

280082

# Revista de Filosofie

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



VOL. IX

APRILIE — MAI — IUNIE 1923

No. 1

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA ÎN BUCUREȘTI, PASAGIUL ROMÂN No. 20. — TELEFON 10/41

Bibl. Univ. Cluj.

Sibiu

ROMÂNIA

# REVISTA DE FILOSOFIE

## ORGANUL SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Vol. IX (serie nouă)

Aprilie — Mai — Iunie 1923

No. 1

- P-211

### „REVISTA DE FILOSOFIE“

Poporul nostru a trăit în condițiuni prea vitregi până acum, pentru ca scriitorii ieșiți din sânul lui să se poată măsura în originalitate cu gânditorii Europei apusene. Producția lor totuși nu este de disprețuit. Alături de aceea pe care o găsim la alte popoare, trăite în aceleași condițiuni cu noi, ea este chiar excepțional de bogată. La susținerea acestei producții a contribuit în bună parte atracția pe care gândirea românească a avut-o întotdeauna pentru filozofie. Nu este filozof cu renume european, care să nu fi fost citit, comentat și discutat la noi. Fără ajutorul propagandei artificiale, fără subvenții și protecție oficială, scrierile filozofice s'au tipărit și au fost citite. După marele război din 1914—1918, mai ales, preferința publicului cetitor pentru filozofie este în creștere. Vârtejul curenților politice și sociale, în care se sbat popoarele Europei de astăzi, a trezit peste tot în conștiința multimei interese noi și adânci pentru problemele mari ale omenirii. Publicul cetitor, de aiurea ca și dela noi, a înțeles că față de aceste probleme, soluțiunile filozofiei aduc, odată cu mulțumirea sufletească la care râvnește orișice inteligență cercetătoare, și motive durabile de colaborare socială. Colaborarea strânsă și susținută cu deosebire, de care avem nevoie pentru întărirea culturii noastre, nu se poate face decât în lumina unei conștiințe filozofice. Conștiința filozofică dă orizontul larg de care are nevoie creația originală a gândirii, și creația originală a gândirii este singura bază durabilă pe care se clădește o cultură.

REVISTA DE FILOSOFIE va continua, în parte, tradiția predecesorilor noștri, răspândind cunoștințele filozofice pe care ni le dă străinătatea; dar în direcția sa generală ea va tinde să dea la lumină contribuții pentru formarea unei conștiințe filozofice originale românești. Seria care începe cu acest Număr, (No. 1, Vol. IX), continuă primele opt volume din vechea REVISTA DE STUDII FILOSOFICE, epuizate, și formează o serie nouă.

## FAPTUL VOLUNTAR

n nici un fapt de conștiință nu se arată rolul eului mai lămurit ca în faptul voluntar. În intuiție, eul este dat sub forma unui raport, conștient, dar pasiv. Intuiția pomului din fața mea, este a mea; științificește știu, că ea este o creație a organizării mele sufletești; cu toate acestea prezența ei nu depinde de eul meu. Tot astfel și emoția. Emoția, încă ceva mai mult. Pe ea n'o pot concepe de cât ca o atitudine a eului, și cu toate acestea ea, în conștiință, se arată independentă de activitatea acestuia. Sunt vesel sau trist, nu în urma străduinții mele, ci independent, ca un mod al meu de a fi în anumite momente. În faptul voluntar, este eul activ. Faptul voluntar este produsul eului meu. În conștiința lui simt activitatea mea proprie. Mișc un braț; mă îndrept cu privirea, ori cu gândul, spre un lucru, sau spre altul; iau o hotărâre să execut sau nu ceva; aceste fapte îmi apar ca determinate de activitatea eului meu. Sunt și fapte, independente de eu: amintirea care îmi vine fără să vreau; mișcarea instinctivă pe care o fac când mă feresc de ceva, etc., sunt dintre acestea. Toate reflexele care întrețin viața vegetativă, de asemenea. Eul nu ia parte: la regularea bătăilor inimii; la constricțiunea și dilatația vaselor prin care circulă sângele; la funcțiunea digestiunii, respirațiunii, etc., la toate schimbările organice, pe care le numim mecanice și automate. Acestea însă nici nu ajung la conștiință; iar atunci când ajung constituiesc intuiții și emoții, cu care eul deși stă în raport, nu apare ca fiind el cauza lor. Fapte independente sunt prin urmare numeroase. Nu mai puțin, într'o altă despărțire sunt faptele voluntare, care apar în conștiință, ca fiind provenite din activitatea eului.

Să fie oare această despărțire, o simplă eroare, — o iluzie a conștiinței? Iată o întrebare pe care și-au pus-o mulți psihologi, și pe care unii au și rezolvat-o în mod afirmativ. Raționamentul pe care ei și-l fac este următorul. Faptele voluntare sunt mișcări, iar mișcărilor sunt fapte materiale care nu pot fi cauzate de cât de cauze materiale. Eul este dat în structura conștiinței subiective, și întocmai ca și această conștiință el nu are un substrat material. Prin urmare el nu poate fi o cauză de mișcare. Bine înțeles, nici conștiința nu este o cauză de mișcare. Dar cu atât mai puțin eul. Mișcarea voluntară este o simplă iluzie. Analiza unui fapt de mișcare voluntară ne îndreptățește, zic ei, să credem aceasta. Să analizăm, în adevăr, o mișcare voluntară oarecare, bunăoară mișcarea degetelor și a brațului, când voim să iscălim numele. Ce găsim în această mișcare? O înlănțuire, mai întâi, de multe mișcări parțiale, despre care nu avem nici o cunoștiință. În conștiința celui ce semnează stă numai ideea direcțiunii mânei și degetelor, dar nu mecanismul mișcării lor. Acest mecanism se petrece în afară de conștiință. Când mecanismul se abate de la direcția voită, atunci

abaterea lui se semnalează prin impresiuni periferice înregistrate de nervii suprafeții corpului, iar nu printr'o înervație centrală a conștiinței. Dacă în urma acestei abateri se produce o corectare, adică o nouă mișcare, această este datorită impresiunilor externe înregistrate, iar nu eului. Eul este fără putere determinantă. Brațul se așează pe masă și degetele se mișcă, sub impulsul energiei nervoase pe care au format-o în centrul nervoși excitațiile acumulate, în parte din experiența moștenită, în parte din experiența post nata, fie că aceste excitații sunt sau nu întovărășite de conștiință și prin urmare de eu. Pentru explicarea semnării numelui nu este dar nevoie de intervenția eului, căci simpla asociere dintre urmele lăsate de excitațiile cutanee și mușcolare explică totul. Și așa în toate mișcările voluntare. Mă hotărăsc pentru o faptă sau alta, nu fiindcă eu vreau, ci fiindcă mă determină la această asociația dintre impresiunile păstrate în centrul meu nervoși și care impresiuni urmează să fie însoțite de reacțiuni. Am conștiință totuși de a avea un rol activ în hotărârea luată! Iluzie. Conștiința unui rol activ o pot produce, în anumite condițiuni, și în mod artificial, mușchii corpului excitați printr'un curent electric. Mă pot lăsa, de asemeni, să fiu hipnotizat și în timpul somnului hipnotic să mi se sugereze o faptă pe care am s'o execut după ce mă voi deștepta, și pe care o voi executa în adevăr, având conștiința că eu am voit-o singur. Aci iluzia este vădită. Executarea post hipnotică a sugestiei n'are nevoie de intervenția eului. Cu un cuvânt, nu există fapt voluntar, fiindcă în lanțul dintre excitațiile și mișcările corporale, nu există o întrerupere în care să se așeze voința. Intre excitațiile, care constituiesc cauza, și mișcările corpului, care constituiesc efectul, este o continuitate perfectă. Efectul este echivalentul cauzei. Eul este un „Deus ex machina“ de care știința nu are nevoie.

Care este valoarea acestui raționament? Acest raționament este perfect logic, numai întru cât premisele de la care el pleacă sunt adevărate. Premisele de la care el pleacă sunt ipotezele vechii psihologii mecaniciste: asociația senzațiilor, considerată ca lege de constituire a întregii vieți sufletești, și reacțiunea corpului, redusă la un act pur mecanic. Sunt aceste premise adevărate? Cătuși de puțin. Nici unul dintre reprezentanții de frunte a psihologiei și fiziologiei de astăzi nu și le însușește. Rar dacă le întâlnim la fiziologii, cari cunosc psihologia din scrierile filozofilor materialisti. Viața sufletească nu vine din simpla asociere a senzațiilor produse de excitații și nici reacțiunile corpului nu au un caracter pur mecanic.

La baza vieții sufletești stă unitatea organică, de care depinde atât producerea senzațiilor, cât și reacțiunile corpului. Eul, care este forma conștientă a unității organice, nu se adaugă, ca un «Deus ex machina», ci este dela început, atât în senzație cât și în reacțiune. El apare în viața de relațiune a animalelor, deodată cu conștiința; și atunci se produce, nu

ca un adaos, ci ca o dezvoltare firească a vieții de relațiune înșăș. De altminteri amestecul conștiinței și al eului, în producerea mișcărilor corpului este greu de definit, dar nu exclus. În raționamentul de mai sus, totul părea că se petrece în afară de intervenția conștiinței și a eului. Aceleași lucruri se pot prezenta însă și altfel. Un autor foarte curent cu această cestiune, R. S. Woodworth (în *Le mouvement*, Paris, 1903, pag. 221), scrie cu drept cuvânt: în fiecare mișcare sunt amestecate elemente inconștiente și elemente conștiente, voluntare. Bătăile inimii, constricția și dilatația vaselor prin care circulă sângele, mișcările stomacului și ale intestinului, par la prima vedere să fie cu totul involuntare și independente de conștiință. Cu toate acestea ele sunt afectate de idei și de emoții. Influența emoțiilor asupra bătăilor inimii și asupra colorațiunii obrazului sunt cunoscute de toată lumea. Prin mijlocul razelor Roentgen s'a constatat că și mișcările stomacului, precum și mișcările peristaltice ale intestinului, încetează când animalul să găsește sub influența fricei. Pawlow a găsit, de asemenea, că secrețiunea sucului gastric depinde de gustul și aspectul conștient al alimentelor. Activitatea, și lenea creierului, precum și fiecare gen de activitate cerebrală conștientă, influențează gesturile corpului. Este tot așa de greu să găsim o mișcare pur mecanică reflexă, cum este de greu să găsim o mișcare în care să nu fie de loc elemente mecanice reflexe. Prin urmare, după acest bun cunoscător al chestiunii mișcărilor, rolul conștiinței nu este tocmai un rol de neglijat.

Dar pe lângă aceste considerații generale, este o constatare de fapt, care înlătură orice îndoială asupra rolului pe care îl are individualitatea organică, și prin aceasta eul, asupra mișcărilor corpului: constatarea pe care adeseori am avut ocazia s'o facem în cursul scrierii de față<sup>1</sup>. Mișcările fiecărui animal; fie că ele sunt mișcări de copite pe nisip, fie că ele sunt mișcări în privirea ochilor sau în scrisul mânei; fie că sunt frecvente sau rare, toate poartă pecetea individualității animalului, indiferent dacă animalul este câine sau om. Dar la om, cu deosebire, pecetea este clară și caracteristică. Nu există în mișcările unui om, mișcări anonime care să poată fi atribuite ori și cărui om; fiecare mișcare omenească este produsul unei individualități. Pe această constatare se bazează expertiza științifică judiciară, care are de scop să descopere pe făptuitor după urmele mișcărilor sale. Această constatare am regăsit-o în studiul expresiilor emoționale. Fiecare mișcare expresivă stă în legătură cu atitudinea unui eu, în care ea, află înțeles și valoare. Această legătură este așa de strânsă, că se impune dela sine. Copilul mic, care n'are încă bine formată structura spațiului, și în consecință caută să prindă luna cu mâinile, înțelege totuș mișcările, ex-

<sup>1</sup> Acest articol este extras din Capitolul VIII (Partea III) al scrierii *Curs de psihologie*, care se găsește sub tipar în editura Cultura Națională, București.

presive de pe fețele persoanelor care îl înconjură; se bucură și se întristează dimpreună cu acestea. În mișcările corpului sunt dar, dela început, dispoziții care pregătesc manifestarea eului. Când eul se manifestă, mai târziu, el nu vine ca un «intrus», ci ca un factor cuprins în însăși natura mișcărilor, ca o întregire a individualității organice.

Acesta de al doilea raționament, pe care îl opunem celui precedent, este însă și el subordonat validității premiselor sale. Premisele primului raționament erau: definirea asocierii, ca lege constitutivă a sufletului, și natura mecanică a reacțiilor corpului; premisele celui de al doilea raționament sunt: definirea eului ca o întregire a individualității organice, și socotirea individualității organice ca un factor determinant în mișcările corpului. Intru cât premisele raționamentului nostru sunt mai temeinice decât premisele primului raționament? În realitate, la această întrebare se reduce întreaga discuțiune. Dacă sunt psihologi astăzi, cari tăgăduesc dependența faptelor voluntare de activitatea eului, trebuie să mărturisim, că în bună parte motivele care îi determină la aceasta vin tocmai din definirea eului. Existența unui eu, străin cu desăvârșire de lumea materială, și totuș hotărând de mersul acesteia, pare multora, și cu drept cuvânt, ca un ceva puțin probabil. De aceea îl socotesc ei ca un «intrus». Existența unui asemenea eu, nici noi nu o afirmăm. Științificește, ea nu se poate nici afirma, nici nega; ea, cel mult, poate fi un obiect de credință. Ceea ce afirmăm noi, pe baza ultimelor rezultate dobândite de cercetările psihologice și biologice, este existența eului, ca funcțiune organică, în mijlocul și în corelațiune cu celelalte funcțiuni organice. Ne bazăm pentru a susține aceasta, pe observațiunea internă, care dă fiecăruia o intuiție despre existența eului, și cu deosebire pe observațiunea comparată externă. Manifestările externe ale eului constituiesc materialul cel mai solid din care acesta se poate studia. Aceste manifestări, când sunt bine observate, duc la un rezultat sigur, anume: se constată că eul este împreunat cu anumite condiții biologice, care îi fixează locul și timpul apariției. Se mai constată apoi, că aparițiunea, eului este precedată de o înlănțuire de funcțiuni organice în care multe din elementele eului se pot recunoaște ca începuturi anticipatoare. Mai mult. Înlănțuirea de funcțiuni este întovărășită de o înlănțuire de forme organice, care se succedă după un plan bine fixat. Manifestările eului apar astfel, numai după ce scoarța cerebrală a creierului anterior a luat asupra ei mișcările de oprire, de atenție și mișcările singulare ale corpului; nici mai înainte, nici mai târziu. Odată manifestările eului începute, constatăm, la prima vedere, o transformare în viața de relațiune a organismului. Vedem dominația instinctelor scăzând, și în schimb înmulțindu-se mișcările conștiente. Examinând mai de aproape, constatăm că transformarea vieții de relațiune a organismului corespunde cerințelor conservațiunii acestuia. Deasupra in-

stinctelor și manifestărilor eului, există înlănțuirea superioară care întreține conservarea vieții în șirul formelor organice. Eul nu vine la întâmplare, ca un privilegiu dat omului, regele animalelor, ci ca o întregire inevitabilă, pentru ca viața să se continue. Funcțiunile pe care el le continuă și le întregeste, sunt funcțiunile unității organice și ale individualității animalului. Problema cea grea, metafizică, nu stă în întrebarea : cum s'a format eul ? Întrebarea, care duce la metafizică, este cealaltă : cum a luat naștere prima unitate organică ? Odată ce prima unitate organică a fost produsă pe lume, implicit erau date și condițiile de producere ale eului.

Afirmarea din a doua premisă formează însă miezul discuției. Noi ziceam, că individualitatea organică trebuie înțeleasă ca un factor determinant în producerea mișcărilor corpului. Această individualitate organică, transformată în eu, determină la om mișcările voluntare. Această afirmare este cu deosebire contrazisă de școala fiziologilor și psihologilor mecaniciști. Pentru aceștia, odinioară foarte numeroși, astăzi mai rari, individualitatea ca factor aparte nu există. Ea se rezolvă în funcțiuni elementare. Fiecare mișcare corporală se explică din cauze mecanice elementare, fără amestecul individualității. Intocmai cum ne explicăm o reacțiune chimică din natura elementelor chimice, fără a face să intervină individualitatea împreunării elementelor, tot astfel să ne explicăm și mișcările corpului animal. Animalul este o împreunare de elemente cu funcțiuni fizico-chimice, nimic altceva. Această școală ni se pare astăzi un anachronism în mișcarea științifică. Pretențiunea de a explica fenomenele biologice numai prin funcțiuni fizico-chimice, fără a ține seamă de individualitatea organismelor, nu are la bază nicio observație experimentală temeinică. Observația experimentală din potrivă, ne face să ne întâlnim, în viața biologică, la fiecare moment cu individualitățile organice. Ar trebui, pentru a ne potrivi acestei pretenții, să eliminăm ca neexistent, faptul cel mai important pe care îl constată biologia, anume faptul heredității, care numai legată de individualitatea organică, are un rost; și cum de hereditate apoi se leagă cele mai multe din explicările biologiei, ar trebui atunci să reducem această știință la foarte puțin, dacă nu chiar s'o desființăm cu totul. Preferăm să lăsăm biologiei existența autonomă pe care ne-o impun logica și observațiunea. Dar afirmarea individualității organice nu desleagă complet problema originii faptului voluntar. Nu numai că nu desleagă, dar în mod neștiințific înțeleasă, ea este chiar o pricină de încălcire a acestei probleme. Din nenorocire, suntem ținuți să constatăm, acest lucru căci alături de tăgăduirea individualității, avem afirmarea ei în mod greșit, la adversarii mecaniciștilor : la psihologii, moralisții și filozofii spiritaliști. Aceștia din urmă văd în individualitate o entitate, care sub forma eului, dispune de o voință arbitrară. Alunecarea de pe terenul științei este astfel și mai primejdioasă.

Între aceste două exagerațiuni psihologia contemporană cu multă greutate își croiește astăzi un drum spre adevăr. Soluția pe care ea tinde s'o dea problemei faptului voluntar, ni se pare a fi următoarea. Individualitatea organică este considerată a fi la baza tuturor mișcărilor corpului. Nu este mișcare, în care să nu se exprime individualitatea animalului. Dar mișcarea în care se exprimă individualitatea nu este mișcarea voluntară. Un om furios, s. ex., bate cu pumnul în masă, ca răspuns la o excitație primită. În bătaia cu pumnul în masă se exprimă individualitatea lui: cu toate acestea, ea nu este un fapt voluntar. Tot așa, nu este fapt voluntar mimica de desnădejde pe care o face cineva la auzul unei vești triste. Toate mișcărilor de expresie emoțională exprimă individualitatea, și cu toate acestea ele nu sunt fapte voluntare. L. Klages, dela care împrumutăm exemplul de mai sus (*Ausdrucksbewegung u. Gestaltungs Kraft*, Leipzig. 1921), zice că acestea sunt mișcări generice, care preced mișcărilor individuale voluntare. Problema este: cum se nasc mișcărilor individuale voluntare? Ce complicație nouă intervine pentru ca o exprimare emoțională să se prefacă într'un fapt de voință? Klages nu dă la aceste întrebări un răspuns explicator, dă însă o bună descriere a diferenței dintre expresia emoțională și faptului voluntar. Direcțiunea mișcărilor voluntare, zice el, este determinată de imaginile individuale ale obiectelor externe, pe când mișcărilor emoționale, de imaginile tipice formate după obiecte. Expresiile emoționale ar fi, față de faptele voluntare, aceea ce sunt proverbele față de judecățile precise, științifice. Lor le lipsește însușirea de a fi instrumente pentru atingerea unui scop. Omul furios dă cu pumnul în masă pentru a-și descărca furia, dar nu pentru a produce o anumită schimbare în masă; schimbarea, când se produce, este fără utilitate pentru el, dacă nu chiar păgubitoare. Faptul voluntar este o instrumentațiune în vederea unui scop, și de aceea el este și variabil după trebuință; pe când expresia emoțională rămâne aceeași ori de câteori este repetată: nu plânge mai bine acela care a plâns mai des, și nu râde mai bine acela care a avut bucurii mai des, ci expresia plânsului și a râsului rămâne la fiecare om cum este dată dela naștere. La faptul voluntar, dimpotrivă, repetarea are efecte vizibile. Un fapt voluntar repetat se perfecționează uneori ca ușurință de executare, până ce devine obișnuință, alteori ca precizie. De aceea, conchide Klages, este eronată teoria lui Darwin care explică expresiile emoționale prin obișnuința dobândită în urma unor acte des repetate. Obișnuința nu are rol la expresiile emoționale, ci numai la faptele voluntare.

Cu această descriere ne aflăm pe pragul explicării faptului voluntar. Ce este nou și original în faptul voluntar? Legătura dintre mișcare și reprezentarea excitațiilor externe? Nu. Această legătură există și în mișcărilor emoționale. S'ar putea chiar merge mai departe și zice: această legătură



există și în mișcările instinctive ale animalelor. În tot cazul, tranziția de la excitație la dispoziție memorială, la imagine și la reprezentare, este, după cum știm, așa de nesimțită, încât nu în ea ar putea să stea natura faptului voluntar. Animalul cel mai rudimentar, ca sistem nervos, se mișcă sub influența excitațiilor actuale externe. La aceste excitații actuale externe se adaugă, la animalele mai complicate și urmele lăsate în memorie de experiența făptuită. Pe nesimțite ajungem așa până la mișcările care se produc sub influența reprezentărilor obiectelor. Gândim la un munte înalt, și fără voie ochii ni se dilată pentru a cuprinde mărimea muntelui; lăsăm să atârne în jos, ca pe un pendul, o sfoară întinsă de o greutate, și constatăm cu uimire că mișcările greutății urmează gândului nostru; ne aducem aminte de o primejdie prin care am trecut, și simțim cum reprezentarea împrejurărilor trecute deșteaptă în noi cele mai felurite mișcări; ne aflăm în trăsura în mers și avem gândul că suntem în întârziere, acest gând ne face să simțim o încordare în picioare, că parcă am voi să grăbim pașii, și uneori chiar obosim din cauza acestei încordări, etc., toate acestea exemple ne dovedesc, că legătura dintre reprezentare și mișcare este în viața de relațiune a omului un fapt foarte comun, fără să fie numai decât prin aceste un fapt voluntar. Experiențele care să fac de spiritiști, cu învățarea meselor și citirea gândului din scrierea automată, ce sunt ele altceva de cât mișcări determinate de reprezentări? Dacă le-am numi fapte de voință și pe acestea, ar fi să învinovățim de fraudă pe toți acești experimențatori spiritiști. Prin urmare aceea ce este nou și original în faptul voluntar nu stă în legătura dintre reprezentare și mișcare, și deci nu explicarea mecanismului acestei legături ne dă explicarea faptului voluntar; cel mult faptul voluntar se servește de acest mecanism, cum se servește el de multe altele. Aceea ce este nou și original în faptul voluntar este direcțiunea lui instrumentală: intențiunea motivată a conștiinței de a se servi de el pentru un scop, de mai înainte reprezentat. Sunt dar aci două probleme cu totul deosebite: una aceea a mecanismului, care leagă mișcarea corpului de excitație, obiect, sau reprezentare de obiect, o problemă care s'ar putea rezuma în întrebarea: *cum se înlănțuiesc actele sufletesti în mișcare?*; și este problema de a doua, problema motivării mișcării în vederea realizării unui scop, problemă care s'ar putea rezuma în întrebarea: *pentru ce această mișcare și nu alta?* În psihologia veche se confundau foarte adeseori aceste două probleme, și ceea ce era mai grav încă, se suprima una din ele; de regulă, în psihologia spiritualistă, se suprima problema înlănțuirii, iar în psihologia materialistă, problema motivării. Faptul voluntar nu se explică complet decât dându-se atenție ambelor acestor probleme.

## ALFRED FOUILLÉE

— Câteva considerațiuni istorico-psihologice —

Filosoful Alfred Fouillée, dispărut numai de zece ani, a fost un spirit înalt și a lăsat după dânsul o operă dintre cele mai vaste. E destul să străbați lunga listă a scrierilor sale, pentru ca să vezi după titlu că n'a rămas problemă de filosofie pe care să n'o fi abordat, ba chiar problemă de actualitate căruia să nu-i fi închinat un număr de pagini, de îndată ce socotea că-i poate așterne baze filosofice. Iar cine pătrunde în opera lui — care cu toată întinderea ei se poate citi cu spor și cu plăcere — constată numaidecât ce pasiune avea acest filosof pentru discuție, câtă conștiințiozitate avea în examinare și cât era de preocupat de-a face dreptate tuturor filosofilor și tuturor concepțiunilor, degajând părțile lor bune și armonizându-le astfel în sinteza mai vastă pe care o năzuia în orice împrejurare inteligența sa elastică și eminentemente conciliatorie. Deși dialectician dibaciu și polemist redutabil<sup>1</sup>, nu darâma niciodată pentru plăcerea de a distruge, ci pentru a coji elementele viabile de partea lor caducă și a le folosi, depășindu-le, într'o concepție unitară, ce după a sa părere s'ar apropia mai mult de adevăr.

