroului elizabetan, sânt altfel inexplicabile la un neam vânjos și svânturat, care, la această vreme de Renaștere pentru dânsul, se află la vârsta de 18 ani a carierei sale în lume.

În pierderea desechilibrului, neamul acesta parecă se acață desperat de ceva. Nu de un pai, ci de ramul înflorit al poeziei. Parfumul lui tare îl face să uite, otrava lui dulce îi dă o moarte ideală. Narcoză. Poezia, aceasta îi dă.

De aceea, domnule Bernard Shaw, elizabetanii dumitale sânt, cum bine grăești undeva, beți de sânge și vorbe.

E beția unei nopți în care cineva a fost omorât, Maiestatea Sa Compromisul!

Să vie portarul beat, că bate Macduff în poarta castelului „ca la porțile iadului”, în zori zilei în care Duncan a fost junghiat în iatac!....

Să moară gratuit Cordelia, cu Lear și inefabilul Kent; să triumfe Richard III, cu toate monstruozițiile făpturei sale; să piară în neaua așternutului ei Desdemona, și Iago să rânjească de-a-pururi; fiindcă vai, „ca fluturii în mâna copiilor, sântem în mâna zeilor: ne rup aripele ca să se joace cu noi”.

Vieța, în arena căreia, așa de sigură de sine evolua arta echilibrului, e acum „o scenă pe care, bieți actori, venim să ne fandosim o clipă; pe care începem să ne scâncim de cum apărem”;

dela timpul e bani și trăiască regele un popor plin de vlagă practică și adolescentă, ghiftuit de continente, amețit de aventură, la vieața e o poveste spusă de un idiot, fără sens, fără rost, în care Shakespeare își înecă tot amarul filosofiei sale, avem tot drumul pe care neamul englez îl parcurge dela compromis până la poezie.

Shakespeare este transpunerea genialității engleze de pe planul echilibrului avut, pe planul dezechilibrului dobândit.

Unicitatea sa, paradoxalul său, excentricitatea sa de creație, sânt numai transpunerea pe plan ideal a unicității, paradoxului și excentricității cu care virtuozul gimnast se simțea până acum liniștit pe planul practic al compromisului.

IV.

Veacul 17 are o singură comoție, decapitarea unui rege. E ultimul dezechilibru pe care îl îndură istoria engleză ca urmare la ruperea ei de Roma și de triplul compromis între Coroană, Biserică, Popor. Trebuie să apară un poet:

Milton — ultimul mare poet — apare pe acest din urmă val de frământări, *Paradisul* lui este ecoul mai multor paradise terestre pierdute.

Restaurarea Stuartilor e o restaurare în compromis. Morala, religia, regalitatea, parlamentul, capătă toate un diapazon de relativitate comodă; în sânul armonice mediocrități, a unui convențional în care toate noțiunile își găseau termenul mediu și se pierdeau în faldurile și jăbot-urile parfumate ale Curței, poezia nu are ce căuta. Dryden, singura figură literară a vremii, e un fascinant mediocru; ezitarea lui între clasicism și romantism, între Shakespeare și Boileau, e replica literară la compromisul între viciu și morală, catolicism și protestantism, despotism și constituționalism, al Stuartilor.

După o ultimă trepidație (Revoluția dela 1689 împotriva ultimului Stuart, Iacob II) compromisul britanic se așterne pe o domnie lungă (de un veac) sub auspiciile Hanovrienilor care abia știu englezește, și sub dictonul *quieta non movere* (în înțeles de „închide gura oamenilor cu bani și vor tăcea”) al aceluia maestru al oportunistului, Sir Robert Walpole, șeful liberalismului englez, care, dela cruzime la corupție, nu se dă înapoi din fața niciunui mijloc spre a ocoli principiile, și a-și asigura cea mai lungă guvernare din istoria Mării Britanii.

E veacul compromisului suveran, și e veacul mediocrității poetice. Un poet de proză, ca și Dryden: Pope, imitator virtuoz al clasicilor greci și francezi; un Addison, care confundă literatura cu salonul și face din ea locul de întâlnire al bunelor maniere; un Samuel Johnson, apostol al bunului simț (da, dar cu el nu faci poezie) pontif

al canoanelor literare, numai ceva mai genial ca celălalt; și câțiva timizi premergători.

Nicio culme; niciun vânt rece. Trebuie să vină Revoluția franceză, ea însăși produsul câtorva neliniștiți religioși ai veacului lui Walpole, ca Anglia din nou să fie scoasă din compromis.

Lumea veacului 19, cu multiplicitatea ei de revoluții (religioase, morale, științifice, industriale) este din nou gata de poezie. Poporul englez își pierde din nou echilibrul, și-și regăsește *romantica* în fervoarea lui Wordsworth, nebuloasele lui Coleridge, excesele lui Byron, nebuniile lui Shelley, langorile lui Keats.

În „stanțe elegiace” Wordsworth, un om altminteri așa de englez și cum se cade, va căuta *lumina care niciodată n'a fost pe mare sau uscat*; și tot dânsul va vedea actele omului (acele acte în care neamul său excelează) ca niște :

*Negre indoiei ale unei făpturi
Care se mișcă în lumi nerealizate,*

Intâia oară, dela Shakespeare și Milton, John Bull începe să aibe indoeli.

Intâia oară, în vieța religioasei Anglii, un Shelley, „îngerul inefabil, bate din aripi zadarnice în vid”, invectivează pe Isus că pe un predicator de suburbie; și trage la răspundere pe „Dumnezeul eroarei umane”.

Keats fixează topografia vieții pe alt tărâm decât al imperiului britanic, pe un țarm oarecare, la care :

Oamenii stau și se aud unii pe alții gemând

Și până și Byron, cel mai pământean dintre poeții veacului, se va infiora, fiindcă :

*Acum adie sufletul infinit,
Acum mai mult ca oricând ce bine e să mori,
Să încetezi fără un chin la pieptul nopței.*

Și dela dânsii până la Yeats al zilelor noastre, toți acești cetățeni ai imperiului vor uita cele patru cincimi din suprafața globului, în care cu puțin compromis ar putea deveni vice-regi sau guvernatori, și se vor sfârși în leșinuri fără nume după „țara dorului”, *the land of heart's desire*.

The land of heart's desire.

E numele englez al poeziei. În poezie englezul își reface imperiul, în poezie dânsul își recapătă echilibrul pierdut în lumea practicului.

Romantismul acestei poezii e necesitatea ei, fiindcă e sensul de revanșe al noului echilibru; e mirarea că o lume se poate întemeia și fără accepțiile imunde ale practicului; e a vedea lumea din nou, când cealaltă lume nu se mai vede. Drept care poezia engleză e sau romantică sau nu mai e.

Naturismul ei, e găsirea unei Naturi mai întinse și bogate ca imperiul britanic.

În centrul acestei naturi stă Dumnezeu, contact necesar după micile abandonări din lumea realului.

Misticismul ei, sensul profund al morței (pe care nu cunosc poezie să-l aibe mai frecvent) e săparea unui infinit la temelii imperiului, cucerirea acestui imperiu în adâncime, după ce politicul l-a nivelat și stăpănit în suprafață.

Poezia engleză nu e *non-conformism*. E *non-compromism*.

Non-conformismul e atitudine cerebrală: lipsa eticului; și englezul nu e nici cerebral, nici amoral.

De aici lipsa de frondă, reticență, abținerea poeziei sale dela arguțiile și splendorile formei.

Non-compromismul e — cel puțin în cazul de față — un sens existențial, cum am văzut, — de aici: etnicitatea, vitalismul, dramatica originalitate a celei mai puțin asimilabile dintre poezii.

Virtuozitățile ei (pe care, dela Shakespeare la Shelley și dela Blake la Gerard Manley Hopkins, nu e poezie pe continent să le echivaleze) sânt pandantul în ideal al virtuozităților albione în lumea practicului.

Dragoș Protopopescu

Valori metafizice în critica noastră literară

În galeria istorică a criticilor noștri literari, posteritatea va trebui să găsească un loc potrivit și de justă încadrare criticului Pompiliu Constantinescu. Nu intenționăm să-l „prezentăm” aici, deși o reluare critică de mai drepte aprecieri s'ar cuveni cel puțin pentru studiul despre „*Tudor Arghezi*” de acum trei ani. Dar nu ne dăm în lături de-a face o constatare extrem de interesantă pentru fenomenul critic românesc, cât privește valorile metafizice, pe care criticul dela „*Vremea*” i le-a insuflat și pe care, cam dela acest studiu încoace, el le marchează cu un prea binevenit simț critic-filosofic.

Critica impresionistă și subiectivă de factură franceză, cu toate calitățile și neajunsurile ei, deopotrivă de natură psihologică, nu s'a născut și n'a murit odată cu E. Lovinescu. Ea va trăi deapururi și în literatura română cu aceeași forță, cu care și în critică și în literatură în genere, specia lirică domină împărăția condeiului omenesc.

Nu știm dacă în materie de critică literară română această specie a creiat până acum vreun model, o summă a genului. Cât privește mai cu seamă exigențele lui, poatecă ea — specia lirică — nici nu poate avea o atât de înaltă chemare, având în vedere cumpăna între știință și artă, între obiectivitate și subiectivitate, pe care acesta este chemat s'o realizeze. Perspectiva aceasta îndoelnică ne este sugerată

de credința fermă că *nu există critică literară impersonală, oricare ar fi eticheta sau formula ei estetică*. Dacă așa ceva ar fi cu putință, atunci ea ar trebui să fie produsul cine știe al cărei mașini perfect pusă la punct intru emiterea unor judecăți de valoare, așa zise obiective și impersonale. Un fel de robot critic, din care să dispară orice înclinație, orice personalitate și orice însuflețire critică. Critica în artă nu poate fi decât mai mult sau mai puțin subiectivă. Personalitatea criticului se amestecă și trăește în opera critică, așa cum energia atomică, nevăzută și nesimțită direct, există în orice aspect al lumii materiale. El o poate face mai mult cu *inima* și cu unelte de interpretare mai libere, mai literare ele însele, mai potrivite să facă educație estetică. Se întâmplă în acest caz că opera sa e cam inconsistentă și de cele mai multe ori lipsită de-o fundamentare capabilă să releveze acel „dincolo”, cu care marea artă are adânci legături și căruia ea îi răspunde întotdeauna și fără voia ei, într'un fel sau altul. Criticul poate însă să incline mai mult către directivele *minții* și atunci uneltele lui de interpretare se oțelesc într'o rigoare mai științifică și filosofică - analitică, dar uneori și într'un foc metafizic.

Când Pompiliu Constantinescu îmbogățește critica română cu studiul său despre unul din cei mai mari poeți contemporani ai noștri, filtrat prin lumina unui *univers poetic* plin de esențe metafizice de natură liric — mistică, — el inaugura de fapt un nou mod de-a face critică literară românească. Studiul acesta a utilizat o analiză critică extrem de bogată în material și prefigurări metafizice.

A face critică țesând din judecățile tale de valoare un fundal spiritual, pe care să se proiecteze viu și animat, fără dogmă și pedanterie, universul poetic al unei opere de artă, înseamnă să deții nu numai cheia secretelor creațiunii, ci să organizezi interior, printr'o forță sintetică și constructivă, propria ta viziune critică.

Revoluțiile critice n'au nimic violent în ele, nu se fac simțite imediat, dar ele se insinuiază cu o putere, pe care o generație literară o suferă adânc, fără a o descoperi dintru început. Nu rezultă de aci în niciun fel pretenția, până la un punct absurdă, că producția literară are vreo obligație față de directivele „maestrei” sale. Dimpotrivă aceasta din urmă, după cum e dela sine înțeles, are ea însăși toate obligațiile în raport cu arta și cu literatura, în care năzuește să pună ceva ordine, să le tălmăcească sau să le recreeze din perspectiva atât de dificilă, dar atât de îmbietoare a trăirii și înțelegerii lor imanente.

În modul critic reprezentat la noi de Pompiliu Constantinescu și de câteva alte tinere condee critice, care într'o zi vor trebui să-și recunoască maestrul, înclinăm a vedea o revoluție critică în sensul că, alimentată de un adânc izvor de valorificări filosofice, fără ancoră totuși în sisteme filosofice propriu zise, acest gen de critică deține viitorul în tânăra noastră literatură.

Lucian Blaga într'un eseu din revista *Saeculum* (Martie - Aprilie 1943) intitulat *Critica literară și filosofică*, împingând poate prea departe fundamentarea filosofică a criticei literare, obligând-o prea direct și expres unei discipline în definitiv străină de natura ei intimă și de finalitatea genului, — a semnalat din vreme cazul lui Pompiliu Constantinescu și a încurajat osteneala criticei române pe linia deschisă de acest premergător.

În perspectiva aceluiași orizonturi critice credem a putea așeza, încă depe acum, opera critică a încă trei tineri scriitori care, cantitativ și calitativ, au depășit cu mult dimensiunile cronicelor și ale eseuului în acest gen. E vorba despre Ovidiu Papadima, Ion Șugariu, M. Chirnoagă.

Funcțiunea metafizică a artei este răspicat afirmată de d-l Papadima în prefața, pe care și-o semnează la culegerea sa de „schite de critică literară” intitulată: *Creatorii și lumea lor*. „Cred în artă, scrie Ovidiu Papadima, numai și numai ca unul din înaltele moduri ale omului de a răspunde marilor întrebări ale vieții și lumii”. Sau mai departe: „arta e una din atitudinile existențiale ale omului în cosmos, unul din modurile lui de a da expresie viziunii sale asupra lumii”.