Filosofia lui Fouillée, osebît de însușirile și de bogăția ei, ne mai atrage însă luarea aminte și prin aceea că reprezintă *un caz interesant*. Rândurile ce urmează vor arăta despre ce este vorba.

Opera acestui gânditor se înfățișează pe deoparte cu aparatul, amplexarea și avântul marilor sisteme. În cuprinsul ei se întâlnesc, dându-și mâna prietenește și uitând o parte din pretențiile lor, curente filosofice antagoniste. De asemeni în lumina formulelor ei sintetice se întrevăd o parte din curente viitoare, care lepădând forma moderată pe care o aveau

<sup>1</sup> Scrierile din care se poate constata cu deosebire talentul său polemic sunt: *Critique des Systèmes de morale contemporaine*; *Le mouvement positiviste*; *Le mouvement idéaliste*; *La Pensée*.

în opera lui Fouillée, nu puteau să nu devină cu timpul rășboinice și ele. Concepțiunea acestui filosof este o bogată încrucișare de drumuri și — repet încă odată — are dimensiunile și aspectul construcțiilor impunătoare. Și totuș locul lui Fouillée în galeria filosofilor de rasă nu este dintre acele sigure și neclătinate. Există filosofi combătuți pentru ideile lor fără a li se contesta și dreptul de-a figura în marele Pantheon. Cu Fouillée situația este alta și aprecierea competentă e variată până la ciudățenie. Iată câteva exemple. Filosoful danez Höfding, unul dintre cei mai însemnați istorici ai filosofiei, în al treilea volum al istoriei sale, înfățișând și filosofia franceză posterioară lui Comte, își întitulează paragraful: «*Alfred Fouillée și filosofia franceză contemporană*», prin urmare face dela început din acest gânditor figura centrală a perioadei. <sup>1</sup> (Este drept că expunerea nu ajunge până la Bergson, căruia filosoful danez îi consacră mai târziu o monografie aparte). În decursul caracterizării lui Fouillée se spune lămurit că scrierea sa «*Psychologie des Idées-forces*» este «cea mai bună expunere a Voluntarismului», ceea ce nu e puțin lucru când au existat filosofi voluntariști de tăia și vigoarea lui Wundt.

De asemeni, acesta din urmă în una din ultimele sale lucrări afirmă că alături de Guyau, cel mai însemnat filosof francez din ultima epocă este Alfred Fouillée. <sup>2</sup> Osebit de această scriere mai ușoară, Wundt, în clasică sa lucrare «*Grundriss der Psychologie*», trecând în revistă operele de psihologie mai remarcabile care s'au scris în cele din urmă timpuri, afirmă că alături de monografiile specialistului Ribot mai sunt de relevat în filosofia franceză lucrările lui Fouillée. <sup>3</sup>

Pe de altă parte Windelband, care este și dânsul unul dintre cei mai autorizați istorici ai filosofiei, în oglinda pe care o dă despre filosofia franceză din secolul al XIX-lea și unde menționează principalele concepții și principalii autori, *nici măcar nu citează pe Fouillée*, pomenindu-l pur și simplu în calitate de biograf al lui Guyau. <sup>4</sup>

De altfel am impresia că chiar în Franța celebritatea lui Fouillée nu este dintre acele așezate și rășunătoare, iar operele sale deși frumos scrise n'au atins de ex. numărul de ediții al lucrărilor lui Bergson, a cărui vază e desigur mai mare și e intrat mai adânc în conștiința lumii culte. Cine citește pioasa monografie a lui Augustin Guyau, fiul filosofului cu acelaș nume și rudă a lui Fouillée, monografie care zugrăvește viața și activitatea acestui din urmă filosof, va fi isbit de faptul că autorul ei dă adesea scrierii sale un ton de pledoarie, plângându-se că numele lui Fouillée e de multe ori

<sup>1</sup> *Moderne Philosophen*. Trad. germ. Bendixen. pp 67-96.

<sup>2</sup> *Die Nationen und ihre Philosophie*. 1918. p. 32.

<sup>3</sup> *Grundriss der Psychologie*. p. 23.

<sup>4</sup> *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. pp 529, 531.

omis de filosofi mai noi, care s'ar cuveni să facă mențiune. Și pentru a-și spijini elogiile sale e silit, în lipsă adesea de alte citate, să publice scrisori particulare dela oameni cu autoritate ca Bergson, Taine ori Lachelier.<sup>1</sup> Făcând abstracție de elementul sentimental care desigur nu lipsește în pleoara lui Augustin Guyau, sunt însă și afirmații perfect adevărate, care fac rezerva și vâlul de neglijare aruncat de unii peste opera lui Fouillée, ne-explicabile la prima vedere...

Să începem cu o înfățișare sumară a filosofiei franceze posteroară lui Aug. Comte, determinând în această schiță de ansamblu locul filosofiei lui Fouillée.

Filosofia franceză din a doua jumătate a veacului trecut, cu prelungirile ei până în zilele noastre, este o filosofie constructivă, cu năzuințe și realizări metafizice. Spiritul antimetafizic al lui Comte, cu îngrădirile și reținerile sale în domeniul speculațiunii, deși mai trăește în câțiva discipoli, n'a putut opri reînvierea metafizică și entuziasmul pentru creațiile ei. Epoca aceasta nu are nimic comun cu acele perioade de oboseală, când cugetătorii, sub pretextul desiluziei și prudenței, se mărginesc la discuții metodologice și cel mult la analiza cunoștinței. Astfel de perioade de lăncezire invoacă îndeobște și autoritatea vreunui mare gânditor, care, deși creator el însuș, se va fi întâmplat să formuleze rezerve în contra metafiziciei și să devle astfel simbolul unui curent antimetafizic. Așa a servit în Germania pentru câțiva ani de sterilitate speculativă numele lui Kant, luându-se în considerare partea *negativă* a operii sale, — iar în Franța, numele lui Comte, învocaându-se de asemeni negările lui. Se prea poate ca în Franța, pe lângă influența pozitivismului lui Comte, să mai fi lucrat în acelaș sens și historicismul lui Victor Cousin, care ar fi vrut să se înlocuiască pe viitor filosofia cu istoria ei, afirmând că tot ce este de știut în domeniul filosofic se cunoaște deja din sistemele trecute, așa că n'ar mai fi loc să se mai facă cercetări de acum înainte.

Filosofia franceză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, căreia să-i zicem cu, un termen scurt, noua filosofie franceză, a biruit toate motivele de timiditate sau de antipatie speculativă și are un pronunțat caracter metafizic. Constructivă, fără a înceta să fie critică, ba chiar făurind în scopul construcțiunii metode și operații noi pe care firește caută a le justifica, noua filosofie franceză mai prezintă și caracterul de-a fi spiritualistă, de-a reduce mecanismul lumii fizice la un simplu înveliș exterior, la o existență secundară, care maschează profunzimile realității, — în esența lor de natură psihică. De sigur, spiritualismul nu este invenția acestei epoci, dar a fost puternic reînnoit de dânsa, dacă mai ales ținem seamă că tot de

<sup>1</sup> *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, pp. 115, 116.

numele de spiritualism se prelua și searbăda școală eclectică a lui Cousin devenită pentru motive politice filosofie de stat. Dacă facem abstracție de Taine și Renan cari, cu toate multiplele și strălucitele lor însușiri, au în filosofie un aer de excursioniști amatori, am putea zice că filosofia nouă franceză reprezintă două mari ipostase:

1. Neospiritualismul determinist.
2. Neospiritualismul indeterminist.

Neospiritualismul *determinist* deși recunoaște că fondul realității este de natură sufletească, în timp ce materia n'ar fi decât fațada lumii; deși afirmă că evoluția cosmică nu se poate explica din simpla înlanțuire cauzală a fenomenelor fizice, care o lămuresc numai în parte, — totuș socoate că desfășurarea proceselor psihice, activitatea și participarea lor la rezultatele cosmice, se face tot în virtutea principiului de cauzalitate, tot în baza acelei legi generale după care antecedentele determină în mod necesar fenomenele care urmează. Nu se poate explica totul în mod mecanic. Procesele sufletești apar și se dezvoltă după alte modalități. Inșă, oricât ar fi desfășurarea lor de elastică, de puțin rigidă, de mlădioasă, ele nu se ivesc totuș fără cauză. Rămânând la o parte de determinismul mecanic, nu sunt însă în afară de orice determinism. Iși vor fi având regulele lor aparte, însă regule există și nu poate fi vorba de erupțiuni absolut nemotivate și fără legătură cu ce fusese mai înainte, chiar dacă în practică, din pricina complexității, cauzele nu se pot întotdeauna găsi. Așa dar această concepțiune sparge cadrele mecanismului materialist, fără a le sfărâma și pe acele ale determinismului, pe care îl admite pretutindeni, în domeniul psihic inclusiv. Ca reprezentanți ai acestui mod de a vedea, notăm pe Fouillée și Guyau.

Spre deosebire de această concepțiune, neospiritualismul *indeterminist* este de părere că determinismul, oricât ni l'am închipui de suplu și de rafinat, rămâne totuș un reflect, un ecou al mecanismului fizic și de aceea concepând apariția fenomenelor sufletești în chip determinist, o concepem de fapt după modelul lumii fizice și în subordonanța ei. Viața spirituală, care e fondul ultim al realității, are un caracter complet deosebit și nu trebuie să pierdem din vedere cece este original și specific în ea. Viața sufletească, după credința indeterminiștilor, este libertate, creațiune, creștere necentenită. Fără a se tăgădui existența actelor psihice automate, care se produc printr'un fel de solidificare a curentului sufletesc către periferia sa și în imediată vecinătate a lumii fizice, deci fără a se contesta existența unor repețiri constante, care rezultă dintr'un fel de decadentă psihică, totuș în isvorul ei original și în puritatea sa deplină, viața sufletească este spontanitate, izbucnire liberă, înnoire imprezvizibilă. De aci limitarea determinismului la lumea fizică și cel mult în vecinătatea ei.

Pe filosofii cari reprezintă această concepțiune trebuie să-i separăm în

două grupe, mai exact să punem la o parte pe unul dintr'înșii, din cauza prea multelor elemente strict personale ce cuprinde doctrina sa. Acesta este Charles Renouvier, care își are bisericuța lui proprie, nu prea mult aer de familie cu ceilalți indeterminiști francezi și a cărui filosofie, din cauza precumpănitoarelor ei preocupări critice în sens kantian, poartă și numele deosebitor de neocriticism. După ce am scos pe Renouvier, ne rămâne o linie de indeterminiști înrudiți, adevărată familie care administrează și sporește acelaș patrimoniu: Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson. Ca să producem și o mică legitimare a separării lui Renouvier de grupa celorlalți, e suficient să menționăm că pe când, după Bergson — filosoful culminant al grupei — discontinuitatea fenomenelor este ceva artificial, lumea fiind în esența ei un proces continuu, după Renouvier, universul este o pluralitate de elemente discontinui, iar continuitatea o iluzie a simțurilor noastre...

E locul pentru cele ce urmează să cunoaștem mai în amănunte filosofia lui Fouillée. Caracteristica morală a întregii sale străduinți filosofice este tendința conciliatorie. Nu numai că studiază cu interes, dar se apropie cu iubire de toate concepțiunile, silindu-se a le face să se iubească și ele, oricât le-ar fi fost de veche dușmănia și oricât se vor fi crezut de suficiente fiecare. Această îmbinare de concepții adverse Fouillée n'o realizează la întâmplare și nici sub formă de tocmeală. Spiritul său drept și vrăjmaș al extremelor a fost ajutat de agerimea necesară pentru a găsi o noțiune filosofică, pe care s'o pună în serviciul constant al acestor concilierii. De aceea filosofia lui Fouillée are un caracter organic și unitar. Această noțiune, care a rămas legată de numele acestui filosof, este: *ideea-forță*.

Pornind de la observarea că nici o idee nu este o pură icoană mentală, că orice reprezentare cuprinde elemente motorii, — de exemplu judecata: masa e rotundă, implică schițarea ideală a unei mișcări de ocolire care e isvorul mișcării reale — și aceasta fiindcă toate ideile sunt numai direcții ale voinții, linii de acțiune, Fouillée afirmă puterea de auto-realizare a ideilor, tendința lor de-a se traduce în act, de-a se înfăptui pe dată ce sunt concepute, trecând de la ființa lor subiectivă la o încarnare materială. Dacă am avea în mintea noastră o singură idee — zice F. — și am fi singuri pe lume, ea s'ar realiza instantaneu. Ceeace întârzie înfăptuirea, e concurența cu alte idei și prezența obstacolelor externe. Dar — și acesta e punctul caracteristic al concepțiunii — trecerea ideii la înfăptuire nu se face prin *adăogirea* unui act strein de dânsa, ci prin punerea în libertate a unei motilități care îi este inerentă. Dacă o idee nu trece la acțiune, asta nu fiindcă nu i se adaugă nimic, ci fiindcă i se stânjinește ceva. Căci orice idee este o forță și de aci conceptul: idee-forță. N'am putea spune că atari obser-

vații nu se făcuseră de nimeni până la Fouillée. Ceeace însă îi aparține lui, este folosirea acestui fapt, ridicat la rangul de noțiune filosofică, pentru executarea tuturor sintezelor care aveau să-l conducă la unificarea totală.

Fără a urmări să redăm o imagine absolut completă a filosofiei lui Fouillée, vom semnala câteva cazuri însemnate în care dânsul împacă și sintetizează direcții intelectuale antagoniste.

O primă și vestită conciliațiune este aceea pe care a încercat s'o facă între *determinism* și *libertate*. Am spus că Fouillée este și rămâne determinist, neadmițând sub nici un cuvânt is'ducniri spontane, în chip neatârnat de antecedente. Totuș nu putea să uite nici micul sâmbure de adevăr care îl cuprinde teoria liberului arbitru, nici dragostea de libertate care însulește omenimea și mai ales pe aceea dintre granițele patriei sale. Și-atunci, ce-a căutat să facă Fouillée e să asigure libertatea progresivă a actelor noastre în însăș cadrele determinismului. Cum? Cu termenul mediu al *ideii* de libertate. Ideea de libertate, care există în sufletele noastre, nu este simpla fantomă a unui gând neputincios. Ea implică, conform teoriei ideilor-forțe, o tendință de realizare, în sfârșit o forță. Atunci ideea de a fi și proceda liberi — cu energia aferentă — *se adaugă ca un element în balanța mobilelor* ce se agită și luptă în sufletul nostru. Rezultatul acestei adăugiri preschimbă rezultatul final, ideea-forță a libertății putând să neutralizeze motive care altfel ar fi fost mai tari și ar fi determinat cu necesitate actul în direcția lor. Prin aceasta obținem în practică ceva din efectele aceluia pretins liber arbitru care se zicea că hotărăște peste capul mobilelor determinante. Această libertate poate crește progresiv, cu cât ideea din care decurge devine mai puternică și astfel am satisfăcut aspirațiile și postulatele noastre morale, cu ajutorul determinismului și fără a eși din marginile-lui. Ideea de libertate formează puntea de trecere dintre determinismul brut și libertatea efectivă, preschimbă și deviază desfășurarea fenomenelor, dar, încăodată, cu salvarea principiului rașunii suficiente, care și'n domeniul psihic reclamă cu strictețe explicații cauzale, neadmițând nicăirea începuturi necondiționate.

O altă mare antiteză peste a cărei prăpastie teoria ideilor-forțe aruncă podul reconcilierii, este cea dintre *naturalism* și *idealism*. În ființa noastră descoperim două mari categorii de năzuințe: unele care ne trag în jos, ne înlănțue în șirul întâmplărilor pământești și ne face să trăim viața așa cum este; altele care ne înalță de-asupra noastră înșine, făcându-ne să plâsmuim lumi superioare, cu înfățișări mai nobile și țeluri ideale. Antiteza există chiar în noi și sub presiunea ei au fost gânditori cari au imaginat de-asupra lumii văzute, o lume mult superioară, către care se ridică și care legitimează aspirațiile noastre mai înalte. Pe aceasta se razimă idealismul lui Platon cu lumea lui transcendentă, tot pe aceasta întreaga religie creștină cu lumea ei viitoare, însăfășit tot pe asta «numenul» lui Kant, întrucât pe lângă sarcina

de-a fi izvorul fenomenelor văzute, el mai era totodată și patria legilor morale. Au fost ce e dreptul și filosofi realiști cari au tăgăduit existența unor asemenea lumi imaginare, afirmând că realitatea văzută este singura realitate. Totuș, nu fără a ulceră sufletul nostru doritor de înălțare și însetat de mai bine...

Cu ajutorul ideilor-forțe Fouillée apropie și îmbină cele două teorii. Face pe placul naturalismului concedându-i că n'ar exista lumi supranaturale cu idealuri realizate; de altă parte satisface idealismul, arătând că lumea aceasta nu e pe vecie condamnată la desfășurarea ei mecanică-brută, întrucât ideile noastre generoase, odată concepute, tind să devie, din subiective ce erau, obiective, inserându-se în lanțul evoluțiunii cosmice. Prin aceasta introducem în desfășurarea naturală un suflu ideal, fără nici o intervenție transcendentă, cu mijloacele firești ale determinismului și cu puterea de auto-realizare a ideilor-forțe. Pe această cale idealurile noastre departe de a ne osândi la o jelire desnădăjduită, tind a deveni realități, și chiar o idee de amploarea ideii de Dumnezeu, fiind și dânsa o forță de auto-realizare, poate aștepta ziua când ar deveni realitate, în cazul când nu e până acum. Dacă Dumnezeu nu există, putem zice că *va fi!*

O atare concepțiune nu numai că ține seamă de diverse puncte de vedere, dar deschide perspective de un mare optimism. Se pot imprima universului directive ideale. se poate face din paradisele lumilor eterice țeluri ale progresului natural și ale lumii acesteia păcătoase. Iar tot ce adunăm și clădim în sufletele noastre, nu este o ceră unei fantasmagorii deșarte și pieritoare, care s'ar cheltui zadarnic în timp ce evoluția brutală a cosmosului și-ar urma mersul ei nesupărat. Toate aceste scânteeri și viziuni sufletești pot fi *factori* activi ai evoluției cosmice, grație acelei însușiri a ideilor de a fi și forțe. Astfel putem înobilă procesul cosmic și a-l împinge în direcții superbe și luminoase.

Firește, rolul nostru în această operă de transformare este din nefericire foarte limitat. Calitatea de locuitori ai unei planete minuscule, ce dispare în masa infinită a universului, îngrădește enorm activitatea noastră transformătoare. Ba față de mărimea întregului cosmos, îți vine să zici că toate realizările noastre pe pământ sunt aproape echivalent de neexistențe cu fumul visărilor neimplinite. Și ne mai amintim și de posibilitatea ca planeta noastră să se mistue într'o zi, atrăgând în năruirea ei brutală toată munca de veacuri a omenimei, tot rodul jertfelor sale făcute cu gândul conservării eterne. De această perspectivă sinistă ne poate mângâia doar speranța că ideale ca ale noastre sunt urmărite și aiurea, pe altă planetă, și poate că grație progreselor tehnice—să ni se treacă această reverie—într'o zi se va stabili o comunicație interplanetară, ce va face ca, în preajma nimicirii, cel puțin o parte din comorile noastre să se poată transporta aiurea, cum din-



tr'o casă osândită la incendiere evacuezi la vreme aceea ce este mai de preț...

Dar oricât ar fi de restrânsă raza înfăptuirilor noastre și oricât Dumnezeu conștiinții noastre morale, realizându-se, ar rămânea local<sup>1</sup>, totuși doctrina lui Fouillée deschide destule întrezăriri optimiste și sinteza executată de dânsul poate aduce reale satisfacțiuni. Perspective de acestea s'au mai înfățișat și de alți gânditori, nu mai departe de Renan în ale sale «Dialoguri filosofice». Dar Fouillée nu se mărginește să le proiecteze în zare, ci tot odată să ne arate și mecanismul viu cu care ele pot fi aduse la îndeplinire.

În șirul concilierilor filosofice mai cităm pe aceea făcută în Sociologie, între teoria care susține că societatea e un produs organic și natural și ipoteza după care ea este opera unui contract. Fouillée creează noțiunea «organismului contractual», după care societatea s'a născut ce e drept în chip natural și involuntar, dar grație ideii-forțe de contract, ea tinde să devie în dezvoltarea ei ulterioară o alcătuire conștientă, înzestrată cu un sistem de drepturi și datorii precise, — *ca și cum ar fi avut la bază un contract*<sup>2</sup>.

În vasta ei sinteză conciliantă, filosofia lui Fouillée nu s'a mărginit să împreune antitezele existente, ci chiar să prevadă și să îmbine armonice puncte de vedere care aveau să se desvolte mai târziu, dând naștere — în evoluția lor separată — la curențe de gândire, caracterizate prin acea lipsă de modeste rațiuni pe care o au îndeobște toate concepțiunile unilaterale. În filosofia lui Fouillée se cuprind — și asta mai înainte ca ele să se fi constituit aparte — câte ceva din ideile esențiale ale pragmatismului american, intuiționismului lui Bergson și chiar vitalismului lui Nietzsche, evident neutralizate în apucăturile lor excesive și atenuate în scânteerea lor paradoxală. Unul dintre acei cari au relevat cu dovezi acest lucru, este Fouillée însuși, în frumoasa sa lucrare «*La Pensée*». Firește nu vom refuza în expunerea noastră prețiosul său ajutor, fără a ne ține totuș pas cu pas de arătările sale, — căci asta ar putea să aibă și aerul de-a lua orbește partea sa. Nu vom ascunde însă că și impresiunea noastră este aceeaș,

<sup>1</sup> Când se vorbește despre realizarea aceea a ideii de D-zeu, trebuie să ne ferim de-a concepe un D-zeu material prezent la un anumit punct în spațiu. Între ideea de D-zeu și El însuș, nu este aceeaș deosebire ca între un obiect material și ideea lui. Ideea de D-zeu, *activă în conștiința tuturor oamenilor, se confundă cu ceva din realitatea sa.*

<sup>2</sup> Opera consacrată concilierii celei dintâi din antitezele menționate, este: *Liberté et Déterminisme*. De asemeni, *La Psychologie des Idées-forces*, Vol. II. Cartea VI. Cap. 3.—Se mai găsește reluarea problemei în: *Esquisse d'une interprétation du monde*. Apendice. Art. 9 și 10.

Pentru a doua conciliere, această din urmă scriere, precum și *Evolution des Idées-forces*.

Pentru ultima din acele menționate: *Science sociale contemporaine*.

după cum socotim totodată că filosofia lui Fouillée este în genere mai echilibrată și mai aproape de adevăr decât noile curente<sup>1</sup>.

Să facem un mic examen comparativ, mărginindu-ne la pragmatismul american și la intuiționismul bergsonian.

Pragmatismul am zis că este una din acele direcții contemporane, care își află un cap de pod în teoria ideilor-forțe.

Lăsând toate amplificările și nuanțările la o parte, seranalăm ca elemente centrale ale teoriei pragmatiste următoarele puncte: a) Actul de cunoaștere este un act de voință; b) Cunoașterea nu oglindește adevărul, ci îl constituie, îl creiază; c) Valoarea unei credințe se măsoară cu roadele pe care le produce.