Cum altfel decât în perspectiva acestui crez și a acestei funcțiuni, pe care o conferă artei, ar fi putut valorifica critic creațiile acesteia? Natura metafizică a artei, pe care într'o înaltă viziune a ei, Ovidiu Papadima o mărturisește cu atât elan, obligă și critica la o înălțare asemănătoare, la un efort metafizic capabil să valideze *universul poetic* al unei opere literare sau artistice. Fără a putea fi conturat definitiv, profilul talentului critic al lui Ovidiu Papadima s'a schițat totuși în câteva linii de forță în „*Creatorii*” săi, pe care a izbutit de multe ori să-i înconjoare de atmosfera propriei lor viziuni asupra lumii, la care autorul lor ține atât de mult.

D-l Ion Șugariu autorul *Vieții poeziei* din paginile Revistei Fundațiilor Regale face parte din aceeași familie de spirite critice. La fel se poate vorbi și pentru cronicile și studiile sale, de-o întregire a analizei critice și a cumpănirii pur estetice a unei poezii cu universul spiritual al acesteia. Motivația critică a temelor lirice este și la criticul Ion Șugariu preocupată de sensuri și simboluri metafizice. Judecata și analiza sa au o greutate și o demnitate critică pe care numai dela prestigii de ordin metafizic o pot câștiga. De critica d-lui M. Chirnoagă, sperăm să ne putem ocupa mai pe larg, după ce își va fi adunat în volum unele studii de mari proporții.

Nu rezultă din cele de mai sus că critica trebuie să plece dela ideea că un „univers poetic” trebuie descoperit cu orice preț în oricare operă de artă. Cât privește însă creațiile majore se pare că nu există nici una, din care sensibilitatea metafizică, și viziunea ei corespunzătoare, să poată lipsi cu desăvârșire. Cert, niciun artist nu



poate porni cu dinadinsul să „filosofeze”, sau să sublimeze teme artistice în căutări de *absolut*. Dar nu există creație cu adevărat mare, care să nu-ți dea impresia unei trăiri bogate a sensurilor vieții, transfigurate prin mijloacele artei.

Un *univers poetic* este un univers lăuntric, care trăește cu o mare forță de organizare spirituală în toate fibrele unei opere. Universul poetic face din operă un întreg, o unitate, o armonie care-și răspunde sie însăși. Astfel „*universul poetic*” nu poate însemna altceva decât forță creatoare surprinsă în propriul ei peisagiu spiritual. A-l descoperi, a-l intui și a-l face apoi să trăiască cu evidență reconstituit din aparenta lui risipire în atâtea fețe și unghiuri ale unei opere de artă, ni se pare misiunea cea mai grea, dar și cea mai prețioasă a criticei.

În rândurile de față n'am urmărit decât să caracterizăm sumar un aspect nou al criticei noastre literare, atât de premenită și de înviorată prin valorile metafizice, ce le cultivă în raport cu menirea, pe care și-a înțeles-o față de artă.

E oricum un proces nou în viața ei românească și care crește sub ochii noștri. A-l semna mai din vreme și a-l urmări, astăzi mai mult risipit prin reviste, dar mâine în opere unitare, înseamnă a ceti puțin în zodiile criticei românești.

Melania Livadă

BCU Cluj / Central University Library Cluj

R E C E N S I I

Șerban Cioculescu: „Aspecte lirice contemporane” (Ed. Casa Școalelor, 1942)

D-l Șerban Cioculescu este unul din criticii noștri cei mai apli-cați fenomenului poetic, de o formație cu totul modernă, reputat om de gust și remarcabil mânuitor de condei, încât nu rămâne numai un spectator de înălțime al literelor contemporane, dar mai mult decât aceasta, își taie în istoria literaturii române locul său deosebit de prețios. Adunându-și în volum cronicile literare, de referință poetică, ce au apărut în mare parte la Revista Fundațiilor Regale de sub direcția d-lui Al. Rosetti, ne dă posibilitatea de a aprecia sub unghi just nu numai poezia timpului, în amplele și variatele ei desfășurări, ci chiar măsura unui condei critic atât de distins.

Fiindcă incontestabil perioada contemporană a poeziei noastre e de o bogăție neîntrecută și aproape nesperată, orice considerare critică ce o privește trebuie primită cu interes avid, așa că se înțelege ușor importanța „Aspectelor lirice contemporane” ale d-lui Cioculescu. Au fost cuprinși în aceste studii critice poeți dintre cei mari și dintre cei tineri, în număr deși incomplet totuși valabil perspectivelor. Lipsesc un Adrian Maniu, Camil Baltazar, Camil Petrescu, amintind numai pe cei care au contribuit serios la fizionomia vremii, primii doi fiind chiar dintre cei mai însemnați.

„Un fenomen literar netăgăduit este obscurizarea poeziei lirice”, spune d-l Cioculescu la începutul studiului despre poezia noastră ermetică. Și această obscurizare, criticul n'o socotește ca pe o criză trecătoare, ci îi dă semnificația mult amplă a unei tendințe care ține de valul romantic, ce s'a revărsat de un secol și jumătate asupra formelor culturii. Pentru d-l Șerban Cioculescu, așa dar, romantismul depășește cadrele stricte ale curentului artistic și filosofic dela începutul veacului trecut, constituindu-se ca un mod de a fi al spiritului, care a dat întâiele semne în preromantism și care, după derivațiile realiste, naturaliste sau simbolist-impresioniste, hrănește încă din seva sa prodigioasă contemperaneitatea. În această viziune largă, d-l Cioculescu va remarca în deosebi sursa romantic germană a trei din poeții noștri de frunte: Eminescu, Blaga și Philippide. Se poate însemna aici faptul că deși noua poezie franceză a apelat la vechii romantici germani, ignorați de contemporanii lor francezi și redesco-

periți abia la trecere de aproape un veac, poezia noastră contemporană n'a gustat, în viziunile și modalitățile tematice, pe Eminescu (de bună seamă unul din romanticii germani !), apelând însă la filtrul lui Nerval, Baudelaire, Rimbaud sau Mallarmé. La rândul său, această poezie franceză, care se revendică în ultima oră la un Scève, o Pernette du Guillet sau Louise Labé (adorată de Rilke), le-a gustat indirect esențele obscure și magice, în alchimia romanticilor germani. Din jocul punților s'a născut o poetică modernă, exprimată cu atâta precizie și emoție, în 1939, de Thierry Maulnier. D-l Cioculescu e tributar numai timpului său, fiindcă înainte de apariția antologiei prea discutate, în articolele sale critice, prefigura aceeași concepție: poezia obscură, alchimia verbală, intelectualitatea (meditația, îi spune Maulnier, la cei din veacul XVI), cuprinderea perfectă a corpului și a sufletului, adică emoția cerebrală și stările de sentiment filtrate reciproc. Întâi e a cuvintelor, această poezie de tonalități, de inteligențe suavizate, de vis și luciditate (ironia, la romantici), de sugestii pure, deduse din laptele nopții. Criticul cere așa dar o poezie „desbărată de retorism“; „punerea în valoare, în geografia noastră poetică, a continentului moral care este visul“. Poesia e vis („stare de vis“), transfigurează realitatea, situându-se în plan fantastic. Perfecțiunea artistică și durabilitatea poeziei sunt garantate de „echilibrul între adâncimea sentimentului și plasticitatea formei“. Valoarea cuvântului: „Cuvântul și ceea ce se leagă de el (sunet, ritm, armonie) nu are o autonomie, o anarhie lexicală; ci el nu e decât un echivalent sensibil al unei unde emoționale care există în măsura în care este transmisibilă“. Obscuritatea măsurată, la grad magic, și care să nu înăbușe sentimentul, ceea ce ar condamna poezia la „sterilitate superbă“. Pe marginea antologiei poezilor tineri, a d-lui Zaharia Stancu, subtilul critic notează direcția poeziei „cătred o mlădiere și o înnoire neîncetată a expresiei, pentru a crea neîntrerupt valori artistice primenite și către o intensitate de sentiment care să restabilească punțile cu publicul, rupte“. Iar când poezia tânără intră în criză, criticul conjură de-a dreptul pe un poet ce dă semne de emoție autentică (d-l Virgil Gheorghiu) „să pună capăt experienței obscuriste, prea zăbovitoare“: „Numai astfel se va deschide drum nou în poezia contemporană“. Rostul ermetismului fiind, spune undeva d-l Cioculescu, „nu de a întuneca, prin artificiu verbal, ceea ce este clar, ci de a păstra zonei obscure a conștiinței, caracterul ei nebulos“. Simpatia criticului pentru acest romantism de magie, de mister, de alchimie metaforică, de extaz liric (în care doza intelectualității e sensibil sporită) e perpetuă și ca o dovadă în plus n'ar fi decât să remarcăm un foarte recent portret făcut de d-l Cioculescu, în „Ecol“, lui Maurice Scève.

Vorbind de substanța însăși a poeziei, autorul „Aspectelor literice contemporane“ pune preț mai ales pe acea poezie care „reali-

zează atât de rara întâlnire a unui admirabil ideal de artă, cu o frumusețe etică de aceeași calitate". Indepărtând, totuși, ca nepoetică, moralitatea, nu lipsită de farmec și ingenuitate — dacă ni se permite —, ce încheie un poem de V. Voiculescu, d-l Șerban Cioculescu o consideră ca procedeu dăunător poeziei, sugestia primând expresiei directe.

Oricâtă ponderație ar consuma această poetică, atât de frumos modernă, și intențiile ei vor rămâne ca un bun definitiv câștigat după combustivitatea perfectă a celor trei „romantisme”, nu i se poate trece totuși cu vederea păcatul de a fi ignorat anume valori de construcție, anume splendide arhitecturi ale limpidității; fără a mai vorbi de o poezie ce naște, cu aceeași forță de incantație, din evenimente cu sens liric, în epopei, în poema epică. Dacă alchimia culorii, în impresionismul plastic, e una din epocele magnifice ale artei, valoarea plastică are și alte mijloace de a se realiza. Tot astfel, viziunea poetică hugoiană din *Le Pape*, din *L'Ane*, sau marmoreana puritate de sentiment atât de direct exprimată în sonetele lui Michelangelo (Sunetul acestor sonete l-am apropiat de Oda în metru antic a lui Eminescu, deși ca substanță poetică aceasta e profund romantică), sau infine un *Orlando Furioso*, spre a rupe câteva din o lume întregă de exemple, nu-s mai puțin poezie, cu toate că frumusețea lor ține de alte structuri decât o *Délie*.

Poeme ermetice, ilustrative de gen, alege d-l Cioculescu din Tudor Arghezi, Lucian Blaga, Ion Barbu și Ion Vinea, patru poeți în adevăr de prim plan ai epocii: floră bogată. Cu minuție delicată și întrebuintând un instrument fin de analiză critică, domnia sa transpune lirismul secret al poemelor în clarurile pe care această analiză le provoacă. Singur Ion Barbu nu trece în studiile speciale, dedicate fiecărui poet în parte, de aceea vom desface câteva din trăsăturile ce țin, după criticul nostru, de esența acestui poet. În prima jumătate, „Jocul secund” conține „pasteluri spirituale”, rod al unei „experiențe idealiste”, de un ermetism ce ucide orice spontaneitate și seacă vâna poetului, în procedee pur intelectuale, algebrice, substitutive, observă d-l Cioculescu, fără a ignora frumusețea de natură platoniciană a unora din poeziile acestui ciclu, elucidate în mod savant, printre alții, de d-l Tudor Vianu. Preferit e ciclul *Isarlik*, a cărui substanță „densă de inspirație folklorică și orientală, e mai nutritivă”. Poetul de „bogată sevă și de expresie colorată”, „ingăduind străfulgerări intuitive” în jumătatea ermetică, a „ambției transcendente” și a „bovarismului literar”, a realizat în ciclul „Isarlik” și în balada „Rîga Crypto și Iapona Enigel”, „echilibrul dintre mijloacele sale reale și obiectul viziunii sale poetice”. Evidențind obscurismul mallarmist al unora din poemele lui Ion Barbu, criticul a neglijat totuși pe cel pur suprarealist, care îmbibă nu numai porțiunea ermetică propriu zisă, ci și pe cealaltă.

Este un merit remarcabil al d-lui Cioculescu, de a ne fi dat studiul cel mai adecuat despre poezia lui Ion Vinea, mai ales că această operă poetică n'a fost încă adunată în volum. Deși nu se întinde peste 18 pagini, metoda concentrată de analiză a criticului dă, în studiul amintit, justa măsură a poetului Vinea. „Compusă din valori negative“, estetica acestui poet refuză „convenționalismul, discursivitatea, nediferențierea“ și se intrupează într'o poezie lucidă, intelectuală până la extrema limită, comprimând toate arcurile sentimentului. Creația liberă e înfrănată, spiritul critic „mortifică temperamentul activ al producătorului de poezie“, consecință „primejdoasă“ a negativismului. D-l Cioculescu recunoaște acestei poezii inteligența, ca sursă, însă depășește accepția totuși prea îngustă (E. Lovinescu, notând „expresiile enigmatice“ și „libertățile față de punctuație“ le consideră ca „mascând firul clar al marei sale inteligențe artistice“) și relevă aura emoțională, autentică, ce dă în definitiv prestigiul întregii opere a lui Ion Vinea. În cadrul poeziei lui Vinea, „toate rigourile lucidității artistice nu secătuesc virtutea emotivă a sensibilității“. Făcând procesul evoluției artei poetice, dela debuturile adolescentie din *Simbolul* până la ultima etapă, d-l Cioculescu desprinde perpetua undă emotivă, ce se intelectualizează până aproape de nerecunoaștere pentru o antenă neatentă și neprevenită. Farmecul și valoarea poeziei lui Vinea sunt astfel restabilite, în demnitatea lirică. Lamentația, simțirea decăzută, sentimentul atroce al blazării, citadinismul reînviat în emoții mai pure, de un modernism curățat de șgură, iată ce străbate din poemele care, totuși, pronunță un conflict nerezolvat între inteligența artistică și „capacitatea emotivă rară“ a lui Ion Vinea.