Din cele arătate mai înainte, teoria lui Fouillée socotește și dânsa ideea, ca o direcție a voinții, nu ca o schemă lipsită de putere. Inșă pe când pragmatistii ajung până la afirmarea că la spatele lui «Nu pot» se ascunde «Nu vreau», tinzând să elimine cu asta orice element pasiv din actul de cunoaștere, Fouillée, privind lucrurile cu mai multă circumspecție recunoaște că ideea este tot odată și o limită a voinții, intersecțiunea dintre activitatea noastră și a altor activități cu care venim în concurență. «Dacă totul ar putea să depindă numai de mine, zice Fouillée, aș ține la dispoziția mea adevărul lucrurilor și realitatea lor». (op. citat p. 278). De asemeni teoria ideilor-forțe a luat o inițiativă puternică a concepțiunii după care ideile noastre pot crea obiectul lor. Dar asia bine înțeles în certe limite: iarăș când e vorba de lucruri care atârnă exclusiv de noi. Chiar ideile noastre, cu toată forța lor de auto-realizare, pe măsură ce atârnă de factori exteriori nouă și nu sunt în armonie cu condițiile generale ale experienței, riscă să rămâie visuri pururi neîmplinite. Dovadă că nu orice utopie se transformă în realitate. Dar când este vorba de lucruri care sunt complect în afară de noi? Dintre acestea să exceptăm iarăș pe D-zeu, care este tot atâta în noi cât și dincolo de noi, și mai ales dacă nu concepem divinitatea ca principiul universului, ci numai ca o forță luptătoare pentru bine (așa cum o face James), putem zice că această forță se alimentează și din năzuințele noastre morale, care astfel o creiază într'o privință<sup>2</sup>. Dar chestia dificilă e cu realitățile fizice. Ce poate aci crea, sau măcar modifica, ideea noastră, oricât am concepe-o de activă? «Când mă gândesc la luceafărul

<sup>1</sup> Firește, această afirmație nu ne obligă de-a fi în toate împrejurările alături de dânsul și în contra reprezentanților curentelor noi. Pentru a cita un singur exemplu, ne exprimăm părerea că punctul de doctrină al lui Fouillée prin care suprimă „inconștientul”, admitând pretutindeni, chiar în atome, o conștiință surdă și făcând din subconștient o palidă copie a vieții conștiente fără alte puteri superioare, este mai artificial decât al lui Bergson care zugrăvește cu amploare viața instinctelor și a inconștientului în genere.

<sup>2</sup> A se vedea James: *La Volonté de croire*, trad. franc. L. Moulin, p. 81.

de seară, zice Fouillée, pot eu să zic *presto*, steaua nu se va schimba; când ea devine obiectul gândirii mele, eu devin ceva în plus concepând-o, nu dansa» (op. citat. p. 287).

Pragmatişti acordă puteri nemăsurate năzuirilor voinţii şi reduc la nimica facultatea restrictivă şi îndrumătoare a inteligenţei. Aceasta rezultă nemijlocit după dânsii din analiza empirică a funcţiunilor sufleteşti şi astfel se ajunge la paradoxala consecinţă că o doctrină care se mai intitulează «empirism radical» şi nu admite afirmări de cât pe bază de fapte, să-şi îngăduie tot felul de îndrăseli metafizice sub cuvântul că aspiraţiile voinţii, experienţa ni le-arată suverane şi creatoare de adevăr.

Filosoful James, cel mai ilustru dintre pragmatişti, cu ştiinţa psihologică în mână, caută să evidenţieze caracterul subordonat şi redus al inteligenţei, prezentându-ne schematismul vieţii spirituale în formă tripartită: senzaţie-concept-acţiune. Primim impresii din afară, la care reacţionăm, şi între aceste două momente — receptiv şi activ — se înserează, am putea zice se înghemue şi se năbuşă inteligenţa, unealtă fără autonomie în serviciul acţiunii. Inteligenţa, ce e dreptul, chiar în teoria lui James, sfărâmă şi transformă ordinea primitivă a senzaţiilor. Insa toate acestea pentru a servi interesele *subiective* ale acţiunii, intenţiile voinţii. Toate noţiunile ştiinţifice se făuresc pentru a treia o ordine mai comodă şi mai plăcută spiritului nostru, reprezentat în primul loc prin funcţiunile voluntare. În rezumat, James urmăreşte să arate că, psiho-fiziologiceşte, procesul intelectual este numai a treia parte a procesului sufletesc — lucru care nu e tocmai nou, — că trebuie să ţinem seama şi de celelalte două, înfăşşit că ceea ce numim «raţional» e satisfacţiunea *integrală* care se dă la câte trele elementele. Ba nu ezită să afirme<sup>1</sup> că partea a treia, voinţa, este cea mai importantă şi e de aşteptat ca cu timpul dansa să devie chiar organul de orientare în natură şi de comunicare cu ea. Se prevede deci un timp în care rolul pur instrumental şi fără iniţiativă al inteligenţei nu va mai fi nici cât acel de azi!

Teoria lui James care exploatează semi-adevăruri, oricâtă ingeniozitate ar cheltui, nu poate niciodată să câştige spiritele cumpănite şi cumişi, căci o obiecţie simplă dar nefînduplecata se ridică dela sine: Oricât am ţine seama de viaţa psihică *integrală*, rămâne în picioare faptul că în cuprinsul acestei vieţi mişună o mulţime de iluzii şi erori, aşa că inteligenţa rece — chiar dacă nu formează de cât o parte din trei — are incontestabil dreptul de a controla şi reduce la tăcere pe celelalte, când au pretenţii de obiectivitate. A face un argument, opunând părţii, întregul, — asta nu e solid. Este drept că inteligenţa modifică ordinea senzaţiilor în conformitate şi cu in-

<sup>1</sup> Op. citat, p. 153.

tențiile acțiunii, este astfel drept că aceste intenții își au și ele cuvântul lor, dar ele nu trebuie să opereze decât prin instrumentul inteligenții. Ceiace ar voi — pare-se — James, e să proclame dreptul acțiunii și voinții peste capul inteligenții, care cuprinde îndeobște elemente de rezistență pasivă și ne atrage veșnic atențiunea că adevărurile nu atârnă exclusiv de noi. Acest lucru, oricum ai concepe și zugrăvi viața sufletească, în oricâte-ai împărți-o și oricât ai stabili preponderența elementului voluntar, rămâne neclintit ca o stâncă, înseamnă hotarul puterii noastre creatoare și pune în orice formulă adevărată un sâmbure, care nu depinde de noi...

De altfel înșiși pragmatistii sunt nevoiți să recunoască această limită exterioară, distingând, între ideile noastre, pe acelea care se verifică de acelea care nu se verifică, pe acelea care dau roade de acelea care nu dau. Este drept că identificând rubrica ideilor adevărate au acele idei care *ne servesc, ne sunt de folos*, prin aceasta se introduce în nobila și stricta categorie a adevărurilor, o mulțime de superstiții grosolane, o mulțime de idei care se bat cap la cap și care, potrivit principiilor severe, n'ar putea fi împreună adevărate. Dacă orice idee care folosește cuiva este adevărată, atunci adevărul devine ceva pur individual și nevoia unui acord între oameni nu mai are nici un sens. Totuș — și la asta am vrut să ajungem — chiar la această extremitate nihilistă, chiar aci, teoria pragmatistă nu poate stârpi în întregime vechea și clasică teorie a adevărului, care presupune că adevărul este un fel de copie a unei realități.\* Căci pentruca o anume idee, fie dânsa cât de fantezistă, să dea roade în sufletul cuiva, — bunăoară o superstiție religioasă să ne scape de-o suferință — trebuiește în *prealabil* ca acel suflet să fie convins că ideea în chestiune nu este o iluzie subiectivă, ci o realitate. Prin urmare, teoria pragmatică a adevărului nu se poate confirma decât în suflete care sunt convinse de teoria clasică! Aceasta îți arată îndată cercul vicios al întregii teorii.

Dacă mai adăugăm acum că James însuș, tratând chestiunile religioase, nu se mulțumește a demonstra veracitatea credințelor cu roadele pe care le produc în sufletele credincioase, ci totodată mai invoacă și posibilitatea ca în viața noastră *subliminală* să ne aflăm în contact cu vreo realitate transcendentă care ne dă de-adreptul informațiunii,<sup>1</sup> se vede lesne, că în ultima instanță se face apel tot la vechea teorie, după care valoarea adevărului rezidă în acordul ideii cu realitatea despre care ne dă referinți...

Dela pragmatism, ale cărui exagerări le-am pus în evidență, să trecem la intuiționism. Între aceste două curente contemporane există înrudire, dar rămân deosebiri destule pentru a fi două și nu un singur curent. James consideră pe Bergson ca pe unul din maeștrii gândirii și îl invoacă în spri-

<sup>1</sup> *Volonté de Croire*, p. 81. *Expérience religieuse*, trad. franc. Abauzit. pag. 205, 206.

ținul teoriilor sale, dar școala lui rămâne alta. Pentru pragmatism, orice adevăr e în funcție de utilitate și de orientare practică, neexistând adevăruri «în sine». Pentru Bergson, această concepțiune este exactă numai pentru o jumătate din ideile noastre, acelea care au fost elaborate cu inteligența și se referă la lumea fizică. Inteligența noastră este un instrument de adaptare, are ca obiect unic lumea din afară și toate formulele stabilite sunt simple mijloace de a ne călăuzi și triumfa. Valoarea acestor formule are ca sancțiune: reușita. Până aci ar fi acord. Inșă pe când după James toate adevărurile sunt omogene și nicăiri adevărul nu este o proprietate a lucrurilor, după Bergson, există un larg și important domeniu — acel al faptelor de conștiință — în care adevărul nu va mai fi o formulă de acțiune practică, ci exprimă și înfățișează o realitate. Dar tocmai fiindcă aici adevărul își recapătă vechea și strălucita lui semnificație, mijlocul cu care cunoaștem în acest domeniu nu poate fi inteligența — instrument biologic de adaptare la lumea externă — ci o altă funcțiune, altfel înarmată, anume *intuiția*. Și în timp ce după pragmatism există *aceiași* metodă pentru toate domeniile de cercetare, știință exactă sau filosofie, — pentru intuiționismul bergsonian, metoda științelor naturii, operă a inteligenței, va fi cu totul alta decât metoda cunoașterii adâncurilor sufletești, căreia să-i zicem metoda filosofiei. Dacă până astăzi filosofia și metafizica au dat rezultate așa de slabe, asta s'ar datori, după Bergson, împrejurării că ținuturile lor au fost explorate cu un aparat impropriu, intelectul nostru, creiat în vederea lumii fizice. Cine vrea să cunoască cealaltă parte a realității, care este totodată partea cea mai profundă, unde se găsesc procesele generatoare, trebuie să lepede principiile și apucăturile logice, care au altă menire, și să se cufunde în valul nemijlocit al datelor conștiinței, să le trăiască și să se identifice cu ele, fără a-și lua atitudini de spectator. Prin ajutorul acestei *intuiții*, care sezi-sează realitatea vie și n'o transformă, ca inteligența, în desenhuri artificiale, esența noastră și a lumii ne apare ca o «durată pură», «mobilitate», «libertate», «creațiune», «imprevizibilitate»...

Viața sufletească în intimitatea ei nu prezintă astfel nimic din ce se cheamă legătură causală, nimic din acel sistem de raporturi pe care-l credeam constitutiv în orice cunoștință adevărată. Dar pentru a ajunge la cunoașterea ei pură, trebuie — încă odată — să dăm la o parte intelectul, să înlăturăm și experiența obișnuită care e contaminată de deprinderi intelectuale și să ne coborâm la intuiția nemijlocită, care ne arată realitatea în desfășurarea ei nealterată, — ce e dreptul confuză pentru cine are manii intelectuale, dar adâncă, vie, creatoare.

Filosofia lui Bergson a avut fără îndoială unul din cele mai mari succese care s'au înregistrat în lumea intelectuală. Chiar adversarii ei au trebuit să recunoască serviciile care le-a făcut cugetării, atrăgând atențiunea

asupra unor adâncuri ale realității, pe care aristocratica inteligență, cu mania ei de triaj și de simplificare, se obișnuise a le neglija. Aspecte întregi ignorate multă vreme, au fost aduse la lumină. Dar în total, filosofia lui Bergson este — s'o botezăm astfel pentru a fi de actualitate — un adevărat *bolșevism metafizic*.

Filosofia modernă, dela începuturile sale până astăzi, este un șir de revoluțiuni. Lupta cea mai grea și totodată lupta inițială a fost în contra gândirii medievale, copleșită de prejudecăți religioase. După o serie de atacuri susținute și victorioase, teocrația intelectuală a fost răpusă. Cine a condus bătălia și a determinat biruința? Partea cea mai înaltă și cea mai nobilă a spiritului nostru revoltat: *rațiunea*. Cu sprijinul ei, Descartes — părintele filosofiei moderne — a construit un mare sistem și pe ea a desemnat-o să conducă mai departe cercetările filosofice emancipate. Am avut după guvernământul teocratic, unul aristocratic, cu perioade strălucite ca acele ale lui Spinoza și Leibniz. Dar erau însă funcțiuni sufletești nemulțumite, care se îndoiu de puterile rațiunii și revendicau pentru ele dreptul de a conduce. Acestea erau *simțurile cu senzațiile lor*. S'a produs o nouă mișcare revoluționară, de astă dată în contra rațiunii contestate. Mișcarea a reușit, rațiunea a fost aruncată la o parte, grație seriei de energii gânditori: Locke, Berkeley, Hume, Condillac. Aceasta a fost oarecum triumful burgheziei. Triumf care nu s'a definitivat îndată, căci aristocrația a mai avut perioade de restaurare, cu Fichte și Hegel, după ce Kant făcuse superba încercare de a le pune pe ambele în armonie, chemându-le la colaborare. Cu toate aceste revirimente însă, domnia exclusivă a rațiunii apusese și în general se înclina spre suveranitatea cunoștinții simțurilor, spre dominarea experienței sensibile. După raționalismul aristocratic, câștiga mereu terenul empirismul democratic. Dar iată că, mai înainte chiar ca acesta să se consolideze bine, se aud în adâncuri vete surde de protestare. Empirismul era învinuit că se alterase cu elemente raționale, democrația că devenise aristocrată și ea. Atunci se produce mișcarea păturilor profunde, rămase în stare primitivă, robuste, nefalsificate. Și nu s'au mărginit să ceară a fi luate în seamă, ceea ce era *rațional*, ci au venit cu pretențiunea dominării exclusive, îngăduind inteligenței și experienței intelectualizate atribuții și servicii secundare. Bergson, cu a sa concepțiune intuiționistă, este strălucitul reprezentant al acestei ultime revoluțiuni. Deși... cum se întâmplă adesea, el nu aparține, prin origină, însăși clasei revoltaților...

Această supraprețuire a datelor sufletești elementare și ridicarea lor de-asupra noțiunilor inteligenței, intuiționismul o are îndecomun cu pragmatismul. Să vedem acum în ce raport se află filosofia lui Bergson față de aceea a lui Fouillée. Ca și la pragmatism, putem afirma și aici că multe din elementele trainice (deși nu pretendem că pe toate) ale concepțiunii lui

Bergson, se află conținute și în filosofia lui Fouillée. În schimb, lipsesc la acesta părțile contestabile, excesive, care într'un veșmânt scânteetor, desigur, îngroașă și caracterizează filosofia bergsoniană.

Ideea că viața sufletească nu este un mozaic de elemente ci o activitate care se desvoltă și se modifică, o găsim și la Bergson și la Fouillée. Și la unul și la altul diversitatea psihică nu formează întregul prin însușirea, ci se ramifică din el. Bergson afirmă cu putere că procesul psihic e în continuă creștere și creațiune. Acelaș lucru, cu mai puțină vivacitate dar tot așa de categoric, îl afirmă și Fouillée. «Adineaori sufeream sau eram indiferent, acum mă bucur: amândouă stările pot fi echivalente pentru balanță sau pentru mecanică. Se va susține oare că sunt echivalente și pentru conștiința mea?... De asemeni, o gândire nouă în conștiință nu este ca o lume nouă; chiar dacă, în balanța naturii fizice, n'ar produce cea mai mică oscilație, cea mai mică deranjare eternului echilibru al celor două platane?» Sunt propriile cuvinte ale lui Fouillée, care deosebește formal între echivalența din lumea fizică și creșterea pe care trebuie s'o recunoaștem în viața sufletească și pe care un mare filosof german (Wundt) o consideră ca pe una din legile fundamentale ale lumii sufletești. Odată cu creșterea și creațiunea, Bergson mai afirmă, ca un caracter al proceselor psihice — spre deosebirea lor de fenomenele fizice — libertatea. Fouillée, la rândul lui, recunoaște și aici o diferență între fizic și spiritual, silindu-se a asigura libertății un loc crescând în cuprinsul vieții sufletești.

Însă de-aci urmează deosebiri serioase și credem că cele mai multe în avantajul lui Fouillée. Pentru Bergson, libertatea e indisolubil legată de forța creatoare, care se manifestă în procesele spontane, nefalsificate de amestecul rațiunii. Fouillée are cu totul altă părere: «Libertatea nu este o simplă devenire spontană, irațională, analogă cu inspirația artistului sau cu instinctul natural al animalului.. A lucra fără a ști ce faci, asta nu înseamnă a lucra liber. Oricare ar fi *noutatea* pe care o aduce o devenire spontană și instinctivă, această noutate nu este libertate. În general, totul e nou întotdeauna în noi și în jurul nostru, ori ce-ar zice Lucrețiu; dar nu rezultă că totul este liber, fiindcă ceiace este nou are pururea o legătură rațională și cauzală cu ceea ce a fost, neputând să apară decât numai prin ea». Și mai departe: «De câte ori se va sacrifica inteligența, voinții, sub pretextul libertății, se va cădea în încăerarea oarbă a naturii, care nu începe să cunoască adevăratul progres decât atunci când începe a gândi»<sup>1</sup>.

Fouillée nu vede în rațiune un impediment al libertății, ci o condiție a ei. El nu poate concepe că esența vieții sufletești (totodată esența

<sup>1</sup> *Fragmente inedite*, citate de Aug. Guyau în: *La Philosophie d'Alfred Fouillée*, pp. 37 și 55.

și a lumii) este irațională și neinteligibilă, după cum nu poate socoti aparatul logic numai ca un organ de cercetare a lumii fizice și ca un reflex al ei, constituind o piedică serioasă pentru oricine vrea să adâncească cunoașterea lumii sufletești. Pentru această cunoaștere, Bergson recomandă lepădarea maniilor logice, cufundarea în «durata pură», o lăsare în voie pe valul mișcător al vieții.

Atâta numai că o înlănțuire de procese logice poate apărea și dansa ca o urmare chiar a acelei lăsări în voie, fiindcă aceste procese au și ele o latură vitală, sunt și ele fenomene naturale, care, orice ar zice Bergson, răsar în mod spontan. Cugetarea logiceii savante nu vine niciodată să impună forme absolut deosebite, ci numai să rectifice și să desăvârșască înlănțuirii naturale, care nasc prin generație spontană din cursul mobil al conștiinții. Suntem ferm încredințați că acele valuri ale duratei pure, acel râu al datelor imediate, cuprinde germeii «logici», pe care știința se mângâiește a-i urmări și desvolta. Operațiile științifice sunt chemate de însăși experiența imediată, iar raportul dintre noțiunile logice și datele elementare nu este acela de la artificial la natural, ci de la limpede la confuz. De aceea, a renunța la rațiune este a renunța la cunoaștere și cu atât mai mult la cunoaștința filosofică...

Fouillée are meritul de-a nu fi împins concepțiunea sa voluntaristă până la antiintellectualism, recunoscând că rațiunea rămâne în picioare și ca instrument de cercetare și ca factor constitutiv al realității; apucăturile mistice, disprețuitoare de tot ce este gândire limpede și normală, n'au atins mîntea acestui cugetător plin de măsură, de logică și de claritate.

Comparând-o și cu filosofia intuiționistă, filosofia lui Fouillée ne apare, ca și față de pragmatism: mai multilaterală, mai cumpănită, mai în nota adevărului...

Și totuși Fouillée n'a putut ajunge pe Bergson ca recunoaștere și răsunet, ba parcă nici pe James, cecace nu s'ar putea explica prin considerații de formă, întrucât opera lui Fouillée are și merite literare. Nu există un curent filosofic care să plece de la Fouillée, așa după cum există unul care pornește de la Bergson, sau un altul care se razimă pe James. Tot așa dacă se poate vorbi de-o școală a lui Bergson sau a lui James, nu se poate vorbi de-o școală a lui Fouillée. Singurul său discipol, Guyau, deși influențat de părintele său spiritual, a fost o personalitate prea puternică și prea neatârnată pentru a rămânea în orbita Fouillée și a nu conta ca cel puțin un egal al acestuia. Iar școala îndeobște o formează ceata de capete mai mediocre, care vin cu fanatism și disciplină, și care nu renovează doctrina maestrului, ci cel mult o exagerează, uneori mergând până la caricatură.

Ce anume inferiorizează filosofia din Fouillée ?



Se poate desigur susține că Bergson are o imaginație creatoare mai puternică, e un și mai desăvârșit artist al stilului, iar, dacă, luată în întregime, concepția sa e mai contestabilă de cât cea a lui Fouillée, dialectica acestuia din urmă deși foarte ascuțită are uneori jonglerii de acelea care dau eșafodagiului sau filosofic o înfățișare de fragilitate.

Dar nu acestea sunt cauzele principale care explică problema noastră. Cauza de căpetenie este alta. Fouillée n'a putut strânge mulți aderenți în juru-i și n'a deșteptat nici un fel de fanatism, fiindcă adepții și fanatismul nu-i provocă atâta prin ceea ce afirmă, cât prin aceea ce neagă. Și Fouillée, cu dispoziția sa conciliantă și sintetică, neagă prea puțin. Fouillée n'are de cât un singur dușman, pe care-l lovește fără cruțare: *Exclusivismul*. Dar tocmai acesta formează pârghia curențelor puternice și a adesiunilor entusiaste. Trebuie să fii unilateral, lipsit de moderațiune și fără simț de dreptate pentru adversari. Măsura, atitudinea împăciuitoare care se apleacă și la dreapta și la stânga, sinteza echilibrată, fac gol și în jurul unui filosof. E de remarcat chiar în lăuntru pragmatismului, că inițiatorul lui, Peirce, e mai puțin celebru de cât James, care n'a fost cel dintâiu pragmatist. Să nu fie tot explicația că Peirce avea mai multă moderație în concepțiune, în timp ce James a împins lucrurile departe, ajungând la paradoxele pe care le-am văzut?

Dar ceiace este mai curios e că atitudinile extreme nu sunt numai pe gustul vulgului incult ori semicult. Ele par a găsi aceeași prețuire și'n cercurile intelectuale, care au aerul a uita că adevărul e de regulă la mijloc și că sintezele conciliante au cele mai mari șanse de-a fi adevărate. Și ne întrebăm dacă, cu acelaș talent, un La Rochefoucauld, un Helvetius, un Nietzsche, ar fi împărtășit idei mai puțin extremiste, ei ar mai fi dobândit acelaș loc de onoare în istoria filosofiei.

Această stare de lucruri este o nouă dovadă că filosofia nu e numai știință, ci este și artă. Căci dacă știința năzuește către adevăr, care de cele mai multe ori stă la mijloc, între extreme, arta tinde să manifeste o personalitate, care capătă mai lesne relieful printr'o atitudine extremă și unilaterală.

Și mai este ceva: Spiritul omenesc pare a fi mânat, în străduința sa către adevărul filosofic, nu pe o traiectorie în linie dreaptă, ci pe una în oscilații periodice, care merg și trec dela un extrem la altul. De aceea și se apreciază mai degrabă să te inserezi cu speculația ta pe această linie frântă, dar normală, decât să cauți — în dorința cugetării juste — să te strecorei printre extreme, ori să planezi de-asupra lor. Și decât Fouillée, care îmbrățișează simultan atâtea puncte de vedere, armonizându-le laolaltă, e mai gustat desigur Nietzsche, care le împărtășește rând pe rând, fiind în diversele perioade ale vieții, când pesimist, când intelectualist, când voluntarist optimist...

Aș putea zice că în toată istoria filosofiei — în orice caz a celei moderne — n'a existat decât un singur gânditor care, deși conciliant și multi-lateral, a isbutit să câștige tot ce poate visa ambiția omenească. Acesta este Kant. Desigur Fouillée, cu toate însușirile sale, n'a fost chiar de talia lui Kant. Și pentru un talent cât al lui, cu o atitudine unilaterală — dacă ar fi putut-o avea — ar fi eșit mai mult în evidență și ar fi părut mai original, deși *ar fi lăsat adevărul mai departe*. Căci, încă odată, aceasta e realitatea: Adevărul este o operă colectivă și ajutorul tău e în genere mai prețuit, ducând cu un pas mai departe zigzagul evoluției spiritului explorator, decât să ieși afară din rânduri și, lăsând pe alții să ocolească, să cauți să ajungi de-a dreptul acolo unde totuși va trebui să se ajungă odată...