Surprinsă în „Cărticica de seară“ și în „Hore“, poezia argheziană oferă d-lui Șerban Cioculescu un climat liric fundamental diferențiat de cele „intelectualiste“. O substanță suculentă, vie, aromitoare, încărcată de sentiment și ferbinte în încrustarea metaforelor, căreia criticul îi laudă virtuțile de reînnoire. Prospețimea lirismului arghegian strălucește mai cu seamă în operele a căror serie o inaugurează „Cărticica de seară“ și își dă poate supremul examen în Fabulele din La Fontaine, necuprinse în studiile de față. E și puternic originală, pur argheziană, poematica acestei serii. Dela linia îngroșată, morbidă, din „Florile de Mucigai“, trecem aici într'o zonă foarte pură, sănătoasă, de neliniști panteiste, uneori de picant accent domestic, intimități de fervoare metafizică ce se înalță pe neștiute la un tragic al presimțirilor vaste, cosmice. „Terapeutică morală“, „voință salutară“, „răspunsul mântuitor nu de natură interioară, imanentă, ci în privirea interogativă, circulară a cosmosului (nedeslușit panteistic)“ spune criticul, subliniind totodată candoarea formală a acestui stadiu de evoluție. Cât privește tehnica poeziei argheziene, se observă „manifestarea bucuriei malițioase, de a strica printr'o luxație versul, când i se pare prea cursiv sau de a-i colora violent substanța, când tonurile i

se par searbade, cu un cuvânt eterogen". La maximum ajunge simplitatea expresiei în „Hore", grai „naiv", poetul stă „de vorbă cu divinitatea, gospodărește". Poetul e într'o stare de ingenuitate creatoare: „Orice îl impresionează, e susceptibil de a se strămuta în act liric. Buruiana, ca și floarea, lăcusta și albina, pot fi privite pentru întâia oară, cu o candoare sărbătorească. Tot ce vedem cu o simțire genuină nu este oare un miracol?". Pe marginea acestei lumi poetice, d-l Cioculescu notează: „A fi artist înseamnă a desperechea cuvintele de prea multă vreme legitim însoțite, ale căror cununii s'au veștejit de tot și a născoci raporturi verbale noi, de aceeași prospețime ca și simțirile fragede pe care au să le exprime". „Vigurosul bucolism" și umorul, care nu e decât „geneza bonomului fabulist, din mai vechiul pamfletar", sunt scoase la lumina acidă a criticei, de d-l Cioculescu, în modul echilibrat și just.

Paginile închinat lui Lucian Blaga încep printr'o considerare a filosofului, opera teoretică atât de masivă fiind impregnată de un inefabil spirit liric și mai ales, prin obiective ca și prin structură, deschizând perspective necesare ansamblului poetic blagian. Vom face totuși o vină d-lui Cioculescu, de altfel ca și întregii noastre critici, de a fi neglijat permanent valoarea prin excelență poetică a dramaturgiei bligiene și orice încercare de a studia poezia lui Blaga se resimte de această gravă absență. Ni se pare că forța de organizare poetică mai cu seamă aici se relevază, în cazul poeziei bligiene.

„Variând în structură, dar nu esențial", cum spune exact criticul, poezia lui Blaga a început ca „sporitoare a tainelor cosmice", la modul unui „mășaf secret", de metafore fluide, cu sensibil conținut intelectual, însă într'o pastă vie, organică, vechiculând „sensuri transparente, larg legate ritmic". „Insufletețirea, ipostazarea elementelor cosmice ale vieții anorganice" e o coordonată neîntreruptă a acestei poezii, care evoluează odată cu „Pașii Profetului" la animismul universalizat, în pasteluri de acuitate sensorială și de impresionism pictural. Tehnica poeziei bligiene o analizează criticul, cu minuția cunoscută, în însăși metafora ca realitate plastică și ca mod teoretic, atât de amplu întrepătrunse la Lucian Blaga, încât luciditatea poetului pare a sta într'o absconșă și totuși ușor sezisabilă teoretizare poetică, în chiar miezul magic al poemei. D-l Cioculescu subliniază, în aceeași ordine tehnică, procedeul poetului, „permanentă sa deprindere lirică, de a îmbogăți miturile cu tălmăciri personale". Motivele acestei poezii sunt spirituale, transcendente, recurgând însă la o substanță materială, care prin atingere devine magică și reflectă misterul. Primitivismul, ca funcție poetică, îl vede criticul un „factor exclusiv de contact nemijlocit cu misterul cosmic", așa dar nu tipare reîntinerite, ci originare, autentice, foarte pure. Nu poet creștin, nu poet păgân, explică d. Cioculescu: autorul „Laudei Somnului" e exclusiv un cântăreț al misterului, al miturilor, al revelațiilor magice. Totul

se îmbracă însă de onirism cult, de intelectualitate mistică și cea densă pastă onirică (d-l Cioculescu scrie „onyrică”) vibrează în sensul cu strictete interior, încât urechilor prea pământene se refuză.

Ingeniozitate virtuoză, vehemență verbală și suavitate muzicală află d-l Cioculescu la Al. Philippide, poet de înalt prestigiu, deși cu o sferă de influență minimă, dacă nu chiar inexistentă. Criticul descrie această poezie: problematizări cosmice, frenetice, tinerești, romantice, însă nu melancolică, ci robustă. Arhitectură fină, magică nu în substanța ci în încheieturile ei propuse la modalități sugestive. Impetuozitate. Apropiat e Philippide de romantismul german, deși aura veacului l-a impregnat de intelectualitate. Sunt la acest poet motive analog eminesciene, însă tratate mult cerebral, emoția nefiind pur lirică; intervine inteligența amar lucidă. Idealism acuzat cu ostentație (d-l Cioculescu îi spune individualism, adecvat însă numai în măsura semnificării de „neconformism”), Viziune fantastică și rece, romantism apoi descompus în cel baudelarian.

„Dezagregarea elementară”, „fatalitatea”, „obsesiile”, „intemperia”, „monotonia provincială”, iată elementele — de altfel scoase în evidență de întreaga noastră critică — ce caracterizează acele „compoziții statice”, „simple”, „cântece de jale” scurte, într’o atmosferă dezolantă, „a marasmului prevestitor de moarte” din poezia marelui Bacovia. Ce s’ar putea de altfel spune despre poeziile lui Bacovia, fără să fie oboșitor de mult și amarnic de puțin? Cel mai puternic exemplu de lucrarea ocultă a sugestiei: mecanism niciodată trădat în resorturile sale intime. Idei ce par că se destramă atunci când, în fapt, o forță nevăzută le adună ca magnetul și le imprimă o vibrație densă, cu ecou până dincolo de suflet, în materialitatea cea mai stupidă.

„Aspectele lirice contemporane” mai cuprind însemnări critice despre anume opere din Ion Pillat, Matei Caragiale, V. Voiculescu, Mihai Celarianu, Virgil Gheorghiu, Demostene Botez, Ion Minulescu și până la recentele „Cântice de lume” ale lui Miron R. Paraschivescu. De asemeni un studiu interesant cu privire la „Serghei Esenin și lirica noastră tânără”. De remarcat, cu acest prilej, că înafară de romantismul german, 3 poeți străini au exercitat o influență mare asupra poeziei noastre: Mallarmé, Rilke și Esenin. Influența de care n’a fost capabilă poezia lui Goga, prea politică și prea puțin artistică, ne-a dat-o în schimb Esenin, care spre deosebire de sămănătoriștii români avea nealterat, adică de pură intuiție estetică, gustul primitivității speciale (nu magice); de altfel în același grad înalt cu celălalt primitiv al stepei agreste, Ady.

Pe cât de „stilat” e stilul critic al d-lui Vladimir Streinul (despre ultima d-sale carte vom referi în Nr. viitor), pe atât de sec, de ponderat, e cel al d-lui Cioculescu. Atitudinea „ferm intelectualistă” i-o relevă E. Lovinescu încă dela debuturi. Autoritatea unui astfel de

stil, care pătrunde încet și sigur în materia analizată, e indiscutabilă. Stil construit prin efort și voință, nu fără de latențe muzicale, instrument pur cerebral, a cărui vocație se resimte la tot pasul de anume voluptăți ce transpar. Unei precizii tehnice, d-l Șerban Cioculescu adaugă prudența în expresie și chiar în judecata de valoare; când pronunță termenul „senzational”, legat de apariția îndrăznească a unui nou poet, revine în fraza următoare cu scuze. „Toxinele”, ce i le sublinia Lovinescu (în „Mutația valorilor estetice”), dau acum un farmec ciudat, aproape imperceptibil, acestei expresii. Uneori luptă cu morile de vânt: „critica oficială” (universitară), care îi inspiră oroare.

I. Negoieșcu

Macedonski restaurat de d-l Tudor Vianu

Cu cel de al treilea volum al „Operelor” lui Alexandru Macedonski (Fundatia Regală, 1944), pe care d-l Tudor Vianu le editează cu un savant simț critic, și cu o devoțiune ce nu se poate lăuda în deajuns, ne e redată aproape în întregime figura atât de însemnată și de singulară a poetului simbolist. Fiindcă deși de structură romantică, Macedonski, din spirit de modernitate și decadentism, a cultivat în epoca sa de glorie simbolismul, nu numai în poezie ci și în proză. „Thalassa” e un roman tipic simbolist, unic poate în literatura noastră și deci cu atât mai mult bogat în cuceriri. Dacă în limba franceză exhibițiile verbale ale autorului erau cu anticipație istovite, instrumentul crud și încă barbar al limbii noastre oferă sumă de posibilități, ca un material ce încă nici nu-și cunoaște prea bine virtuțile. Așa dar, „Thalassa”, deși abundă în inegalități și, cum spune d-l Călinescu, sfârșește — la capătul celor 200 de pagini — prin a plictisi, își are locul său rezervat în galeria operelor de proză artistică: „Poarta Neagră”, „Craii de Curtea Veche”, „Pe cine a iubit Alissia”, „Paradisul suspinelor” sau „Aghan”. Am recurs la aceste considerații cu toate că volumul recent apărut e subțiat chiar prin lipsa romanului „Thalassa”. În introducere, însă, d-l Tudor Vianu se ocupă pe larg de această operă, reproducând pasagi savuroase și analizându-le.

Volumul conține piese realiste, uneori interioare balzaciene, altele fragmente ce amintesc prețiozitatea lui Flaubert, și infine utopii care se consumă cu interes: neîntrerupt personalitatea tăioasă a lui Macedonski se resimte, spectrul său e prezent. Viziuni de calitate poezică, precum în „Masca”, se impun ca valori intrate definitiv în tezaurul literaturii române. Încă în opera sa deosebit de prețuită „Arta prozatorilor români”, d-l Tudor Vianu îl caracteriza pe Macedonski: „un scriitor modernist, o conștiință estetică și intelectuală, în care impresiile se întrepătrund uneori cu idei, altele se imbină în configurații pur decorative și în imagine artificioase, chiar

atunci când ele sunt provocate de aspectele naturii vii, într'o limbă care cultivă neologismul sau recurge la formații lexicale noi, pe care gustul estetic nu le poate totdeauna ratifica".

Să nu se uite, că Macedonski a fost acela care a înrăurit direct pe finul prozator care a fost Dimitrie Anghel și a cărui operă ne-ar place s'o vedem restaurată tot de d-l Tudor Vianu.

I. Negoiescu

N. Petrescu, Primitivii. Organizare, instituții, credințe, mentalitate; București. Casa Școalelor, 1944, 506 p.

Studiul recent al d-lui N. Petrescu asupra „Primitivilor“ umple un gol în literatura noastră sociologică și etnologică. De sigur că nu poate fi vorba de a discuta amănunțit în 500 de pagini toate detaliile unei probleme despre care s'au scris, mai ales în ultimul timp, biblioteci întregi. După cum de asemenea nu poate fi vorba de contribuții personale într'un domeniu în care biblioteca, oricât ar fi de bogată, e singura sursă de investigație. E adevărat că autorul vorbește în prefață și despre o „experiență personală“, oferită de indienii americani, dar în cursul lucrării nu întâlnim nicăiri observații personale. Studiul se reduce astfel la o fidelă rezumare și coordonare a izvoarelor streine, reușind să ne dea într'o sinteză aspectele principale privind organizarea, instituțiile, credințele și mentalitatea popoarelor primitive.

După o introducere în care se discută problema primitivilor în legătură cu terminologia, izvoarele și metodele întrebuițate de diferiții cercetători, se trece direct la elementele organizării sociale și politice. Astfel se tratează diferențierea și erarhia socială, totemismul, familia, căsătoria, înrudirea, cu variantele pe care le prezintă aceste fapte sociale la diferitele triburi. Alte capitole privesc justiția, proprietatea, morala, religia, magia și mentalitatea primitivă, pentru a se ocupa la sfârșit cu importanța primitivilor pentru studiul evoluției civilizației omenești.

Bogată în informații serioase și pusă la curent cu bibliografia problemei, lucrarea d-lui N. Petrescu, fiind în primul rând o operă pentru popularizarea științei, ar fi trebuit scrisă cu mai puține controverse și ipoteze explicative, prezentând în schimb mai multe fapte concrete. De asemenea o erarhizare a problemelor și o perspectivă personală directorie în varietatea problemelor discutate, ar fi ridicat mult valoarea lucrării. Totuși pentru marele public, care nu se poate informa la izvoare streine, studiul d-lui Petrescu va îndeplini un real serviciu cititorului dornic de a cunoaște viața și sufletul unei importante părți din omenire, care deși nu a ajuns să se bucure de binefacerea civilizației noastre posedă adesea valori culturale superioare.

Gh. Pavelescu

Încă odată Getica. Teologii profesază, cât privește originea religiei, o concepție supranaturalistă. Ei susțin că Dzeu s'a revelat omului dintru început și că, în consecință, forma originară a religiei n'a putut să fie decât monoteistă. Se admite așa dar pentru începuturi un monoteism pur ca însuși presupusul izvor al religiozității umane. În perspectiva unei atari concepții teologice toate modurile politeiste ale religiei, pe cari istoricii și etnologii le constată în preistorie, în antichitate și la atâtea seminții zise primitive, n'ar fi decât rezultatul unui proces de alterare și de degenerare a proto-religiei de inspirație divină. Dacă ținem seama de această concepție teologică oficială cu privire la originea religiei, ne transpunem mai ușor în situația de a înțelege pasiunea deosebită, pe care unii istorici ai noștri de formație teologică o pun întru interpretarea religiei Daco-Geților în sens monoteist.

S'a întâmplat ca într'un mic studiu, publicat în această revistă acu câteva luni, să încercăm a arăta pe temeiul unui examen stilistic, și călăuziți de analogiile posibile cu alte seminții ariene, că nu e de loc probabil ca religia daco-getă să fi fost de natură

monoteistă și nici atât de spiritualistă cum pretinde Vasile Pârvan în „Getica” sa. Profesorul Ioan Coman, care susține pe urmele lui Pârvan, dar și cu contribuții personale teza monoteismului la Geți, s'a seziat și-mi răspunde într'un număr recent al „Gândirei”. Mi se reproșează că aș fi tratat chestiunea ca „poet și filosof”. Domnul Coman se simte dator de a interveni în calitate de „istoriograf”. Apreciez gestul pe care îl consider chiar deosebit de bine venit. Din parte-mi aș adăuga doar că dânsul intervine nu numai în calitate de istoriograf, ci și în calitate de „teolog”. Căci în pasiunea de largă respirație pe care d-l Coman o pune întru apărarea tezei monoteismului get, simți ceva din ardoarea credinței sale în originea supranaturală a religiilor. Dacă pornim dela doctrina supranaturalistă, de sigur că monoteismul get nu mai pare o imposibilitate nici chiar în faza istorică și în circumstanțele, la care ne referim. Să mi-se scuze însă sinceritatea. „Supranaturalismului”, în forma sa doctrinară, catihetică, ce admite un fabulos intervenționism, pe cât de incidental pe atât de arbitrar, i-am adus cât mă privește, supunere și ofranda unei credinți totale numai

când mă găseam în clasele primare. Mai târziu - *niciodată*. (Transnaturalismul meu *metafizic* este la egală depărtare de supranaturalismul teologic și de orice naturalism scientist. Iar la expresiile „supranaturalismului” recurg numai când imbrac ipostaza poetică, ceea ce este cu totul altă poveste, căci poeticul își are înțelesurile și exigențele sale). Nu-mi face nici o plăcere să scot aceste mărturisiri din sfera intimă a unei vârste, dincolo de care de mult am trecut, din sfera care speram că poate să rămână locul lor firesc și definitiv.

Cert, în calitate de istoriograf, d-l Coman va aduce unele argumente în favoarea tezei monoteismului get. D-l Coman are la îndemână texte din istoriografia antică, ce par să pledeze în sensul dorit de d-sa. Cunoșteam citatele și recunosc că ele ar fi meritat să fie aduse în discuție, când am scris „Getica”, micul studiu unde puneam întâia oară problema religiei gete în perspectivă stilistică. N'am făcut-o însă, fiindcă bănuiam că părerea ce puteam s'o am despre asemenea texte spicuite din istoriografia antică, se desprinde dela sine din chiar examenul ce-l întreprindeam. Textele pe care se reazimă susținătorii monoteismului și ai eminentului spiritualism get — nu sunt dispus să le socot argumente absolute. Aceste texte mi se par adică susceptibile de multiple interpretări. Documental istoric e totdeauna gata de a accepta diverse tălmăcirii și răstălmăcirii. Se citează astfel trunchiat o frază din Herodot, care citită așa pare hotăritoare,

dar care, recită în contextul ei mai amplu, își pierde caratele convingătoare. Căci pasajul în chestiune al lui Herodot este suficient de confuz și îngăduie și alte exegeze decât aceea a lui Rohde, pe urma căruia s'au luat Pârvan și unii discipoli. Dar să convenim că în adevăr textul lui Herodot nu ar putea să fie interpretat decât în sensul propus de acești autori. Ar putea oare un astfel de text să fie invocat ca o dovadă suficientă de cei ce susțin că monoteismul get este un fapt istoric *indiscutabil*? Să ni se dea voie să ne indoim, când atâtea alte considerații se opun. Câte informații greșite nu se găsesc în vechea istoriografie! (Dacă orice text istoric cu caracter informativ ar fi un argument *absolut*, ce-ăm mai putea spune atunci în fața faimosului text care vorbește despre retragerea populației din Dacia pe timpul lui Aurelian, text pe care-l flutură ca un steag tăgăduitorii continuității noastre în Dacia?)

Proto-istoria Daciei și problema religiei gete nu sunt un domeniu de specialitate al meu. Personal am făcut doar o *incursiune* ocazională în acest domeniu, încercând să aduc aci o perspectivă cu care m'au familiarizat anume preocupări filosofice. Ținutul nu mă interesează — după cum par unii a crede — în măsura ca să intru într'o discuție mai largă (zău, n'am timp!), sau în măsura de a răspunde tuturor întămpinărilor d-lui Coman (zău, am alte multe treburi!). Ce aveam de spus în această chestiune, am spus în studiul meu, așa cum am putut. Ră-

mân la cele afirmate. Viitori cercețatori vor hotări, dacă am avut sau n'am avut dreptate, fie în întregime, fie în parte. Nu se prăbușeste cerul, nici dacă n'am avut de loc dreptate. D-l Coman își încheie întâmpinările cu aceste cuvinte: „Autorul Geticeii stilistice... adoptă față de religia Geșilor metoda vestitului Procust: vrea nu vrea, spiritualismul geto-dactrebuie înghesuit în cosciugul topografiei stilistice. E metoda aplicată anul trecut creștinismului; în definitiv, dacă putem ca să vâram pe Isus Hristos (II) într'o cutie stilistică, de ce nu l-am vâri și pe Zamolxis (II)? Tăgăda monoteismului și nemuririi sufletului getic (II) e organic legată de tăgada divinității lui Isus Hristos (I). Totul e legat în sistem”. — Dacă d-l Coman vrea să fie așa, fie așa. Amintesc totuși că nicăiri în scrierile mele eu n'am pus în termeni atât de ostentativi problemele, pe cari mi-am permis să le indic cu I și II în textul, ce-l reproduc întocmai din articolul cu care d-l Coman ține să mă ia în primire. Răspunsul meu e foarte simplu și mai ales foarte scurt: din parte-mi n'am făcut niciodată vreo legătură între problematica I și problematica II. Dar dacă viitorul va arăta că în chestiunea II am, fie și numai atâta dreptate ca în chestiunea I, mă declar deplin satisfăcut.

L. B.

Wundt și Bergson. — Cuprins de nostalgia paradisului pierdut al studenției, d-l Rădulescu Motru a publicat într'un număr recent al Revistei Fundațiilor Regale un ar-

ticol despre dascălul său W. Wundt. Articolul nu e tocmai așa de lipsit de actualitate, cum s'ar părea la întâia vedere. Căci d-l Motru profită de anume împrejurări pentru a vorbi aluziv și cu stângăcii puerile despre sine însuși și despre alții. Despre felul său și despre felul celuiilalt. D-l Motru este, printre altele, de părerea că faima genialului Bergson a fost ca un foc de paie și condiționată de strălucirea unor însușiri cari n'ar avea prea mult de a face cu filosofia. Cât de altfel se prezintă opera bogată a lui Wundt! A harnicului, modestului Wundt (pe care de altfel îl prețuște destul de just, credem, toată lumea filosofică!). La un moment dat, d-l Motru se încumetă a face și o profeție: va veni o epocă de dreptate, când opera lui Wundt se va bucura de-o apreciere neasemănat mai mare decât a lui Bergson. D-l Motru nu precizează când va veni această epocă. Să-i spunem noi: când leul va mânca fân și paie ca boul.

L. B.

Reconstrucția filosofică. — Așa se numește noul vol. de studii al d-lui M. Florian apărut în editura Casei Școalelor. Cine are curiozitatea de a vedea ce devine filosofia, când nobilul domeiu încape pe mâinile unui meseriaș, să citească cartea d-lui Mircea Florian. D-l Mircea Florian este un fel de Rege Midas, dar oarecum cu semn contrar. Legenda spune că toate lucrările pe cari le atinge Regele Midas se prefăceau în aur. D-l Mircea Florian are

altă magie : aurul atins de el se prefăce în — fier vechiu, sgară, drojdie și rugină.

L. B.

Erasm al Vlășiei. — Oricine și-ar lua răgazul de a reciti anumite articole ale d-lui Petru Manoliu, publicate în cei zece ani din urmă prin diverse ziare și reviste, ar putea să descopere că, până nu demult, prea onestul publicist se topea de admirație în fața scrierilor lui Blaga. Cum se explică oare trecerea sa în tabăra adversă, trecere pusă atât de spectaculos în scenă? Tenebrosul proces de conștiință își are de sigur dedesubturile, despre cari deocamdată nu vom vorbi, fiindcă ne încearcă încă oarecare sfială în fața mizeriilor umane. D-l Manoliu este fără îndoială purtătorul unui temperament sui generis. E cunoscut ca un om cu neverosimile înclinări enciclopedice, a căror conștiință l-a îndemnat de altfel să adopte un celebru și foarte pre-zumpțios pseudonim. El e cunoscut și ca un adolescent eminentemente vioiu. Inclinațiile enciclopedice și le-a ratat, deoarece d-sa de atâtea ori a dovedit prin fapte că nu este în stare să citească nici o carte dela început până la capăt. Cât privește lectura, el e un rapsod. D-l Manoliu citește de obicei numai un aliniat la pagina 21, un al doilea la pagina 57 și un ultim aliniat la pagina 183, când primele două nu l-au ostenit prea mult. Pe temeiul unei atari informații de spicuală și mântuală, dânsul purcede apoi să „construiască“, și să atribuie cele

mai monstruoase contradicții autorului necitit. Datorită unei iremediabile superficialități congenitale, d-l Manoliu și-a ratat așa dar reelele însușiri, ce-l predestinau pentru slujba onorabilă de eventual colaborator la o eventuală Enciclopedie română. Dar vioiciunea nu și-a ratat-o încă. Numai cât și vioiciunea sa este mai mult de proveniență hormonală sau de altă natură, decât spirituală. Multilateralitatea aptitudinilor, rămase toate în fază de schițare, îi însuflă adesea cuvinte și atitudini de oracol, care vrea să fie spiritualechivoc, dar care nu izbutește să fie decât confuz. Temperamentul său fierbe la temperaturi joase, ca apa în vid. Aptitudini și temperament, împreună, îl fac totuși să ajbă în cultura noastră actuală ambiții de proporții tătarești. (Dacă ați ști ce mândru e d-l Manoliu când vorbește despre originea sa!) Și s'a apucat omul să scrie. Și scrie, când poate și cum poate. După ce a dat la iveală câteva penibile elucubrații cu pretenții de „esseuri“ a găsit dintr'odată că Blaga e orice — numai filosof nu! — A mai trecut câteva timp și d-l Manoliu a scris o dramă. A doua zi Blaga a încetat de a mai fi dramaturg, și piesa „Avram Iancu“ a devenit proastă, după ce același Manoliu, câțiva ani în urmă acordase aceleleași piese elogiul superlative. De câteva timp d-l Manoliu scrie și poezii. Suntem siguri că după ce va fi scris zece poezii, el va decreta : Blaga nu e poet!

Dar vedeți, admirația de odinioară își are și ea socotelile ei. Ea se răzbună. În Nr. din Febr.

1944 al Revistei Fundațiilor Regale a apărut această poezioară semnată de P. Manoliu.

SFĂRȘIT

Chemins qui mènent nulle part...
Rainer Maria Rilke

Drumuri ce duc spre nicăieri,
Fără de azi, fără de ieri...

Cerul aprins precum un rug,
Nu-mi face semn unde să fug.

Pe spate, gol, trecutul viu
Stă răstignit... Totu-i târziu!

Mijloc de basm, inimă, tu,
Spune-i acum vieții: Nu!

Primul vers din primul distih este luat în chip mărturisit din Rilke, al doilea vers este luat în chip nemărturisit din Blaga. (Făcând abstracție de toată factura poeziei!) Căci Blaga a scris cândva aceste versuri, pe cari d-l Manoliu le știa odată pe dinafară:

Dăinuie un suflet în adieri,
fără azi, fără ieri.

(Poezia „Somn“ 1926)

Mecanismul psihanalitic al individului uman este cumplit ca fatalitatea în tragedia antică. Admirația refulată se răzbună. La poezii-aspiranți ea se sublimează în formă de „reminiscențe“, ca să circumscriem cu un eufemism o faptă de mimetism, vrednică de alte ființe. În orice caz d-l Manoliu, pentru ca nu cumva să-l bănuiască cineva de reminiscențe, se camufleză în dosul unor injurături intermitente la adresa aceleia, care s'a obișnuit să-i privească sterila agitație cu un îngăduitor surâs.

Memento

Filosofia „științifică“ și „științificii“ în filosofie. Nu spun de sigur o noutate dacă afirm că la noi oameni cari gândesc sunt puțini, iar oameni cari să gândească unitar sunt și mai puțini; dezolat de puțini. Aceasta, chiar în lumea celor ce prin pregătirea și indeletnicirile lor ar fi chemați să gândească, și îndeosebi să gândească unitar. (Mă refer la filosofi — în primul rând la cei oficiali, — și la teologi).