**I. Petrovici**

Profesor la Universitatea din Iași

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## MECANISM ȘI VITALISM

Intre problemele fundamentale ale filozofiei naturii, este și aceea privitoare la viață, adică chestiunea dacă teoria mecanică ori teoria vitalistă este cea justă. Tratată meru atât de către filozofi cât și de naturaliști, problema aceasta nu e totuș rezolvată încă în mod definitiv. Cu mult mai bine decât în evoluția istorică a altor științe, se arată aici o fluctuare periodică între concepțiile contrare. Așa d. p. teoria mecanistă părea a fi învingătoare în a doua jumătate a secolului XIX-lea. Marele avânt al disciplinelor biologice, în deosebi al fiziologiei, zdrobiseră «forța vieții» și, ceva mai târziu, avântul chimiei organice, chiar și deosebita «substanță a vieții». Considerând încă și sprijinul puternic pe care-l găsea teoria evoluției în doctrina selecționii lui Darwin și speranța că vom putea desluși toată «teleoclisia» ființelor viețuitoare, bazându-ne pe teoria darviniană, înțelegem că mecaniștii nădăjduiau a ajunge în curând la scopul lor, la prefacerea biologiei într'o disciplină pur fizico-chimică. Dar neputința de a constata o generație echivocă și mai ales obiecțiunile din ce în ce mai vii împotriva teoriei selective, sau cel puțin opoziția în contra atotputerniciei selecționii naturale (în cei din urmă 10 ani ai secolului trecut), toate acestea au produs o reacțiune și au adus o nouă înflorire a vitalismului, de o generație încoace. Aflăm nu numai filozofi drept apărători ai teoriei vitaliste, ca de ex. E. Hartmann, Bergson, Chamberlain, ci și naturaliști ca G. Wolf, Bunge, Driesch ș. a. m. d. Astfel că ne aflăm parcă în acelaș loc ca întocmai cu o sută de ani în urmă — deși, considerat mai de aproape, vitalismul modern se deosibește radical de vitalismul mai vechiu. Chiar și pentru apărătorii vitalismului modern, mecaniștii din secolul trecut n'au lucrat în zadar.

După toate acestea se pune întrebarea: Vitalismul modern se va menține în viitor sau va fi răsturnat și el din nou de către mecanism? Se va repela iarăș această fluctuare? Nu trebuie să biruiască odată adevărul? Și dacă biruște, care teorie este în adevăr justificată? Sau problema aceasta nu poate fi soluționată cu nici un chip? După părerea mea, se poate. Trebuie numai să se despartă două chestiuni, care sunt amestecate de multe ori. A arăta acestea și a schița o soluție satisfăcătoare, este tema articolului de față.

Să ne întrebăm înainte de toate: Ce susține teoria mecanistă? Răspundem: Că disciplinele fenomenelor vieții, precum sunt fiziologia, biologia, etc., pot fi în principiu reduse cu desăvârșire la științele fizico-chimice. Și ce susține teoria vitalistă? De fapt nu există o singură teorie, ci mai degrabă o mulțime de teorii diferite (d. p. cea lui Driesch, Reinke, etc.). Dar dacă e să fie decisă chestiunea: mecanism sau vitalism?, atunci nu e vorba decât despre ce e comun tuturor și aceasta e: contrazicerea teoriei mecaniste. Deci se poate spune: Vitalismul susține că reducerea completă a biologiei la științele fizico-chimice, nu e cu puțință în principiu; vitalismul constată deci o limită hotărâtă între fenomenele vieții și toate celelalte fenomene ale naturii.

Desigur, teoria mecanistă se impune omului modern cu mare putere; cu toate acestea pot fi obiectate următoarele: Mai întâiu, faptul că fizica și chimia au ajuns — ce-i drept — departe în deslușirea deosebitelor procese vitale, dar s'au oprit în fața problemelor fundamentale, ca d. p. originea vieții și procesele eredității. Nu e de ajuns să explicăm conform legilor fizico-chimice, cum o mașină, odată construită, lucrează, ci trebuie să putem desluși și construcția mașinei. E drept, s'a încercat să se explice și aceste construcții în părțile cele mai mici ale organismului. S'a risipit aici o sagacitate enormă și o admirabilă genialitate; așa d. p. la ipoteza eredității lui Verworn; dar e foarte semnificativ că așa numitele «biomolecule» ale lui Verworn au o structură cu totul diferită de structura moleculelor construite până acum în domeniul chimiei organice; va să zică raporturile între elementele materiei presupuse pentru deslușirea completă a fenomenelor chimice, nu ajung la explicarea fenomenelor vieții.

Așa pare că ni s'ar putea recomanda vitalismul. Ce se poate obiecta însă în contra acestei teorii? În primul rând, din punct de vedere metafizic, că prin vitalism se stîngherește unitatea naturii, că se face o prăpastie de netrecut între domeniul biologic și cealaltă natură. Mai departe, din punct de vedere meto-științific, că valoarea generală a legilor fizico-chimice pare a fi amenințată prin vitalism. Dacă legile fizico-chimice nu sunt suficiente să domine fenomenele vieții, prin ce se garantează posibilitatea de a aplica oriunde acele legi, totdeauna și pretutindeni putând fi în joc și ființe viețuitoare?

Nu e posibilă oare o concepție care să împreune avantajele teoriei mecaniste și cele ale vitalismului? Nu se poate susține că fenomenele vieții nu se deosebesc în mod esențial de celelalte fenomene ale naturii și totodată că totuși biologia, ca doctrină a vieții, nu poate fi redusă complect la mecanică? Cu alte cuvinte: *Viața* se subordonează, fără deosebire fundamentală, împreună cu natura moartă, sub cadrul întregii naturi, dar *doctrina vieții* nu se subsumează științelor generale, va să zică fizicei și chimiei ca simplă specializare a lor. O așa poziție ar putea fi cu puțință? Precum e a priori

evident, trebuie să se dea răspunsul următor: Desigur, s'ar putea, dar numai cu o singură condiție; și anume, presupunând că fizica și chimia nu sunt doctrine epuizatoare, chiar și pentru natură în general, adică nu numai pentru fenomenele vieții, ci și pentru cele ale așa zisei naturi moarte. Dar atunci ar trebui să se închipue o știință naturală generală — deosebită de fizică și chimie — a cărei specializare ar fi biologia ca doctrină a vieții.

În adevăr, o cercetare faptică va confirma presupunerea noastră și va putea desluși toate acestea cu deamănuntul. Trebuie numai să ne lămurim asupra chestiei: Care e problema fundamentală a vieții? Esențial pentru viață nu este compunerea chimică a substanței organismelor, nici osebitele funcțiuni mai mult sau mai puțin folositoare pentru susținerea vieții; esențial e mai degrabă ceea ce se numește transformarea materiilor sau asimilația și disimilația. Problema esențială a vieții nu se află deci nici în materie, nici în forță, ci numai în formă: Conservarea relativă a formei. Dar de formă nu se poate vorbi la un singur element simplu (în sensul strict), ci numai la sisteme relativ închise ale mai multor elemente. Astfel de sisteme sunt toate organismele. Dar nu există așa ceva și în așa numita natură moartă sau neorganică? Desigur, există — ca d. p. sistemul solar (sistemul planetelor), ori cele ale stelelor fixe; și diversele corpuri cerești, — ca d. p. pământul nostru, drept obiect al geologiei, — reprezintă deasemenea sisteme. Și este semnificativ că în cercetarea naturii neorganice se vorbește de viață, — d. p. de viața sistemului solar, de viața pământului; și aici avem de-a face de fapt cu o anumită conservare a formei. Perturbările sistemului solar, de ex., se compensează aproape complet, încât, după mari perioade, toate planetele se află în acelaș loc. Prin urmare, formele vii se subordonează sistemelor generale ale naturii: nu poate fi vorba de o prăpastie între obiecte vii și moarte. Ființa viețuitoare are numai o anumită constituție chimică și e un sistem cu deosebire mlădios, adică un sistem în care se află mari elungațiuni dela starea echilibrului, care pot fi compensate iarăș.

Dar de ce nu s'a dezvoltat știința naturală generală în sensul unei doctrine de sisteme? Probabil, pentru că în domeniul naturii moarte forma în general n'are niciun interes. Dacă ar exista interes, atunci s'ar fi arătat de mult rostul unei doctrine generale a sistemelor și s'ar fi dezvoltat o asemenea teorie. De fapt, există numai începuturi, ca d. p. la Herbert Spencer, Th. Fechner și mai ales în prezent la Cohen-Cysper. Dacă ar exista o asemenea teorie generală a sistemelor, atunci biologia ar fi dobândită ca specializare. Din contra, fizica și chimia nefiind discipline ale sistemelor, se înțelege dela sine că biologia nu poate fi redusă cu desăvârșire la ele.

Iar forma, de ce ni se impune așa de energic tocmai la organisme

și nu față de natura moartă? După părerea mea, nu e suficient numai faptul că organismele sunt deosebit de elastice, ci trebuie să adăugăm încă următoarele: Mai întâiu, e foarte important, că noi înșine suntem astfel de organisme și prin experiența internă devenim conștienți de forma și conservarea relativă a ei (și anume aceasta se face prin conștiința eului). Cu privire la aceasta, psihologia, pe care apărătorii vitalismului «psihic» voesc a o aplica într'un mod prea larg, a fost importantă pentru dezvoltarea biologiei. În al doilea rând, faptul de față se explică însă prin aceea că dimensiunile spațiale și temporale ale acestor sisteme organice, și decursul fazelor lor, înlesnesc împrejurări care sunt îndeosebi potrivite pentru observarea omenească.

Un experiment imaginat va releva poate aceasta mai clar. Să ne închipuim d. p. că ar exista la o depărtare potrivită de noi mai mulți sori de acelaș fel ca soarele nostru (precum există de fapt așa numitele stele fixe, numai că în depărtări incomparabil mai mari), așa că ne-ar apărea ca ansambluri, doar cu părți sau membre clar deosebite; să ne închipuim mai departe că mișcările membrilor (adică ale planetelor) s'ar săvârși într'un ritm incomparabil mai repede decât se face de fapt, încât chiar compensațiunile neperfecte, ci numai apropiate, ale perturbărilor, s'ar putea urmări ca atari; atunci probabil că chestii cu totul altele decât cele din astronomia actuală ne-ar interesa cu privire la constituția cerului nostru. S'ar ivi chestii într'u câțva analoage cu cele care ne interesează mai ales în lumea ființelor viețuitoare, ca chestii asupra schimbării succesive a sistemelor, d. p. asupra «nașterii» și «morții»; mai departe asupra legilor acestei schimbări pe baza comparației sistemelor diferite, d. p. întrucât și pentru ce sistemele următoare se aseamănă cu premergătoarele din care au luat naștere și alte chestii asemănătoare. Atunci desigur *nici vorbă n'ar fi* ca totalitatea soluțiilor respective să fie reduse cu desăvârșire la mecanică!

Dar un asemenea experiment imaginat s'ar putea urmări și în direcție inversă. Să ne închipuim toate celelalte ființe, — afară de noi — mărite într'un grad enorm, încât n'am putea observa niciodată organismele mici chiar, nici măcar celulele lor constitutive, în întreaga întindere, ci numai părți ale celulelor; atunci n'am ajunge poate niciodată, ori n'am ajunge decât foarte greu, să concepem noțiunea organismului ca a unui ansamblu închis în sine. Dar dacă asta este adevărat, ne-am ocupa — ce-i drept — de legile privitoare la mișcarea și la celelalte schimbări ale părților acelea; rezultatele acelor schimbări parțiale însă, precis cunoscute astăzi și în deosebi bătătoare la ochi, ne-ar rămânea nedeschise și necunoscute. Cu alte cuvinte, în acest caz disciplina științifică cu privire la natura vie n'ar fi altceva decât știința naturală a naturii moarte — pe scurt, *toată biologia ar fi de-a dreptul identică cu fizica și chimia — numai aplicată la materia vie!*

**Carol Siegel**

Profesor la Universitatea din Cernăuți

## SOCIOLOGIA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

### I

Se poate judeca de multe ori importanța oamenilor mari nu atât prin ceea ce au produs, cât prin ceea ce au făcut posibil, prin ce au îndemnat să se facă după ei. Sunt opere ale căror conținut e mai puțin însemnat decât impulsivitatea care emană din ele, mai puțin însemnat decât excitația pe care o determină în urmași, de a continua, de a perfecționa, ori de a aplica în infinite aspecte, o idee inițială. O operă mare se măsoară nu prin adevărul ori prin frumosul pe care-l conține, ci prin fecunditatea ei.

Printre altele multe exemple e desigur cazul lui Kant. Cine citește azi învechitele pagini ale «Criticii rațiunii pure», își dă perfect seama că multe din afirmațiunile moderne relative la teoria cunoașterii sunt streine intenției marelui filozof. Desigur, Kant e primul care a pus bazele moderne ale teoriei cunoașterii. Prin analiza și determinarea funcțiilor apriorice ale conștiinței, el a deplasat radical perspectiva problemei. Precursorii săi, Hume ori Berkeley, au întrezărit cel mult problema, fără să-i dea formularea definitivă.

Totuș, contribuția lui Kant nu e ceea ce suntem înclinați să credem astăzi. «Critica rațiunii pure» e o operă pur filozofică, de o filozofie așa cum se înțelegea această disciplină în momentul istoric în care a fost formulată; se credea atunci că filozofia fiind «manentă», e deasupra omului, — că destinele capricioase ale existenței omenești nu atrag după ele eternitatea imposibilă a unor adevăruri pure — îndependente de orice vicisitudini pământești. O astfel de filozofie avea încă ceva din infailibilitatea dogmelor religioase din care coborâse și al căror spirit îl moștenise. Filozofia lui Kant se resimte și ea de această atmosferă a timpului. Și ea e extrem de formalistă, străină de orice suplețe, de orice relativism. Psihologia nu era încă o știință. Toată filozofia filozofului dela Königsberg nu conține măcar o singură considerație psihologică.

Opera filozofiei sec. XIX constă în a *umaniza* teoria kantiană a cunoașterii, a o pune în concordanță cu spiritul pozitiv al științei. Două discipline tinere, *psihologia* și *biologia*, au contribuit mai cu seamă la complectarea vechii filozofii, la adaptarea ei la realitatea mai vie, bine înțeles fără să-i atingă din adevărul ei inițial.

Astfel, după o teorie *filozofică*, a cunoașterii, s'a format încetul cu încetul o teorie *psihologică* a cunoașterii și, mai târziu, către sfârșitul secolului, o teorie *biologică*. Reforma pe care aceste două tendințe au adus-o teoriei filozofice pure, se poate exprima într'un singur cuvânt, în acela de *relativism*.

Să verificăm această constatare în domeniul psihologiei.

Kant se complăcea să plutească într'un vag absolut, într'o terminologie abstractă, logică, despre care nu se putea ști dacă se aplică sau nu la funcțiunile psihologice ale conștiinței individuale. Psihologii de mai târziu au precizat. Ei au arătat că raționamentul, conceptul și chiar categoriile, se leagă în mod necesar de o viață psihologică anumită. Psihologia raționamentului tinde încetul cu încetul să explice toată logica formală. Categoriile, ele înșiși, nu sunt realități deasupra omului. Au și ele o viață, o formațiune, un apogeu și o decadență; pe scurt, o curbă istorică.

Dar nu numai atât. Constatările au fost impuse și mai departe. Teoria cunoașterii nu e *relativă* numai la o psihologie generală; ea depinde chiar de o psihologie specială. S'a arătat atunci care sunt modificările pe care le aduce temperamentul sau caracterul individual, în conștiința noastră față de lumea exterioară. S'a arătat încă influența organismului, a personalității, a educației și a mediului. Toți acești factori alterează, amplifică ori împiedică percepția realității din afară de noi. Subiectivismul conștiinței, care preface datele senzației, a devenit un adevăr definitiv în psihologie. Bilanțul cercetărilor acestei științe s'a încheiat cu constatarea că nu există cunoaștere apriorică «*in sine*», ci cunoaștere în *funcție de ceva*, — fie acel ceva o personalitate, un temperament, o educație, etc., — ori toți acești factori la un loc.

*Biologia* aplicată la teoria cunoașterii, a ajuns la concluziuni nu prea depărtate de cele pe care le formulase deja psihologia. Și cuvântul pe care l-a adus știința vieții în această chestiune, ajunge tot la o *constatare relativistă*, la o multiplicitate, la un pluralism al factorilor care modifică percepția ambianței înconjurătoare.

Un E. Mach, un Avenarius, pragmatistii americani, H. Poincaré ori H. Bergson, se acordă în a susține că funcțiunea primordială a conștiinței e o funcțiune de adaptare la mediul cosmic înconjurător. Această adaptare se efectuează în primul rând prin acțiuni coordonate, prin conduite propice, care asigură omului, ca și animalului, succesul întreprinderii sale. Dintre



toate acțiunile, cea mai *adevărată* va fi aceea care va fi mai *comodă*, sau ca să spunem lucrurilor pe nume, aceea care va fi mai *avantajoasă*, mai *utilă*. Știința, ca și aplicațiile ei practice, se îndreaptă de secolii către această tendință. Omul e înainte de toate un animal interesat. El va alege din multiplicitatea ipotezelor care i se prezintă, pe cea care îi va promite mai multă fecunditate, mai mult succes, pe cea mai practică, recte, pe cea mai *confortabilă*. Percepția s'a format și ea în această direcție. Ea nu selectează — dacă vrei, nu «cunoaște», — decât ceea ce e util, adică ceea ce printr'o optică vanitoasă numim: adevărat. Conștiința n'a căutat nicio dată adevăruri pure, curajoase, *adevăruri eroice*, care de dragul unei concordanțe logice ar sacrifica avantajii practice. Toate s'au făcut după legi de economie sau de interes. Contrar iluziei pe care și-o servesc poetul sau savantul care contemplă cu totul «dezinteresat» un peisaj ori un fenomen științific, ei nu se deosibesc mult, ca procedeu mental, de comerciantul anglo-saxon când înjgheabă afacerea care trebuie să-l facă bogat.

A ajuns la o asemenea concluziune, înseamnă a subordona cunoștința la instinctul de conservare al rasei, a o pune într'un raport de dependență, de adaptare la mediul cosmic ori istoric. Înseamnă, mai ales, a coborî rigiditatea osificată a teoriei cunoașterii filosofice, în arena vieții, în focarul instinctelor biologice care prezidă la lupta pentru existență.

Psihologia, ca și Biologia, s'au forțat în tot decursul secolului al XIX să pue în centrul cunoștinței «omul» obișnuit, cu mentalitatea lui de toate zilele, adică cu cea adevărată. Cum am spus mai sus, ele au adus o concepție *relativistă*, în locul uneia *absolutiste*. Iată contribuția lor.

O știință mai tânără decât ele, infiripată de curând, dar plină astăzi de un unanim succes, Sociologia, încearcă și ea să ia o pozițiune în fața problemei cunoașterii. E pentru ea o necesitate vitală. Într'atât e de adevărat că de problema cunoașterii depinde chiar existența unei științe morale.

Care e atitudinea ei în acest proces de realizare al teoriei pur filosofice kantiene, pe care cele două științe surori, mai bătrâne decât ea, l'au început cu o oră mai înainte?

Primește Sociologia toate rezultatele oferite de teoria cunoașterii psihologice ori biologice, sau înțelege să le aducă un corectiv? În fine, cum se poate plasa situația ei în acest proces și care sunt contribuțiile ei proprii? Dar, mai ales, se poate vorbi de o teorie sociologică a cunoașterii?

## II

Înainte de toate, câteva fapte. Un membru al unei clase dominante, contra căruia o revoluție e iminentă, ocupă, cu câteva săptămâni înainte de izbucnirea insurecțiunii, postul de prim-ministru al țării sale. Din toate

părțile fi vin exhortațiuni către o reformă benignă care ar înlătura pericolul revoluțiunii. Dar el rămâne surd, căci i se pare că niciodată clasa sau partidul din care face parte n'au fost mai puternice. Peste câteva zile mișcarea populară izbucnește și întreaga clasă din care face parte se prăbușește. Revoluțiile franceză și rusă sunt pline de exemple în care un șef de stat refuză reforme preventive, fiindcă, orbit de interesul de clasă, nu «percepe» pericolul iminent. Motivul e că mentalitatea *de clasă* are o teorie a cunoașterii, proprie.

Se zice că Robespierre era incapabil, înainte de marea revoluție franceză, să suporte cea mai mică cruzime. Angrenat de psihologia *mulțimei*, de starea exasperată a opiniei publice, caracterul său, și cu el toate funcțiunile intelectuale, îi sunt alterate în sensul curentului popular.

Un snob nu percepe valorile vieții decât prin prisma ultimei *mode*. Indiferent de valoarea lor intrinsecă, un obiect de artă, un autor, o haină, vor fi selectate de el după curentul cel mai «en vogue».

Un conflict între două națiuni s'a declarat. Orice patriot va fi impermeabil la calitățile cele mai vizibile ale poporului dușman. Războiul european a arătat nenumărate cazuri de deformare a cunoașterii, după criterii exclusiv naționale. Kant, Pascal, Bergson, Beethoven și-au pierdut din valoarea lor, oricâteori erau apreciați de un inamic din tabăra adversă. Dar cine poate privi obiectiv calitățile și defectele neamului său!

Să mai vorbim de mentalitatea *profesiei*? Fiecare specialist interpretează sensul vieții după disciplina care-l preocupă.

Iată atâtea grupuri, dela clasă ori partid, la castă, profesie, națiune ori mulțime (foule), în care cunoașterea fiecăruia e viciată de mentalitatea grupului din care face parte. Aceste câteva exemple sunt luate prin observație directă din viața de toate zilele. Așa cum sunt, cu tot caracterul lor empiric și provizoriu, încă ar putea justifica o teorie a cunoașterii, sociologică.

Cercetătorii mai sistematici, mai conștiincioși, au întreprins însă studiul cu mai multe precauțiuni de metodă. Ei s'au adresat societăților primitive, unde tocmai din cauza simplității fenomenelor, observația putea fi mai fecundă, interpretarea mai clară. În astfel de societăți, influența mentalității colective asupra celei individuale e mai vizibilă ca ori unde <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Literatura acestei probleme nu e bogată. Revine aproape exclusiv meritul de a fi pus problema, școlii sociologice franceze. În afară de cele două volume ale lui Lévy Brühl: „Les fonctions mentales dans les sociétés primitives“, Paris, 1912 și urmarea ei, „La mentalité primitive“, Paris, 1922, chestiunea a fost studiată de E. Durkheim în introducerea la „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, p. 1—28, în articolul „Représentations individuelles et représ. collectives“. Revue de métaphysique, 1898, în „De quelques formes

Sociologii nu s'au mulțumit însă să constate influențe trecătoare ale grupului asupra individului. Ambiția lor a fost de a arăta că înșiși categoriile fundamentale, cu care gândim lumea exterioară, timpul, spațiul, genul, causalitatea, sunt de formațiune istorică și socială. Înaintea sociologilor, etnografiile dovediseră că viața societăților primitive e exclusiv dominată de fenomene religioase. Într'o monografie rămasă clasică, fără a fi desmițită de specialiști, E. Durkheim a arătat că cohesiunea socială, rațiunea de a fi a clanului, e bazată pe religia totemică. Ideea pe care sălbatecul și-o face despre lume, e influențată, se poate chiar zice complect determinată, de mentalitatea religioasă. Cercetările lui L. Lévy-Bruhl, care a consultat cu multă răbdare aproape toate rapoartele călătorilor în ținuturile sălbatice, concordă perfect cu vederile lui Durkheim.

Dar pentru a ajunge la aceste constatări de ordin general, teoria sociologică a cunoașterii avea nevoie de un postulat cu o bază precisă și sigură, care prin generalitatea ei să poată susține tot edificiul construcțiilor ulterioare. Ca să se poată vorbi de o *cunoaștere sociologică*, trebuia mai întâi să se indice organele perceptive, elementele simple care fac posibilă o astfel de cunoaștere. Acest postulat a fost stabilit atunci când Durkheim a probat existența unor «*reprezentări colective*», deosebite, autonome de reprezentările individuale. Ca să le dovedească existența, el s'a servit de analogia pe care reprezentările sociale o oferă față de cele individuale. În adevăr, ceea ce caracterizează o reprezentare, nu e explicabil prin legile fiziologice ale substanței nervoase. O reprezentare nu e o simplă senzație. Ea are un element în plus, un element de memorie care se adaugă, se juxtapune la datele senzației. «*Reprezentarea*, scrie Durkheim, nu e un simplu reflex al elementului nervos, în momentul în care ea are loc, căci aceasta (reprezentarea) subsistă, se menține chiar atunci când excitația ori senzația a încetat... Ea e ceva nou, pe care fiziologia nervoasă o determină, desigur, dar nu o explică... A spune că reprezentarea nu derivă direct din celula nervoasă, înseamnă a spune că ea se formează în afară de ea, că îi rămâne exterioară»<sup>1</sup>.

Ceace e caracteristic reprezentării, vine din fenomene de memorie, din fenomene externe elementului senzațional.

primitives de classification», *Année Sociologique*, t. VI p. 47; Hubert et Mauss: *Mélanges d'histoire religieuse*. Paris, 1910. În Germania: W. Jerusalem: *Soziologie d. Erkennens* și *Wandelband: Die Erkenntnislehre unter dem Völkerpsychologischen Gesichtspunkt*, în *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 și un articol de Jerusalem în *Kölner Jahrschrift für Sozialwissenschaft*, 1921. Un capitol din E. Goblot: *Logique*, Paris, 1920, tratează pe scurt problema.

<sup>1</sup> E. Durkheim: *Représentations collectives et représentations individuelles*. *Revue de Métaphysique*, 1898, p. 293.

Acest adevăr e admis astăzi în psihologie; și, dacă o astfel de afirmație e admisă în această din urmă știință, pentru ce o constatare analogă n'ar fi adevărată și în sociologie? «Dacă nu ni se pare extraordinar ca o reprezentare individuală, produsă de acțiunile și reacțiunile elementelor nervoase, să nu fie inerentă acestor elemente, pentru ce ni s'ar părea surprinzător că reprezentările colective, produse de acțiunile și reacțiunile conștiințelor individuale, nu derivă direct din acestea și că vin din afară?»<sup>1</sup>. De fapt, reprezentările individuale au aceleași legi ca și cele colective. Și unele și altele sunt produse de elemente impuse din afară: în cazul psihologiei, de elemente de memorie; în cazul sociologiei, de influența mediului social, de influența tradiției. Aceasta nu înseamnă însă că starea socială e explicabilă prin suma elementelor pe care le înglobă în ea și care sunt în ultimă instanță conștiințele individuale. Nu, căci viața socială e o sinteză «sui generis», care cuprinde ceva mai mult, în totalitate, decât adăugarea elementelor care au compus-o.

«Dacă se poate spune că reprezentările colective sunt *exterioare* conștiințelor individuale, aceasta e datorit faptului că ele nu derivă din conștiințele individuale luate izolat, ci din concursul, din cooperarea lor, ceace e cu totul deosebit. Fără îndoială, în elaborarea rezultatului comun fiecare contribuie cu partea sa; dar sentimentele particulare nu devin sociale decât combinându-se între ele sub acțiunea forțelor speciale pe care le pune în mișcare asociația. Ca urmare a acestor combinații și alterații mutuale, elementele individuale devin cu totul *altceva*.<sup>2</sup> Sinteza, rezultanta obținută, debordă cu mult contribuția specifică a elementelor particulare. Sinteza aceasta fiind opera *tuturor*, realitatea nouă care rezultă e un *ansamblu*, un *tot*, care trebuie considerat ca atare. Dupăcum reprezentarea individuală nu se poate explica repartizând fiecărei celule nervoase contribuția sa, ci numai considerând tot sistemul nervos deodată, tot așa în reprezentarea colectivă, elementul determinant trebuie căutat în societatea luată ca totalitate.

Dacă din atmosfera această abstractă a explicațiunilor filozofice, coborâm în viața reală, găsim acolo o serie întreagă de reprezentări ori concepte, pe care le luăm de-a gata din medjul social, fără să le fi construit noi. E vorba de tradițiuni, de datine, de prejudecăți, de credințe. Toate aceste fenomene de psihologie colectivă, care plutesc în atmosferă și care ni se impun cum ni se impune religia, moda, limbajul ori educația, sunt concepte sociale, rezultate din «condensarea» reprezentărilor individuale, condensare pe care W. Jerusalem o numește sugestiv *eine soziale Verdichtung*<sup>3</sup>. L. Lévy-Brühl se exprimă încă și mai clar asupra aceluiaș

<sup>1</sup> *ibid.* p. 294.

<sup>2</sup> *Durkheim*, *op. cit.* p. 295.

<sup>3</sup> *W. Jerusalem: Soziologie des Erkennens*, in *Die Zukunft*, 1909, p. 236,246.

subiect: Reprezentările numite colective se pot recunoaște după caracterele următoare: înainte de toate ele sunt comune unui grup social dat; se transmit din generație în generație; în fine, ele se impun indivizilor, trezind în ei sentimente de respect, frică ori adorație»<sup>1</sup>.

Odată definite organele de percepție a cunoștinței sociale, sociologii au căutat să intre în analiza empirică a formațiunii lor. Din observația comparată a societăților, prima constatare care ieșea mai în evidență, era aceea că reprezentările colective variază în spațiu ca și în timp, că cunoștința socială e alta la triburile primitive ale Australiei centrale ori ale Americii, alta în societățile noastre moderne. — *Astfel, concluzia generală a sociologiei e aceea că cunoștința are o istorie.*

Triburile australiene, asupra cărora etnografia engleză a produs o mulțime de documente importante, a atras în primul rând atenția școlii sociologice franceze. — Motivul era că în aceste societăți, așa de simple în structura ca și în compoziția lor, experimentarea era mai ușoară. Prima întrebare care se punea, oarecum prejudicial, la începutul acestor studii, era aceea de a ști, dacă mentalitatea primitivă privește lumea exterioară la fel cu noi. Lucrările consacrate de Lévy-Brühl acestei chestiuni, sunt astăzi clasice. Epuizând tot materialul etnografic, el a ajuns să caracterizeze clar și inteligibil viața mentală a primitivilor.

Ceace iese în evidență, în primul rând, în aspectul reprezentărilor colective în societățile inferioare, e caracterul lor de *autoritate*. În astfel de societăți, toate credințele sunt impuse de societate. Individul nu gândește altceva decât aceea ce îi servește mediul social. Orice abatere e sever sancționată. Un lucru declarat «tabu», dacă e atins aduce de multe ori moartea infractorului. Un conformism absolut la cele câteva reguli și credințe ale tribului: iată prisma prin care privește sălbaticul lumea exterioară.

În al doilea rând, trebuie de remarcat că toate aceste credințe conțin în ele un element afectiv, emoțional, care de cele mai multe ori se exprimă în credința că orice fenomen are un motiv *mistic*. Toate obiectele înconjurătoare conțin în ele un spirit, un demon. În orice caz, toate au proprietăți mistice.

Animalele, mai ales, sunt identificate cu un «totem», adică cu un spirit superior din care se trage tot tribul. Fiecare clan are un totem animal sau vegetal. În Australia, la triburile Aruntas ori Waramunga, întâlnim clanul ursului, al șarpelui, al cânelui, etc. Sălbătecii mai atribuie proprietăți mistice diferitelor părți ale corpului uman: inima, creierul, ficatul, au cutare putere contra cutărei boli. Alte dați ele au influențe nefaste și trebuiesc evitate. De asemeni obiectele fabricate. Predominanța elementului mistic se găsește

<sup>1</sup> L. Lévy Brühl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pag. 1-2. -

mai ales în lumea imaginilor ori a portretelor. O fotografie ori un portret, arătat primitivilor, e considerat ca o ființă vie. El are aceleaș proprietăți: te poate proteja ori persecuta<sup>1</sup>. Deasemeni umbrele, visele, numele persoanelor, devin realități bine sau răufăcătoare. Teroarea îl încunjură pe primitiv din toate părțile. O sumedenie de rituri, de precauțiuni, sunt luate pentru a-și allă o forță mistică ori pentru a o neutraliza.

Fiindcă reprezentările pe care le primește din tradiție sunt bazate pe acest element emoțional de frică, de teroare, primitivul are o forță de credință cu mult superioară aceleia pe care o are omul civilizată. Chiar când i se demonstrează ineptia uneia din credințele sale, el continuă să creadă mai departe încă. De cele mai multe ori el găsește diferite artificii pe care le opune drept explicație cutărei superstiții. O doctorie oarecare e prezumată crezută de primitivi că poate salva viața unui bolnav. Dacă, chiar după ce a luat acea doctorie, pacientul moare, sălbatecul va zice că nu a fost bine administrată și va crede mai departe în eficacitatea ei. Ceeace e izbitor în mentalitatea primitivului, e *impermeabilitatea sa la experiență*. Chiar *evidența nu-i zdruncină cât de puțin o credință*.

Increderea în atotputernicia forțelor oculte și mistice, îl face să fie absolut străin oricărui început de raționament *cauzal*. Cu drept cuvânt Lévy-Brühl numește această fază a mentalității omenești: *faza prelogică*. Toate bizarerile care contrazic principiul contradicțiunii ori al cauzalității, sunt posibile pentru sălbateci. Un lucru poate fi în acelaș timp om, câine ori șarpe. Nici un început de diferențiere, de ordonare activă în percepții. Lumea exterioară nu e grupată în senzații definite având un anumit raport între ele. Din contră, un amestec vag de imagini, în care totul e confundat, în care, cum se exprimă Lévy-Brühl, *totul participă la tot*<sup>2</sup>. De aceea, el a numit legea după care se efectuează această cunoaștere, *legea participăției*. Acest fenomen de participăție arată percepția lumii la sălbatic ca un amestec nediferențiat, care se impune din afară conștiinței primitive și pe care aceasta îl primește în mod pasiv, fără să intervie cu vreo funcție activă de ordonare ori de grupare.

Din acest scurt rezumat al mentalității primitive, reese că între facultățile noastre de percepție și acelea ale societăților inferioare, e o adevărată prăpastie.

Urmează oare de aici, cum crede Lévy Brühl, că nici o soluție de continuitate nu e posibilă între faza prelogică și cea logică? Că nu există forme intermediare de tranziție între cele două mentalități, ori că nu găsim în

<sup>1</sup> Lévy Brühl: Les fonctions mentales dans les soc. inférieures, p. 40 și urm.; „La mentalité primitive“, p. 94 și urm.

<sup>2</sup> Lévy Brühl: Les fonctions mentales, p. 76 și urm.

mentalitatea actuală forme primitive care demonstrează originea prelogică a gândirii noastre? E. Durkheim nu se angajează pe aceeaș cale. El caută, din contra, o soluție de continuitate între cele două forme de gândire, caută să arunce o punte peste prăpastia care le separă. A existat desigur, cum există și azi, o fază prelogică a gândirii, în care reprezentările colective se conduceau după legea participației. Dar chiar în acea fază, categoriile logice actuale, spațiul, timpul, cauzalitatea, categorii care trebuiau să puie o ordine analitică în procesul mental, începeau să se formeze. E adevărat că viața primitivă, dominată de tirania câtorva credințe religioase ori magice, era inaptă pentru a face posibilă aparițiunea mardată a gândirii experimentale ori științifice. Totuși, la o analiză mai profundă se poate constata cum categoriile logice încep să se formeze chiar în sânul vieții religioase, chiar în sânul totemismului<sup>1</sup>. Dar religia, în viața primitivă a societăților, constituie însăș coeziunea socială. De pildă, clanul totemic nu e bazat pe altceva decât pe ideea că toți membrii se coboară dintr'un «totem» comun. În această fază nu există viața socială în afară de viața religioasă<sup>2</sup>. E deajuns atunci să dovedim că majoritatea categoriilor logice s'au desprins din riturile totemismului, pentru ca să dovedim, implicit, că originea lor e socială prin excelență.

Să considerăm în primul rând noțiunea de *timp*. Să facem abstracție de procedeele prin care-l măsurăm astăzi cu ajutorul unor semne obiective (ceasornic, etc.) Dacă efectuăm această operație, cece rămâne din ideea de timp, e distincțiunea unor momente diferite. Dar aceste momente diferite cum au fost determinate? Durkheim crede că explicația psihologică, care vede în noțiunea de timp percepția internă a duratei, e insuficientă în a determina această noțiune. Un element social intră desigur în formațiunea aceste idei: «Noțiunea timpului, scrie el, e un cadru abstract și impersonal, care înfășură nu numai existența noastră individuală, dar și pe aceea a umanității. E un fel de tablou ilimitat în care toate evenimentele posibile sunt situate în raport cu puncte de reper fixe. Nu e vorba de «timpul meu», ci de timpul așa cum e gândit obiectiv de toți oamenii unei aceleăș civilizații. Aceasta ajută să se întrevadă că astfel de organizație trebuie să fie fatal colectivă. Și în adevăr, observația stabilește că aceste puncte de reper indispensabile, în raport cu care toate fenomenele sunt clasate temporal (în timp), sunt luate din viața socială»<sup>3</sup>. E. Durkheim, ca și discipolii săi Hubert și Mauss, ajung la concluziunea că «diviziunile în zile, săptă-

<sup>1</sup> Vezi critica lui Durkheim la opera lui Lévy-Brühl, în *Année Sociologique*, vol. XI, 1909.

<sup>2</sup> Această concluzie a fost stabilită cu un mare lux de fapte de E. Durkheim în „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“, Paris, 1912.

<sup>3</sup> E. Durkheim: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, p. 14

mâni, luni, ani, etc., corespund la periodicitatea riturilor, a sărbătorilor, a ceremoniilor publice. Calendarul nu face altceva decât să exprime ritmul activității colective»<sup>1</sup>.

*Ideea de spațiu* i se pare deasemeni de origină socială. «Reprezentarea spațială consistă într'o prima coordonare a datelor experienței sensibile. Dar această coordonare ar fi imposibilă dacă diferitele porțiuni de spațiu s'ar echivala calitativ, dacă ar fi substituibile unele altora. Pentru a putea dispune în mod spațial lucrurile, trebuie să avem posibilitatea de a le așeza în mod diferit: unele la dreapta, altele la stânga, unele sus, altele jos, etc. Dar care e origina acestor diviziuni sau dispozițiuni? Toate aceste distincțiuni provin desigur din faptul că s'a atribuit unor anumite regiuni diferite valori afective»<sup>2</sup>. Durkheim a explicat în alt studiu mai pe larg că această formațiune religioasă și socială a spațiului e datorită diviziunii regiunii, în atâtea porțiuni câte clanuri totemice cuprinde tribul. Fiecare porțiune aparține unui «totem» anumit, fiecare din ele are o altă culoare și un alt semn caracteristic. «In cursul istoriei numărul clanurilor fundamentale a variat, numărul regiunilor a variat și el. Astfel, organizația socială a fost modelul organizației spațiale, care nu e decât o copie a primei»<sup>3</sup>.

Un discipol al lui E. Durkheim, V. Hertz, a încercat să dovedească că și importanța, preeminența mâinei drepte asupra mâinei stângi în corpul omnesc, are tot o origine social religioasă.<sup>4</sup>

Explicațiuni analoage au fost date asupra originii sociale a noțiunilor de gen, cauză, contradicție, număr, etc.<sup>5</sup>

Dacă aceste concluzii asupra unor fapte exacte ale vieții societăților primitive, sunt adevărate, atunci diviziunea mareață pe care o stabilea Lévy-Brühl între faza logică și prelogică, cade. Încă la aurora civilizației categoriile logice încep să apară. În religia primitivă, știința începe să-și recruteze deja primele elemente. Atunci când autoritatea și forța religiei vor înceta de a constitui «*proprium quid*» al vieții sociale, știința va putea să se desvolte mai liber și mai repede. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu începe încă din această fază turbure, din epoca percepțiunii prin «participație». În această privință, Durkheim completează pe Lévy-Brühl și operele celor doi sociologi își servesc de complement una alteia.

<sup>1</sup> Ibid. p. 15; *Hubert et Mauss: Melanges d'histoire religieuse*; a se vedea capitolul: „La représentation du temps dans la religion”.

<sup>2</sup> E. Durkheim, op. cit. p. 16.

<sup>3</sup> E. Durkheim, op. cit. A se vedea și: *E. Durkheim et Mauss: De quelques formes primitives de classification*. Année Sociologique t. VI p. 47 și urm.

<sup>4</sup> V. Hertz: La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse. Revue Philosophique, Dec. 1909.

<sup>5</sup> Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 17, 205, 296, 336.



Unoră însă li se poate părea bizară interpretarea sociologică a categoriilor, atunci când acestea sunt presupuse chiar în momentul percepției oricărui individ. E. Durkheim nu neagă că organele senzoriale conțin pre-dispozițiuni generale—așa cum o credea W. James, — care pot determina un început de formațiune a categoriilor. Dar aceasta nu e totul. Ceea ce caracterizează mai ales ideile de spațiu, de timp, de cauză, etc., e *stabilitatea și universalitatea* lor. Și acestea nu pot lua naștere decât în societate.

Deasupra reprezentărilor fugitive pe care le stabilește experiența sensibilă a fiecăruia, fiecare din noi concepe idei definitive, idealuri comune după care considerăm lumea nu personal, ci impersonal, nu trecător, ci «sub specie aeternitatis». Dar cine poate sugera aceste caractere decât societatea, care supraviețuiește vieții efemere a indivizilor, societatea eternă deasupra indivizilor pieritori? Experiența imediată nu poate sugera această stabilitate. De altfel istoria ne arată că anumite concepte se formează în secolii și că în civilizația noastră occidentală, ele au început să apară abia în Grecia antică.<sup>1</sup>

Tot acelaș lucru se poate spune și despre al doilea caracter al categoriilor, acela de universalitate. N'avem decât să analizăm *limbajul*. Cuvântul exprimă conceptul. Dar cine poate spune că el singur a creat un cuvânt? De multe ori un termen exprimă lucruri pe care nu le-am perceput niciodată, experiențe pe care nu le-am făcut. «In cuvânt se găsește condensată o știință întreagă la care n'am colaborat decât cu o parte, o știință supra-individuală. Știința aceasta debordă într'atât experiența unui individ, încât îi trebuesc ani de zile ca să și-o aproprieze și încă niciodată nu reușește să o asimileze în totalitatea ei. Cine din noi cunoaște toate cuvintele limbii pe care o vorbește și cine din noi cunoaște semnificația integrală a fiecărui cuvânt?»<sup>2</sup>

În conceptele exprimate prin limbaj se cuprinde nu numai experiența mea personală, ci toată filozofia și știința pe care colectivitatea a adunat-o de-a lungul secolilor. Aceasta revine în a susține că însăși știința modernă are înainte de toate o bază socială. Aceasta e de altfel și credința lui E. Durkheim: «Știința e socială, fiindcă e produsul unei vaste cooperățiuni.. Ea e socială fiindcă presupune metode și tehnici tradiționale, care se impun cercetătorului cu o autoritate comparabilă aceleia a regulilor de drept sau de morală. E vorba și aici de metode obligatorii care se impun cu autoritate».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 623.

<sup>2</sup> E. Durkheim. op. cit. p. 620—621.

<sup>3</sup> E. Durkheim: Année Sociologique, t. XI, p. 43. Cf. A. Pagano: La teoria della conoscenza et le sue attinenze con le studio dela societa. Rivista italiana di Sociologia, t. XI, p. 227—253; E. Roberty: La genèse sociale de la raison. Revue de synthèse historique t. XV, p. 1—28; C. Bouglé: Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs. Vezi cap. Valeurs religieuses et valeurs scientifiques.

Forța tradiției sociale care impune un caracter obligator conceptelor și categoriilor, explică până la un punct și aspectul lor *aprioric*. Caracterul social explică și caracterul lor de *necesitate*. Ele se impun în mod necesar fiindcă sunt mai generale, mai stabile decât experiența individului. În același timp ele sunt exterioare acestuia, se impun din afară. În această privință apriorismul social al lui Durkheim se întâlnește cu apriorismul logic al lui Kant. Căci și șeful școlii sociologice franceze vrea să combată exagerările empirismului, care afirmă că logica ca și știința sunt opera experiențelor individuale, a percepțiilor indivizilor izolați. Niciodată rațiunea individuală nu va putea constata ceea ce e valabil pentru toți, ceea ce e admis de toată lumea. Mulajele, tiparele în care forțăm lumea exterioară să intre aprioric, ne sunt servite de experiența socială, mai vastă și bogată decât experiența noastră.

Kant însă neagă cu totul drepturile empirismului. Am văzut, din contra, că Durkheim le respecta într-o anumită măsură. Astfel, *apriorismul sociologic* nu e exclusivist, ci conciliant; el nu elimină empirismul, ci îl depășește explicându-i punctele obscure.

### BCU Cluj / Centrul III University Library Cluj

Din expunerea de mai sus s'a putut vedea cum înțelege sociologia să pue problema cunoașterii și care e contribuția ei la luminarea aceste, probleme. Pentru a înțelege și mai bine această contribuție, să examinăm care e poziția teoriei sociologice a cunoașterii, față de celelalte teorii care și-au asumat complectarea kantismului, față de teoria psihologică și biologică. Se acordă în această privință rezultatele obținute de știința socială cu celelalte obținute de psihologie?

Ceeace e ușor de constatat înainte de toate, e că sociologia se aliază cu celelalte științe în opera de *relativizare* a Kantismului. Din acest punct de vedere, depl'n acord. Numai că relativismul sociologic e de altă natură. «Câți indivizi, atâtea cunoștințe», zicea Psihologia. «Câte societăți, atâtea mentalități», afirmă pe de altă parte Sociologia. Cunoașterea, după această știință, nu variază numai cu individul, adică cu structura sa organică ori fiziologică, ci mai ales cu mentalitatea sa socială, fiindcă orice individ trebuie să fie membru al unei societăți. Mai mult decât atât. Știința socială tinde să explice — cu excepția actelor fiziologice, care fatal sunt legate de un anumit organism, — aproape toate actele sufletești superioare.

Desigur, o asemenea afirmație cuprinde în ea o parte de exagerare, de spirit de sistem. Nu e mai puțin adevărat însă, că mulți din psihologii contemporani, dela W. James până la Pierre Janet ori Freud, explică o bună parte din actele sufletești în funcție de societate. Nu mai încapă nici o în-

doială asupra unor fenomene psihice, cum e voința, al cărui mecanism e îndreptat către lumea exterioară, către relațiile cu alți indivizi; cum e limbajul, organ de înțelegere cu alții; cum e de multe ori memoria, personalitatea (eul) și chiar conștiința.

Acolo unde începe însă *eroarea* sociologismului, e când consideră individul numai ca un *produs* social și nu ca o *cauză*. E neîndoielnic că individul e un produs al societății; după cum se exprimă L. Bourgeois, el se naște *debitor* societății. Aceasta nu împiedică însă pe individ, ca la un moment dat, influențat de alte societăți (e cazul «incrucșării cercurilor sociale» descris de Simmel) sau din cauza unei puternice originalități psihologice, să nu reacționeze contra mediului social, imprimându-i o anumită influență. Adeverul e că individul, sau, dacă vrei, conștiința individuală, e în acelaș timp și *cauză* și *efect* în determinismul vieții sociale. Individul primește dela societate, dar desigur îi și restituie multe elemente. Acest dublu curent de influențe amintește *endosmoza* și *exosmoza* în viața celulei. Cu condiția de a nu o generaliza prea mult, această analogie ne poate da o idee de relația individ-societate.

Ceeace trebuie de reținut însă, e că există o mentalitate socială care se adăogă celei psihologice individuale, în momentul cunoașterii. Descriind mentalitatea primitivă, cum e aceea dominată de legea «participației», sociologii au arătat variațiunile care se pot prezenta în istoria logicei sociale. Prin aceasta ei au complectat explicațiunile pe care psihologii le-au dat variațiunilor logicei după indivizi.

Contribuția sociologiei ni se pare însă incompletă în această privință. Studiile și cercetările de până acum s'au mărginit în a studia doar cunoașterea în societățile primitive, în clan ori trib. Studiul s'ar putea întinde la toate grupurile sociale. S'ar putea face interesante studii *asupra teoriei cunoașterii după clase, familie, națiune, mulțime, etc.*, căci toate aceste influențe ale grupurilor secundare sunt reale, și cu bunul simț le constatăm cu toții în viața de toate zilele.

Asupra unui alt punct încă din teoria cunoașterii, psihologia și sociologia își dau mâna. Dela T. Ribot încoace, factorul emoțional, afectiv, a început să joace un rol preponderent în formațiunea tuturor actelor sufletești. În special în ce privește logica, Ribot a arătat că alături de logica intelectuală care *constată*, care emite judecăți de realitate, există o logică afectivă, care *apreciază*, care emite judecăți de valoare. Această distincțiune între judecățile de valoare și de realitate, e de o mare utilitate, fiindcă constituie o nouă obiecție contra teoriilor pozitivistice sau contra realismului naiv, care pleacă dela ipoteza identității între cunoștiință și realitate. Logica afectivă ne arată însă că rolul percepției nu e de a fotografia realitatea, ci de a o preface după un model interior. Dela percepție, care deja e com-

parație (Binet adaugă chiar un raționament), la memorie, care e o reproducere, dar o reproducere alterată a unui moment absent (vezi studiile asupra minciunei la copii, asupra mărturiei judecătorești ori istorice, etc.) și până la gândire, care e o creațiune nouă, obținută prin prefacerea datelor realității, în toată această gamă de acte sufletești realitatea e filtrată, cenzurată, după criteriile personalității.