Chiar în celelalte note tipărite aici, arătăm, unele cazuri de lamentabilă incoerență de gândire, de tristă improvizație într'un domeniu unde așa ceva n'ar trebui să se întâmple odată într'un secol. La noi, ele sunt frecvente. Dar nu sunt numai acestea. Confuziile de planuri absolut distincte, cari ar trebui riguros respectate în specificitatea lor, se întâlnesc chiar la cei ce prin îndeletnicirea lor ar trebui să fie în primul rând seama de acea regulă de gândire *clara et distincta* a lui Descartes, filosoful dela care nu încetează să se reclame. Așa de exemplu, e inadmisibil ca un filosof, fie el chiar „științific“, să confunde regulat filosofia cu știința, planul științific cu planul filosofic. Și totuși așa se întâmplă. Și anume, chiar la cei ce afișează mai multă rigoare în studiile lor; și cari, pentru această pretinsă rigoare, se consideră „filosofi științifici“. Cât de mare e această rigoare, această pretinsă rigoare, care în fond nu e decât o grosieră confuzie, se va vedea îndată.

Astfel, în scrisul unuia dintre filosofii noștri universitari — când

spun filosof universitar sau de catedră, citiți; profesor de filosofie pentru a nu-l asimila cu filosoful propriu zis, ce n'are nici o legătură cu catedra — care s'a socotit totdeauna și se consideră ca reprezentant al „filosofiei științifice“, în concepția sa singură serioasă și valabilă, găsim regulat expresiile acestea: „*metode științifice de cercetare*“, „*soluționare științifică a problemelor...*“, „*argumentele științifice*“, „*poziția științifică*“, „*spiritul și progresul științific*“, etc. etc. Aceasta, unde? În articolele care se ocupă de discuțiile și polemicile între filosofi, articole publicate în două reviste de filosofie. E drept, reviste de filosofie „științifică“, adică serioasă; nu ca altele, scrise de poeți.

Să ne lămurim.

Pentru ce, atunci când suntem în filosofie, când cercetăm sau discutăm probleme filosofice, în cărți sau reviste de filosofie, să îndrugăm mereu: metode *științifice*, soluționare *științifică*, argumente *științifice*, spirit *științific*, etc.? Științific în sus, științific în jos; științific la dreapta, științific la stânga... Pentru ce? Se poate vorbi cumva de metode *filosofice*, soluționare *filosofică*, poziție *filosofică*, spirit *filosofic*, în știință? Când se cercetează probleme de știință? În cărți de știință? Dacă ai vorbi de așa ceva cu un om de știință, acesta ar zâmbi sau ți-ar întoarce spatele, văzându-și de treabă. Și pe drept cuvânt. Dece atunci se face atâta caz de *știință* și *științific* în filosofie?

Nu găsim decât o singură explicație: pentru că filosoful „știin-

țific“, adică pretins serios și obiectiv, confundă permanent și într'un chip regretabil două lucruri cu totul deosebite: știință și filosofie. În adevăr, la mijloc nu poate fi decât o confuzie grosolană. Fiindcă în nici un caz și sub nici un motiv aceste două planuri deosebite de preocupări, aceste două activități spirituale specifice: cea științifică și cea filosofică, nu pot fi confundate, reduse una la cealaltă, încălcate mereu. Și încă de „specialiști“ în filosofie, cari au ținut totdeauna să facă mare caz de rigoarea gândirii lor! Ce fel de rigoare e aceasta, în care două planuri deosebite de preocupări sunt regulat amestecate și confundate? Pentru care filosoful e tot una cu savantul, și care cere în filosofie spirit *științific*, metode *științifice*... când ar trebui căutate spirit *filosofic*, și metode *filosofice*?... Din două una: ori filosofia și știința sunt activități deosebite, distincte, specifice și atunci nu trebuiesc confundate; ori sunt unul și același lucru, și atunci pentru ce să folosim termeni deosebiți pentru a-le denumi?

Și, în orice caz, confuzia aceasta n'o mai poți debita într'o revistă care-și propune limpede, în programul ei, să cerceteze faptele de cultură în așa fel, „încât lectorul să se poată ridica dela *fenomene* la *esențe*, dela cunoașterea pur *științifică* la una *filosofică*“ (sublinierea e a revistei respective); într'o revistă care precizează fără echivoc că „a trecut de mult vremea aceluși pozitivism scientist, care, dintr'un exces de cult al obiectivității, se

limita să facă numai constatări și cercetări erudite". Asta se poate spune la „*Revista de Filosofie*”, care n'a avut o linie definită, iar când a avut-o s'a orientat în sensul pozitivismului scientist ascuns sub formula echivocă de „filosofie științifică”. Nu sunt posibile însă asemenea afirmații într'o revistă de „teorie a culturii”, care, după cum ați văzut, cere precis să ne ridicăm dela *fenomene* la *esențe*, dela cunoașterea pur științifică la cea filosofică; într'o revistă care crede și afirmă limpede că „în afară de faptele reale, există „valori ideale”, și își propune să susție *credința în valori* — una din *credințele care fac demnitatea omului*”, poziție cu care suntem complet de acord. Și, mai presus de toate, nu poți invoca pentru sprijinul unei atari confuzii, — cu atât mai ciudată cu cât se produce la un istoric al filosofiei și profesor de logică pe care-l prețuiesc ca atare, — nu poți invoca argumente ce se potrivesc altfel ca nuca 'n perețe, ale unui filosof prin excelență „neștiințific”, liric și plin de patos, cum este Nietzsche cu al său *Pathos der Pathoslosigkeit*, fără nicio legătură cu acea obiectivitate „științifică”, lipsită de orice patos.

Cum spun, în cultura noastră confuziile sunt dominante, și oameni cari să gândească unitar sunt prea puțini. Cea mai joasă și mai grosieră, este însă acea ascunsă sub expresia echivocă de „filosofie științifică”, adevărată *contradicție în termeni*. Pentru că sub această expresie, când nu se ascunde ignoranța sau incapaci-

itatea de discriminare, identificăm pozitivismul anti-metafizic, scientist, care nu are curajul să se declare ca atare; și în care noi vedem una din tăgăduirile principale ale filosofiei — căreia ne propunem să-i facem mai de aproape anatomia, într'un studiu amănunțit, bazat pe cazuri din cultura filosofică românească.

N. T.

Pe când „*philosophia cogitans*”? — O informație ce revenea stăruiitor în ziare, mi-a atras atenția prin felul cum se îndesa în pagină, pentru a fi parcă anume remarcată: „d-l conferențiar C. Micu deschide cursul de Filosofie cu studenții anului I și II dela Facultatea de Teologie.... cu prelegerea inaugurală „*Philosophia militans*”.

Mărturisesc că prelegerea aceasta, anunțată cu stăruitoare grije în ziare, m'a interesat în chip deosebit. Nu numai pentru tema în sine — oricât acest „*militans*”, pus în coadă, s'a cam banalizat de când e legat, când de sociologie, când de pedagogie, când de altceva; nu numai pentru persoana dulceagă și mlădioasă a conferențiarului, cunoscut cititorilor noștri ca un entuziast apologet filosofic. M'a interesat în chip deosebit și pentru alt motiv, din care nu fac un secret. Il desvălui aci. — Nu de mult, într'o revistă literară săptămânală, am găsit la rubrica „note românești” discret strecurată această informație: „... *lucrarea d-lui C. Micu* (e vorba de o scriere tipărită de ospitaliera „Casa Școalelor”, de care ne vom ocupa amă-

nunțit într'o cronică critică n. ★) *il situează pe tânărul autor printre cugetătorii noștrii cei mai înzestrați cu darurile cercetării neobosite. D-l C. Micu e un de tot atent scrutător al textului filosofic și un foarte conștiințios elev al d-lui I. P. (Știm! n. r.) Li prevedem o luminoasă carieră în direcția înaltelor străduințe cărora li s'a dedicat". De sigur că „luminoasa carieră” începe, mi-am zis, cu această prelegere „militans”. E bine deci să nu pierd prilejul de a cunoaște mai de aproape pe unul dintre „cugetătorii noștri cei mai înzestrați cu darurile cercetării neobosite”.*

Pentru toate aceste motive, m'am dus să ascult prelegerea tânărului cugetător, căruia i s'a făcut cinstea de a fi chemat în cadrul Facultății de Teologie, pentru a contribui de sigur cu luminile sale la armonizarea teologiei cu filosofia. Cred potrivit să spun și cititorilor cele ce am auzit.

După o prezentare oficială făcută de către decanul Facultății respective, care a ținut să sublinieze „calitățile de gânditor și scriitor” ale proaspătului conferențiar, acesta și-a început prelegerea, asigurând pe ascultători că lecturile sale au fost totdeauna din domeniul filosofico-teologic, ceea ce ar justifica prezența sa printre teologi. Nu numai atât. Studiile sale publicate încă cu vreo 12 ani în urmă (când era cu alte cuvinte, de vreo 18 ani), studii care se ocupă cu probleme de filosofie religioasă orientală, după cum ne spune, ca și „cercetarea pasionată a Evangheliilor”, de care

ne asigură deschis, dovedesc „strânsul contact” pe care l-a avut totdeauna cu problemele teologice.

După această auto-recomandare, conferențiarul ne anunță că intră în subiect. Înainte de asta însă, ține să arate că pentru d-sa, Facultatea de teologie „este vizionară și idealistă și totodată conservatoare și refractară”. (sic). După ce și acest lucru a fost lămurit, trece la subiect: „Philosophia militans”.

Ce-a spus ?

Țin să previn pe cititor să nu se aștepte la o ordine, la o înlănțuire logică a ideilor acestei prelegeri. Așa ceva n'a existat și mi-ar fi imposibil s'o introduc eu. Într'o lecție care a lăsat impresia că a fost înjghebată cu o vizibilă grabă, adunându-se parcă cu greblă din toate unghiurile memoriei cunoștințe complet disparate; în care sunt citați la un loc Meneius Agripa, Descartes, Sisif (cel din mitologie), Augustin, Kant, Faust și alți filosofi, formând o adevărată ciulama filosofico-teologică; într'o astfel de lecție, de o ordine logică a ideilor, câte au fost, nu poate fi vorba. Totuși, pentru a-i face cunoscut cititorului cuprinsul prelegerii, mă voi strădui să-i desprind afirmațiile cari au constituit oarecum osatura ei. Redarea e absolut fidelă. Iar acolo unde fraza a fost textual reținută, o dau în semnele citării.

Conferențiarul precizează că „esența contradictorie a spiritului uman”, este un fapt evident. Față de aceasta, credința se prezintă ca „o sinteză spirituală”.

„Pentru a iubi se cere să cunoști”. Nu credință oarbă. Cum putem cunoaște? „Rațiunea e singura facultate de evadare spre lumea suprasensibilă”. Ea nu se împacă cu o „cunoaștere instinctivă, intuitivă”. „Credința nu e chestie de instinct, pentru că atunci ar fi obișnuită animalelor”. „Știința e rezultatul anticipativ al rațiunii. Rațiunea nu se lasă instruită numai de fapte”. E nevoie și de credință, „așa cum se vede în cazul ipotezelor”. „Știința este opera credinței, fără de care munca noastră ar semăna cu aceea a lui Sisiif”. Pe de altă parte credința este opera științei, adică a rațiunii. De aceea „între filosofie și religie este o strânsă legătură, filosofia având un obiectiv speculativ: ce e lumea, iar religia având un obiectiv practic: care e scopul lumii”. Încă Socrates ne-a arătat că „filosofia se ocupă cu lumea internă”. Filosoful român Petrovici a arătat „într’o frază revelatorie” legăturile dintre filosofie și religie. Așa încât e stabilit că „religia este o maieotică a desăvârșirii umane”. Dar și filosofia merge într’acolo. (Aici urmează o serie de afirmații dintre cele mai savuroase. Urmăriți. Redau textual). „Filosofia trebuie să satisfacă nevoile de acțiune ale omului. Invățătura filosofului se judecă după faptele sale. Filosoful trebuie să trăiască filosofic. Un om care nu trăiește filosofic nu e persoană, ci individ. Caracteristica persoanei este de a fi dezinteresată. Uitarea de sine e cea dintâi condiție a omului ca om”. (Cred că apreciați tonul franc, sinceritatea acestor afirmații, cu

înțelesul cărora atitudinea conferențiarului și a filosofilor „științifici” a fost totdeauna desăvârșit consecventă.) „Filosoful nu poate să se izoleze în turnul lui de fildeş”. Inuși marele filosof Descartes, dela care pleacă toată filosofia modernă, a arătat că îndoiala duce la credință. „Reducția carteziană a existenței la cogito, este unul din cele mai de seamă adevăruri filosofice”. Conferențiarul revine apoi asupra filosofiei, arătând mai de aproape ce este. „Filosofie facem cu toții, tot așa cum Monsieur Jourdain făcea proză fără să știe. Filosofia e mai populară decât o bănuim. Ea este cultivarea ideilor generale. Zeii însăși (sic) fac într’un fel filosofie”. Și iarăși: „Scopul filosofiei nu e de a servi, ci de a cunoaște în mod dezinteresat. Filosofia servește nevoile de perfecționare ale omului. Ea stă în slujba valorilor superioare ale spiritului”. Așa încât „între filosofie și credință e un perfect acord”.

Iată redat, pe cât mi-a fost mai clar cu puțință, conținutul prelegerii dela Teologie. Încă odată: tot ce e între semnele citării, a fost textual rostit.

Așa dar, în esență s’a spus: știința este opera credinței, iar credința opera științei, (remarcați adâncimea și originalitatea reflecției acesteia filosofice); filosofia trebuie să satisfacă nevoile de acțiune ale omului, să fie adică „militans”, totuși filosofia nu are scopul de a servi, ci de a cunoaște; filosofia servește nevoile omului, așa încât filosoful nu se poate izola de lume; filosofia cuiva

se judecă după faptele sale; filosofia este cunoașterea pură, dezinteresată, și e mai populară decât o bănuim, întru cât se ocupă cu ideile generale. Ca un fir roșu — hai să spunem — al întregii lecții, o apologie a filosofiei raționaliste în frunte cu Descartes, ca singura valabilă, (după cum spune și marele gânditor român citat, Petrovici), și afirmația de bază că „rațiunea este singura facultate de evadare spre lumea suprasensibilă”, și unicul mijloc de cunoaștere. Așa că religia e de acord cu filosofia. În concluzie.