Alături de «realitatea reală», să ni se ierte expresia, există în fiecare din noi o altă realitate intimă, bazată pe aprecieri de valoare, «o realitate deală», dacă se poate spune, în care realitatea exterioară nu pătrunde decât costumată în hainele pe care le pretinde eticheta câtorva prejudecăți sub care judecăm lumea.

În ziua când se va scrie un studiu definitiv asupra «minciunei», se va vedea că această persecutată virtute constituie a doua realitate, indispensabilă, fără de care mecanismul sufletesc n'ar putea funcționa.

Această concepție subiectivistă, care stabilește două realități, una interioară și o altă exterioară, e confirmată de sociologie. Într'un articol celebru, E. Durkheim a arătat importanța «judecăților de valoare» în viața societăților. «Spune-mi în ce crezi, ca să-ți spun cine ești»: grupurile se definesc prin valorile pe care le respectă. E ușor de caracterizat cutare popor după codul, după moravurile, după valorile economice pe care le adoptă. Judecățile de valoare proiectate în viitorul societăților, constituie *idealul*. De multe ori însă acest ideal nu coincide cu atitudinea cea mai profitabilă, pe care o logică realistă ar indica-o. Și totuși, contra evidenței uneori, popoarele își mențin îndărătnic idealuri învechite. Motivul e că idealul e și el o realitate, deși adeseori nu coincide cu realitatea exterioară. E o minciună utilă, fiindcă e o credință și fiindcă credințele sunt fecunde.

Se poate vedea astfel că popoarele au și ele viața lor subiectivă, care deformează percepția lumii exterioare, întocmai ca și indivizii. O probă empirică a acestei constatări se găsește în descrierea mentalității primitive de către Lévy-Brühl. Valorile pe care le respectă sălbăteciile sunt cu desăvârșire subiective. La ce servește a crede că în cutare arbore e întrupat un demon, că portretul are aceleași virtuți ca și omul viu, că umbra e o persoană reală? Gândirea lor mistică, care animă toată natura încunjurătoare, nu e desigur bazată pe judecăți de realitate. Dovada, e că dacă li s'ar proba neadevărul credinței lor, ei n'ar înceta de a crede în ea mai departe. Cum spune Lévy-Brühl, ei sunt impermeabili la experiență. Dar impermeabilitatea la experiență nu se aliază de loc cu judecățile de realitate. Închiși într'o logică afectivă specială, primitivii și-au creiat o a doua realitate. E cazul tuturor popoarelor închise în dogmele unei religii; mai just, e cazul tuturor popoarelor primitive, fiindcă toate triburile primitive au o viață aproape exclusiv religioasă.

Astfel, divorțul «cunoștiință-realitate» afirmat de psihologie, e complectat și confirmat pe altă cale și de datele sociologiei. În acelaș timp sociologia ajută concepțiile mai recente ale psihologiei, să combată vechea tendință empiristă și asociaționistă, care după prestigiul unui St. Mill ori Spencer se împlântase în sânul acestei științe. Am văzut că Durkheim ajunge la *apriorism* și că înlătură explicația exclusiv *empiristă*. În ce privește *asociaționismul*, el e puternic contrazis de teoria reprezentării colective. Acest fel de reprezentări, așa de frecvente în lumea primitivilor, se caracterizează prin faptul că se impun *integral*, «d'emblee», conștiinței.

Reprezentarea din epoca participației, e vagă, confuză, nediferențiată.abia mai târziu, cu progresele apercepției active, conștiința ta e bucăți determinate din realitate, le fixează un anumit loc, le grupează într'o anumită ordine. La început însă conștiința e pasivă. Procesul de evoluție se efectuiază *analitic, dela tot la parte*. Ceace se întâmplă astăzi în mentalitatea primitivului, a trebuit să se întâmple desigur cândva și în mentalitatea strămoșilor noștri, pe cari îi purtăm fără să vrem încă și azi în noi. Ea trebuie să se întâmple desigur și în mentalitatea copilului, fiindcă până astăzi nu avem nici un motiv serios să credem că regula «ontogenia repetă filogenia» e falsă.

În rezumat, teoria psihologică și cea sociologică a cunoașterii se complectează reciproc, își confirmă afirmațiunile în două câmpuri de activitate deosebită.

\* \* \*

Nu acelaș acord se poate constata între concluziunile oferite de Biologie și cele oferite de Sociologie. După cum ni-l prezintă știința vieții, omul e veșnic preocupat de adaptarea la mediul cosmic. Funcțiunile sale de cunoaștere sunt îndreptate către aprecierea succesului, a utilului.

Știința, zice E. Mach, are o utilitate economică: ne scutește de a mai reîncepe, ori de câte ori se prezintă ocazia, aceeaș experiență. Memoria, raționamentul, imaginația chiar, toate aceste facultăți trebuie să vegheze ca să nu cădem în erori periculoase, în erori costisitoare, pentru comoditatea ori viața noastră. Logica are înainte de toate un rol utilitar.

Nimic mai îndepărtat de aceste concluziuni decât datele pe care le oferă Sociologia. Nimic mai *inutil* decât toate elementele din care se compune viața socială. Să ne reîntorcem la societățile primitive. Observăm acolo o cantitate de obiceiuri, rituri, credințe care n'au la bază nici un gând utilitar. S'a încercat să se explice, influențați în aceasta de viața modernă, magia, ca o practică utilitară. Hubert și Mauss au îndepărtat de mult această interpretare.

Întru cât e necesară sav practică credința în demoni sau în spirite? Se apropie de realitate primitivii atunci când dau visurilor o interpretare

realistă? Sălbatecul crede în preziceri bazate pe cele mai puerile motive, în talismane, care aduc nenorocire ori fericire, în ghicirea viitorului, în blesteme, care pot influența soarta. Toate aceste acțiuni sunt complect inutile. Găsim însă altele care sunt chiar *primejdioase*, acțiuni care îndreaptă contra instinctului de conservare. La toate triburile australiene inițierea la viața religioasă e așa de dureroasă și de grea, încât foarte mulți indivizi sucombează. Unele sărbători religioase, cum e faimoasa «intichiuma» la triburile Australiei centrale, cer o cantitate remarcabilă de sacrificiu de vieți omenești.

În Tahiti, bolnavii atinși de boli grele nu sunt îngrijiți, fiindcă toată lumea îi crede posedați de demoni<sup>1</sup>. Practica ordaliilor aduce de multe ori moarte unuia din cei doi încercați. Misoneismul primitivilor îi face să se lasă pradă morții decât să accepte un medicament «tabù»<sup>2</sup>. Și câte alte nenumărate cazuri în care credința, deși absurdă, e mai tare decât rațiunea utilă. Chiar în societățile noastre, de câteori o acțiune absurdă ori superstițioasă nu primează una rezonabilă! Dacă e vorba de instinct de conservare, desigur că acesta trebuie să fie mai puternic la primitiv decât la omul civilizat, în care acest instinct e neutralizat de tendințe altruiste, artistice ori sociale. Și totuș viața primitivului nu se desfășoară după legile interesului; viața sa e, din contra, guvernată până în cele mai mici detalii de prescripții religioase, dintre care 90% sunt absurde. Instinctul foamei, frica de moarte, etc., sunt tendințe infinit mai slabe, în viața sălbatecului, decât teroarea față de ființele supra-naturale, decât teroarea de a fi călcat o regulă «tabù».

Care e utilitatea, din punct de vedere biologic, a tuturor absurdităților magice ori religioase, nimeni n'ar putea să ne-o spună.

De fapt, teoria cunoașterii biologice, care afirmă identitatea între cunoaștere și realitate, e o *revenire la concepțiile realismului naiv*. Concluziile Sociologiei nu pot subscrie însă la o astfel de identitate. În acord cu psihologia, cum am arătat mai sus, știința socială ne arată, din contra, un divorț clar între lumea cunoștinței și realitatea exterioară. Societățile, ca și indivizii, își creiază realități aparte, basme mitologice, adeseori absurde, câteodată chiar primejdioase, dar care în conștiința lor subiectivă au o anumită semnificație și corespund la un anumit rol. Astăzi încă, aceste realități suprapuse sunt vii în viața societăților. Și astăzi încă sunt atâția indivizi cari supunându-se la influențe autoritare, cum sunt superstițiile, prejudecățile, modele, influențe luate de-a gata, fără a fi analizate, comit acte inutile ori absurde. Și astăzi atâția oameni ascultă realitatea lor interioară, călcând, cu toate pericolele, realitatea biologică. Gândiți-vă la un intelectual care având ultimii bani în buzunar ca să-și plătească o masă, cumpără cu ei o

<sup>1</sup> Lévy-Brühl: *La mentalité primitive*, Paris, 1922, p. 494 și urm.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 448 și urm.

carte, lăsându-se să sufere de foame; sau o femeie care, cedând modei, preferă în locul unui articol util un altul de lux!

#### IV

Observațiunile pe care le-am făcut relativ la teoria biologică a cunoașterii, nu înlătură desigur realitatea acestei teorii. Căci altfel, dacă toate actele noastre ar fi absurde, atunci ar fi trebuit să se isprăvească demult cu speța omenească. Nu aceasta e concluzia pe care vrem s'o tragem.

Rezultatul pe care trebuie să-l constate analiza noastră e un *dualism al cunoașterii*. Afirmațiunile teoriei biologice sunt în bună parte justificate. Desigur, individul e forțat, înainte de toate, să cunoască *mediul cosmic* înconjurător și să se adapteze la el. Aceasta ne-o spune și psihologia care arată că noțiunile de spațiu sunt cele care se formează mai întâiu. Omul se familiarizează cu natura ambiantă. Percepția exterioară se modelează după acest scop. Inetul cu inetul, cu dezvoltare mai complexă a acestei atitudini, apare principiul de cauzalitate, procedeele științifice, etc., se formează și ele. Această cunoaștere se bazează pe experiență, pe empirism, — fiindcă adaptarea trebuie să fie cât mai perfectă — orice lacună se răzbuună contra cercetătorului. Instinctul nostru de conservare, de acord cu edificiul științific, ne indică ipotezele cele mai fecunde și cele mai avantajoase.

În fața acestei cunoașteri bazate pe *experiență*, se ridică o alta: cunoașterea realității interne bazată pe *credințe*.

Această realitate internă, mai întâi psihologică, mai pe urmă socială, nu are nevoie să fie verificată de procedee experimentale, căci scopul ei nu e să stabilească un *adevăr* în afară de noi. Scopul ei e altul. Deja Pascal arătase în celebrul său «pari» că omul n'are nimic de pierdut dacă lansează asupra lumii exterioare o ipoteză religioasă care-i explică sensul. În a sa «Voința de a crede», W. James arată acțiunea stenică, tonică, a credințelor, care știu să stimuleze acțiunile vieții interioare. Omul nu poate trăi fără o iluzie care să-i menajeze loviturile, să-i mascheze decepțiile. Rolul personalității psihice e acela de a stabili un echilibru. Individualitatea se desprinde din realitatea amorfă exterioară, pentru ca să se opue la nevoie acesteia, pentru ca să contrabalanseze, să amortizeze atacurile din afară. În acest scop, ea își creiază o altă realitate, una interioară, mai consolatoare, mai indulgentă decât aceea din afară, o realitate care iartă toate greșelile și admiră toate calitățile, un judecător care se instalează în noi, achitându-ne totdeauna.

Și societățile au realitatea lor interioară. Religia, «alcoolul poporului», idealul, opiniile, nu fac decât să reflecteze starea subiectivă a societăților.

În fața biologiei, care ne arată o cunoaștere adaptată în afară, psi-

hologia și sociologia ne arată o cunoaștere adaptată înăuntru. Fără să se contrazică, aceste două grupuri de științe ne descriu două cunoașteri deosebite: una *experimentală*, căpătată prin simțuri și prin derivația lor sistematică care e știința; o alta *autoritară, sugerată*, impusă de nevoile individualității, în cazul psihologiei; de necesitățile grupului, în cazul sociologiei;—cunoștință care se impune arbitrar, imperios, fără să admită vreun control.

Acest dualism oglindește eternul proces prezent în mintea omului de rând ca și a savantului precaut, proces care constă în a asculta când vocea credinței, a opiniei gata făcute, a «parti-pris» ului, a autorității, —când vocea îndoelii, a nevoii de verificare și de control prin propriile mijloace. Cunoașterea populară care se cheamă «bun simț», ca și adevărul superior pe care-l respectă toți, nu sunt, probabil, decât fericite compromisuri între aceste două tendințe.

MIHAI D. RALEA



# COMUNICARI



## CATEVA FAPTE DE FIZIOLOGIE MORFOLOGICA

În anii din urmă, d-nii Loeb<sup>1</sup>, Morgan<sup>2</sup>, Herbst<sup>3</sup>, Van Duyne<sup>4</sup> și Berdeen<sup>5</sup> au făcut o serie de experiențe care ne vor preocupa aci.

Sunt experiențele așa zise de heteromorfoză. Ele consistă în a face să crească cutare organ care'l vrei, în locul pe care'l dorești<sup>6</sup>. Astfel, Herbst a reușit să facă să crească la un crustaceu o antenă în locul unui ochiu. Godlewski și Loeb au făcut să apară doi stoloni și doi polipi la cele două extremități ale unei tubulari. Dequemare<sup>7</sup> a obținut un cap în locul unui picior, la o actinie.

Detaliile uneia dintre experiențele făcute asupra unui hidroid, antenularia antenina, iată-le: O bucată de antenularia a fost suspendată vertical, cu capul în jos, în apa unui aquarium, astfel că extremitatea apicală era în jos și extremitatea radiculară sus. După câteva zile s'a întâmplat o schimbare notabilă în organismul animalului astfel așezat: Rădăcini crescuseră la extremitatea apicală și un trunchiu cu ramuri și cu polipi apăruse la extremitatea radiculară. Schimbare surprinzătoare, când ne gândim că locul normal al rădăcinilor nu este polul apical! Atunci când bucată de antenularia în loc să fie așezată vertical a fost dispusă orizontal în aquarium, s'a întâmplat un lucru și mai ciudat: Ramurile din partea inferioară a trunchiului au crescut vertical în jos. Și aceste elemente n'au mai continuat să fie ramuri, ci au devenit rădăcini. Lucru ușor de pus în evidență prin reacțiuni fiziologice: Rădăcinele se lipsesc de suprafața corpurilor solide, sticla aquariumului de pildă, pe când ramurile niciodată nu manifestă o astfel de reacțiune. Din potrivă, ramurile din partea superioară a trunchiului au murit, sau 'de nu, au dat naștere la niște fire

<sup>1</sup> Loeb: Untersuchungen zur physiologischen Morphologie der Tiere. I, Heteremorphose. Würzburg, 1891. Loeb: Pflügers Archiv, vol. CII, 1904.

<sup>2</sup> Morgan: Regeneration. New-York. 1901. Morgan, Archiv. f. Entwicklungsmech. vol. 17.

<sup>3</sup> Herbst: Arch. f. Entwicklungsmech. vol. IX 1900. Herbst: Arch. f. Entwicklungsmech. vol. XIII. 1901.

<sup>4</sup> Van Duyne: Pflügers Archiv. vol. IXIV.

<sup>5</sup> Bardeen Am.: Journal of Physiol. vol. V.

<sup>6</sup> Loeb: Conception Mécanique de la Vie (page 107, Alcan); La Dynamique des phénomènes de la Vie, Paris, 1908, Alcan.

<sup>7</sup> Citat de Contarini. Trattato delle Attinie.

lungi și subțiri perfect de drepte care cresc vertical în sus și care în general nu poartă ramuri.<sup>1</sup>

Experiențele acestea ne arată că elementele filiforme, rădăcini, nasc sub influența pe care o exercită gravitațiunea, indiferent pe ori și ce parte a corpului hidroidului, pol apical, ramuri, etc. Acestea sunt de altminteri și concluziile la care a ajuns autorul experiențelor.

Să luăm un alt exemplu. Dacă tăiem o bucată de trunchiu dintr'un alt hidroid, Margelis, și dacă-l așezăm într'un recipient care conține apă de mare, ferindu-l cu grijă de orice mișcare, toate părțile acestui trunchiu care ating sticla, dau naștere la rădăcini, care se desvoltă și care acoperă o suprafață destul de mare a sticlei, în foarte puțină vreme. În felul acesta, extremitatea apicală a trunchiului poate să continue a crește sub forma unui organ cu totul deosebit: o rădăcină. Și dimpotrivă, toate părțile care nu sunt în contact cu corpuri solide, încetează de a mai crește și dau naștere la polipi. Chiar și rădăcina principală, dacă nu este în contact cu vreun corp solid, încetează de a mai crește ca rădăcină, dar dă naștere la un număr de polipi mici care apar la extremitatea unor lungi pedunculii.

Contactul așadar cu corpurile solide joacă, în experiențele cu Margelis, acelaș rol pe care-l joacă gravitațiunea în experiențele cu Antenu-laria. În ce fel contactul poate să exercite influența sa, este o chestiune pe care o vom desvolta mai departe. În orice caz, elementele filiforme, rădăcini, nasc sub influența contactului, indiferent pe ori și ce parte a corpului hidroidului: acesta e faptul. Atunci atât din exemplul întâiu de heteromorfoză, ca și din cel de al doilea, e logic să deducem că funcțiunea radiculară s'ar părea că se poate exercita ori unde, cu condițiunea, bine înțeleasă, ca țesuturile să afecte caracterul filiform al rădăcinelor propriu zise.

Asta este însă interpretarea clasică derivată din teoria selecțiunii naturale: Organismul, având nevoie pentru ca să trăiască, de oare care funcțiuni, funcțiunea a precedat și a creat organul și forma acestui organ. Astfel, în cazul Tubulariei care se termină la amândouă extremitățile sale printr'un polip și care n'avea rădăcini, Dl. Weismann, în lucrarea sa Plasma Germinativă, admite că rezultatul acesta se explică prin faptul că nici un animal n'ar putea să trăiască fără polipi, și astfel necesitatea lui de viață a creat, printr'o impulsione interioară, organul necesar. Tot astfel în experiențele cu Margelis și Antenu-laria, funcțiunea radiculară fiindu-i absolut necesară, animalul a crescut rădăcinile printr'o impulsione de acelaș ordin: căci funcțiunea creiază organul.

Cu tot caracterul său seducător, nu credem ca această interpretare să fie capabilă să dea seama de fenomenele de heteromorfoză, cum de altminteri nu o credem capabilă, în forma aceasta, să dea seama de nici o transformare morfologică în evoluția biologică. În primul rând, pentru că face apel la o serie de factori, cum este impulsionea interioară, a animalelor, pentru crearea organelor necesare vieții, și cum, implicit, este un fel de voință de a trăi, creatoare, — factori care din nefericire ne sunt necunoscuți.

<sup>1</sup> Loeb, Studies on General Physiology, p. 191.

În al doilea rând, pentru că această interpretare finalistă nu este valabilă pentru generalitatea fenomenelor. Țesuturile noi, este învederat, nu iau naștere întotdeauna spre cel mai mare bine, prin urmare, în vederea unei necesități a animalului. De multe ori țesuturile noi par cu totul indiferente economiei generale a organismului și în cazul acesta punem pe seama ignoranței noastre un beneficiu problematic. Dar de multe ori sunt hotărât dăunătoare.

Un exemplu reprezentativ este formarea galeilor la vegetale, pentru că descoperirile recente au schimbat opiniunile privitoare la interpretarea lor finalistă, arătându-ne astfel calea pe care se îndrumază teoria transformărilor, în zilele noastre<sup>1</sup>.

„Nu se poate susține, spune d-l Weismann, că galeile sunt de vreo utilitate pentru vegetale<sup>2</sup>. Ele nu sunt folositoare decât pentru insecta care se dezvoltă sub protecțiunea galeii, care dă alimintea și nutrește. Excelentele lucrări ale lui Adler la Schleswig<sup>3</sup> și ale lui Beyerinck<sup>4</sup>, la Delft, au arătat că nu înțepătura insectei *Cynips* în momentul ouatului este ceea ce provoacă dezvoltarea galeii, ci numai larva care iese din ou. Prezența acestui mic corp străin care se mișcă, excită țesuturile plantei într'un fel cu totul determinat și folositor larvei, dar nu plantei. Căci ceea ce ar fi folositor pentru plantă, ar fi să omoare corpul străin viețuitor, să-l închidă într'o pătură de lemn, să-l otrăvească cu o secrețiune caustică sau să-l înabuze prin mulțimea celulelor. Dar nimic nu se produce din toate acestea. Celulele se multiplică (Boastemului lui Beyerinck) și se acumulează împrejurul embrionului în h s în învelișul oului, dar nu se dirijează înspre el, el însuș rămâne liber. Se formează astfel o cavitate care-l înfășoară strâns: Camera larvară. Astfel planta ia o formă care-i este cel puțin indiferentă, care de multe ori îi este chiar dăunătoare, care servește intereselor dușmanului, adaptându-se foarte precis nevoilor lui“.

Să amintim oare că există chiar transformări morfologice care aduc moartea repede a animalului, cum de pildă lipsa orificiului bucal la unele insecte neparazitare?

Așa dar pentru motivele de ordin general expuse înainte, precum și pentru motivul că creșterea țesuturilor noi se face indiferent de binele organismului, trebuie să admitem că transformările morfologice nu iau ființă dintr'o necesitate organică a animalului. Interpretarea finalistă atunci, dată de M. Weismann, nu dă seama de experiențele de heteromorfoză, trebuie să convenim.

Și fără să intrăm în desbaterile în care d-l Naegeli a angajat chestiunea generală a transformărilor în evoluția biologică; dacă țesăturile noi n'ar fi datorite unor cauze interioare organismului; dacă n'ar fi datorită structurii moleculare, substanței vii însăși, cauza care face că organismul se modifică din când în când și se transformă; cum nu intrăm

<sup>1</sup> Vezi *Rambaud*: *l'Adaptation et l'Evolution*. Revue Philosophique (1921-1922).

<sup>2</sup> *Weismann*: *Essais sur l'Hérédité et la Sélection naturelle*, Paris 1892, Reinwald I. 349.

<sup>3</sup> *Adler*: *Beitrage zur Naturgeschichte der Cynipiden*, Deutsche Entomol. Zeitschr. vol. XXI, 1877, p. 2-9

<sup>4</sup> *Beyerinck*: *Beobachtungen über die ersten Entwicklungsphasen einiger Cynipidengallen*, (Verhandlung d. Amsterd Akad. Wiss. 1883, vol. XXII).

în soluțiunile date transformărilor în evoluția speciilor de Darwin, Lamarck, St. Hilaire și alții, pentru că ne-ar depărta prea mult dela subiectul nostru; să subliniem faptul care fusese deja cunoscut de acum un secol de Lamarck însuși și care se vedește și în fenomenele de heteromorfoză, anume că, independent de orice finalitate, sub influența excitațiilor externe, organismele vii răspund printr'o creștere de țesuturi noi.

Explicația acestei „acțiuni directe“, cum o numește dl. Naegeli, a mediului asupra organismului, pare a fi următoarea: Că excitațiunile exterioare își poartă acțiunea lor în așa fel, încât organismul se prepară ca să se apere. Se produce atunci un afiux de sucuri în locul care a fost atins de excitațiune și se produc acolo formațiuni morfologice noi. Acestea, nimeni n'o neagă, pot restabili echilibrul compromis al organismului și în măsura posibilității pot înlocui părțile pierdute. Dar fenomenul că o excitațiune exterioară poate să dea naștere la țesuturi noi, indiferent de orice finalitate, singur ne pare interesant. Ne pare interesant din cauza raportului care există între activitatea funcțională și țesuturile organizate corespondente. Raportul este cert și constant între forma organismului și activitatea sa funcțională. Dar raportul acesta atunci, cum îl explicăm în exemplele de heteromorfoză, dacă lăsăm la o parte interpretarea finalistă? Țesuturile noi nu iau naștere din cauza unor necesități funcționale, fie, dar atunci cum se face că ele sunt adaptate funcțiunii lor? Ar fi poate interesant să cercetăm dacă raportul acesta nu e datorit tocmai unui fenomen invers de acela al dependenței organului la funcțiune; dacă rolul funcțional nu se degajează ca o consecință a formei țesăturilor organizate; cu alte cuvinte, dacă activitatea fiziologică nu ia naștere din cauza caracterelor morfologice pe care țesuturile le afectă. Să notăm de pe acuma că felul acesta de a privi raportul între țesuturile organizate și funcțiune, nu este de loc în contradicere cu soluțiunile date problemelor conexe, cu soluțiunea dată formațiunii organelor, de pildă. Din potrivă, ipoteza lui Sachs<sup>1</sup>, care este adoptată în deobște și care admite că diferența morfologică a organelor este expresiunea diferitelor constituțiuni chimice ale materialelor care circulă în plantă, găsește în felul acesta de a pune chestiunea toată importanța sa ontologică. Și vom zice, că atunci când grație circumstanțelor, sucurile generatoare ale unor forme organice se găsesc acumulate într'un loc, organul corespunzător va lua naștere; și vom adăuga că activitatea fiziologică a acestui organ se va degaja după caracterele morfologice pe care-l afectă.