Aceasta se cheamă „philosophia militans”.

Momentul culminant al prelegerii acesteia așa de originale, l-a constituit însă altceva: faptul că toți profesorii de teologie prezenți, în frunte cu decanul, au aplaudat și au felicitat pe tânărul cugetător conferențiar, care debutase elogiind raționalismul filosofic, pe Descartes, Kant și pe alții... chiar în casa teologiei.

(Cred că amicul meu Nicolae Balca, singurul care știe ceva în acest domeniu, ar fi răs cu hohote, ori ar fi plecat tunând și fulgerând după strălucita prelegere).

După toate cele auzite, mi-am zis: dacă asta înseamnă „philosophia militans”, atunci avem dreptul legitim să ne întrebăm: pe când philosophia cogitans?... Și-am plecat cu convingerea netă, că înainte de a fi „militans”, filosofia trebuie categoric să fie... „cogitans”.

N. T.

N. Tatu. — Cititorii noștri și-aduc aminte de unele concluzii la care s'a oprit distinsul nostru colaborator N. Tatu, în niște Note publicate în această revistă. D-l Tatu ajunsese anume la încheierea că pentru a afirma despre un autor român cu un nume larg pus în circulație, că e un al doilea Descartes și că deschide epocă în filosofia contemporană, înseamnă sau să fii lipsit cu totul de inteligență, sau să fii interesat. În afară de această alternativă, nu există alegere. Înăuntrul ei, alegere la discreție.

Era un mod de a vedea, pe care d-l Tatu și-a îngăduit a-l arăta, într'o formă corectă și temperată ca expresie; adică într'o formă cu totul deosebită de a preopinienților săi.

Ceea ce cititorii noștri nu cunosc încă, este reacțiunea prin care s'a răspuns acelor note critice. Cititorii își vor inchipui poate că cei strănși în chingile critice, au căutat să arate falsitatea acestui mod de a vedea și a aprecierilor d-lui Tatu; sau că au replicat în același ton insultător, în același stil repezit cum au făcut-o în alte împrejurări; sau în sfârșit, că au tăcut pur și simplu. Erau acestea tot atâtea modalități de a răspunde. S'ar fi putut alege una din ele. Așa s'ar fi întâmplat, de sigur, dacă personalitatea în discuție n'ar fi fost ceea ce întâmplător este. Dar pentru că este ceea ce este, lucrurile s'au petrecut cu totul altfel. Și iată cum: pentru că d-l Tatu n'a fost de acord cu laudele superlative ale celor doi corifei ai elogiului, el a suferit unele con-

secințe, cari au produs stupoare în cercurile, cari au aflat despre această ispravă.

Mărturisim că nu ne 'nchipuim că admirația e obligatorie. Trebuie să constatăm acum, după cele în-tâmpate că ne-am înșelat; că modul de a vedea al celor doi entuziaști portrețiști - admiratori este singurul îngăduit; că el este în același timp și modul de a se vedea al celui super - elogiât.

R. R.

Critica literară și sinceritatea poezilor. — De când o anumită poezie (uneori lăcrimoasă și cu efect uluitor la șezători literare, alteori plină de sunetul sterp al unui scut imaginar) a năpădit publicațiile noastre, — o parte a criticii literare tinere, pentru legitimarea acestei noi rodnicii, cultivă un nou criteriu de apreciere: sinceritatea. Lăsând la o parte tot ceea ce ar fi rezultatul unei munci organizate, părăsind instrumentele fine, — critici improvizăți se grăbesc a constata, cu respirația precipitată a descoperitorului de comori, extraordinara sinceritate, identitatea perfectă dintre realitatea poeziilor și cea de toate zilele. Vieța particulară a poetului este ridicată pe planul întâi, criticul simțindu-se obligat a sublinia acele versuri care nu lasă nicio îndoială că au fost scrise cu sufletul la gură, în plină experiență empirică.

Acum câteva decenii, Georges Duhamel a scris împotriva unor astfel de poeți reproșându-le cele două calități capitale: modestia

și sinceritatea. Astăzi situația se prezintă întru câtva altfel.

Intr'adevăr, poeții de azi nu mai sunt modești, ei au văzut că în calitatea lor de subiect nu mai pot rămâne modești. Ei n'au devenit poeți „par incapacité pour d'autres destinées“, ci derivând literar o prea bogată activitate practică, făcând „un sonet din fiecare acțiune frumoasă“. Rătăciți între lucrurile lumii, ca 'ntr'o fermă străină populată cu viețuitoare domestice, ei se văd ascultați de orătănii și cornute, înconjurați de toate limbile Turnului Babel. Dar dacă sunt mai puțini modești ca odinioară, intrând prin curți străine, ei au rămas, în schimb, tot atât de sinceri. Realitatea tipă în juru-le și în ei, iar organele lor sfârșesc prin a împrumuta funcțiunea salvatoare a vecinului celui mai apropiat. De aceea, ei vorbesc pe limba peștrișelor găini, lăcrimează expresiv ca noii născuți din pisică sau utilizează tulnicul bovinelor. Pe de altă parte, masa e masă, lampa rămâne lampă, și orice stare sufletească se traduce prin dor. Pentru că nu cred în niciun fel de mutații, ei persistă a scrie la treizeci de ani cum scriau și la 14, pragul maturității lor fiind în jurul acestei vârste. Mai mult chiar: în disprețul lor pentru tot ce ține de variat, distinct, individual, — ei s'au înțeles și scriu cu toții la fel. Douăzeci de poeți tineri comit o poezie de războiu identică, și alți o sută cântă Ardealul în același mod (bineînțeles, cu modificările geografice de rigoare). Aceasta e realitatea, și știm că nu

se poate face nimic, deoarece orice rezervă se dovedește inoperantă pentru flacăul, altfel frumos și sănătos, care se simte „ales” să trâmbițeze prin timp.

Rămâne atunci să examinăm situația celorlalți, a criticilor. Aceștia sunt și ei aproape toți poeți, cărora, la o anumită oră, li se îngreuiază versul, acrindu-se. În momentul acela situația și poezia lor devine cronică (ambele accepțiuni ale cuvântului). Nu se poate însă niciodată preciza acest moment crucial.

De cele mai multe ori călcând în ambele imperii, ei se siluetează deasupra graniței nestatornice, ilustrând un superb joc de picioare care ne zădărnicește orice încercare de a le stabili poziția. În măsura în care, în poezie, spun lucrurilor pe nume, ei izbutesc, în critică, a nu le circumscrie. „La culture est ce qui reste lorsqu'on a oublié toutes les choses apprises” a spus cineva. Ei bine, oamenii aceștia, altfel cu foarte multă ținare de minte, par a fi uitat definitiv tot ce-au citit întâmplător, sau a fost siliți să „tocească” în liceu. Pentru ei, poetul e o simplă oglindă prin care se plimbă lucrurile lumii, și tot ce li se pare că ține de datoria lor este de a remarca onest că imaginile nu sunt siluite, diformate. Nimic nu ne îndreptățește să presupunem că, în străfundurile lor, ei ar bănuși funcția revelatoare a limbajului, și că, un pic mai sus ar ști că actul de cunoaștere propriu zis este în expresia poetică. Ei știu numai dacă o poezie e sinceră sau nu, dacă poetul ex-

primă sentimentul pe care l-a avut sau realitatea pe care a văzut-o. Despre posibilitatea de transpunere a poetului în situația cutărui sau cutărui sentiment, despre distanța, plină de varii necunoscute, care trebuie să se însinueze, în cazul cunoașterii poetice, între senzație și aperccepție, nu vor să audă nimic, niciodată.

Ori, atât sinceritatea poezilor cât și prostia criticilor de a-i aprecia ca atare, trebuie condamnată atunci când nu e însoțită și depășită de calități mai proprii poeziei și criticei. Căci poetul nu se conformează realității, ci situaiază înaintea oricărei experiențe o realitate proprie. „Der Dichter ist der Erfinder der Symptome a priori...” (Novalis). Iar menirea criticului nu este aceea de a legitima cu orice preț poezia ocazională, ci de a valorifica sugestiile pe care le ocazionează o poezie.

Ștefan Aug. Doinaș

D. Pompiliu Constantinescu și tinerii. — Într'un articol, apărut în „Vremea” d-l Pompiliu Constantinescu lua recent poziție față de problema devenită acută, a tinerilor intelectuali, care iau și condeii în mână. Criticul îi acuza de incultură: bruma de informație culeasă mai mult din aer le dă veleitatea să se exprime întru folosul obștesc... S'a născut astfel o proză neserioasă, lipsită, în primul rând, de gravitatea, demnitatea preocupărilor închinată spiritului. Cei care au reacționat, probabil fiindcă se simțau vizați de articolul în chestie, au adus

scuze și acuze: ei scriu pe genunchi, între două alergături, rupând din vieța frenetică semnificațiile și redându-le aceleiași vieți ultramoderne, grăbite, avansate până pe muchia de sabie a ultimei ore. E aici un gidism de proastă calitate, din care s'a scos tocmai farmecul meditației. Vina o poartă, după aceștia, epoca de frământări, trepidația indicibilă a actualității, războiul!... În „Fapta” directorul foii, care conversează în aceeași irezistibilă actualitate, însă cu veninul și talentul care justifică, le-a luat apărarea domnilor tineri, ce se consumă indeosebi la pagina a doua a gazetelor.

Fenomenul e însă îngrijorător. Nepregătirea cea mai vastă și aerul cel mai important, care îi acuză pe atâția din proaspeții, cruzi mănunchitori de pană (cu acidități de vârstă), au invadat tiparul. Ce-i drept, cititorul zilelor noastre e cele mai adesea el însuși fugăr al paginilor devorate pe apucate, nu înseamnă însă cătuși de puțin că datoria generației acesteia ar fi să producă spanacul ce satură orice pântec... Intelectualul vremii noastre decade și viitorul se umple de nori negri, pe care el însuși îi adună, printr'o lipsă de cunoștință gravă. S'au mai dat semnale și acela al lui Julien Benda, purtat cu atât răsunet acum vreo trei decenii, tot dezertarea intelectualității o acuza. Și ni se pare că o vină de căpătâi e aceea a șubredelor temeuri cari stau la baza educației moderne. Un americanism oribil ne-a îndepărtat de structurile antice ale culturii

clasice, care au nutrit cu umanitate toate generațiile gloriilor însă nu prea depărtate în trecut. S'a încercat reînvierea demnelor tradiții, în timpul din urmă, prin clasicizarea spiritului sportiv. Atât nu e însă deajuns. Și grozăvia evenimentelor se resimte de toată grava absență a gustului pur de intelectualitate, care a stat la baza civilizației.

I. Negojescu

Inflație filosofică. — De sigur sporirea preocupărilor filosofice, în cultura noastră, este un semn bun. Ea îndreptățește toate speranțele că începem să intrăm într'o fază de maturitate culturală. Repercusiunile pe care o asemenea maturizare le implică sânt numeroase și de natură să contribuie la dezvoltarea aceluși spirit autocritic care poate aduce cu sine depășirea unor neajunsuri de care suferim. Orientarea istorică a spiritului național a trezit în noi conștiința de sine; prin ea ne-am format ca „națiune” din popor ce eram înainte. Orientarea filosofică va avea însă o misiune dublă, ea va adânci și mai mult această cunoștință de sine, dar cu ea împreună se va putea desvolta și spiritul critic atât de necesar realizării forțelor noastre creatoare.

Iată însă, că tot mai în această direcție se semnalează primejdia începutului nostru de orientare filosofică, ce nu se desfășoară din păcate, în totdeauna în condiții optime. Astfel, de câțiva ani încoace se semnalează o adevărată inflație a scrisului filosofic, deosebit de îngrijorătoare nu atât

pentru sporirea acestor produse mult peste capacitatea noastră normală de creație, cât mai ales pentru devaloarea pe care o poate însemna un asemenea proces. E deajuns să urmărim nu publicațiile periodice, ci chiar și cele cotidiene, pentru a ne convinge cu câtă candoare, dacă nu insolență se practică, la noi, de toți nechemajii, filosofia, parcă am trăi în plină perioadă eroică, în care amatori de filosofie mai mult sau mai puțin doctă ar asculta și acum de vechiul indemn al lui Heliade „scriți, băieți, scriți!” Se teoretizează mult, peste limita îngăduită și indeletnicirea aceasta e susținută de cele mai multe ori de persoane nepregătite pentru această dificilă sarcină.

Pericolul cel mai mare îl prezintă totuși nu aceștia cari în fond nu fac de cât să întrețină confuziile într'o vreme atât de prinelnică diversunilor, ci toți acei cari cu aer grav, dar fără competență reală rătălesc drepturile unei vocațiuni care negreșit există. Aceștia lucrează în fond la falimentul filosofiei naționale, a unei filosofii pe care o dorim și de care depinde viitorul evoluției noastre spirituale. Căci nu odată teoreticienii au pregătit destinele poporului lor, ori cât de ciudat ar suna o asemenea afirmație pentru timpanul unui ba-naos.