Să demonstrăm propozițiunea aceasta din urmă, desigur nu este ușor, pentru că ne trebuie, ca pretutindeni, probe inductive de observațiune și de experimentație. Dar dacă am găsi un organ care ar fi, nu numai din cauza locului său, a conexiunilor sale, în fine din cauza altor motive, absolut impropriu activității sale, bine înțeles, nu vom putea presupune că necesitățile funcționale l-au creat, tocmai pentru că este neadaptat vreunei funcțiuni; mai mult, dacă acest organ a cărui formă, semănând cu forma vre unui organ inutil, ar fi singura adecuată a genului său de activitate; cu alte cuvinte dacă forma sa *grasso modo*, disociată și în contradicere cu celelalte caractere, singură ar fi apropiată activității sale, în

<sup>1</sup> Sachs, Stoff und Form der Pflanzenorgane, Würzburg, vol. VI, 1880 și Gesammelte Abhandlungen über Pflanzenphysiologie, vol. II, Leipzig, 1892.

cazul acesta o să trebuiască să convenim ca formele singure ale organelor iau un gen de activitate propriu posibilităților lor particulare. Cunoaștem un organ de asemenea natură? Cazul acesta paradoxal ne e înfățișat de altă experiență, de heteromorfoză, a d-lui Loeb<sup>1</sup>, asupra unei acțiuni: *Cerithus membranaceus*. Dacă facem o incizie pe peretele corpului acestei acțiuni, buza inferioară a acestei incizii va da naștere unei serii de muguri care va crește foarte repede, pe când buza superioară nu va da naștere la nimic asemănător. Cu timpul, amândouă buzele se cicatrizează, astfel că ele formează o mică deschidere care va aminti „jumătatea unei guri“. Iar acești muguri cu vremea vor da naștere la niște filamente destul de groase, a căror formă va semăna cu cea a tentaculelor care înconjoară orificiul oral al animalului. Iată care sunt rezultatele obținute și care sunt caracterele morfologice ale acestor țesături noi! Cât despre caracterele lor fiziologice, ele sunt foarte de-sluse: Țesăturile deschiderii celei mici, care ne amintim că semănau cu jumătatea unei guri, n'au nici un fel de activitate, cum era de prevăzut. Din potrivă, țesăturile ale căror forme semănau cu cele ale tentaculelor animalului, sunt sediul unei activități deosebite. Este foarte ciudat, spune Dl. Loeb, feul cum se comportă aceste pseudo-tentacule, dacă le oferim bucăți de carne. Ele încearcă atunci, să introducă a este bucăți în noul disc oral și numai după mai multe minute ele se opresc în încercările lor zadarnice<sup>2</sup>. Exemplul acesta ne pare deciziv. Iată țesături noi, luând o activitate tentaculară în contradicție cu vreo utilitate fiziologică, cu locul ce-l au, etc., numai din cauza formei de tentacule ce e afectată.

Așa dar exemplul acesta ne arată lămurit: caracterele morfologice ale țesăturilor organizate, par a fi acelea care aduc caracterele lor fiziologice; că în natura lor biologică forma țesăturilor cheamă funcțiunea lor. Să probăm această aserțiune, a fost sarcina acestor câte va pagini. În cele dintâiu, arătând exemplul funcțiunilor radiculare prin zându-se la niște țesături deplasate, create prin heteromorfoză, noi bănuim deja că forma lor luase o activitate adecuată, care pentru aceste organe fiiiforme nu putea să fie alta decât o activitate de prinsoare, o activitate radiculară. Dar n'am vrut să concludem în sensul acesta de pe atunci, pentru că această activitate era în armonie cu unele necesități vitale ale organismului și interpretarea clasică finalistă ni se oferea nouă. Insuficiențele și lacunele interpretării finaliste, o fac inadmisibilă, am văzut; prin urmare, nu ne rămâne decât să convenim că activitățile țesăturilor citate, create prin heteromorfoză, nu corespund decât caracterelor lor morfologice.

Acestor activități, care și pot dovedi natura lor morfologică, le propunem numele de: fapte de fiziologie morfologică. Ele singure, în număr mare acumulate, vor confirma principiul fiziologiei morfologice pe care noi aci de abia îl schițăm. Că el va duce la descoperiri utile, ne place s'o nădărdim. În orice caz, fiziologia va găsi o bază nouă, în considerarea formei țesăturilor sau celulelor a căror activitate este încă necunoscută, atunci când principiul fiziologiei morfologice va fi recunoscut.

**Matei Gr. Peucescu**

Doctor în litere dela Sorbona

<sup>1</sup> Numite experiențe de polarizare. Autorul lor crede că ele dovedesc că țesăturile sau celulele au o structură particulară, care nu permit substanțelor formative ale organelor aranjarea lor decât într-o direcție determinată.

<sup>2</sup> Loeb: *Studies in General Physiology*, p. 145.

## RECENZII

ION PETROVICI: *Pagini filosofice*, București, Alcalay și Calafateanu (Biblioteca Universală, nr. 59-63), fără an (1923), 126 pg., 5 lei.

Broșura aceasta este o adunare de câteva articole de filosofie, răspândite prin unele reviste românești și expuse astfel primejdiei de a eși din circulație. Fără să se închege într'o unitate sistematică prin punerea lor la un loc, aceste fragmente de cugetare autentică lucrează totuș unitar prin spiritul consequent și prin personalitatea autorului. Între atâția mănători ai condeiului, cari au isbutit să scrie *virtuos*, Petrovici scrie *bine*. O frază plină și perfect echilibrată, un vocabular propriu, dar simplu și lipsit de „verbiajul“ rebarbativ al „specialistului“, îndeamnă stăruitor, în ciuda tuturor rezervelor și a măsurii critice, să crezi că autorul acestor *Pagini* este creatorul limbajului filosofic românesc la îndemâna tuturor. Singura rezervă de făcut e doar că acest limbaj nu va izbuti să circule, calitățile lui nefiind propriu zis tehnice, ci mai cu seamă artistice și legate ca atare de talentul personal al autorului.

Simpatică și impunătoare, pentru că arată pe omul de experiență și de cugetare trăită, este tendința, prezentă de-alungul întregii broșuri — de a nu se ridica deasupra nivelului filosofic la care realmente se poate înălța publicul nostru. Ca vechiu profesor, autorul știe ce se poate da cetitorului român în genere, și ce nu. El se va ocupa deci de Herbert Spencer, mai ales pentru că acest gânditor are o *actualitate universitară*, și va desprinde filosofia piesei *Chantecler*, îndemnat de *actualitatea ei literară*. Nu filosofie „în abstracto“ deci, ci filosofie în legătură cu stările și cu nevoile trăite ale publicului nostru. E fără îndoială cea mai îndemnată metodă, pentru a dovedi și celui mai recalcitrant, că, departe de a avea ceva comun cu „cetatea cucilor din nouri“, filosofia e o parte integrantă a vieții noastre de toate zilele.

Aceeaș preocupare statornică se trădează de altfel și în *O convorbire asupra filosofiei*, remarcabilă mai ales prin claritatea și analiza suverană a conceptelor curente, și în paginile *Mai multă filosofie*, care sub o întâișare modestă, pun precis problema vastă a instaurării filosofiei în funcțiunea ei naturală.

Cetitorul va găsi, între altele, o seamă de caracterizări aproape definitorii relevăm (la pag. 11): „*Logica*, o disciplină prin firea ei *neutră*.“ Nu vrem să ascundem totuș că pe alocurea lectura nu satisface. Sunt unele afirmații la care ar interesa mai ales fundamentarea. Dar ea lipsește. Așa e de pildă afirmația — categorică de altfel numai pînă în context — că religia ar fi „numai un mădular al sintezei integrale“. Enunțarea e grea de consecințe. Ea schimbă dintr'o dată însăși esența religiei, mai mult, o nimicește pur și simplu. Sau atunci nu mai înțelegem totți acelaș lucru sub acelaș cuvânt. Mai ales pentru cei preocupați de problema religiei, argumentarea acestei teme ar fi fost de interes încordat. Recunoaștem că, în broșură, cadrul este impropriu unei asemenea discuții. Dar problema nu rămâne mai puțin nerezolvată.

I. GĂVĂNESCU: *Etica. Curs profesat la Universitatea din Iași în anii 1907—1908 și 1920—1922*. Iași, 1922.

Publicațiile universitare prezintă un deosebit interes, de oarece ele înfățișează marelui public atât roadele cercetărilor celor mai mari învățători ai țării, cât mai ales activitatea desfășurată în Universitate. Din această cauză voi analiza cu

mare atenție cartea de etică publicată de d-l I. Găvănescul, profesor la Universitatea din Iași.

Lăsând la o parte discuția planului lucrării, despre care am putea spune că nu e cel mai bun, de oarece îngreuiază șirul logic al problemelor, trecem direct la discuția fondului operei.

Din întreaga lucrare se degajează un aer *teologic-spiritualist*, care contrastează izbitor cu criteriul utilitarist, adoptat de autor, pentru determinarea faptelor morale. Astfel în cap. I, etica pare a fi întemeiată pe baza metafizicei, căci autorul recunoaște existența unei armonii organice și a unei corelații simpatice între aspirațiile morale ale omului și tendințele evoluțiunii cosmice (pg. 7). Sau tot așa vorbește D-sa despre existența unui monism etic corespunzător celui fizic (pg. 8), sau însfârșit admite existența unor fapte morale bune în ele înșile. „Acțiunile sunt bune sau rele prin firea lor întrinsecă, independent de părerea noastră despre ele și independent dacă sunt impuse sau prohibite de o voință oarecare”. (pg. 300). Lumea are deci o constituție morală, ea cuprinde în sine forme de bine și de rău. În simpatia sa pentru morala metafizică-teologică, autorul merge așa de departe încât încearcă să siluiască chiar știința exactă.

Și totuși mai departe — în partea II, cap. V al operei sale — d-l Găvănescul părăsește primul punct de vedere, pentru a admite concepția socială a eticei.

După discuția acestei probleme preliminare și a chestiunilor legate de dânsa, autorul cercetează *problema posibilității eticei*, combătând în special curentele detractoare 1. *pesimismul*, cu formele sale cunoscute de manifestare, așa cum le-a expus *James Sully*; apoi 2. *scepticismul etic* și 3. *revoluționarismul*. Etica revoluționară prin care d-l Găvănescul înțelege morala răsturnării noțiunilor etice dominante — se prezintă sub două forme: a) *forma nietzscheană*, morala inegalității naturale și a luptei pentru dominație, rezultată din lupta pentru existență, *morala supraomului*; b) *forma democratică*, care exagerează principiul libertății și egalității, — pe care d-l Găvănescul o confundă mai întotdeauna cu *anarhismul*.

După combaterea acestor curente, încearcă autorul să arate cum trebuie întemeiată etica.

Etica e o știință, pentru că are un *fundament obiectiv*, temeinic, în primul rând, în contabilitatea psihică, prin care se poate explica în mod științific orice acțiune omenească. Fenomenele, de care se ocupă etica, au deci relații cauzale între ele; în al doilea rând, etica are *metode științifice*, de care se servește în studiul faptelor morale.

De oarece însă legile etice tind la realizarea unui scop, știința aceasta are un *caracter practic*.

Practica problemă — și în realitate *singura* — de care se ocupă autorul acestei lucrări, e aceea a *criteriului moral*, a cărui existență sigură o afirmă D-sa. Analizând diferitele concepții asupra acestei probleme: *energismul*, *hedonismul*, *autoritarismul*, *naturalismul*, *perfecționismul* și *intuiționismul* — ajunge la concluzia că singurul criteriu, prin care se poate determina valoarea morală, e *utilitatea*. De aceea autorul apare ca un adept al utilitarismului: el încearcă însă să transpună în termeni kantiani utilitarismul, formulând criteriul moral astfel: „lucrează astfel ca principiul acțiunii tale să se poată generaliza spre binele și fericirea omenirii” (pg. 350).

După această vedere generală a ideilor diriguitoare din lucrarea de etică sus citată, se cuvine să ne oprim puțin asupra unor detalii care merită să fie discutate, pentru că, nu trebuie să uităm, avem de aface cu prelegeri universitare.

1.—Etica d-lui Găvănescul se caracterizează, în primul rând, printr'un *eclectism care incurcă și îngreuiază, în loc să explice și să limpezască problemele.*

Autorul însuș mărturisește acest eclectism haotic, spunând: „vreau să aleg bazele științifice ale unei etici independent de orice concepție metafizică, dar cu care să se poată pune de acord spiritele orientate spre orice concepție metafizică, tot așa de bine ca și acelea care resping astfel de concepții”. (pg. 8).

În acest scop, d-l Găvănescul încearcă să găsească puncte de contact și de conciliare între cele mai contrare doctrine, pe baza cărora însă se construiesc sisteme diferite de etică.

2.—În al doilea rând, trebuie să observăm că unele din noțiunile fundamentale cu care operează autorul, sunt adesea neprecizate și confuze. Voiu cita câteva exemple din cele mai frapante. Astfel, *nu se face deosebire, în această operă, între normele morale și legile fizice.* Autorul spune textual „legile morale sunt legi naturale ca și cele fizice. Nu sunt inventate de om. Ele se găsesc în natura lucrurilor. Exprimă raporturi constante între fenomenele lumii morale” (pg. 25). S'ar părea, după această concepție, că legea e ceva exterior și independent de om, dar cercetările științifice dovedesc altceva. *Poincaré, Boutroux, Bouly, Windelband, Weinstein,* toți înțeleg prin lege o relație generală, permanentă și necesară între două sau mai multe fenomene. Această permanență, generalitate și necesitate, nu sunt însă ceva independent de constituția noastră mentală. În afară de aceasta, legile sociale-etice sunt deosebite de cele fizice prin faptul că în fizică avem a face cu forme cauzale, pe când în viața socială-etică, cu forme teleologice. Legea naturală-fizică exprimă *ceea ce este și ceea ce va fi,* pe baza celor constatate; legea socială-morală se ocupă însă de *ceea ce trebuie să fie,* pe baza voinții, și a libertății. Necesitatea legilor morale e formală și interioară. Desigur că d-l Găvănescul a afirmat identitatea dintre legile morale și cele fizice, gândindu-se la existența cauzalității spiritului — dar legea cauzalității psihice nu e o lege etică!

În afară de aceasta, e stabilit că în știință avem de a face cu *legi explicative,* care arată fazele devenirii și constituirii realității, pe când în etică cu *norme,* cu valorificări. Etica face parte dintre științele de apreciere: normele ei se bazează pe *judcăți de valoare,* în deosebire de legile fizice al căror temei îl alcătuiesc *judcățile existențiale.* Avem de a face cu norme numai acolo unde e vorba de voință și de apreciere. Ele nu au de scop să arate modul de realizare obiectivă al fenomenelor, ci servesc ca *idealuri* după care apreciem valoarea acțiunilor. Iată pentru ce ne apare așa de mare greșeala confunțării normelor etice cu legile fizice.

Dealtminteri problema valorii etice și a normelor ei, care a devenit acum o problemă centrală, nu e de loc tratată în această lucrare de etică românească.

Deasemeni greșită ni se pare noțiunea despre suflet, așa cum o discută și o întrebuințează autorul. După d-l Găvănescul, *a combate nemurirea înseamnă a tăgădui existența sufletului; nemurirea o întemeiază D-sa pe baza concepției substanțialiste a sufletului* (pg. 31, 32 și 33). Într'adevăr, după autor, cu se poate explica continuitatea și unitatea fenomenelor și proceselor psihice, fără un substrat substanțial „care ar fi sediul permanent și substratul neschimbător al tuturor proceselor psiho fiziologice” (pag. 33). Ni se pare într'adevăr surprinzător că autorul care a scris și un tratat de psihologie, a rămas încă sub influența vechei concepții a substanțialismului. Dar ce fel de substanță e sufletul? Înțelege D-sa substanța în sensul spinozist, leibnizian sau herbartian? Autorul nu dă nicio lămurire, făcând numai simple afirmațiuni. Începând dela *Aristoteles* și continuând până



în secolul nostru, s'au ridicat cu succes în contra substanțialismului *D. Hume, Kant, Hegel, Wundt* și toată psihologia nouă experimentală, admitând concepția actualismului.

De asemenea neexplicată e noțiunea de *obicei*. Sub influența lui *Paulsen* d-l Găvănescul atribuie obiceiului o origine biologică, considerându-l ca un produs al instinctului de conservare. (A se vedea: *Paulsen. System der Ethik Teil. I. pg. 317*). Dacă autorul ar fi consultat și pe *Ihering, Tönnies, Wundt, Westermarck, Levy Bruhl*, ar fi constat că azi se discută foarte mult originea religioasă socială a obiceiului. Obiceiul apare ca o *normă* de caracterizat prin *generalitate și constrângere internă*, care rezultă dintr'un proces de valorificare. Ar fi trebuit să dea autorul mai multă atenție studiului obiceiului, pentru că el constituie *realitatea morală*, în deosebire de *idealul moral*. Dar despre aceasta nu se vorbește nimic în tratatul d-lui Găvănescul.

Continuând, trebuie să relucăm faptul că *Hobbes* e considerat ca reprezentant al scepticismului moral, deoarece afirmă autoritatea ca izvor al normei etice.

„Nu știm ce e binele și dreptul, e concluzia sistemului politic al lui *Hobbes*: cu mintea noastră nu le putem determina, trebuie să vină o autoritate să hotărăască și ce va hotări dânsa va fi drept, pentru că a hotărât dânsa”. (pg. 137). Dar, în acest caz, de ce nu consideră d-l Găvănescul și autoritarismul religios drept scepticism, deoarece și acesta recomandă supunerea absolută față de niște porunci emenate dela o autoritate, pe care nici nu o putem cunoaște? *Tönnies* și *George G. Catlin* înțeleg, cum e și firesc, altfel etica lui *Hobbes*. Ei o consideră, ca un sistem eudemonist, *egoistic*. (Vezi *Catlin: Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist, and Man of Letters. 1922, pg. 33*).

Deasemenea neștiințific a tratat *individualismul etic* chiar în filosofia modernă; în *Schleiermacher*, s'ar fi găsit destule inspirații și idei care ar fi pus problema într'un mod mai interesant și mai științific. În legătură cu aceasta autorul atinge foarte ușor problema egoismului, fără a determina clar care e criteriul după care atribuim unei acțiuni epitetul de egoistă. Problema motivelor și scopurilor morale, care ar fi luminat chestiunea propusă, nici nu e amintită de autor.

Trecem peste scâpări din vedere și greșeli mai mici, peste insuficiența în explicarea unor idei ca aceia de *libertate, democrație*, precum și peste totala lipsă de informații despre *bolșevism* (pe care totuș d-l Găvănescul îl condamnă în mod sentimental și acclamativ, prin fraze ca acestea: „sinistra comedie criminală a unui teoretician neisprăvit și neinteligent, improvizat în om politic lipsit de acel talent de cărmuitor, pe care îl dă simțul realității sociale”. pg. 177). O teorie, care e așa de discutată și combătută astăzi, ar fi meritat măcar să fie cunoscută. Nu se combate o concepție prin exclamații, ci cu argumente și pe acestea le-ar fi găsit autorul cu prisosință în bogata literatură apărută asupra acestei chestiuni.

Dar ceea ce e mai important pentru un studiu de etică, problemele cele mai fundamentale, constitutive pentru știința aceasta, sunt lăsate la o parte unele, iar altele foarte superficial tratate, fără aparat științific de argumentare, la care trebuie să adăogăm o mare sărăcie de informații și de literatură științifică.

Astfel autorul e adeptul eticei rezultatelor, căci ele apreciază faptele omești după rezultatul lor. „O acțiune se aprobă sau se dezaprobă după felul consecințelor ei pentru societate”. (pg. 146). Dar atunci o acțiune cu rezultate bune pentru societate, isvorită însă din intenții condamnabile, este ea morală sau nu?

Analiza faptelor morale și aprecierea valorii morale ține însă seama și de rezultate și de intenții, având în vedere scopul, dar și motivele acțiunii. Din cauza

lipsei de deosebire a acestor două elemente, autorul nu face nici o clasificare a diferitelor teorii asupra criteriului moral. De aceea D-sa pune la o altă utilitarismul cu autoritarismul, naturalismul, perfecționismul și intuiționismul. Firesc ar fi fost să se grupeze deoparte, având în vedere scopul și motivele acțiunii, sistemele de etică heteronomă și de altă parte concepțiile autonomiste, și atunci utilitarismul nu ar mai fi stat alături de autoritarism, intuiționism, etc.

Tot așa, firesc ar fi fost ca diferitele curente etice, expuse în acest curs universitar, să fie pe larg tratate, cu toate discuțiile și dezvoltările necesare. Astfel, având în vedere că etica are un fundament social, nu s'ar fi putut trece peste problema raportului dintre etică și sociologie. Bogat izvor de informații ar fi constituit *Hobhouse, I. H. Bridges, Westermarck, H. Osman Newland, Small, Vincent, Wundt, Charles Ellwood*.

Dintre curentele etice studiate de autor, nici unul nu e complect cercetat. De ex. autoritarismul e numai parțial expus, căci nu se preocupă deloc de formele sale, de evoluția dela forma religioasă la cea politică și apoi la cea științifică-națională.

Deasemenia în cercetarea *naturalismului* sunt lăsate la o parte probleme capitale, ca aceea a raportului dintre *bine, natural și necesar*. Și tot așa, pentru lămurirea studenților, căroro li s'a expus această teorie, ar fi fost necesar să se discute problema, dacă etica lui H. Spencer, cu caracterul ei evoluționist, e naturalistă sau nu? Dar morala lui *Guyau*, care vorbește despre „expansiunea și intensitatea vieții”?

Mai departe, *teoria perfecționismului* e aproape numai menționată, căci autorul înțelege ideea de perfecționism mai mult în sens metafizic. O analiză mai atentă și mai amănunțită, precum și un izvor literar mai bogat, ar fi arătat că azi nici un etician nu se mai preocupă de perfecțiunea metafizică, ci perfecțiunea apare ca un proces continuu, în care se disting în special următoarele trei tendințe: 1) tendința către *umanizare*, adică dezvoltarea acelor însușiri care fac din individ un om, o ființă rațională, cu pricepere, sentimente alese și cu putere de autodeterminare; 2) tendința către *individualism* — adică diferențierea omului de masa socială comună, aspirația către personalitate și 3) tendința către *socializare*, subordonarea individului față de societate, o subordonare determinată de conștiința că el e un membru al ei. De toate aceste procese și tendințe, care preocupă știința etice, autorul nici nu pomenește măcar.

Vorbind despre *intuiționism*, d-l Găvănescul discută noțiunea de *conștiință morală*, dar iarăș — trebuie să o spunem cu regret — foarte superficial. Autorul nu cercetează esența acestei conștiințe — dacă este o judecată sau un sentiment — și nici diferitele forme de conștiință morală (*forma legislatoare, activă și critică a ei*). *Leibniz, Hume, Meiner, Irving, Plouquet, Bonnet* și *Grav* ar fi arătat cu bogăție de amănunte științifice laturile principale ale acestei probleme și ar fi pus problema conștiinței în lumina ei complectă și adevărată.

Dat tot așa de repede și superficial e tratată și *problema etice Kantiane*. Mărturisesc că m'a impresionat dureros expunerea imperativului categoric, așa cum e făcută în această carte de etică românească. Nimic din măreția aceluia imperativ formulat de Kant, nimic din sublimitatea *datoriei*, căruia Kant i-a făcut un adevărat imn de slavă. De ce a formulat Kant acest imperativ? Ce formule i-a dat Kant imperativului categoric? S'ar părea, după acest tratat, că nici nu s'a înțeles problema imperativului Kantian. Ce este *imperiuul scopurilor* și ce e *personalitatea*? Nimic din toate acestea. În zadar am căutat explicarea, lămurirea criteriului

kantian, în etica d-lui Găvănescul. Dar tot așa nici o critică, nici o valorificare a acestei etici, asupra căreia s'au scris biblioteci întregi.