Răul trebuie decineapărat curmat cât mai este timp. El trebuie stâr-pit dela rădăcină, dela origini. Noi credem că una din cauzele acestui rău stă în spiritul învățământului nostru filosofic, unde

greutatea parcă nu se mai pune pe asimilarea și distingerea noțiunilor, ci mai ales pe un indolent talent de expunere. Din chiar gura unui membru al comisiilor de examene de capacitate am putut afla, îngrozit, de proporțiile pe care le-a luat ignoranța infumurată a unor candidați la filosofie, cari confundau cunoștința cu verbalismul. Remedierea situației nu poate veni astfel decât dela o drastică reformă, aplicată nu pe planul legiferării, ci mai ales în spiritul de vigilență al Universităților. Firește, vremurile nu sunt cele mai potrivite pentru asemenea operațiuni. Într'un timp când din pricina obligațiilor militare impuse de războiu, Facultățile noastre se transformă în pensionate de domnișoare, este firesc să sufere în primul rând, învățământul filosofic, care necesită astăzi mai mult ca niciodată urgente măsuri de restricție. Dacă învățământul va deveni din nou riguros în scurt timp va dispărea și această dubioasă floră, care abuzează de o toleranță excesivă, profitând într'un mod revoltător de mizeriile vremii.

V. I.

Constantin Noica. — D-l Constantin Noica este ca gânditor și pregătire filosofică incontestabil unul din fruntașii generației sale. Dotat cu un admirabil spirit de pătrundere a ideilor și cu o substanțială energie creatoare, d-l Constantin Noica este nu numai unul dintre puținii noștri monografiști filosofici — în înțelesul cel mai înalt al cuvântului — dar

și unul dintre tinerii gânditori cu cele mai largi posibilități de viziune proprie. Clar și pătrunzător domnia sa deține într'un stil cald și plin de subtilități, idei, cari, trădând în același timp originalitate și serioasă informație filosofică, se constituie de pe acum într'o operă foarte bogată.

Cu toate acestea d-l Constantin

Noica a fost oprit să participe la un concurs universitar pentru ocuparea unei conferințe de Filosofie Culturii, pe motivul că nu ar avea lucrări de specialitate! Insemnăm acest fapt despre care în viitor cândva se va vorbi ca despre o „dată neagră” în istoria filosofiei românești.

R. R.

REZUMATE IN LIMBI STRĂINE
RIASSUNTI IN LINGUA ITALIANA / RÉSUMÉS EN FRANÇAIS
INHALTSANGABE IN DEUTSCHER SPRACHE

Organismo e società

di

Lucian Blaga

Vi sono ancora delle scuole filosofiche, le quali assomigliano il fenomeno della „società umana“ al fenomeno biologico dell' „organismo“. Secondo le opinioni messe in circolazione da queste scuole, la società sarebbe un „organismo“, organismo non in senso figurato, perchè ciò avrebbe soltanto delle conseguenze poetiche, ma un organismo in fatto.

Partendo da una semplice metafora con risonanze poetiche, ma di una dubitabile valabilità scientifica, parecchi pensatori proposero un' intera sociologia, una sociologia strana e semplicista allo stesso tempo, che ebbe naturali ripercussioni anche sulle concezioni filosofiche della storia. Cercheremo di mostrare in seguito quanto sia dubitabile la metafora, sulla quale si fonda non solo la sociologia biologicamente evoluzionistica, ma anche quella filosofia della storia che vede nella „società“ una specie di organismo „spirituale“, oppure un organismo volitivo, nonchè le varie concezioni, le quali, per schiarire la „storia“ o la „cultura“, ricorrono allo stesso concetto dell' „organismo“.

Motivi molto seri ci inducono ad opporci alla metafora, la quale vuole ad ogni costo trasformare la „società“ in un „organismo“. La „società“, nella sua forma umana e con pieno significato, è, come di mostreremo, un fenomeno che rifiuta, categoricamente oltrepassate, le analogie biologiche. Tale opinione, che per ora segnaliamo, non ci impedisce di riconoscere che veramente vi sono alcune forme di coesistenza degli esseri, che sembrano essere „società“, ma in realtà non lo sono. A queste forme di coesistenza quasi-sociale, e solo a queste, può essere senz'altro adatto la qualifica di „organismo“. Certi fenomeni di coesistenza quasi-sociale hanno indotto i sociologi a considerare anche la „società umana“ quale „organismo“. Una tale forma di coesistenza, con aspetto quasi-sociale, è per es., la vita alveare delle api, oppure lo „sciame“. Infatti, le api (o le formiche) vivono

„organizzate" in un sistema complesso e molto preciso alla volta. Ora, esaminando la situazione più da vicino, ci si insinua l'impressione che l'individuo appartenente ad uno sciame non è un individuo propriamente detto, bensì una „cellula" in un „organismo". „L'intero" impone la funzione della parte, mentre le parti collaborano, senza esitazione e senza essere eccessivamente preoccupate della loro autoconservazione, al mantenimento dell'intero. Giusta è soltanto la prospettiva in cui lo „sciame" ci apparisce quale organismo, mentre l'ape isolata solo quale „cellula".

Non pensiamo sbagliare affermando che la maggior parte delle forme di coesistenza degli esseri, — forme che per la loro ragione d'essere non oltrepassano il modo d'esistenza nell'orizzonte del mondo dato e le forme che non oltrepassano l'interesse di questi esseri in vista dell'autoconservazione, sia in gruppo sia isolate, — debbono essere prese in considerazione unicamente quali „organismi" ossia quali formazioni ausiliarie degli organismi, e non quali vere „società".

Guidati da una certa opinione sulla singolarità del genere umano, vorremmo riservare il termine di „società" per le sole forme di coesistenza nel mondo umano. Per quanto abbiano tipi variatissimi, le forme di coesistenza umana si distinguono profondamente nell'immensa maggioranza dei casi, dalle forme di coesistenza che possono essere chiamate „organismi" ovvero formazioni ausiliarie di alcuni organismi.

Mirando ad innalzare il concetto di „società" all'altezza del significato, che infatti lo ha, ma di cui di solito non ci rendiamo conto che vagamente, noi sosteneremo che la „società" è la forma di coesistenza puramente umana, in cui si esprime il modo specifico di esistere dell'uomo. Spesse volte abbiamo dimostrato che l'uomo è un'essere che nella sua qualità eminentemente *umana*, esiste in un certo orizzonte e per un certo scopo; per la sua missione, l'uomo ci apparisce come impegnato in un modo ontologico che lo separa dagli animali per un vero abisso: l'uomo esiste nell'orizzonte del mistero e in vista della rivelazione. I risultati di questo modo esistenziale sono le creazioni, le plasmazioni rivelatrici, della cultura. Ogni creazione di cultura, da una poesia ad una idea metafisica, da un pensiero etico ad un mito religioso, è in sè stessa un piccolo mondo, un universo. La „società", quale modo superiore di convivenza, specificamente umana, è suscettibile essa pure di una definizione in una tale prospettiva ontologica. La società è una forma di convivenza degli individui umani, sotto l'egide del modo di esistere nell'orizzonte del mistero e per la rivelazione. La „società", nell'ultima analisi e nel suo principio più segreto, è una forma di convivenza che non esiste soltanto per esistere semplicemente; essa è una forma di convivenza in vista di produrre alcuni „universi spirituali". La ragione d'essere della società è in principio quella di generare il „cosmos" *sul piano delle rivelazioni* possibili in condizioni umane. Riferendoci ad altri nostri

studi, che abbiamo pubblicati durante gli anni, precisiamo che quest „cosmogenesi“ che si realizza in condizioni umane ha luogo in quadri relativi, mai assoluti. I quadri in questione sono dati dalle categorie stilistiche, di provenienza incosciente. In ogni caso, i risultati nei quali si finalizza il processo al servizio di cui sta la „società“, sono in primo luogo le plasmazioni della cultura. Con ciò siamo arrivati ad un punto dove risulta con evidenza la più categorica differenza tra un „organismo“ semplice e la „società“. Un organismo può produrre un altro organismo analogo, per moltiplicazione o riproduzione. Similmente, un organismo può produrre degli strumenti per la propria conservazione. La „società“ non ha soltanto la missione di conservarsi ovvero di produrre altre società simili, per filiazione: la società è prima di tutto l'autrice di un mondo, in quadri stilistici; la società è creatrice di universi spirituali. Noi sappiamo che cosa sono questi „universi“, quali frutti della società: essi sono *rivelazioni relative* del mistero cosmico. I miti, le opere d'arte, le visioni metafisiche, le grandi teorie scientifiche, gli ideali etici, sono altrettanti universi spirituali. La „società“ ha la latitudine di prendere delle misure di conservazione, essa può ugualmente dar luogo ad alcuni fenomeni di filiazione, ma tutti questi ed altri simili sono degli aspetti, i quali s'intendono da sè e oltre i quali il senso essenziale della società rimane malgrado ciò la creazione di un mondo spirituale in quadri stilistici. Se l'organismo, in tutti i casi, è „entelechiale“, avendo lo scopo in sè stesso, nell'autorealizzazione e nell'autoconservazione, la „società“, quale fenomeno specificamente umano, è ec-telechiale, avendo lo scopo oltre sè stesso, nella creazione di un universo stilistico.

Cercheremo ora di sorprendere in questa prospettiva le differenze tra l'„organismo“ e la „società“. Il numero delle differenze è così grande che non abbiamo la pretesa di farne un elenco esauriente.

L'„organismo“ passa, tanto che dura, attraverso varie trasformazioni naturali, tra cui le più importanti sono senza dubbio le trasformazioni di „età“. Le età (indifferente la loro denominazione e classificazione) fanno parte della natura stessa dell'„organismo“. Ogni organismo biologico che riempie inalterato il suo destino percorre delle fasi di un ordine incontrovertibile, quali sarebbero: l'infanzia, la giovinezza, la maturità, la vecchiaia. La „società“ non subisce soltanto delle trasformazioni di tale natura. La società „può“ accettare alcune trasformazioni di forma e di struttura, suscettibili, al più, d'essere designate *simbolicamente* per nomi di età, cioè infanzia, maturità, vecchiaia. L'applicazione di questi termini alle fasi di una società si fa al „figurato“.

L'„organismo“ si presenta pure quale una configurazione temporanea; esso ha una durata le cui limite possono essere indicate con approssimazione e su basi statistiche. La „società“, almeno in principio, non possiede una tale configurazione temporanea: in principio

la „società“ ha il dono della perennità. Ma essa può avere ugualmente una durata consapevolmente stabilita e limitata.

Nel dominio „organico“ — il fenomeno della „morte“ e della „moltiplicazione“, della „riproduzione“ sono correlativi e fanno parte della natura stessa dell'organismo. L'organismo si difende contro la morte per il tramite della riproduzione. Generalmente, se l'organismo singolare è sottomesso alla morte, ciò è soltanto perchè esso ha — in principio — anche la possibilità di riprodursi. La società, essendo dotata — almeno virtualmente — coll'attributo della perennità, non offre lo spettacolo della morte e della riproduzione come fenomeni risultanti della sua natura stessa. La società ha la latitudine di tradurre su piano reale, la sua possibilità di durare in modo illimitato: per il rinfrescare dei suoi membri.

Un organismo è capace di produrre degli „strumenti“ e di trasformare l'ambiente naturale in vista di un profitto dell'organismo. Tra l'organismo-autore di questi „strumenti“ e le trasformazioni realizzate nell'ambiente si constata una relazione autorica e l'eventuale profitto biologico dell'autore. E non di più. La situazione diventa tutt'altra nel piano della società. La „società“ può „produrre“ degli *universi spirituali* di un certo aspetto „stilistico“; essa può ugualmente produrre degli strumenti di un certo aspetto stilistico e effettuare alla volta delle trasformazioni nell'ambiente — nello stesso senso stilistico. C'è da notare però che tra la „società“ e questi „prodotti stilistici“ non esiste soltanto una relazione „autorica“. Tra la „società“ e i suoi prodotti stilistici esistono sempre anche delle *somiglianze* di „struttura stilistica“. Basta pensare alle sole somiglianze di struttura stilistica tra la „città greca“ e l'„arte greca“, tra la società „medioevale“, gerarchicamente strutturata in imperio terrestre-celestiale, e la „cattedrale gotica“! Evidentemente, nel dominio biologico la funzione autorica di un organismo porta a prodotti, la cui la struttura è dettata da necessità strettamente biologiche. Nel dominio sociologico la funzione autorica porta a prodotti di un aspetto *stilistico* — a prodotti che manifestano per lo meno una parziale, ma spesse volte persino integrale, analogia di struttura „stilistica“ con la società stessa.

Abbiamo rilevato in questo riassunto soltanto qualche particolarità distintiva della „società“ in rapporto col il „organismo“, di cui parliamo nel nostro articolo. La nostra dimostrazione rende vana l'equazione desiderata da tanti filosofi della storia e da tanti sociologi. Ma le differenze tra la società e l'organismo non sono soltanto di attributi, di fisionomia e di struttura; la differenza è proprio di „modo ontologico“: *l'organismo esiste entelechialmente nell'orizzonte del mondo che gli è dato e per l'autoconservazione; la società esiste ec-telechialmente, nell'orizzonte del mistero e per la rivelazione.*

Ein Sinn für das philosophische Denken

von

Constantin Noica

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser die ganz besonderen Eigentümlichkeiten des philosophischen Denkens aufzuweisen. Er geht von einem geistreichen Spruch des französischen Schriftstellers Cocteau aus, der einmal behauptet hat, dass es viel vernünftiger wäre, wenn die Spiegel, bevor sie etwas *reflektieren*, darüber etwas reflektieren würden. Die Aufgabe der Philosophie ist die Reflexion in diesem doppelten Sinne, d. h. einmal als Wiedergabe, dann als Überlegung. Das führt zu den beiden Hauptrichtungen der Philosophie, zum Realismus und Idealismus. Der Realismus gibt die Dinge so wieder, wie er sie sieht; der Idealismus dagegen konstruiert sie: setzt die Idee voraus. Die Reflexion der einen besteht darin, dass sie den Sinn sehen, die Reflexion der anderen, dass sie den Sinn setzen.