În sfârșit, nu putem trece cu vederea faptul că autorul nu se preocupă de loc de *etica personalității și a culturii*, în care ar fi găsit poate un criteriu mai complet și mai înalt, pentru aprecierea faptelor morale, decât utilitarismul la care aderă și D-sa.

În afară de acestea nu sunt nici măcar atinse, în această lucrare, problema voinței, a responsabilității, a sancțiunii. Desigur că autorul are intenția să le desvolte în alt volum, pe care totuș nu-l anunță. Așteptăm.

**P. Andrei**

MATHIEU GR. PEUCESCO: *Le mécanisme du courant de la conscience*. Felix Alcan, Paris.

În acest tratat, actul psihologic — ca și un reflex, ce se prezintă cu caracterele de iritabilitate, augmentare și inhibiție — se consideră ca rezultat al unui fenomen vibrator și deci supus legilor vibrațiilor cunoscute din fizică.

Autorul stabilește:

1. În primul rând pe bază de analogii și servindu-se de rezultatele cercetărilor histologice și fiziologice, că terminațiunile nervilor execută mișcări vibratorii și deci propagarea unei senzații este de natură ondulatorie.

2. În al doilea rând, bazat pe cercetări și experiențe psihologice, arată că mecanismul vibrațiilor domină actul psihic (curent l. conștiinței).

Reducerea actului psihic — atât de complex — la un fenomen vibrator, și deci condus de legi mecanice simple, este o idee foarte utilă psihologiei.

Independent de modul în care s'ar face propagarea influxului nervos, fie prin unde longitudinale, fie socotind neuronul ca un reparator capabil de a influența pe cei vecini, fizicianul însă ar cere unele precizări experimentale, și anume:

Dacă s'ar supune acțiunii a două influxuri nervoase identice, ar fi de cercetat lanțul nervos în tot lungul lui, buniocă prin ajutorul psihogalvanometrului, dacă nu există — ca rezultat al interferenței celor două acțiuni — efecte identice cu undele staționare (adică pozițiuni de maximum și minimum). Dovedirea lor ar deschide perspective nebănuite de importante în cercetările fiziologice, și ideia D-lui Peucescu ar fi cum nu se poate mai fericită pentru progresul acestor științe.

**C. Sătescu**

Profesor de Fizică la Universitatea  
din București

C. BOUGLE: *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs*. Armand Colin, Paris. 1922.

Un rezumat al cursurilor sale de sociologie făcute la Sorbonna, aceasta ne spune autorul, chiar în primele pagini, că este lucrarea de față. Va trebui, prin urmare, dacă vrem să-i înțelegem valoarea, să cercetăm mai puțin dezvoltarea argumentelor sau critica obiecțiunilor, cât claritatea expunerii „unor sugestii mai mult decât a unor demonstrații“, limpezimea „punerii problemelor, mai mult decât rezolvarea lor“.

Astfel cum este, mi s'a părut, spune autorul, că rezumatul acestor cursuri ar putea să formeze o lucrare actualmente utilă, căci astăzi numeroase sunt spiritele pe care sociologia le atrage în dezorientarea completă intelectuală și morală, pe care le-a lăsat războiul. Cât despre noi rămâne să ne întrebăm: sociologia zilelor noastre, ce îndrumare poate ea da? Născută întreagă din geniul lui Auguste Comte, pro-

clamă că viața socială este un fenomen sui generis, cu caractere proprii, cu manifestări specifice. Deși formată din viața indivizilor, cerințele ei sunt altele: Întâi să dureze, apoi să diversifice manifestațiunile sale și să înfăptuiască universalizări din ce în ce mai vaste. Consecințele lor sunt: civilizația însăși. Și astfel se face că grijile materiale necesare civilizației, prin antropomorfism, par indivizilor scopul însuș al societății. Și de aci teoria că o societate este un sistem economic destinat a face să trăiască materialmente ușor, pe un teren bine amenajat, o populațiune cât mai mare. În teoriile unor logicieni prea consequenți, ideea aceasta a dat naștere la „Materialism“, la „Științism“, la „Utilitarism Economic“.

În fața însă a acestui tel materialist de a privi societatea, Durkheim reprezintă o reacțiune. Teoria lui tinde să dovedească că ființele sociale vor nu numai să-și prelungească propria lor existență, dar lucrează ca să dea viață și unor valori ideale. Ele nu apără numai interesele materiale, dar fac posibilă dominațiunea idealurilor, și aceasta, arată el, din cauza forțelor care se degajează din întrunirea oamenilor în societate. Într'un cuvânt societatea este esențialmente creatoare de ideal. Mai mult, formele lui sunt imperative. Și sunt imperative pentru că sunt colective.

Definiția valorilor ideale însă nu este ușoară. Judecățile de valoare au drept funcțiune, nu să formuleze proprietățile naturale ale lucrurilor, dar dorințele oamenilor ce trăesc în societate. Fie că e vorba de artă sau de morală, de religie sau de economie, ele se prezintă individului drept norme după care trebuie să-și dirijeze voința, să-și orienteze sensibilitatea, să și erarhizeze tendințele.

Studiul valorilor acestora și a legăturilor cu celelalte tenome sociale, este scopul a celor aproape 300 pagini ce ni le prezintă d-l Bouglé. Valorile ideale sunt prezente în toată viața noastră și în toate fenomenele societății; până chiar și în cele cari fac obiectul economiei politice, oricât de materiale ar părea că sunt, prețul, salariul, etc. Și cum ar fi altfel, când prețul, ca să luăm o pildă, este produsul nu numai al ofertei, dar și al cererei, și când cererea este condiționată de factori ideali: ansamblul opiniunilor și ideilor dintr'un moment dat și dintr'un loc anumit. Cu știința, legăturile lor la prima vedere ar părea restrânse. Căci știința știm că este sistematizarea judecăților de realitate asupra obiectelor, și astfel ea se găsește în antinomie cu judecățile făcute după dorințele și preferințele oamenilor. Și totuși toată știința primitivă este conținută în idealurile religioase. Toată magia reprezintă un spirit intermediar. Iar nașterea conceptelor și a categoriilor, care fac posibilă operațiunea tipică a rațiunii și a judecății omenești, este explicată prin formele religioase ale gândirii colective.

Că arta creiază valori ideale aceasta este incontestabil și nu este necesar să ne mai rețină. Dar paznica prin excelență a valorilor ideale pare a fi Religia. Creată tot de deslănțuirea forțelor viețuirii oamenilor în societate, a dat o valoare de natură ideală, tuturor manifestațiilor omenești. Morala mai ales este atât de strâns legată de ea, încât cugetătorii se întreabă dacă ea, lipsită de ajutorul Religiei, mai poate fi un frâu sau un stimulent pentru oameni. Deși d-l Bouglé inclină către afirmativă, chestiunea rămâne deschisă când vedem că educațiunea laică în Franța coincide cu mărirea amoralității. Aceeaș este convingerea la care a ajuns al doilea congres de educație morală din Haga: disoluțiunea moravurilor și decăderea rasei de acolo, se explică „prin școala fără Dumnezeu“.

Și totuși justificarea laicizării școalei este ideea cu care d-l Bouglé termină lucrarea sa. Motivul, dacă l-am priceput, este că valorile naționale ajung Moralei și

că într-o țară unde religia nu mai este un principiu de unitate, educația n'are să se ocupe de învățăturile ei. Factorii cari ușurează eliminarea lor, autorul îi amintește: este polytelismul valorilor. Școala va avea deci să insiste asupra virtuților, care deși fac parte din sisteme de valori ideale felurite, realizează asupra lor astfel spirite deosebite. O apologie a școlii laice, în ultima analiză, iată ce pare a fi rezumatul acestui frumos curs de sociologie. Impărțite metodic, studenții vor căpăta noțiuni elegant expuse de unul dintre spiritele cele mai distinse ale filozofiei franceze contemporane.

M. Gr. P.

FRIEDRICH JODL: *Kritik des Idealismus*. 1920. Leipzig. (Akademische Verlagsgesellschaft) pp. 198; sub îngrijirea lui Carl Siegel și W. Schmied — Kovarzik

Efectul nemijlocit al Răsboiului asupra mișcării filozofice este, în chip vădit, un spor de anarhie. Explicația pare a fi următoarea. Năzuința către o înnoire filozofică, reală, însă lipsită de leștul metodei conștiinței de scopul său, a provocat și în filozofie, ca și în celelalte ținuturi ale activității omenesci, confuzie. Sisteme și veleități filozofice au irupt în mare număr după Răsboiu, dar numai spre rătăcirea, nu numai a profanului, dar și a inițiatului. Noutatea filozofică *postbellum* este zăpăceala spiritelor. Filozofiele, cele mai bine cotate din vremea noastră, sunt cele ce fac mai multă larmă și oferă omenirii obosite și desgustate, suprahicitate făgădueli de fericire și de mântuire.

Intre publicațiile filozofice mai nouă, lucrarea cea din urmă, oarecum „testament filozofic” al cugetătorului vienez Jodl, decedat în 1914, are încă o curățenie deosebită. După declarația din „anexă” a editorilor (p. 190), începuturile operii trebuiesc strămutate până pe la 1889. În 1908, în Italia, are loc o primă redacție; iar prin 1909 lucrarea e aproape isprăvită. În sfârșit în 1915 manuscrisul, prin grija pioasă a editorilor, este gata de imprimat.

Astfel, în plină frământare europeană, unul din cei mai simpatici gânditori și luptători spirituali ai timpului nostru, și-a rostit cele mai intime convingeri, dar și cele mai cutezătoare.

Cutezătoare e încercarea lui Jodl, fiindcă pune în fața *idealismului* platonice și kantian—acesta din urmă, numai o transformare a celui dintâi—o „filozofie a realității”, de care cugetarea modernă, din motive străine filozofiei, s'a înstrăinat tot mai mult. Principiul berkeleyan că „a fi” este „a fi în conștiință”, principiu ce trece și azi drept „anticameră adevăratei filozofii”, este atacat cu remarcabilă adâncime și vigoare (p. 64). Pentru Jodl idealismul nu e decât un alt termen pentru platonism; iar platonismul nu e de cât o „camuflare” a teologiei. „Și de aceea eternul meu *ceterum censeo*: idealismul e platonism, „platonismul, nimic altceva decât teologism deghizat” (126). Jodl dovedește că credința obștească în existența unei lumi, nu create, ci pregătite de conștiință, e o „ipoteză” care posedă o „mai multă valoare de probabilitate” decât ipotezele idealiste (126/7).

Lucrarea, în afară de o „introducere istorică”, e divizată în următoarele capitole: 1 — doctrinele de bază ale idealismului; 2 — critica apriorismului: știința-exactă și realismul; 3 — critica fenomenalismului: realitatea spațiului, timpului și legalității; 4 — critica idealismului obiectiv: natură și conștiință; 5 — critica teologiei: adevărul idealismului.

Jodl recunoaște însă că dovedirea realismului nu poate fi făcută decât „indirect”, și anume, prin necruțătoarea desvăluire a *greutăților* de neînvinge ce întâmpină o doctrină aprioristă și fenomenistă a spațiului, timpului și cauzalității (63).

Noi socotim că dovada poate fi făcută cu succes deplin și în chip direct; Jodl însă nu avea libertatea alegerii, de oarece și el acceptă mai toate convingerile de bază ale idealismului criticat de el. Așa, bunăoară, și el afirmă că, cel puțin „la început” și nemijlocit, existența e „existență în conștiință”. Idealismul e recunoscut ca alfa, nu însă ca omega filozofiei. „Dacă la început existență și conștiință coincid, implică oare aceasta că existența nu poate fi niciodată separată de conștiință (Bewusst — Sein), că nu poate primi niciodată un înțeles de sine stătător?” (131). Aci descoperim una din slăbiciunile tentativei lui Jodl. El nu observă că dacă cedează idealismului începutul sau premisele, trebuie să-i primească și consecințele. Idealismul filozofic este un întreg: sau îl primim sau îl respingem în bloc. Ruinarea idealismului vine prin sdruncinarea temeliei, nu prin înlocuirea acoperișului.

Aceeaș șovăiață întâlnim și în modul cum înțelege a determina natura cunoștinței. Jodl se împotrivesc și sensualismului lui Mach, care reduce cunoștința la pure fapte, la „senzații”, unite „funcțional” (122/3); dar și apriorismului kantian, care inclină a face din lume o creație a activității gândirii spontane. Soluția lui Jodl e mijlocitoare: „o interacțiune între fapte și gândiri” (48). Faptul însuși e „mut și orb”; el primește „viață și limbaj” numai pentru spiritul nostru. Faptul este *transfigurat*, însă nu *desfigurat* de gândire.

De altmintelega simpatia lui Jodl se îndreaptă mai mult spre un anume sensualism sau empirism decât spre apriorismul kantian; de aceea Jodl rămâne unul din cei mai dârji adversari ai egemoniei kantismului. E tema cea mai hotărâtă a filozofiei sale; kantismul duce mai curând sau mai târziu la iluzionism, la „filozofia visului”. Este un gând de neînțeles, spune el, că aparatele sensoriale ale ființelor organice nu servesc la orientarea acestora în lume, ci la fabricarea de iluzii; și acestea din urmă într-un grad cu atât mai mare, cu cât simțurile sunt mai fin întocmite și cu cât conținuturile lor sensoriale sunt mai complexe și mai depărtate de procesele mecanice de apăsare și șoc. (127).

În problema spinoasă a raportului dintre suflet și corp, Jodl este partizanul unui paralelism cu ascunzișuri materialiste; iar la întrebarea firească, înăuntrul materialismului: cum e cu puțință ca unele organisme superioare să producă „stări întoioare”?, el nu dă nici un răspuns, și nici nu poate da, căci întrebarea e absurdă (166).

Realismul filozofic nu este o stavilă a idealismului practic; din potrivă, pentru Jodl, realismul teoretic postulează în practică „adevăratul idealism”. În cunoștință *realist*, în faptă *idealist*, acesta trebuie să fie *principiul de viață al omului modern* (186). Acest idealism al vieții se opune hotărât idealismului practic, inspirat de teologie și de nădejdea platonice a lumii de dincolo, Religia omului modern este religia idealului curat omeneș și înfăptuit numai prin puteri omenești. „Cu alte cuvinte: să stăm în fața naturii ca oameni întregi, fără alt mijlocitor în afară de voința proprie și curajoasă” (186). Idealul nostru e pe pământ, nu în cer, sau mai precis, cu vorbele autorului, e „cerul pe pământ” (188).

Cum se vede, Jodl e un spirit viril, și de aceea nu se sfiște de urmările practice ale filozofiei sale, lucru de altmintelega ușor de așteptat dela un adevărat „realist în cunoștință”. Dece, dintr-o prudență rău înțeleasă, să punem subțoc adevărul? Numai meschinăria are nevoe de obscuritate protectoare. Putem dar să nu fim cu totul de acord cu concluziile morale ale acestui reprezentant al religiei „moniste”; mai departe, putem să nu fim mulțumiți de argumentele antisubiective ale lui Jodl, admirăm însă mintea clarvăzătoare și conștiința etică de o rară puritate.

## C. DUMITRESCU-IAȘI

C. Dimitrescu-Iași a fost profesorul nostru al tuturor acelor cari luăm parte la redactarea revistei de față. Lecțiunile sale de istoria filozofiei și de sociologie, și mai ales lecțiunile de pedagogie, sunt neșterse din amintirea noastră. Retras dela catedră la vârsta de 70 ani, păstra întreaga vioiciune de inteligență, și până în ultimul moment a fost o neprețuită călăuză culturală pentru aceia cari îl apropiau în T.-Severin, orașul unde se retrăsese. Colaborarea sa ne era promisă și o așteptam pentru a-i da locul de cinste. Nimic nu făcea să se prevadă moartea așa de repede. La 16 Aprilie, s'a stins. Aceia cari au fost lângă dânsul, în ultimele momente, ne istorisesc că el era afectuos, limpede la vorbă și fără teama morții; și-a luat rămas bun dela rude și prietini, cu surâsul pe buze, — obișnuitul său surâs binevoitor și protector, — ca și cum despărțirea n'ar fi fost pentru totdeauna. Suflet senin și bun a fost C. Dimitrescu-Iași în tot cursul vieții sale.

Născut la Iași, în 1849, a fost mai întâi profesor la Facultatea de filozofie și litere din Iași, apoi dela 1887 la Facultatea de filozofie și litere din București. Lecțiunile sale au avut ca obiecte: istoria filozofiei, morala, pedagogia și sociologia. Scrierile sale se găsesc răspândite în revistele vremii, cu deosebire în *Revista de pedagogie* (1891—1898) și *Revista de pedagogie și filozofie* (1906) pe care le și dirijă. A dat o mare contribuție, prin idei și prin sfaturi practice, la înfăptuirea legii învățământului secundar și superior, propusă și votată sub ministerul Spiru Haret. După îndemnul și planul său personal s'au organizat Seminarele pedagogice dela Universitățile vechiului regat, unde au făcut practică cei mai mulți din profesorii secundari actuali. Seminarul pedagogic al Universității din București, a fost sub direcțiunea sa dela înființare și până când dânsul a ieșit la pensie.

Lecțiunile, precum și întreaga activitate pedagogică a lui C. Dimitrescu-Iași, se caracterizau printr'un spirit larg de obiectivitate. Dimitrescu-Iași avea idei favorite asupra cărora atrăgea atențiunea candidaților la practica pedagogică, niciodată însă el n'a încercat să facă proselitism pentru anumite doctrine. Era un intelectual prea cinstit ca să urmărească influențarea originalității tinerilor cari veneau să-l asculte; pregătea judecata acestora, lăsându-le libertatea de a-și alege ei singuri soluțiunile. De aceea, de o școală Dimitrescu-Iași nu s'a vorbit vreodată. Deși era adeptul ideilor celor mai înaintate în morală și în sociologie, a știut totdeauna să păstreze ideilor adverse o expunere complectă și nepărtinitoare. Într'o vreme, când la noi în țară nu se știa, sau se știa din citirea cărților de a doua mână numai, despre marile curente ale filozofiei sociale din Apus, el ar fi putut să treacă drept apostolul multor idealuri generoase, din specularea cărora apoi să-și creeze titluri la recunoștiința publicului: era prea filozof însă, pentru a aduce filozofia la așa înjosire, și a rămas luminătorul cinstit al tinerimei universitare. Hărțuit cu greutăți materiale de tot felul, sărac și de o fire inadaptabilă la moravurile societății noastre, C. Dimitrescu-Iași și-a găsit în gândire toată bucuria vieții.

## CRONICA

AL 8-LEA CONGRES DE PSIHOLOGIE ȚINUT LA LEIPZIG ÎN APRILIE 1923

Deși cu multe greutăți, mișcarea filozofică se menține cu destulă vigoare în Germania. Anul acesta congresul societății de psihologie experimentală a avut loc la Leipzig, (orașul în care se găsește laboratorul cel mai complex de psihologie experimentală, înființat de Wundt, într-o vreme când nu existau asemenea laboratoare). Au luat parte la congres un mare număr de psihologi din Anglia, Olanda, Danemarca, Norvegia, etc.

Au făcut referate dezvoltate: Krueger, profesor în Leipzig și directorul laboratorului înființat de Wundt, asupra *noțiunii de structură în psihologie*; Selz, din Bonn, asupra *tipurilor personalității și metodele lor de cercetare*, la care s'au asociat referatele lui Sommer, din Giessen, și Peters, din Mannheim, asupra *personalității și ereditatea*. Krueger vede în problema personalității puntea de întâlnire a psihologiei cu filozofia. Pentru amândouă aceste științe noțiunea structurii este indispensabilă. Dilthey a deschis seria publicațiilor asupra filozofiei culturai cu noțiunea structurii. Structura, pentru el, este aceea ce se trăește ca tot, și cu care să leagă apoi celelalte date ale conștiinței. V. Ehrenfels a aprofundat această noțiune. Astăzi ea este redată prin termeni noi. Vorbim de *Complex qualităt* și de dispozițiile totale ale conștiinței. Structurile se pot înțelege însă numai din dezvoltarea lor genetică. — Selz deosebește tipurile personalității din punct de vedere istoric, psihologic și psihiatric. Psihologia contribuie din două puncte de vedere să lămurească personalitatea istorică: din punctul de vedere al concepției de viață, care stă la baza activității sale; și din punctul de vedere al valorilor pe care ea le urmărește. Tipurile de persoane obținute trebuiesc completate prin datele psihologiei genetice.

Referate speciale: Spearman a propus reducerea tuturor faptelor sufletești, cu excepția emoțiilor, la un sistem de legi fundamentale, în care el distinge trei de natură calitativă și patru de natură cantitative. Legile calitative dau cunoștința faptelor, în ceea ce privește caracterul, relațiunile și corelațiunile lor. Legile cantitative, cunoștința faptelor sufletești sub punctul de vedere al repetiției, al opririi lor, al dependenței lor de factorii hereditații și sănătății. Spearman trimite pentru mai multe deslușiri la cartea sa de curând apărută des pre „Natura inteligenței și principiile cunoștinții”. — Wirth (Leipzig) pune în evidență dispozițiile pentru explicarea actelor conștiinței. — Gruhle (Heidelberg) se întreabă întrucât biografiile pot contribui la cunoașterea caracterului. — Giese se ocupă de rolul compensațiunei în structura personalității. — D-șoara Voigtländer, de caracterele diferențiale între sexuri, pe care le vede în opoziția fundamentală dintre activitate și pasivitate. — D-șoara Baumgarten expune experiențe asupra emoțiilor la copii. — Girgensohn, psihologia faptului religios. — Problema intuițiilor au discutat-o Rupp (Berlin), Schumann (Frankfort), Sanders (Leipzig), Bergfeld (Leipzig), Kirschmann (Leipzig), etc. — Problema voinței a discutat-o G. E. Mueller (Goettingen) care s'a pronunțat contra explicării faptelor de voință pe baza atenției. — Gudaitis a dat rezultatele experiențelor făcute cu cele două feluri de reacțiuni sensoriale și mus



culare, la care adaugă dănsul un al treilea tip de reacțiune, original al său, consistând în faptul că persoana asupra căreia se experimentează își dă singură semnalul excitației. — Din psihologia aplicată au făcute referate: Römer (Göttingen) asupra analizei psihografice și structura internă a personalității; Klemm (Leipzig) experiențe asupra muncii psihice; Marbe, Schütz, etc. — Din psihologia genetică: Jaensch (Marburg) asupra psihologiei diferențiale a popoarelor, care ar fi dar o psihologie individuală a fiecărui popor. El găsește că tipul eidetic (imaginativ) este foarte dezvoltat la copiii francezi. — Henning, despre drepturile bărbatului și femeii în diferitele organizațiuni sociale. — Beck referă asupra unor popoare primitive din Australia. — Din psihologia copilului s'au făcut comunicări de către Freiling, asupra influențării copilului prin metoda de învățământ; Volkelt, asupra conștiinței primitive, judecând după desaturile copiilor. — Din psihologia animală fac comunicări: Ettliger (Münster) asupra întrebuirii instrumentelor la animale; Katz cercetează experimental problema personalității în lumea animală. Ca animal de experiență îi servește puil de găină. Animalele arată prin experiențe o mare deosebire de caracter, mai ales în ceea ce privește rolul de a conduce și de a lăsa să fie conduse.

## CUPRINSUL

Pag. 1.	„Revista de Filosofie“ . . . . .	REDAȚIA
„ 2.	Faptul Voluntar . . . . .	C. RĂDULESCU-MOTRU
„ 9.	Alfred Fouillée . . . . .	I. PETROVICI
„ 26.	Mecanism și Vitalism . . . . .	CAROL SIEGEL
„ 30.	Sociologia și teoria cunoașterii . . . . .	MIHAI D. RALEA

COMUNICĂRI

Câteva fapte de fiziologie morfologică . . . . . de GR. PEUCESCU

RECENZII

ION PETROVICI: Pagini filosofice. — I. GĂVĂNESCU: Etica. — MATHIEU GR. PEUCESCU: Le Mécanisme du courant de la conscience. — C. BOUGLÉ: Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. — FRIEDRICH JODL: Kritik des Idealismus.

NECROLOG

C. Dimitrescu — Iași

CRONICA

Al 8-lea Congres de Psihologie ținut la Leipzig în Aprilie 1923.

R E V I S T A iese în patru fascicule trimestriale, formând un volum în fiecare an.

MANUSCRISELE se trimit la adresa Redacției. București, Pasagiul Român 20  
ABONAMENTUL costă 80 lei pentru un volum; în străinătate, 100 lei.

U N N U M Ă R: 20 lei.