Dieser Unterschied ist aber nur scheinbar, denn im Grunde ist die Philosophie ganz einheitlich. Das philosophische Denken hat immer versucht, die Reflektierung mit der Reflexion, die Wiedergabe mit der Überlegung zu versöhnen. Es handelt sich hier um die Wiedergabe (Reflektierung) der Dinge und um die Reflexion (Überlegung) der Menschen.¹⁾ Jede Philosophie ist, in letzter Hinsicht, ein Versuch, eine Form des Gleichgewichtes des Menschen mit der Welt zu finden. Das begreift man am besten, wenn man die Stellung der Philosophie mit der Stellung der Theologie, der Magie und der Wissenschaft vergleicht. Der Verfasser bringt diesbezüglich folgendes Beispiel: Der Mensch begegnet einem Hund und hat Angst vor ihm. Der Hund fürchtet sich ebenfalls vor dem Menschen. Jeder fürchtet, dass der andere auf ihn springt und ihm etwas Böses zufügt. Für diese Situation ist also die Angst charakteristisch.

Wie würde nun ein Theologe handeln? Er würde versuchen, aus dieser Situation herauszugehen, indem er z. B. erfassen würde, dass alle beide, sowohl der Hund wie auch der Mensch, von Gott erschaffene Wesen sind. Jenseits der Angst, die sie jetzt verbindet, besteht eine Liebe, die sie vereint.

Im Sinne der Magie würde der Mensch ebenfalls versuchen, aus der Situation herauszukommen, aber auf andere Weise. Der Magiker würde sich sagen, dass es auch eine Kraft der Natur gibt, die stärker ist als er. Diese muss er infolgedessen besitzen, um damit die Lage zu beherrschen.

Welches ist nun die *wissenschaftliche* Haltung? Der Wissenschaftler würde diesen Augenblick der Angst für sein Studium aus-

¹⁾ Die Wiedergabe dieser Nüancen in der deutschen Sprache ist viel schwieriger wie in der rumänischen.

zunützen, alles genau zu beobachten, um dann etwa über die Psychologie des Angstmomentes nachzudenken.

Jeder hat in seiner Art ein Gleichgewicht aufzustellen versucht. Der Theologe durch die Liebe zu Gott, der Magiker durch eigene Kraft, der Wissenschaftler durch Erkenntnis. Was würde der Philosoph tun? Er würde ebenfalls ein Gleichgewicht aufzustellen versuchen, und zwar ohne dass er aus der Situation heraus zu springen versucht, denn er betrachtet das Gleichgewicht als etwas zwischen ihm und der Welt Bestehendes. Und selbst wenn einer derselben, der Hund oder der Mensch, dieses Gleichgewicht stören würden, wird der Philosoph zu Hause sein inneres Erlebnis beschreiben.

Das Charakteristische des philosophischen Denkens besteht eben darin, dass es die Situation nicht verlässt. Das Gleichgewicht zwischen Mensch und Welt ist keine distanzierte Beziehung von Herrscher und Beherrschtem wie etwa in der Magie, auch keine direkte durch das Denken wie in der Wissenschaft, sondern eine der Annäherung. Es ist diesbezüglich eine Art Theologie, aber ohne Gnade.

Aus diesem Beispiel kann man die besonderen Merkmale des philosophischen Denkens ersehen. Die Philosophie ist zunächst Gleichgewicht, dann ist sie Annäherung, Annäherung ohne Vermittlung. Das auch in empirischer Hinsicht; die Erfahrung selbst hat gezeigt, wie sehr die Philosophie Verständnis und Nachsicht bedeutet. Das kann man aber am besten begreifen, wenn man das XIX. Jahrhundert betrachtet, ein unphilosophisches Jahrhundert, dem die „schönen Ideen“ davongelaufen sind. Das hat auch das Hässliche des XX. Jahrhunderts vorbereitet.

Die Theologie gibt alles, die Magie ist anspruchsvoll und möchte vieles erreichen, die Wissenschaft kann etwas. Die Philosophie hat nichts von all dem. Sie ist aber viel mehr. Wenn man die Musik liebt — die Verluste, Gewinne und das Wachstum; wenn man die Geometrie gern hat und die Strenge, ohne Herz und Sinn zu verbittern, wenn man bereit, ist eine kleine Tollheit zu begehen und Gebirge in Bewegung zu setzen, ja dann wird man, nach der Meinung des Verfassers, einmal sicher der Philosophie begegnen.

Nature de la probabilité

par

N. Mărgineanu

Le concept de probabilité a subi dernièrement une radicale révision destinée à avoir d'importantes répercussions sur l'ensemble de notre pensée. Ce sont les principales étapes évolutives de ce concept que l'auteur se propose d'analyser.

Selon Aristote et les autres philosophes antiques, les phénomènes de la nature se divisent généralement en deux grands groupes : phénomènes réguliers, sujets à un ordre et accessibles à la loi, et phénomènes irréguliers, capricieux, privés d'ordre et par conséquent inaccessibles à la loi. Les premiers représentent le *Cosmos*, les derniers le *Chaos*.

On a démontré depuis lors que cette division du monde en deux partis, l'une régulière, déterminée et sujette à la loi, l'autre irrégulière, indéterminée et non sujette à la loi, était fautive. Le vol des papillons a lui aussi ses lois, que le monde antique ne connaissait point. On peut dire la même chose des autres phénomènes, que les penseurs anciens considéraient tout à fait accidentels et hors des lois. En réalité ils sont gouvernés par des lois. Le Chaos, c'est-à-dire le manque de règles et de déterminisme, n'existe pas. Il équivaut à l'ignorance et non à la réalité. C'est le mérite de Kepler, de Galilée et notamment de Newton d'avoir proclamé l'universalité du déterminisme et de la loi.

Pendant un grand nombre de phénomènes se sont montrés réfractaires aux lois exactes. Puisque ces phénomènes ne semblaient toutefois être hors de toute règle, ils ne pouvaient plus être attribués au *Chaos*, c'est-à-dire au manque de tout ordre, au pur arbitraire, mais au *Hasard*, à savoir à un accident sujet lui aussi à un déterminisme sui generis, gouverné par des lois spéciales, à caractère statistique. Elles n'ont plus la rigueur des lois exactes, mais elles ne sont aucunement la négation de toute exactité, ayant en revanche une position intermédiaire, entre le manque de toute règle et la règle complète, parfaite. Elles sont les *lois du hasard*, nommées aussi *lois de la probabilité*. Découvertes par Pascal, Huygens et Bernoulli, elles ont été appliquées avec succès par Laplace et Poisson en astronomie, par Quetelet, suivi par Galton et Pearson dans les sciences de la vie et dans les sciences sociales.

Mais qu'est-ce que c'est que cet hasard, qui a des lois sui generis, différentes des lois classiques, d'exactité complète, accessibles aux équations mathématiques ? Est-ce une nouvelle sorte d'ordre, à côté de la première, de l'exactité complète, ou bien seulement une connaissance imparfaite de la première et de la seule sorte ? Les théoriciens de la probabilité du dernier siècle et des deux premières dizaines du nôtre, en commençant avec Laplace, Cournot, Boole et terminant avec Poincaré, ont opté pour la dernière solution. Le hasard est donc un problème uniquement de connaissance, ou plutôt de manque de connaissance, ou d'ignorance. Il est une réalité subjective, en nous-mêmes, à caractère épistémologique, et non pas une objective et hors de nous-mêmes, à caractère ontologique. Ontologiquement il n'existe pas.

Toutefois, en tenant compte de recherches les plus récentes en physique et de l'évolution séculaire de la pensée dans les sciences de la vie et de l'esprit, le hasard paraît être aussi une réalité objective. L'auteur analyse de plus près la thèse de l'indéterminisme de la physique nouvelle et insiste surtout sur la théorie de Planck, de Heisenberg, etc. ; il montre en même temps qu'il y a eu toujours un tel indéterminisme dans les sciences de la vie et de l'esprit. Considéré à la lumière des dernières données de la sciences, le Cosmos devient, comme dirait Jeans, un *Univers statistique*, dominé par un ordre partiel, que gouvernent les lois de la probabilité et ayant différents degrés de détermination, selon qu'il s'agit de l'aspect physico-chimique, bio-chimique, biologique, psychologique ou sociologique

Le village transylvain

par

George Em. Marica

Le Séminaire de Sociologie de l'Université de Cluj-Sibiu a organisé sa première enquête monographique à la campagne, dans le village de Râu-Bărbat du département de Hunedoara. Les problèmes suivants ont été étudiés en premier lieu : 1. L'unité villageoise. En quelle mesure le village est-il une unité, quelle unité et quels sont les facteurs qui la déterminent ? 2. La différenciation sociale à l'intérieur du village. 3. Les sous-unités rurales (hameaux, associations, sectes, familles), dont on a étudié spécialement la structure de la famille et de ses types principaux. 4. Les rapports du village avec d'autres collectivités : autres villages, le bourg, la ville et l'État.

En second lieu on a étudié les problèmes démographiques du village, ceux qui se réfèrent au mouvement de la population, ainsi que le folklore local. De même, d'une façon tout à fait subsidiaire, on s'est préoccupé des conditions géographiques, biologiques et historiques de la vie rurale. L'attention de l'équipe a été moindre sur les derniers problèmes, d'une part faute des spécialistes (géographes, folkloristes, etc.), d'autre part, et surtout, à cause de considération d'ordre théorique. Râu-Bărbat, et généralement le village transylvain d'aujourd'hui, est un village plus évolué, largement pénétré des influences urbaines et moins traditionnel. Or, un tel village est moins déterminé par la nature, et sa civilisation folklorique est plus réduite. Voilà pourquoi les problèmes qu'il faut examiner dans ces circonstances diffèrent sensiblement de ceux du village ancien ; ce sont des problèmes de sociologie rurale proprement dite, à savoir : les problèmes de différenciation et de stratification sociales, d'appro-

priation de la terre, d'échange et de circulation des biens, de mobilité sociale, d'individualisation, de circulation et emprunt des motifs, d'urbanisation en général, enfin le problème de la natalité, de la dénatalité, de la santé publique, du paupérisme, etc. Bien entendu, ce schéma se réfère au village transylvain plus civilisé.

Une autre série de problèmes que la monographie du village transylvain doit se poser est celle des rapports des autochtones avec les minorités. Dans le village enquêté il n'y a pas des paysans minoritaires ; mais il y a eu une classe de petits propriétaires hongrois, qui possédaient auparavant presque tous les champs cultivés du village. Aujourd'hui leur rôle est à peu près fini ; déjà avant la première guerre mondiale ils avaient vendu leurs terres aux braves et persévérants paysans roumains. Leur influence sur la vie des paysans et de leur onomastique est également en cours de disparition. En revanche, l'examen des chartes topographiques prouve que la domination hongroise n'a pas laissé absolument aucune trace dans la toponymie. Cela signifie que la classe dominante hongroise, a été, historiquement, ultérieure, superposée.

BCU Cluj / Central University Library Cluj



ÎN EDITURA „DACIA TRAIANĂ” S. A. SIBIU

au apărut :

LUCIAN BLAGA : OPERA DRAMATICĂ

2 vol. 780 pag.

Prețul 800 Lei

LUCIAN BLAGA : RELIGIE ȘI SPIRIT

1 vol. 212 pag.

Prețul 180 Lei

LUCIAN BLAGA : ȘTIINȚĂ ȘI CREAȚIE

1 vol. 220 pag.

Prețul 250 Lei

LUCIAN BLAGA : NEBĂNUITELE TREPTE

versuri nouă

Prețul 180 Lei

LUCIAN BLAGA : AVRAM IANCU

dramă

Prețul 200 Lei

EDITURA „FUNDAȚIILE REGALE”

LUCIAN BLAGA : TRILOGIA CUNOAȘTERII

EONUL DOGMATIC

CUNOAȘTEREA LUCIFERICĂ

CENSURA IRANSCENDENTĂ

1 vol. 458 pag.

Prețul 600 Lei

LUCIAN BLAGA : TRILOGIA CULTURII

ORIZONT ȘI STIL

SPAȚIUL MIORITIC

GENEZA METAFOREI

ȘI SENSUL CULTURII

1 vol. 514 pag.

ÎN CURÂND :

LUCIAN BLAGA : NOI SUNTEM STELELE

CARI CÂNTĂ

versuri

SAECULUM

ANUL II

MARTIE—APRILIE

Nr. 2

SUMARUL

	Pag.
<i>Lucian Blaga</i> Organism și societate	3
<i>Constantin Noica</i> Un înțeles pentru gândirea filosofică	16
<i>Nicolae Mărgineanu</i> Natura probabilității	22
<i>George Em. Marica</i> Satul ardelean	36

COMENTARII

<i>Dragoș Protopopescu</i> Viziunea lumii la poeții englezi	52
<i>Melania Livadă</i> Valori metafizice în critica noastră literară	59

RECENSII

<i>I. Negoșescu</i> Șerban Cioculescu: „Aspecte lirice contemporane”	63
<i>I. Negoșescu</i> Macedonski restaurat de d-l Tudor Vianu	69
<i>Gh. Pavelescu</i> N. Petrescu, Primitivii. Organizare, instituții, credințe, mentalitate	70

NOTE

<i>L. B.</i> Incă odată Getica	71
<i>L. B.</i> Wundt și Bergson	73
<i>L. B.</i> Reconstrucția filosofică	73
<i>Memento</i> Erasm al Viasiei	74
<i>N. T.</i> Filosofia „științifică” și „științificii” în filosofie	75
<i>N. T.</i> Pe când „philosophia cogitans”	77
<i>R. R.</i> N. Tatu	80
<i>Ștefan Aug. Doinaș</i> Critica literară și sinceritatea poetilor	81
<i>I. Negoșescu</i> D. Pompiliu Constantinescu și tinerii	82
<i>V. I.</i> Inflație filosofică	83
<i>R. R.</i> Constantin Noica	84

REZUMATE ÎN LIMBI STRĂINE

RIASSUNTI IN LINGUA ITALIANA

RÉSUMÉS EN FRANÇAIS

INHALTSANGABE IN DEUISCHER SPRACHE

Prețul Lei 150.—